

# Óðinn – En guddommelig shaman?

TORBEN HAMMERSHOLT CHRISTENSEN

**ABSTRACT:** *This article investigates whether Óðinn should be characterised as a divine shaman or not. It analyses Ynglinga Saga chapter 6-7 with special reference to the Eddaic poems Lokasenna 24 and Hávamál 155 and Eiríks saga rauða 4. I agree with Jens Peter Schjødt when he argues that Óðinn should not primarily be characterised as a shaman, but the analysis indicates that a 'shamanistic structure' does exist in Óðinn's magical skills. I argue that a shamanistic model of interpretation can indeed help clarifying difficult passages in our sources and underscore certain philological interpretations, but only as a supplement to other models.*

**RESUME:** *Denne artikel undersøger om Óðinn kan karakteriseres som en guddommelig shaman og tager udgangspunkt i en analyse af Ynglinga Saga kap. 6-7 med særlig inddragelse af eddadigtene Lokasenna 24 og Hávamál 155 samt Eiríks saga rauða 4. Jens Peter Schjødt har ret i, at Óðinn ikke primært kan karakteriseres som shaman, men analysen viser, at der bestemt findes en 'shamanistisk struktur' i hans magiske evner. En shamanistisk tolkningsmodel kan dermed kaste lys over mere dunkle passager i kilderne og underbygge særlige filologiske tolkninger, men kun som et supplement til andre modeller.*

**KEYWORDS:** *Old Norse Religion, shamanism, Óðinn*

## Indledning

I 2004 forsvarede Jens Peter Schjødt sin doktordisputats: *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*. Ved forsvaret opponerede den australske professor Margaret Clunies Ross, og i en efterfølgende udveksling mellem de to i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (2004) sammenfatter Ross sin overvejende positive kritik og fremhæver især tolkningen af Óðinn som særlig indsigtfuld og lovende. Denne anerkendelse er Schjødt godt tilfreds med, da det i forlængelse af hans syn på denne gud bliver muligt at "... tage kampen op mod hele

den strømning, der mener at kunne forklare Óðinn-skikkelsen som en art guddommelig shaman" (2004c, 75).

Spørgsmålet om forholdet mellem den førkristne nordiske religion og shamanisme, herunder overvejelser over om Óðinn grundlæggende skal forstås som en shaman, går langt tilbage i forskningshistorien og har været meget omdiskuteret. I 1935 udgav Dag Strömbäck et indflydelsesrigt værk, der talte for en shamanistisk udlægning, og i den seneste tid har sådanne tanker fået en renæssance, især inden for arkæologiske kredse, jf. bl.a. Lotte Hedeager (1997), Brit Solli (1999) og Neil Price. Sidstnævnte har i 2002 skrevet et imponerende og omfangsrigt værk om førkristen nordisk magi. Schjødt afviser ikke, at Óðinn besidder 'shamanlignende træk', men "forståelsen af Óðinn som shaman [er] i bedste fald ...intetsigende ...og i værste fald direkte misvisende" (2001, 563). I modsætning hertil skriver Price:

Everything we know about shamanism tells us that, in the words of Thomas Dawson (1996, 469), it is "not something practised on certain days of the week; rather it provides a world-view that influences the way in which individual agents perceive and negotiate their place in the world" ...In modern analytical terms, it [førkristen nordisk religion] was a 'shamanistic' belief system that can be naturally placed within the circumpolar cultural sphere while nonetheless possessing its own discrete character (2002, 328).

For Price er fremstillingen af guden Óðinn i særlig grad med til at underbygge, at der er tale om et shamanistisk klassifikationssystem.

I det følgende vil jeg analysere Snorri Sturluson's karakteristik af Óðinn i *Ynglinga saga* kap. 6-7 med særlig inddragelse af eddadigtene *Lokasenna* 24 og *Hávamál* 155 samt Islændingesagaen *Eiríks saga rauða* 4. På baggrund af filologiske overvejelser vil mulige shamanistiske strukturer blive diskuteret. Men først en afklaring af begrebet 'shamanisme' samt nogle kildekritiske overvejelser.

## Begrebsafklaring

At opstille en definition af 'shamanisme', som der er konsensus om, synes ligeså umuligt som at definere begrebet religion. Som Price viser (2002, 279-89), kommer begrebet 'saman' fra evenkerne i det centrale Sibirien, hvor betegnelsen blev brugt om dette samfunds religiøse specialist med et særligt forhold til 'den anden verden'. Russerne registrerede begrebet for første gang i anden halvdel af 1600-tallet, og efterfølgende blev det brugt til at betegne ækvivalente personer inden for andre sibiriske kulturer, og via russisk er det i de europæiske sprog blevet til 'shaman'. Den generiske betegnelse 'shamanisme' opstod (eller blev konstrueret), da kristne missionærer efterfølgende forsøgte at omvende de sibiriske folkeslag, og i kølvandet på etnografiske undersøgelser i starten af 1900-tallet blev også andre cirkumpolare kulturer tolket i lyset af shamanismebegrebet. Inden for den moderne antropologi og religionsvidenskab er der i

dag bred enighed om, at de sibiriske kulturer er gode prototyper på det religiøse fænomen shamanisme, men hvor meget kategorien kan udbredes, er omdiskuteret, og forskellige holdninger afspejler sig i de anvendte definitioner. Nogle anvender f.eks. begrebet til at dække et globalt fænomen.

Definition bliver hermed altafgørende, så det klart ekspliciteres, hvad man lægger i begrebet. Personligt mener jeg, at hvis følgende fire elementer er *kombineret* og står *centralt* inden for en tradition, så er der tale om en distinkt religionsfænomenologisk struktur, der kan betegnes shamanisme: 1) Ekstase, 2) Sjælerejse, 3) Hjælpeånder, 4) Gennem kontakt med 'den anden verden' opnås en særlig numinøs viden, f.eks. om fremtiden eller årsagen til en sygdom.<sup>1</sup> Dette anser jeg som en minimumsdefinition, og i forlængelse af denne artikels fokus vil jeg forsøge at efterspore denne struktur hos Óðinn og efterfølgende diskutere, om han kan karakteriseres som shaman.

## Kildekritiske overvejelser

Når man beskæftiger sig med kildemateriale til førkristen nordisk religion, er det første altafgørende spørgsmål af kildekritisk karakter. Er der tale om hedenske forestillinger, eller er der spor af kristen påvirkning?

*Lokasenna* og *Hávamál* er gudedigte og hører til *Den Ældre Edda*. Forfatterne er ukendte, og det er meget omdiskuteret, hvornår de er blevet til. Overordnet kan en øvre grænse drages ved 1200-tallet, hvor digtene bliver nedskrevet, f.eks. findes nogle gengivet i *Snorri's Edda* (ca. 1220), og de fleste findes i håndskriftet Codex Regius fra slutningen af århundredet – sidstnævnte går tilbage til et håndskrift fra starten af 1200-tallet (Meulengracht Sørensen 2001, 79). En nedre grænse er vanskelig at indkredse, men kan muligvis på baggrund af sproglig form sættes til ca. 700 (Schjødt 1999, 28). Inden for denne vide tidsramme er digtene forsøgt særskilt dateret, f.eks. mener Gro Steinsland, at *Völuspá* er fra ca. år 1000 (2001, 33-40), men argumentationen er usikker, og man må give Schjødt og Turville-Petre ret i, at sådanne vurderinger af enkelte digte er meget subjektive og ikke tvingende (Schjødt 2003, 114). Problemet er således, at spørgsmålet om digtene stammer fra før eller efter kristendommens officielle indførelse i Norden ikke endegyldigt kan besvares. Et godt argument for at gudedigtenes forestillingsverden er af hedensk oprindelse fremfører Schjødt (2003 116f). Det virker ikke

1 Definitionen er inspireret af, men ikke identisk med Åke Hultrantz' (1977, 11). Den er mere specifik end Eliades meget brede definition og mindre specifik end Lazlo Vajda's radikalt restriktive version. Eliade definerer shamanisme som en 'ekstatiske teknik', mens Vajda opstiller otte kriterier: 1) Rituel ekstase, 2) Hjælpeånder i dyreham, 3) Shamanens kaldelse, hjælpeånder i menneskeham, 4) Shamanens initiation, 5) Shamanens sjæl rejser til det hinsides, 6) Forestilling om et lagdelt kosmos, 7) Shamankamp, 8) Udrustning: Tromme og shamandragt (gengivet i: Mebius, 2000, 285-87). Problemet med Eliades definition er, at det f.eks. bliver svært at afgrænse shamanisme fra fænomenet 'mystik', hvor der ofte også er tale om ekstatiske teknikker, og med Vajdas definition er det stort set kun sibiriske samfund, der er kvalificeret til betegnelsen.

plausibelt, at kristne digtere skulle begynde at digte om hedenske guder, især ikke når man tænker på, hvilken afstand den kristne Snorri måtte lægge til de hedenske myter, og han samler og systematiserer 'blot' et allerede eksisterende materiale (se nedenfor). Ligeledes findes der heller ikke kristne referencer i digtene, som det f.eks. er tilfældet i prologen til Snorri's Edda, og endvidere kræver digtene en stor grad af mytisk kompetence. Ofte henvises blot kort til myter, der forudsættes at være kendt, og dette peger i langt større grad i retning af et hedensk publikum end et kristent. Disse argumenter tyder overordnet på, at hvis de forestillinger, som digtene fremstiller, ikke har nogen overbevisende paralleller inden for kristendommen, og der dermed kunne være tale om kristne 'lån', så er sandsynligheden for, at eddadigtene videregiver hedenske forestillinger stor.

*Heimskringla* omhandler de norske kongers historie fra urtid til 1177 og er skrevet af islændingen Snorri Sturluson omkring 1230. Første del af værket hedder *Ynglinga saga*, og her beskrives bl.a., hvordan aserne med Óðinn i spidsen indvandrer til Norden fra Asien. Han bliver konge i Sverige og er ophav til den svensk-norske kongeslæggt, ynglingerne. De første 10 kapitler minder stilmæssigt om *Gylfaginning* fra hans andet centrale værk *Edda*, f.eks. benyttes der begge steder en euhemeristisk model. I *Gylfaginning* systematiseres den hedenske mytologi, og der fremstilles en sammenhængende fortælling fra kosmogoni, teogoni og antropogoni over ragnarok til fremkomsten af en ny jord. Det er i det hele taget først i lyset af denne tekst, at mange af de indforståede mytiske henvisninger fra eddadigtene bliver forståelige. Men Snorri er kristen og skriver ca. 200 år efter kristendommens officielle indførelse på Island, og derfor er spørgsmålet, om man kan tillægge ham stor kildeværdi. I hvor høj grad har kristne forestillinger haft indflydelse på hans fremstilling, og har han i sin systematisering tildigtet nyt stof?

Som Schjødt skriver (2003, 125-28), er tendensen inden for den nyere forskning en opvurdering af Snorri som kilde til hedenske forestillinger, og denne strømning vil jeg godt tilslutte mig. I *Gylfaginning* lægger Snorri afstand til de hedenske myter på flere måder. I *Prologen* slår han først den 'sande' kristne oprindelse til jorden og menneskets skabelse fast gennem en parafrasering af centrale elementer i *Genesis*. Herefter udvikles den euhemeristiske model, hvor aserne fremstilles som storslåede konger, der efterfølgende bliver tilbedt som guder. I selve *Gylfaginning* indskydes også en ramme-fortælling. Den svenske kong Gylfi opsøger aserne og bliver mødt af Óðinn i skikkelse af Hár, Jafnhár og Þriði. Mytologien udfoldes herefter gennem spørgsmål fra Gylfi og svar fra Óðinn, og ved således at lade aserne selv berette lægger forfatteren ekstra afstand til de hedenske myter. Efter Snorri har taget disse forbehold over for hedensket, virker han meget loyal i sin gengivelse af myterne, og han polemiserer ikke på samme måde som f.eks. Saxo. Han citerer løbende eddadigte som belæg for fremstillingen – ofte ordret efter kendte udgaver, f.eks. *Völuspá* – og dette viser, at han har haft adgang til en mytisk tradition, sandsynligvis både af skriftlig og mundtlig karakter, som han forsøger at gengive så loyalt som muligt.

Snorri har givetvis kendt flere myter, end han gengiver, og fremstillingen synes således at bygge på en udvælgelse, og det er også muligt, at han har systematiseret ud over, hvad hans kilder har givet ham belæg for. Ligeledes er det nogle steder meget sandsynligt, at hans kristne optik spiller ind, f.eks. når han placerer guderne i himlen (jf. Schjødt 2004b, s.123-25). Men med bevidsthed om disse forbehold er den overordnede vurdering dog, at de enkelte oplysninger hos Snorri må vurderes i forhold til de øvrige hedenske forestillinger, vi kender, og hvis de virker plausible i en hedensk kontekst, og der ikke er overbevisende paralleller inden for samtidens kristne forestillingsverden, så må der være tale om troværdigt hedensk materiale.

## Analyse

I *Ynglinga Saga* 6-7 præsenterer Snorri os for den mest omfattende karakteristik af Óðinn og hans evner, som findes i kildematerialet, og jeg er enig med Jens Peter Schjødt i, at passagen ikke på nogen afgørende måde modsiges af andre myter og udsagn, der omhandler denne gud (2001, 568). Der er her mange vigtige informationer, der fortjener at blive uddybet, men i det følgende vil jeg fokusere på dem, der i særlig grad er relevante for denne artikels fokus.

I overensstemmelse med den euhemeristiske model har Snorri forud for dette tekststykke fortalt, hvordan kongen Óðinn er udvandret fra Asien og efterfølgende kommet til Norden sammen med sit følge. De "kunne og lærte kunster som mennesker længe har praktiseret".<sup>2</sup> Óðinn var den mest berømte, og den der kunne flest kunster, og i slutningen af kap. 7 sammenfattes disse evner under betegnelsen *ffjólkyngi*, 'trolddom'. Det centrale omdrejningspunkt gennem hele karakteristikken er således magien, og Snorri beretter, at de fleste af de trolddomskunster som Óðinn mestrer, lærer han videre til sine blotgoder, og de bliver vidt udbredte blandt menneskene og holder sig længe.

En evne der i særlig grad kan forbindes med shamanisme beskrives i de første linier af kap. 7: "Óðinn skiftede hamme (*hǫmum*), og da lå kroppen som om den sov eller var død, men han var da fugl eller dyr, fisk eller orm, og for på et øjeblik til fjerne lande i sine egne ærinder eller andres".<sup>3</sup> Substantivet *hǫmum* står her i dativ (pluralis), da verbet *skipti* (skiftede) – med infinitivformen *skipta* – styrer dativ. Det kommer af *hamr*, der betyder 'ham' eller 'skikkelse', og der står således, at 'Óðinn skiftede hamme/skikkelser'. Meget tyder på, at han her er i ekstase, da kroppen ligger, som om den er død eller sover. Det græske ord *ékstasis* betyder at 'stå uden for sig selv', og det indfanger meget godt, hvad der sker. Et ikke-kropsligt sind – sjælen om man vil – står

2 *höfu ok kendu íþróttir þær, er menn hafa lengi síðan með farit.* Med mindre andet er nævnt er oversættelserne mine egne.

3 "Óðinn skipti hǫmum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum erendum eða annarra manna."

uden for kroppen og iklæder sig en dyreham, og Óðinn tager hermed skikkelse af f.eks. en orm eller fugl og rejser til fjerne lande på et øjeblik. Her er en tydelig parallel til bl.a. sibiriske og samiske shamaners rituelle ekstase og efterfølgende sjælerejse i en 'anden verden', og forestillingen om, at et ikke-kropsligt princip undergår en zoomorf transformation under ekstasen, er ligeledes udbredt blandt disse folk.

I teksten står, at Óðinn rejser til *fjarlæg lǫnd* (fjerne lande), men hvad dækker dette udtryk over i et kosmologisk perspektiv? Som Schjødt overbevisende har argumenteret for, er det en tydelig tendens, at Þórr rejser på en horisontal akse – Ásgarðr, Miðgarðr og Útgarðr – mens Óðinn rejser på en vertikal akse, mellem en oververden og underverden (2004b). Sidstnævnte er en generisk betegnelse for hjemstedet for dværge, alfer, de døde i Hel samt vanerne (jf. Schjødt, 1991), og set i den mytologiske kontekst virker det plausibelt, at *fjarlæg lǫnd* i særlig grad henviser til underverdenen. I den mytologiske optik er både jætternes verden samt underverdenen repræsentanter for en 'anden verden', som står i modsætning til asernes 'denne verden', men de to 'anden-verdener' har forskellige semantiske omdrejningspunkter. Kort sagt er forholdet til jætterne entydigt negativt. Her tematiseres en kamp mellem det opretholdende og det nedbrydende – mellem kaos og kosmos – og det er den fysiske konflikt, der er i centrum, jf. myterne om Þórr. Forholdet til underverdenen rummer derimod et positivt numinøst potentiale for oververdenen, hvilket især tematiseres i myterne om Óðinn, jf. f.eks. beretningerne om Mímir's hoved, Kvasir og skjaldemjoden samt Óðinn's selvhængning (Schjødt, 2003, 138-225). Óðinns ekstase og sjælerejse til fjerne lande kan således ses som en rejse til 'den anden verden' på den vertikale akse.

Hos sibiriske og samiske shamaner er den rituelle ekstase ofte meget markant forbundet med trommen som rituel og rytmisk redskab, og derfor er det interessant at prøve at efterspore udsagn om dette instrument i kildematerialet. Med henblik på Óðinn er der en enkelt, men meget problematisk passage, der er relevant i den forbindelse. Om den skriver Lotte Hedeager:

Og Odins shamanistiske karakter kommer frem i Loketrátan, ... hvor Loke beskylder ham for at havde [sic!] sejdet på Samsø og dermed "ligesom vælver" havde slået på tromme, og – som en troldkarl – skiftet ham og strejft omkring i verden. (1997, 110)

Den tekstpassage, hun her benytter, er *Lokasenna* 24:<sup>4</sup>

*En þik síða  
kóðu Sámseyju í,  
ok draptu á vett sem vǫlur,  
vitka líki  
fórt verþjóð yfir,  
ok hugðak þat args aðal*

4 Finnur Jónsson 1932

I Martin Larsens klassiske oversættelse – som også gengives af Schjødt i *Det førkristne Norden* i serien *Verdensreligionernes hovedværker* (1999, 144-153) – oversættes strofen således:

Man har sagt, at Sejd  
På Samsø du drev  
og virked på Vølvers Vis;  
Tit du vandred som Troldkarl blandt Folk,  
Og det synes mig args Adfærd! (1943, s. 135)

Jeg vil senere vende tilbage til begreberne 'sejd' og 'args adfærd', men her først nogle kommentarer til *ok draptu á vett sem vqlur*. Martin Larsens oversættelse "og virked på Vølvers Vis" er poetisk flot, men ikke helt tro mod liniens bogstavelige mening, som dog kan diskuteres. Hedeager gengiver tydeligvis denne linie som 'og slog på tromme ligesom vølver', men dette er langt fra uproblematisk. Finnur Jónsson anser substantivet *vett* for at være samme ord som *vitt*, trolddomsmiddel, og han udlægger verbet *drepa* i overensstemmelse med *drepa sér á*, det at 'sysle med noget'. Således mener Jónsson, at strofen betyder: "og sysler med trolddom som vølver" (1932, 105). Geir T. Zoëgas klassiske ordbog udlægger *vett* i overensstemmelse med *vætt*, som betyder kistelåg eller låget på et skrin, og dette er også Strömbäcks tolkning (1935, 21 ff.). Kombineres dette med en udlægning af *draptu* som præteritum 2. person af 'drepa', er en anden mulig oversættelse: 'og [du] slog på låg som vølver'. Verslinien er således åben for diskussion, men at udlægge *vett* som en tromme er efter min mening i alle tilfælde en uholdbar overfortolkning. Price påpeger, at der ikke er gjort nogen arkæologiske fund af trommer i en nordisk kontekst – i modsætning til f.eks. det samiske område – hvilket yderligere sandsynliggør, at der ikke er tale om en decideret tromme af velkendt samisk eller sibirisk tilsnit (2002, 174). Også filologen Ursula Dronke tolker *vett* som et låg og oversætter: "and tapped on a tub-lid like the shamanesses" (1997, 338). At oversætte *vqlur* med 'shamanesses' virker dog en smule tendentiøst.

Lotte Hedeager er her et godt eksempel på faren ved en for overfladisk brug af kildematerialet. I dette tilfælde sættes Óðinn i forbindelse med et typisk shamanistisk redskab, trommen, men det sker uden mindste reference til en meget vigtig filologisk problematik, og dermed bliver det overfladisk og uholdbart. Det er muligt, at Óðinn's *seiðr* i strofen sættes i forbindelse med en *trommelignende* aktivitet, men mere er der heller ikke belæg for.

Hedeager skriver også, at Óðinn skifter ham. Dette er heller ikke uproblematisk. Udsagnet bygger på *Vitka líki*. *Vitka* betyder i gængs oversættelse 'troldmand', mens *líki* kan betyde 'ligemand', så verslinien kunne oversættes: 'som en troldmands ligemand' (hvilket også er i overensstemmelse med Martin Larsens oversættelse). Dette behøver ikke at indebære hamskifte, men *líki* kan dog også være dativ af *lík* ('skikkelse' eller 'krop'), hvorved der synes at være tale om hamskifte: 'i en troldmands skikkelse/krop' (Jónsson, 105). Hvis den første udlægning af *líki* følges, er der muligvis tale om,

at Óðinn blot er i forklædning. Dette mener Dronke, der oversætter: "In wizard's guise you went over the world of men – and that I thought an unmanly nature" (1997, 338). Hun mener, at Loki uden tvivl henviser til Óðinn's rejse til kongedatteren Rindr, som han vil forføre, således at hun kan føde Baldr's hævner: "Among the ruses to seduce her, in Saxo, Óðinn disguises himself as a medicine-woman called *Wecha*" (1997, 362). Der er dog her tale om, at Óðinn forklæder sig som en troldkvinde, hvilket synes at være i modstrid med oversættelsen af 'vitka' med 'troldmand'. Men dette forklarer Dronke med følgende etymologi: "*Wecha* (i.e. ON \**Vekka* < \**Vetka* < \**Vitka*, 'sorceress', fem. forms of *vitki*, 'wizard', not elsewhere recorded in ON)" (1997, 362). Dette er en interessant og original udlægning, men altså blot én blandt flere mulige.

I *Ynglinga saga* kap. 7 fortæller Snorri, at Óðinn har to ravne, som flyver vidt omkring i verden og fortæller ham mange tidender. Her nævnes deres navne ikke, men i *Gylfaginning* kap. 37 kaldes de Huginn, 'Tanken', og Muninn, 'Erindringen', og han bruger her eddadigtet *Grímnismál* 20 som belæg. For Eliade er der en tydelig parallel mellem ravnene og shamanens zoomorfe hjælpeånder, og da ravne er forbundet med lig og død, kan de udlægges som Óðinn's hjælpere i kontakten med dødsriget. Dette argument følger Solli (1999, 405-6), og også Hedeager (1997, 110) ser ravnene som hjælpeånder. Det kunne dog være, at forbindelsen til død nærmere skulle ses i sammenhæng med slagmarken. Óðinn er krigsgud – med tilnavnene Herjaføðr og Valtýr – og de faldne krigere udvælges af ham og kommer til hans bolig i Valhøll. Hermed er der en parallel til de ravne, der æder de faldne krigere. Valen kaldes også 'mad for ravnene', og i det hele taget er forestillingen om en forbindelse mellem ravnene og slaget udbredt (Simek, 1993, 164).

Men der synes herudover at ligge en særlig betydning i ravnenes navne, der ikke indfanges af forbindelsen til slagmarken. Der kunne være tale om personifikationer af Óðinn's egenskaber, og det har fået f.eks. John Lindow til at foreslå: "The ability to send one's 'thought' and 'mind' may be related to the trance-state journey of shamans. The worry about their return, expressed in the stanza from *Grímnismál*, would be consistent with the danger the shaman faces on the trance-state-journey" (2001, 188). Dette uddybes ikke videre af Lindow, men den tankegang der ligger bag findes også hos Price (2002, 98; 119-22; 360). Hvis der er tale om personifikationer, er det muligt at se Óðinn's frygt for ravnenes manglende tilbagevenden i lyset af eddadigtet *Hávamál* strofe 155:

*Þat kann ek it tíunda:  
ef ek sé túnriður  
leika lopti á,  
ek svá vinnk  
at Þær villar fara  
sinna heimhama,  
sinna heimhuga*

I Martins Larsens oversættelse udlægges strofen således:

End kan jeg en tiende,  
Hvis jeg ser Tunhekses  
Leg i Luften højt:  
Jeg kan volde, at de hverken finder  
Deres hjemhamme,  
Deres hjemhu.

*Hávamál* betyder 'Den Højes tale', og digtet er således lagt i munden på Hár, Høj, der er et tilnavn til Óðinn. Meget tyder på, at *Hávamál* er sammensat af, hvad der oprindeligt har været en række selvstændige digte, og strofe 155 er del af en klart afgrænset strofe-gruppe 146-163, som kaldes *Ljóðatal* (Evans 1986, 34-35). Her fremsiger Óðinn atten magiske tryllesange, hvoraf flere er af apotropæisk karakter, herunder også strofe 155, der er den tiende i rækken. I verslinie 2 møder vi begrebet 'túnriður', som Martin Larsen oversætter med 'Tunhekse'. Ordret betyder det sandsynligvis 'hegnstrytter', og meningen belyses af en passage i den ældre Västergötlanske Lov, hvor det anses som en grov fornærmelse at sige følgende til en kvinde: "Jeg så, at du red på et hegn med løst hår og i en trolts skikkelse ..." <sup>5</sup> Her beskrives en kvinde, der rider på en *kvígrind* (hegnet – måske lågen – til en kvægfold), og *túnriður* kan således sættes i forbindelse med trolddomskyndige kvinder, hekse, der kan skifte ham og i denne tilstand angribe ('ride') et offer (jf. f.eks. *Eyrbyggja saga* 16). Tryllesangen må således udlægges som et værn mod trolddomskyndige kvinders angreb, for hvis Óðinn ser *túnriður* lege i luften, underforstået på vej til angreb, så kan han gøre således "at de hverken finder deres hjemhamme (*heimhama*), deres hjemhu (*heimhuga*)". Meningen er sandsynligvis, at frisjælen, der er løst fra den normale fysiske ham/skikkelse, farer vild, så den ikke kan vende hjem til denne. Men der står også, at de ikke kan vende hjem til deres *heimhuga*, hvor *huga* sandsynligvis kommer af *hugr*, som jeg vil oversætte med 'sind'. Evans er dog af en anden mening med hensyn til udlægningen af *heimhuga* og skriver overordnet om strofen:

This strophe clearly refers to the well-evidenced Norse belief that a person's soul (*hugr*) could in certain circumstances depart temporarily from his body and range abroad by itself, sometimes taking on a new physical shape (*hamr*), while the owner's body lay in trance (1986, 140).

Her identificeres *hugr* med frisjælen, men dermed opstår det problem, at *heimhuga* i sidste linie ikke kan forbindes med 'hugr', for så ville der være tale om, at hver person havde to sjæle. Evans foreslår derfor at rette i håndskriftet (Codex Regius), således at *heimhuga* bliver til *heimhaga* ('hjem/bondegård/hjemlige græsgange'), hvorved proble-

<sup>5</sup> "Tak sa at þu ret a quigrindu lösharæp ok i trols ham ..." (Citat fra: Evans 1986, 140)

matikken undgås. Det er dog problematisk at rette i håndskriftet, især hvis en god alternativ udlægning findes. Måske er der i stedet tale om, at mennesket ud over den fysiske skikkelse (ham) *både* har sind (hugr) og frisjæl, og Price argumenterer netop for, at dette skriftsted og andre underbygger, at “when a sorcerer traveled in ethereal form it was both their *hugr* and their *hamr* that were left behind” (2002, 60). Dette anerkendes også af Stefánsson (2005, 116, opslaget ‘hugr’) og Martin Larsen (1943, 220).

Vender vi tilbage til Huginn og Muninn, virker det i alle tilfælde plausibelt at udlægge Óðinns ængstelse som en frygt for, at han i en sjælerejse ‘farer vild’ på grund af ondsindet trolddom og dermed ikke kan vende tilbage til sin normale fysiske skikkelse/ham. Jeg mener således, at ovenstående peger i retning af, at hvis Huginn og Muninn skal ses i en shamanistisk kontekst, er det ikke primært som hjælpeånder, men derimod som en art shamanlignende frisjæl med evne til zoomorft hamskifte (jf. også Stefánsson, 2005, 115f, opslaget ‘Hugin og Munin’).

Den mest oplagte kandidat som hjælpeånd synes at være Óðinn’s ottebenede hest Sleipnir, som han bruger til at rejse til ‘den anden verden’, jf. f.eks. *Baldrs Draumar*, hvor han maner en død vølv til live og får viden om fremtiden. Price mener: “This is in fact one of the clearest indicators that the belief system of the Viking Age Norse can be considered in the same context as the ‘shamanic’ societies ...” (2002, 320). Forestillingen om en sådan hest er knyttet til shamaner over hele Sibirien og kaldes af Eliade den shamaniske hest *par excellence*. Da denne shamanistiske parallel er forholdsvis oplagt, vil jeg koncentrere mig om en anden mulighed for inddragelse af hjælpeånder.

At Óðinn’s magiske kunnen kan forbindes med hjælpeånder, kan der argumenteres indirekte for med henvisning til *Eiríks saga rauða*. De fleste forskere, der ser en nær forbindelse mellem førkristen nordisk religion og shamanisme fremhæver fænomenet *seiðr* som det centrale element i den forbindelse. Hermed lægger de sig i forlængelse af en forskningstradition, der for alvor begyndte med Strömbäck, hvis hovedværk fra 1935 stadig diskuteres. Strömbäcks hovedtese er, at *seiðr* udspringer af den samiske shamanisme, og den mest relevante kilde anses for netop at være *Eiríks saga rauða*, der er forfattet i 1200-tallet. Handlingen udspiller sig i 900-tallets Grønland, og kap. 4 rummer den mest udførlige beskrivelse, vi har af et *seiðr*-ritual. Kilden er sen og usikker, men paralleller til andre elementer inden for nordisk religion tyder på, at forfatteren har haft “nogen viden om sejdtraditionen” (Schjødt 1999, 207).

Det har været et dårligt år, og stormanden Þorkell sender bud efter vølven Þorbjörg, der kan spå om fremtiden og sige folk deres skæbne. I selve det ritual, der bliver udført – beskrivelsen forudsættes i det følgende kendt – ser Strömbäck en parallel til en typisk samisk shamanseance, hvor shamanen, ‘noiden’, går i ekstase og foretager en sjælerejse til dødsriget, idet han er omgivet af en gruppe syngende kvinder, hvis sang skal tilbagekalde noidens sjæl. Der er mange forhold omkring denne kilde, som fortjener diskussion, men af pladshensyn vil jeg fokusere på udlægningen af begrebet *varðlokkur*, der er helt central for Strömbäcks tese (1935, kap. 1). *Varðlokkur* er en sang, som er nødvendig for *seiðr*-ritualets udførelse, og som Guðriðr ender med at synge, idet

en gruppe kvinder slår ring om Þorbjörg, der sidder på en forhøjning, muligvis et højsæde. Det er bemærkelsesværdigt, at vi præsenteres for en masse detaljer omkring vølvens påklædning og udstyr, mens selve ritualet ikke uddybes videre. Strömbäck ser dog den etymologien af *varðlokkur* som nøglen til at få uddybet denne sparsomme beskrivelse. Første del af ordet, *varð* sætter han i forbindelse med det oldvestnordiske *vordr*, der kan betyde flere ting, herunder en ikke-kropslig frisjæl. Sidste del af ordet, *lokkur*, kommer af infinitivformen *lokka*, som betyder lokke. Hermed mener Strömbäck, at: "Varðlokkur syftar på den speciella sång, som användes för att återkalla den schamanerendas själ till den i extatisk utmattning ligganda kroppen" (1935, 139). Denne udlægning forudsætter således, at Þorbjörg er i ekstase, men dette er problematisk, da der ingen antydninger findes af dette i teksten. En mere plausibel oversættelse synes at være, at *varð* kommer af *vǫrðr*, der betyder 'vagt' eller 'beskytter' og set i konteksten må vagterne være de *náttúrir* (ånder, overnaturlige magter – jf. Zoëga 1961, 310), som lokkes til af sangen. Og muligvis er det disse ånder som giver de divinatoriske informationer (Price 2002, 207). Hvis kilden skal tages til indtægt for en shamanistisk praksis, må det være med fokus på fænomenet hjælpeånder, hvorimod det er meget usikkert, om der er tale om ekstase og sjælerejse.

Som vi har set i *Lokasenna* 24, sættes også Óðinn i forbindelse med *seiðr*, og i *Ynglinga saga* 7 står der: "Óðinn kunne kunsten, som der følger den største magt med, og han udøvede den selv, den hedder sejd."<sup>6</sup> Hermed kan han kende folks skæbne og se ind i fremtiden, jf. ovenstående divinatoriske *seiðr*, men han kan også dræbe folk, gøre dem syge eller tage en mands evner fra ham og give dem til en anden (af Strömbäck kaldet sort eller ond *seiðr*). Der er her klare paralleller mellem beskrivelsen af Óðinn og den samiske noide:

Oavsett uppfattningen om Odins ursprung är flera af de egenskaper som tillskrives honom [af Snorri] även belagda för den samiske nåjden [noide]: visheten, förmågan att skifta gestalt, stilla och fremkalla storm, i det tranceliknande tillståndet färdas till andra platser, förutsäga framtiden, sätta ont på andra och påverka andra människors psyke (Mebius 2000, 290).

Disse evner er hos den samiske noide forbundet med evnen til ekstase og sjælerejse, og set i konteksten af Snorri's karakteristik, samt ovenstående analyse, mener jeg, at det er plausibelt, at også Óðinn's *seiðr*-evner skal ses i lyset af evnen til ekstase og sjælerejse. Navnet Óðinn er også etymologisk forbundet med *óðr*, der betyder 'ekstatisk, rasende'. Og det forhold, at beskrivelsen af *seiðr* i *Eiríks saga rauða* tydeligvis er forbundet med hjælpeånder, er med til at underbygge, at Óðinn – der mestrer teknikken – også bruger hjælpeånder.

Efter opremsningen af Óðinn's *seiðr*-evner skriver Snorri: "Men hvis denne troldom fremføres, så følger så meget argskab [*ergi*], at mandfolk ikke skamløst kan benytte

<sup>6</sup> Óðinn kunni þa íþrótt, svá at mestr mátrr fylgði, ok framði sjálf, er seiðr heitir.

den, og det var præstinderne, der lærte denne kunst.<sup>7</sup> *Ergi* er et meget nedladende udtryk og har konnotationer af 'umandighed' og 'passiv homoseksualitet', og det er tydeligt, at *seiðr* ifølge den nordiske mentalitet kun burde være en kvindelig beskæftigelse. Der er ikke plads til at uddybe dette forhold, men det er påfaldende, at denne forestilling ikke modsvares af noget lignende hos samerne, hvor shamaner primært er mænd. Som nævnt er Strömbäck fortaler for en 'låneteori', hvor den førkristne nordiske *seiðr* er udtryk for samisk påvirkning, og forestillingen om *ergi* synes dermed at være et problem for den shamanistiske tese. Dette behøver dog ikke være tilfældet. Som Simek skriver:

The theory that the origin of northern magic came from the Finns is nowadays generally rejected, and it would seem that Scandinavian *seiðr* was a form of shamanistic practice inherited from an archaic cultural level and could occur in different peoples totally independently (1993, 200).

Hvis dette er rigtigt, er det meget sandsynligt, at regionale forskelle har udviklet sig. Denne tanke findes f.eks. også hos Jan de Vries, der taler om en 'nordeurasiatisk urkultur' (jf. Mebius 2000, 284), og hos Price (2002, 278).

## Kritik af shamanismemodellen

I ovenstående har jeg analyseret og diskuteret nogle af de vigtigste kilder, som kan understøtte muligheden af at udlægge førkristen nordisk religion i lyset af en shamanistisk fortolkningsmodel. Det er min opfattelse, at det heraf fremgår, at det på baggrund af den anvendte shamanismedefinition er muligt at tale om en shamanistisk struktur i Óðinn's magiske evner, altså en *kombination* af definitionens fire elementer. Men for at kunne kalde Óðinn shaman må denne struktur være helt *central* og stå i centrum for en forståelse af guddommen. Hvor central er den? Ifølge Jens Peter Schjødt er de shamanistiske træk overfladiske og perifere.

Schjødt kritiserer især shamanisme-modellen i to artikler (2001; 2004a) og en uddybet version af hans Óðinn-tolkning findes i hans doktordisputats (2003). Det centrale i kritikken er, at det, der grundlæggende konstituerer guden, ikke kan indfanges af den shamanistiske model. Óðinn er først og fremmest fyrsten blandt guderne og guden for fyrster (og krigere). Han er model og hjælper for konger og krigere, og valen samt de initierede kommer til ham efter døden. Med rette påpeges det, at dette meget centrale forhold ikke har nogen paralleller i den shamanistiske struktur.

Nært knyttet til herskeraspektet er magien, som Schjødt på baggrund af et religionsfænomenologisk udgangspunkt kalder numinøs kunnen/viden. Han anerkender,

<sup>7</sup> *En þessi fjolkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skamlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú þprótt.*

at denne viden har paralleller til f.eks. samiske shamaners magiske kunnen, men i den store sammenhæng er sådanne blot overfladiske. Hos Óðinn er den numinøse viden primært et middel, han betjener sig af for at kunne udfylde sin rolle som fyrste.

I sin doktordisputats argumenterer Schjødt meget overbevisende for, at der i flere myter eksisterer en initiationsstruktur, men ret beset er der ikke noget i hans analyser af f.eks. myterne om Mimer, Kvasir og Óðinn's selvhængning (s. 138-226), der taler imod en shamanismemodel, hvilket han også selv medgiver: "At Odin er knyttet til initiationen, udelukker imidlertid ikke, at han kunne ses som den guddommelige shaman" (2004, 50f). Det er dog den måde, han bruger den numinøse viden på, som ifølge Schjødt er uforenelig med shamanismemodellen. Han fungerer f.eks. som initiator for kongen Hadingus (2003, 298-308), og en sådan relation, hvor den numinøse viden knyttes til rollen som hjælper for konger, anses dybest set for at være shamanismen fremmed.

## Konklusion

Som udgangspunkt er jeg grundlæggende enig med Schjødt i, at tyngdepunktet for en sand forståelse af Óðinn ligger i formen 'kongen blandt guder og guden for konger (og krigere)', og at dette aspekt ikke indfanges af den definerede shamanistiske struktur. Kildernes Óðinn er derfor *primært* en fyrstegud og ikke en shaman, som vi kender denne fra f.eks. samiske og sibiriske samfund, der langt fra er ligeså hierarkisk opbyggede, som de nordiske samfund var i f.eks. vikingetiden. Når det er sagt, må det dog fremhæves, at jeg finder det overvejende sandsynligt, at kildematerialet samtidig rummer shamanismestrukturen, som den blev defineret i indledningen, og jeg mener derfor, at Schjødt er for polemisk, når han hævder, at en karakteristik af Óðinn som shaman "i bedste fald er intetsigende", og at de shamanistiske træk er "ubetydelige" (2001, 576) eller "en tynd fernis" (2004a, 54). Der er ikke blot tale om overfladiske paralleller: Shamanismestrukturen er mere vægtigt repræsenteret i Óðinn's numinøse kunnen, end Schjødt vil være ved. Dette mener jeg, analysen har sandsynliggjort. Schjødt advarer mod, at en ensidig udlægning af Óðinn som shaman er udtryk for en uholdbar reduktionisme, der gør vold på stoffet. Dette er rigtigt, men det er omvendt også vigtigt at være opmærksom på, at Schjødts initiations-model og fyrste-model ikke indfanger den analyserede shamanismestruktur, der dermed risikerer at blive overset. Jeg mener derfor, at shamanismemodellen kan og bør bruges som et supplement til andre tilgange. Den underbygger bestemte filologiske tolkninger og kan være med til at kaste lys over mere dunkle passager i kilderne. Dette er ikke intetsigende.

## LITTERATUR

### PRIMÆRLITTERATUR

- Eiríks saga rauða*, ed. Ólafur Halldórsson 1985, Reykjavík.  
*Gylfaginning*, in: Snorri Sturluson: *Edda*, ed. A. Faulkes 1988, London (Viking Society for Northern Research).  
*Hávamál*, ed. D.A.H. Evans, 1986, London (Viking Society for Northern Research).  
*Lokasenna* og *Völuspá*, ed. Finnur Jónsson 1932, København.  
*Ynglinga saga*, in: Snorri Sturluson: *Heimskringla. Nóregs konunga sögur*, ed. Finnur Jónsson, 1911, København.

### SEKUNDÆRLITTERATUR

- Dronke, Ursula  
1997 *The Poetic Edda. Edited with Translation, Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- Evans, David A. H. (red.)  
1986 *Hávamál*, Viking Society for Northern Research, London.
- Hedeager, Lotte  
1997 *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter*, Samleren, København.
- Hultkrantz, Åke & Bäckman, Louise  
1977 *Studies in Lapp Shamanism*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Larsen, Martin  
1943 *Den ældre edda og eddica minora. Oversatte og forsynede med indledning og kommentar*, Munksgaard, København.
- Lindow, John  
2001 *Handbook of Norse Mythology*, ABC Clío, Oxford..
- Mebius, Hans  
2000 "Dag Strömbäck och den fornordiska sejden" in: Dag Strömbäck (2000) [1935], *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*, Gidlunds förlag, Hedemora.
- Price, Neil  
2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala.
- Ross, Margaret Clunies  
1994 *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense University Press, Odense.
- Ross, Margaret Clunies & Jens Peter Schjødt  
2004 "Disputats om 'Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden'", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 45, 63-75.
- Schjødt, Jens Peter  
1991 "Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer", in: Gro Steinsland et al. (eds.), *Nordisk Hedendom. Et symposium*, Odense Universitetsforlag, Odense.  
1999 *Det førkristne Norden. Religion og mytologi*, Spektrum, København.  
2001 "Odinn – Shaman eller fyrstegud", in: Michael Stausberg et al., *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte*, Walter de Gruyter, New York.  
2003 *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*, Det Teologiske Fakultet, Århus.  
2004a "Odins viden – dens funktion og betydning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 44, 43-56.  
2004b "Kosmologimodeller og mytekredse", in: Anders Andrén et al., eds., *Ordning mot kaos. Studier av nordisk førkristen kosmologi*, Nordic Academic Press, Lund.

- Simek, Rudolf  
1993 *Dictionary of Northern Mythology*, D.S. Brewer, Cambridge.
- Solli, Brit  
1999 "Odin – the queer? Om det skeive i norrøn mytologi" in: Ingrid Fuglestad et al., eds., *Et hus med mange rom*, Arkeologisk Museum, Stavanger.
- Stefánsson, Finn  
2005 *Gyldendals leksikon om nordisk mytologi*, Gyldendal, København.
- Strömbäck, Dag  
2000 *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning* [1935], Gidlunds Förlag, Hedemora.
- Sørensen, Preben Meulengracht & Gro Steinsland  
2001 *Vølvens spådom*, Høst & Søn, København.
- Turville-Petre, E.O.G.  
1964 *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Weidenfeld and Nicholson, London.
- Zöega, Geir T.  
1961 *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Clarendon Press., Oxford.

*Torben Hammersholt Christensen, stud.mag.  
Center for Religionsstudier, Syddansk Universitet Odense*