

ODINS VIDEN – DENS FUNKTION OG BETYDNING

Jens Peter Schjødt

1. Shamanismetesen

Inden for den sidste halve snes år har der været en betydelig diskussion af Odinskikkelsens betydning i den nordiske førkristne religion. En markant tendens i denne forskning har været, at man har villet se Odin som shaman eller som en shamanistisk prototype.¹ Dette synspunkt har jeg i en tidligere artikel argumenteret imod (Schjødt 2001), hvor jeg diskuterede Odins rolle i nordisk religion med særligt henblik på, hvorvidt man kan opnå en øget forståelse af denne gud, hvis man opfattede ham som en prototypisk shaman. Min pointe var, at, om end der hos Odin-skikkelsen kan findes en del træk, som givetvis også kan findes hos shamaner i arktiske og subarktiske egne, så kan disse ligheder dog ikke forstås som konstituerende for Odin, som vi møder ham i de nordiske kilder fra middelalderen. Odin er først og fremmest en fyrstegud, som varetager sin funktion gennem en særlig kunnen, der som regel kan klassificeres som magi. Da shamaner som bekendt også i høj grad kan siges at være magikere,² er det ikke overraskende, at der må dukke en række lighedspunkter op mellem shamaner på den ene side og Odin på den anden side, så meget mere som der ikke kan herske nogen tvivl om, at shamanismen i sin samiske udgave givetvis har været kendt og både beundret og frygtet af nordboerne. Det er derfor nærliggende at antage, at Odin og de magiske teknikker, han behersker, i et eller andet omfang har været påvirket af samernes trolddom. Ikke desto mindre er der to afgørende indvendinger at rette mod opfattelsen af og argumenterne for at se Odin som shaman, nemlig for det første, at han som netop nævnt først og fremmest er karakteriseret som guden for fyrsterne og fyrsten blandt guderne,

¹ Synspunktet er ikke nyt, da allerede Dag Strömbäck i sit klassiske værk om sejd (1935) antydede, at Odin bør opfattes som shaman. Men især fra arkæologisk side er der siden midten af 1990'erne udkommet adskillige værker, der fra vidt forskellige vinkler og med vidt forskellige metodisk tilgange forfægtter synspunktet. Det gælder således Hedeager 1997; 1999; Price 2002; Solli 2002. De er alle skrevet af arkæologer og alle har kvaliteter i deres analyser af såvel arkæologiske som skriftlige kilder. Ikke desto mindre lider de efter min bedste overbevisning alle af en fundamental mangel, når det kommer til spørgsmålet om, hvad der egentlig er konstituerende for shamanismen, hvilket vi skal vende tilbage til i det følgende. Det gælder også en række andre nyere værker, som blandt interessante analyser og gode pointer tilsyneladende mere eller mindre bevidstløst accepterer, at Odin kan betegnes som shaman (fx Nordberg 2003, 141; Simek 2003, 144).

² Shamaner kan inden for et religionshistorisk begrebsapparat siges at udgøre en særlig form for 'religiøse specialister', som både ligner og er forskellige fra en lang række andre typer af religiøse specialister (jf. Malefijt 1968, 4ff). Et af lighedspunkterne er, at de alle formodes at sidde inde med en særlig evne til at have kontakt med "en anden verden", hvad enten denne nu er en decideret gudeverden eller beherskes af en mere ubestemmelig gruppe af væsener, som det kræver særlige forudsætninger at kunne manipulere med.

samt som særligt knyttet til krigerne. Dette er en afgørende forskel i forhold til opfattelsen af shamanen hos samerne, og det hænger bl.a. sammen med, at det samiske og det nordiske samfund siden langt tilbage i jernalderen har været forskellige, og at det sidste har været karakteriseret ved en langt højere grad af hierarkisering end det første. For det andet er der en indvending af mere metodisk art, nemlig at da selve begrebet shamanisme er uklart, ikke mindst sådan som det fremstilles af arkæologer, der beskæftiger sig med Odin-skikkelsen, er der en tendens til, at alle magiske træk, der kan findes hos shamaner rundt omkring i verden, gøres til konstituerende for shamaner som sådan. Det gælder, også selv om de i vid udstrækning er så generelle, at de kan findes i ethvert samfund, der har et magisk-religiøst verdensbillede, og det gælder som bekendt stort set alle samfund, når bortses fra de sidste par århundreders sekularisering i vor del af verden. Det er ikke hensigten i det følgende i detaljer at gå ind på denne definitionsproblematik, der blev diskuteret i den nævnte artikel (Schjødt 2001, 564-67), men det vil dog være nødvendigt kort at påpege nogle få punkter, der har betydning for vores opfattelse af Odins rolle i det nordiske pantheon, og som vi skal vende tilbage til nedenfor.

Hensigten her er imidlertid at gå et skridt videre end blot at kritisere 'shamanisme'-teorien, idet det trods de konkrete indvendinger, der kan rettes mod den, må anses for positivt, set fra et religionsvidenskabeligt synspunkt, at forsøge at sætte Odin ind i en større sammenhæng i stedet for blot at se ham som en unik skikkelse i et unikt pantheon. Enhver religion er selvfølgelig i et eller andet omfang unik, men samtidig indebærer dét, at vi overhovedet kan identificere den som religion, at vi må have en forestilling om en 'prototype' af religion. Og det samme gælder en række af de fænomener, vi kender fra religionsfænomenologien, fx ofre, guder, magikere, ritualer, myter osv. Der er her tale om fænomener, som i deres grundsubstans kan findes i alle religioner, men som selvfølgelig udformes på en særlig måde i hver enkelt religion. Imellem det unikke og det generelle har vi en række fænomener, som findes i nogenlunde samme udformning i en række, men ikke i alle, kulturer, og som dermed kan medvirke til at karakterisere disse. Og et sådant fænomen er shamanismen; men den er på sin side blot en manifestation af det helt generelle fænomen, som består i, at man forsøger at manipulere med den anden verden, hvortil der kræves en særlig viden, som nogle medlemmer af samfundet har mere af end andre. Og det er disse figurer, vi kalder magikere eller blot religiøse specialister.

Det at sætte de fænomener, vi møder i de nordiske kilder, ind i en forklaringsmodel, der er hentet fra den almene religionshistorie, vil naturligvis aldrig kunne udgøre en udtømmende beskrivelse af de nordiske fænomener, som sagt fordi hver enkelt kultur (og for den sags skyld enhver undergruppering inden for en kultur) altid vil være 'speciel' (det er derfor, at vi overhovedet opererer med forskellige religioner). På den anden side er der, ikke mindst i en religion som den nordiske, primært på grund af den problematiske kildesituation, en lang række religiøse fænomener, fx opfattelsen af guderne, der ikke ud fra kilderne selv lader sig forstå i deres helhed. Der er lakuner i kildematerialet, og der er uklarheder og selvmodsigelser, som vi på den ene eller den

anden måde må søge at komme bagom for at få et helhedsbillede af den enkelte gud, det enkelte ritual, og også hele religiøse komplekser. For at kunne det er det en indlysende hjælp at inddrage andre religioners måde at håndtere de forskellige fænomener på. Det skal ikke forstås sådan, at man uden videre kan antage, at forestillinger eller rituelle komplekser fra én kultur kan findes i identisk form i en anden; men i hvert fald i de tilfælde, hvor man kan sandsynliggøre, at der har eksisteret en eller anden kulturel forbindelse mellem to kulturer,³ er det hensigtsmæssigt, at ens spørgehorisont lader sig lede af det kendskab, vi har til fænomenet i den kultur, hvor kildesituationen er bedst for at den vej at undersøge, i hvilken udstrækning dette sammenlignende materiale kan forklare de kildeudsagn, vi har fra den mindre belyste kultur. Så vidt er der ingen problemer med at afprøve shamanismen som en model for sejdkomplekset og Odins relation til dette i den nordiske religion. Problemet opstår imidlertid, når det viser sig, at en række af de elementer, der konstituerer Odin-skikkelsen, ikke lader sig forklare ud fra den shamanistiske model.⁴ I den situation må man spørge, om der evt. kan findes andre modeller, som i højere grad og mere adækvat er i stand til at kaste lys over denne den mest fremtrædende gud i det nordiske pantheon. Det er det, jeg skal forsøge i det følgende.

Det fænomen, som jeg vil trække frem som forklaringsmodel, er endnu mere udbredt end shamanismen, nemlig initiationen, altså den handlingssekvens, der er forbundet med afgørende overgange i et individs liv, og som i religiøse kulturer har en forholdsvis fast struktur. Jeg har tidligere redegjort for denne struktur (fx Schjødt 1986 og 1992), og skal nedenfor (note 12) ganske kort opsummere de konstituerende elementer med henblik på en anskueliggørelse af initiationsmodellens anvendelighed.

Det vil naturligvis af omfangsmæssige hensyn ikke være muligt hverken at gå i dybden med analyserne af Odin i kildematerialet, endsige at komme omkring alle de kilder, hvori han optræder. Jeg skal derfor i det følgende blot skitsere et par analyser af nogle af de mere karakteristiske mytekomplekser, hvori han spiller en rolle.⁵

³ Også, når der ikke er tale om nogen påviselig kulturel forbindelse, vil man imidlertid utvivlsomt kunne bruge det sammenlignende perspektiv, i og med at forskningen ud fra både religionsfænomnologiske og andre indfaldsvinkler har påvist nogle generelle og ligefrem universelle strukturer ved religion til alle tider og over alt. Ligeledes er det en gammel erkendelse, at religioner fra sammenlignelige kulturer i økonomisk, økologisk og anden forstand vil have en tendens til at udvikle mere eller mindre identiske træk. Metoden, hvis man kan omtale det komparative perspektiv som sådan, er givetvis behæftet med store usikkerhedsmomenter, men er ikke desto mindre uundværlig som inspirationskilde til forskning inden for den enkelte religion. Fænomnologien er altså først og fremmest velegnet til at stille spørgsmål med, og den kan give inspiration til at undersøge bestemte svarmuligheder inden for det til rådighed stående kildemateriale (Schjødt 1999b).

⁴ I øvrigt er det karakteristisk, at man kun sjældent har gjort sig den ulejlighed faktisk at karakterisere shamanismen på modelplan, hvilket er en forudsætning for overhovedet at kunne bruge den i et komparativt perspektiv. Det er naturligvis ikke nok at sige, at en shaman kan rejse til en anden verden, at han kan skifte køn og skikkelse osv. For at vi overhovedet skal kunne inddrage shamanismen som forklaringsmodel, er det afgørende, at man analyserer strukturen i komplekset, dvs. hvordan de enkelte elementer forholder sig til hinanden, idet der næppe er et eneste enkeltelement i komplekset, som ikke isoleret set kan findes i en mængde andre kulturer over hele verden, også sådanne, man normalt ikke forbinder med shamanisme.

⁵ En mere detaljeret fremstilling med inddragelse af et langt større materiale kan læses i Schjødt 2004b.

Man kan groft sagt hævde, at Odin-myterne fordeler sig på to typer, nemlig dem, hvori han tilegner sig viden, og dem, hvori han giver viden fra sig. Som det vil fremgå, er de to typer nært forbundne, og den ene type kan ikke forstås uden den anden. Eksempler på den første type udgøres for det første af selvhængningen i *Hávamál* 138ff, hvor han opnår runekundskab, og af tilegnelsen af videns- og digtermjøden i *Hávamál* 104-110 og *Skáldskaparmál* 4-6 og for det andet af hans møder med vælver i digtene *Baldurs draumar* og *Völuspá*. Der er her tale om to undergrupper, som på et centralt punkt er forskellige, i og med, at han i den første kategori tilegner sig en viden, der ikke skal bruges i en konkret situation, men som snarere drejer sig om redskaber, der helt generelt giver ham indsigt. I den anden kategori søger han (og får) svar på konkrete spørgsmål, der ganske vist har enorm rækkevidde og betydning, men som dog ikke desto mindre er svar på konkrete huller i hans viden. Denne skelnen har en vis betydning for den model, vi må forstå Odin udfra, idet han i den første af disse undergrupper opnår en irreversibelt højere status, medens han i den anden ikke ændrer status. Eksempler på den anden grundtype, hvor han giver viden fra sig, finder vi i *Grímnismál* og *Vafþrúðnismál*⁶ samt, på en helt anden måde, i beretningen om den unge Sigurd (*Reginismál*, *Fáfnismál* og *Sigrdrífumál*, og i *Völsunga saga*) og i flere tilfælde hos Saxo og i fornaldarsagaerne, hvor Odin beredvilligt belærer konger om slagopstillinger og andet, der kan være til nytte, når man er konge og kriger.⁷ I denne sidstnævnte kategori er det aldrig Odin, der er den primære aktør, idet han her naturligt har status som hjælper. Der findes herudover beskrivelser, der ikke uden videre kan rubriceres under en af de to hovedtyper; men når det er tilfældet, vil der typisk være tale om, at de stadig karakteriserer de numinøse egenskaber hos Odin, eller at hans rolle kan genereres af den viden, han nu engang har tilegnet sig og derfor sidder inde med.

De par analyseeksempler, der skal gives, er hentet fra hver sin overordnede gruppe og udgør altså eksempler på den måde, som Odin tilegner sig viden, og den måde, han giver den fra sig på. Den første myte er kendt fra *Ynglinga saga* kap. 4 og drejer sig om krigen og fredsslutningen med tilhørende gidseludveksling mellem aser og vaner. Det er imidlertid ikke forholdet mellem de to gudegrupper, der skal analyseres i nærværende sammenhæng, men derimod den rolle, som en af hovedpersonerne i gidseludvekslingen spiller, nemlig Mimer. Som et eksempel på den anden type af initiationsmyter, hvor Odin giver viden fra sig, vil jeg fremhæve gudens rolle i Saxos beretning om Hadding,

⁶ Det kan hævdes, at Odin i *Vafþrúðnismál* også tilegner sig viden, idet Vafþrúðnir besvarer en lang række spørgsmål, som guden stiller. Det er imidlertid en misforståelse af digtet at se det på den måde. Da der er tale om en videnskabskonkurrence, er det klart, at de to deltagere hver især kender svarene på de spørgsmål, de selv stiller. Det giver altså ingen mening at hævde, at Odin får noget at vide, som han ikke vidste i forvejen. Tværtimod indebærer spørgsmålene såvel som svarene, at det er overordentlig vidende væsener, vi har at gøre med.

⁷ Som et argument imod shamanismen som forklaringsmodel kan man i øvrigt notere sig, at der i alle tilfælde er tale om, at Odin giver individuelle råd til konger og krigere eller folk, der er i færd med at blive konger eller krigere, og som netop er hans protegéer. Shamaner derimod har som oftest et kollektiv som målgruppe (det er ganske vist ikke konsekvent, men bør dog ses som en markant tendens).

der analytisk viser os Odin i rollen som initiator, altså som hjælper for det subjekt, der skal initieres til en højere værdighed.

2. Mimer

Mimer-figuren nævnes flere gange rundt omkring i det mytiske materiale, og der forekommer oven i købet tre navne, Mímir, Mímr og Mími, som måske og måske ikke betegner den samme figur. Det skal ikke beskæftige os her, ligesom hele spørgsmålet om Mimers øje og Mimers horn og den rolle de spiller i henholdsvis *Völuspá* og *Gylfaginning* ikke vil blive inddraget. Det skal blot nævnes i den forbindelse, at man må gå ud fra, at der har eksisteret en myte om Mimer, som ikke er overleveret til os, og som har redegjort for de nævnte fænomener og deres indbyrdes sammenhæng. Et rekonstruktionsforsøg af disse forhold vil føre alt for vidt og gå langt ud over formålet med artiklen her. Den vigtigste kilde, der drejer sig om Mimer, er altså det ovennævnte kapitel fra *Ynglinga saga*,⁸ og andre kilder vil kun blive inddraget i det omfang, de belyser oplysningerne her og dermed relationen mellem Mimer og Odin. Det er samtidig den eneste kilde, der indeholder et narrativt forløb, hvori Mimer indtager en central position, og den relevante passage skal derfor gengives her:

Odin for med en hær mod vanerne, men de kæmpede godt i mod og forsvarede deres land; og de havde skiftevis sejr. De hærgede hinandens land og gjorde skade. Men da begge parter blev trætte af det, holdt de fredsmøde og sluttede fred og udvekslede gidsler. Vanerne gav deres bedste mænd, Njord den rige og hans søn Frey. Aserne gav til gengæld den, som hed Høner og sagde, at han var velegnet til høvding. Han var en stor mand med et godt udseende. Med ham sendte aserne den, som hed Mimer, en meget klog mand, og til gengæld sendte vanerne den, som var klogest i deres flok, og som hed Kvaser. Og da Høner kom til Vanaheim blev han straks gjort til høvding. Mimer gav ham råd om alt, men når Høner var på tinge eller til stævne, sådan at Mimer ikke var i nærheden, og en vanskelig sag blev forelagt ham, da svarede han altid det samme: "Lad andre råde", sagde han. Da mente vanerne, at aserne havde snydt dem i gidseludvekslingen. De tog da Mimer og halshuggede ham og sendte hovedet til aserne. Odin tog hovedet og smurte det med urter, så det ikke skulle rådne, og sang galdre over det og gjorde med trolddom sådan, at det talte til ham og sagde ham mange skjulte ting.

Mimer er altså blevet sendt til vanerne som gidsel og dermed som en garant for freden. Hans direkte modstykke til udvekslingen er Kvaser, der er den klogeste blandt vanerne, men derimod ikke Njord og Frey, der i følge Snorres beskrivelse udveksles med Høner. Det er først efter denne udveksling, at man nærmest som et tillæg får at vide, at Mimer, der var særdeles klog, også sendes til vanerne og bliver gengældt med Kvaser. Det er indlysende, at aserne fik mest ud af denne gidseludveksling, idet Høner tilsyneladende var ude af stand til at opfylde nogen positiv funktion uden Mimer, medens denne af

⁸ For en detaljeret diskussion af de forskellige udsagns indbyrdes forhold og et forsøg på en rekonstruktion af en Mimir-myte, jf. Schjødt 2004b.

uopklarede årsager var den, der ved halshugning måtte bøde for den andens rådvildhed. Tilmed kommer han i sidste instans alene Odin og ikke vanerne til gode, idet disse sendte det afhuggede hoved tilbage til aserne. Omvendt er Njords og Freys positive egenskaber helt evident nyttige for aserne og ligeledes Kvasers, som jeg har redegjort for i en tidligere analyse (Schjødt 1983). Da Odin har modtaget det afhuggede hoved, smurte han det med urter, så det kunne bevares, og kvad galdresange derover, så det kunne tale med ham og fortælle ham ting fra andre verdener (*Ynglinge saga* kap. 7).

Mimer har altså oprindeligt tilhørt asernes kreds, hvorefter han har opholdt sig en periode hos vanerne, hvor han dræbes. Hans hoved sendes til aserne, og Odin sørger for gennem sin magiske kunnen, at det bliver i stand til at tale og sige hemmelige ting, og det kommer dermed til at fungere som en art vejleder for Odin. Vi har i teksten her ikke mindre end tre udsagn, der drejer sig om Mimers klogskab: a) han kaldes “en meget klog mand”, b) han gav Høner råd, og c) hans hoved sagde Odin mange hemmelige ting. Endelig har vi i *Ynglinge saga* kap. 7 et udsagn om, at Odin har Mimers hoved, der siger ham besked fra andre verdener. Hvad der herefter sker med hovedet, ud over at det bringer Odin viden, får vi ikke at vide i *Ynglinge saga*. Ved at sammenholde med andre kilder (*Gylfaginning* kap. 38 og *Völuspá* 28 og 46) fremgår det imidlertid, at det tænkes at opholde sig i eller ved en kilde, hvorfra det drikker mjød. Kilden må befinde sig i umiddelbar nærhed af verdenstræet (*Gylfaginning* kap. 8 og *Völuspá* 27 og 28), der også kaldes *Mímameiðr*.

Det mytiske landskab, vi præsenteres for, består således af en kilde og et træ, som vi efter al sandsynlighed må forstå som Yggdrasill eller en variant heraf. Betegnelserne Mimers kilde (*Mimis brunnr*) og Mimers træ (*Mímameiðr*) har sandsynligvis fået disse betegnelser, netop fordi hovedet befinder sig der i nærheden.⁹ Vi kan altså se, at viden er af helt central betydning i relation til Mimers rolle i mytologien, uanset hvordan vi fortolker en række detaljer. I de tekster, der omhandler figuren, udtrykkes viden på tre forskellige måder, nemlig i form af fluidum fra kilden (mjød), i form af tale fra hovedet og i form af runer (*Sigrdrifumál* 13 og 14), hvor de to sidste kan sammenfattes til ‘ord’ med numinøst indhold i skriftlig eller mundtlig form (jf. Flowers 1986, 145f). Både hovedet og kilden har således en tydelig tilknytning til viden.

Vender vi os igen til forløbet, som det møder os i *Ynglinge saga*, kan vi se, hvorledes den narrative oprulning af denne fortælling udskiller nogle oppositionspar, og hvordan disse organiserer sig i forhold til initialfasen hos aserne og den efterfølgende fase hos vanerne: liv vs. død og krop/hele vs. hoved/del. Det fremgår videre, at vanerne, hvis vigtigste funktion i myte og religion har været rigdom og frugtbarhed (Schjødt 1991), ikke kan udnytte de potentielle muligheder, der ligger hos Mimer, og derfor

⁹ Desuden ved vi fra Adam af Bremen (IV 26 og 27), at der har eksisteret et rituelt landskab, bestående af kilde og træ (og tempel), hvilket vi også møder i de mytologiske kilder. Der er ingen grund til at antage, hverken at Adams beskrivelse skulle være hentet fra mytologien eller omvendt (jf. Gräslund 1999, 59 og Hultgård 1997, 24ff).

sender hans hoved til Odin, som i sin egenskab af magiker¹⁰ gør det aktivt og i høj grad udnytter det potentiale, som Mimer indeholder.

Vi kan således på ét niveau læse myten som en forklaring på, hvorledes det blev Odin, der modtager den viden, som Mimer repræsenterer: Den levende Mimer tilhører i mytens initialfase et kollektiv af aser og bliver herefter del af et kollektiv af vaner. Det er i denne fase, den afgørende transformation finder sted, idet han bliver dræbt, for så – afført sin krop og fungerende som en vidensfond eller rent intellekt – at blive sendt tilbage til aserne og gjort ‘langtidsholdbar’ af Odin, der tilsyneladende er den eneste, som har adgang til denne kilde til viden. I den forstand kan vi tale om en ætiologi, idet vi får en begrundelse for, at første funktion og ikke tredje funktion repræsenterer dette magiske aspekt af det intellektuelle.

Der er imidlertid også et dybere niveau i Mimer-komplekset, idet vi får etableret en forbindelse mellem tre nøglebegreber i mange initiationsritualer, nemlig viden, død og frugtbarhed: Mimer sendes til vanerne, der råder for frugtbarhed og som i lighed med stort set alle frugtbarhedsguder har et ktonisk aspekt (Schjødt 1991, 305f; Clunies Ross 1994, 215). Det betyder, at Mimer sendes til underverdenen, der er vanernes opholdssted i den vertikale kosmosmodel, og her dør. Tilbage i oververdenen hos aserne konnoterer han som hoved rent intellekt, hvilket også forbliver hans funktionsområde i resten af den mytiske historie; og hermed befinder han sig i en tilstand midt mellem liv og død, idet han er transformeret fra at bestå af hoved og krop, af intellekt og drifter,¹¹ til kun at bestå af hoved og intellekt. Ikke desto mindre er han, på trods af sin fysiske død, intellektuelt mere levende end nogensinde, og myten antyder dermed, selv om sammenhængen ikke udtrykkes eksplicit, at der eksisterer en relation mellem fysisk død og intellektuelt liv. I hvert fald er det klart, at realiseringen af den viden, som aserne hele tiden hævdede, at Mimer sad inde med, først finder sted som følge af et ophold i underverdenen, en død og en tilbagekomst til oververdenen i en ny form, der udtrykker rent intellekt.

Når vi således opererer med en opposition liv vs. død er det vigtigt at være opmærksom på, at der er tale om to slags liv. Dels er der et liv, der går forud for døden, og som er karakteriseret ved både fysisk og intellektuel aktivitet, men ikke desto mindre en intellektuel aktivitet, der ikke kan manifesteres. Og dels er der et ‘liv’, der først kan leves efter den fysiske død, nemlig et intellektuelt – eller, om man vil, åndeligt – liv, der blomstrer og manifesterer sig i den verden, hvor Odin regerer, og som er den mytiske pendant til ‘denne verden’, den verden, der også er menneskets (Schjødt 1991).

Hvad angår viden, er såvel væsken som Mimer selv således nødvendige for at forklare den virkelighed, som nordboerne levede i, og som finder udtryk i, at numinøs

¹⁰ Eksempler på betegnelser og mytiske relationer, der knytter Odin til magien, er legio (jf. Price 2002, 100ff).

¹¹ At kroppen i denne sammenhæng konnoterer drifterne, kommer ikke eksplicit til udtryk, idet mytens pointe netop er tilvejebringelsen af det rene intellekt. Imidlertid er der ingen tvivl om, at kroppens underbetonede, men strukturelt sikre rolle i relation til hovedet er at være bosted for den ikke-intellektuelle del af mennesket.

viden kan tilegnes gennem indtagelse af mjød, sådan som vi skal se nedenfor i analysen af Hadding-beretningen. Mjøden har haft sakral karakter, og viden har naturligvis også været kommunikeret gennem ord fra personer, der har haft en særlig relation til den anden verden; og netop Mimer-komplekset viser, at de to former for videnstilegnelse er uadskillige: Mimer drikker og siger kloge ord, som Odin modtager. Mjøden befinder sig i en kilde eller en brønd. Hvilket af de to ord, vi skal foretrække at oversætte *brunnr* med, er mindre relevant, fordi et vigtigt karakteristikum er til stede ved dem begge: Den synlige del befinder sig i oververdenen, men udspringet kommer fra underverdenen. Når vi således ved, at kilden bogstaveligt er en kilde til viden, er det klart, at det er denne viden, der strømmer frem fra underverdenen for at kunne bruges i oververdenen.

Denne egenskab ved kilden etablerer endnu et par oppositionspar, nemlig høj vs. lav og manifest vs. latent. Det første manifesteres både på et antropologisk og et kosmologisk plan, i og med at vi har at gøre med både hoved/krop og oververden/underverden. Den anden er til stede i selve mytens oprulning: Det, som i underverdenen kun er et potentiale, manifesteres i oververdenen.

Når alt dette skal holdes op mod initiationsstrukturen (jf. Schjødt 1986; 1992¹²), er det klart, at vi står over for et problem, nemlig at den, der profiterer i sidste instans, Odin, ikke er den samme som den, der dør og genfødes i intellektuel form. Det er imidlertid et problem, der får sin forklaring gennem det forhold, at myten her må betegnes som en funderingsmyte, der først og fremmest har skullet etablere det numinøse som numinøst, og dermed knyttet det til død og underverden. Ikke desto mindre kan vi konstatere, at både Odin og Mimer har opnået en irreversibelt højere status i henseende til viden. Dernæst opererer myten med en treleddet horisontal struktur, nemlig Mimers bevægelse fra asernes til vanernes verden, som også er underverdenen og dødens verden. Her dræbes han, men bliver efter sin tilbagekomst til asernes verden gjort intellektuelt 'levende' og livgivende af Odin. De oppositionspar, som er fremanalyseret, forholder sig som denne til den anden verden. Endelig har vi set, at viden er helt central i forhold til det tilegnede objekt, som er Mimers hoved, og at dette objekt spiller en rolle for Odin i resten af den mytiske historie som rådgiver og derfor har en markant betydning for subjektet i finalfasen.

Vi kan således se, at netop som en funderingsmyte får vi her en forklaring på, dels hvorfor underverdenen med de karakteristika, der er forbundet med den, er af afgørende betydning for tilegnelsen af den numinøse viden, og dels hvorfor Odin ikke blot er besidderen af denne numinøse viden, men også hvorfor han nødvendigvis må være det, nemlig fordi det er ham, der som den eneste kan drage nytte af hovedet. At Odin her,

¹² Jeg har her argumenteret for, at følgende fire kriterier må indgå samlet, hvis vi skal kunne tale om en initiation:

- 1) Et subjekt opnår gennem initiationen en irreversibelt højere status
- 2) Dette foregår gennem en treleddssekvens, hvor man først forlader den verden, man normalt færdes i, og bevæger sig til en anden, hvor man opnår et eller andet, som man kan bringe tilbage til ens egen verden.
- 3) Relationen mellem de to verdener udtrykkes gennem en række oppositioner, som tematiseres i én eller flere koder.
- 4) Det, der medbringes fra den anden verden, kan altid associeres med viden eller numinøs potens.

som andre steder, er knyttet til initiationen, udelukker imidlertid ikke, at han kunne ses som den guddommelige shaman. Det afgørende må være, hvordan han bruger denne særlige tilknytning til fænomenet initiation; og det er til gengæld ikke på en måde, der meningsfuldt kan kobles sammen med shamanismen. Et eksempel på dette skal nu analyseres.

3. Hadding

Vi skal her se på nogle elementer, som indgår i det forløb, som Hadding gennemløber i første bog af *Gesta Danorum*. Det vil naturligvis primært være de elementer, hvor Odin spiller en rolle,¹³ og som tidligere har været erkendt som en initiation (Dumézil 1970, 49ff), det skal handle om. Det drejer sig om to hændelser i Haddings liv (vi, 7 og 8 samt viii, 16). I den første af episoderne fortælles det, at Hadding efter allerede én gang at have mødt en gammel enøjet mand¹⁴ møder ham igen og på hans hest bliver ført til hans hus (*ad penates suos*), hvor han modtager en meget sød drik (*suovissima potio*). Han får at vide, at han vil få stor styrke, hvorefter Odin på vers giver ham en række forudsigelser, der også har karakter af rådgivning. Bl.a. får han at vide, at han skal dræbe en løve og drikke dens blod. Derpå sættes Hadding op på hesten, og det går op for ham, at de flyver hen over havet. Han er hermed tilbage i sin egen verden.

Hadding får imidlertid mere at gøre med den gamle mand, idet han tager ham ombord på sit skib og modtager råd om hæropstilling, hvorpå den gamle hjælper vor helt i kamp mod bjærnerne. Inden den gamle forlader Hadding, giver han ham flere råd (om hvem han bør føre krig imod) og spår ham, at han ikke skal falde for fjendehånd, men få en frivillig død. Det går alt sammen i opfyldelse, bl.a. ved at Hadding hænger sig i folkets påsyn.¹⁵ Medens der i den sidste episode ikke er tale om, at Hadding forlader sin egen verden, så er dette uden tvivl tilfældet i den første. Her bliver han fløjet til Odins verden, der i et menneskeligt perspektiv bør opfattes som en parallel til underverdenen (der, som det fremgår af adskillige myter, er en lokalitet, Odin selv kan frekventere). Hadding bringes altså til den anden verden, hvor han modtager en drik, der sandsynligvis må opfattes som mjød, og som i lyset af den tidligere analyse må forbindes med viden eller intellektuel potens.¹⁶ Herudover modtager han viden om fremtiden og råd om, hvad han bør gøre. Her får vi bl.a. at vide, at han skal blive taget til fange, men

¹³ En mere tilbuds-gående analyse af Haddingberetningen kan læses i Schjødt 2004b.

¹⁴ Saxo har tydeligvis ikke opfattet den gamle enøjede som Othinus, hvad digressionerne i Hadding-sagaen viser. I og med Hadding er en helt efter Saxos hovede, bliver den gamle også vurderet positivt, hvorfor troværdigheden her er større, end når Saxo bevidst arbejder med hedenske skikkelser.

¹⁵ Der er her tale om en døds måde, der utvetydigt leder tanken hen på den eksemplariske initiation, som Odin selv gennemløber i *Hávamál* 138 ff, hvor han hænger sig selv på Yggdrasil og modtager runevisdom. Døds måden mere end antyder således, at Hadding er en protegé af Odin, og at han ved sin død skal vende hjem til sin herre, således som Odin selv har forordnet det i *Ynglinga saga* kap. 9.

¹⁶ Det er vel endog sandsynligt, at der er tale om den selvsamme mjød, som Odin tilegnede sig hos Gunlød i myten om Kvaser, der udgør en variant til den version af fredsslutningen, vi møder i Mímir-komplekset (*Skáldskaparmál* kap. 4).

skal slippe fri og som sagt besejre en løve og indtage dens blod for så at opnå kæmpekræfter. Umiddelbart efter, at Hadding er vendt tilbage til sin egen verden, bliver han fanget af en konge og ser, at den gamle havde spået sandt, idet alt går, som han har sagt. Hadding oplever altså faktisk de hændelser, der omtales i spådommen. Herefter har han stor succes, vinder store sejre og kan vende hjem og blive konge i Danmark.

Hvad Hadding altså har fået af Odin, er de redskaber, der skal til for at være konge, og, som det fremgår af hans andet møde med den gamle, en mulighed for at kommunikere med sin 'beskytter' og derved opretholde sit kongedømme. Hadding har dermed ved sit første møde med den gamle opnået en irreversibelt højere status. Denne er givetvis opnået gennem den viden, han har tilegnet sig, og forudsætningen herfor er rejsen til den anden verden. Den er som sagt karakteriseret ved at være en verden, som Odin i kraft af sin kunnen kender og behersker, og den er, som vi så i forbindelse med Mimer, karakteriseret ved død (løven, der skal dræbes)¹⁷ og ved indtagelse af væske.¹⁸ Der er i Hadding-beretningen ikke tale om samme uddybede semantik som i Mimer-myten, hvilket dog er forståeligt, når genreforskellen tages i betragtning. Derimod er der tydeligvis tale om en treledssekvens, hvor helten bevæger sig fra den kendte verden til den anden verden og tilbage igen, medbringende en numinøs potens, han ikke havde i forvejen. Der er altså ingen tvivl om, at Hadding her gennemgår et forløb, der har ligheder med det, Odin gennemgik, da han tilegnede sig mjøden.

Det afgørende her er imidlertid Odins rolle, hvor det synes tydeligt, at han fungerer som initiator. Det er ham, der fører Hadding, det er ham, der giver ham råd, og det er ham, der i sidste instans tager Hadding til sig (ved selvhængningen). Hadding er med andre ord blevet Odins protegé, der i livet såvel som i døden tilhører denne gud og er en af hans mænd.

Ud fra de ovenstående analyser er det klart, at de fire kriterier, som er nævnt ovenfor (note 12), er til stede i begge beretninger. Som det er forventeligt, er de to analyserede komplekser imidlertid ganske forskellige. Det skyldes bl.a., at i myten om Mimer har vi udelukkende at gøre med guddommelige eller i hvert fald overnaturlige aktører, medens Hadding, på trods af mange overnaturlige erfaringer, må betragtes som et menneske, om end af en særlig kaliber. Der er altså i første tilfælde tale om et guddommeligt subjekt (initianden), medens der i det andet er et menneskeligt subjekt. Dermed er også sagt, at det første eksempel er mere 'mytisk' end det andet. Og det indebærer igen, at det i højere grad er 'forklarende' – det viser nemlig, hvordan den numinøse viden er blevet numinøs – og paradigmatiske – således at det symbolske indhold, som her er til stede,

¹⁷ Derimod er den anden verden ikke her karakteriseret ved seksualitet, sådan som det ofte er tilfældet i initiandens frekventering af den anden verden, også i adskillige af de nordiske myter, bl.a. i mødet mellem Odin og Gunlød (*Skáldskaparmál* kap. 4), i hvert fald ikke tilsyneladende (men Hadding kommer også en gang mere til underverdenen, og denne gang med en kvinde, hvilket ikke kan uddybes her).

¹⁸ Der er her altså tale om både blod og mjød. Blodet er en vigtig ingrediens i mjøden, som det fremgår af Kvaser-myten, og på samme måde, som blodet fra en vis mand giver den, der indtager mjøden, viden, giver blodet fra et vildt og farligt dyr krigeregenskaber. Præcist hvordan de to former for væske forholder sig til hinanden, vil det føre for vidt at komme ind på her; men generelt er det sådan, at medens mjøden giver viden og magisk kraft, giver blodet som sagt egenskaber fra den, det tilhører.

også er det symbolske indhold, der, måske i mere eller mindre transformeret form, definerer den anden verden, som de menneskelige subjekter må tage kontakt med for at opnå numinøse evner. Vi står altså over for det – religionsfænomenologisk ganske trivielle – mønster, at myten kan give form og indhold til menneskelige aktiviteter, og herunder også ritualer.

4. Konklusion

Når vi ser de to myter, der her er behandlet, samt mange flere af Odin-myterne, både dem, hvori han opnår viden og dem, hvori han giver viden fra sig, i lyset af initiationsstrukturen, forekommer det klart, at Odin ikke kan reduceres til shaman. Han er ikke den figur, man henvender sig til, hvis man som almindeligt menneske har problemer af den ene eller den anden art. Tværtimod er han på én gang model for og hjælper for konger og krigere, som skal kunne varetage de højeste poster i et samfund, der som nævnt ikke kan sammenlignes med de småsamfund, som shamanerne normalt optræder i. Dette forhold til aristokratiet og krigerforbundene, hvor de initierede efter døden går til guden, sammenholdt med at Odin selv indtager den øverste rolle i gudesamfundet, er et træk, som ingen parallel har i shamanismen, hvor shamanen bl.a. selv må have hjælpeånder. Alt tyder derfor på, at det religiøse fænomen, der bedst og mest adækvat kan bidrage til en forståelse af Odin, ikke er shamanismen, men derimod initiationen. Alle de træk, der karakteriserer Odin i kilderne, kan, som det allerede blev påvist af Renauld-Krantz for snart 30 siden, forklares med henvisning til enten hans rolle som magiker eller hans rolle som fyrstegud; og magien (eller det numinøse) er netop det middel, som fyrsterne bruger for at kunne fungere som fyrster (Renauld-Krantz 1976, 208). Men for at være magiker eller sidde inde med den nødvendige numinøse viden er der en forudsætning, der må være opfyldt, nemlig, at man har undergået en fundamental forandring, at man har opnået en irreversibelt højere status, end den, almindelige mennesker har, en forandring, som kun en initiation er i stand til at bibringe.

Nu kan shamanismefortalerne hertil hævde, at også shamanerne som oftest har gennemgået en initiation, og det er naturligvis sandt. Pointen her er blot, at såvel shamaner som præster, konger, pubertetsdreng, munke osv. over hele verden, alle som regel har gennemgået initiationer; men det gør jo ikke Odin til munk eller pubertetsdreng, og heller ikke til shaman. Som jeg tidligere har været inde på (Schjødtd 2001, 575), skal det på ingen måde afvises, at de germansktalende nordboer gennem årtusinders samkvem med samerne, hvis trolddomsevner var legendariske (og givetvis for en stor dels vedkommende shamanistiske), er blevet påvirket af dem (jf. DuBois 1999), eller at deres trolddom eller magi er kommet til at indeholde træk, der har deres rod i shamanismen (Lindow 2003, 99). Men i selve samfundsstrukturen, der som sagt var meget forskellig fra de samfund, hvor det shamanistiske kompleks er fremherskende, ligger der nogle helt klare krav til den gud, der er fyrsternes, og hvad enten den enkelte magiske teknik eller magiske forestilling er inspireret fra samfund, der med rette kan betegnes som shamanistiske, eller ej, så er disse teknikker og forestillinger ikke på nogen måde en tilstrækkelig forklaring på, at Odin primært var knyttet til fyrsterne, og ikke til magi-

kerne, evt. sejdmænd, som, om end de eksisterede i et eller andet omfang, blev betragtet som marginaliserede i negativ forstand, og under ingen omstændigheder i social henseende kan paralleliseres med Odins position i gudeverdenen. Forklaringen på denne position skal søges i rollen som initiand og initiator, hvilken sætter samtlige facetter ved Odin på plads i en større helhed, der rækker langt ud over mytologien i snæver forstand.

Dermed være også sagt, at de spor af shamanisme, som evt. kan findes i forbindelse med Odin, alene kan betragtes som en tynd fernis, der ikke forklarer denne guds unikke position i det nordiske pantheon. Hvis man derimod ser Odin som den skikkelse, der ved, hvordan man tilegner sig viden og derpå besidder den og kan give den fra sig til de mennesker, som har en særlig tilknytning til ham via en initiation,¹⁹ så bliver det for det første klart, hvorfor Odin som et af sine mange virkefelter har en form for magi, der utvivlsomt er influeret af samisk shamanisme. Når han er karakteriseret som 'intellektuel' i alle henseender, må han selvfølgelig også besidde den magt, som shamanerne sidder inde med. For det andet bliver det dermed også forståeligt, hvorfor så mange forskere har villet se Odin som shaman. Han sidder faktisk inde med en viden, som også er kendt fra shamanismekomplekset. Til gengæld kan initiationsmodellen i modsætning til shamanismemodellen forklare en lang række andre træk hos Odin, som ikke falder ind under hans 'shamanisme', nemlig træk såsom hans forkærlighed for konger og krigere, men ikke specielt for magikere. For konger og krigere er magien, eller snarere den intellektuelle formåen generelt, et middel til at kunne varetage deres funktioner (jf. Schjødt 1999a): de skal være snu, de skal kunne forgøre fjender, de skal kunne organisere en slagorden, de skal være modige – altsammen træk, som tydeligt kommer frem i Odin-skikkelsen, og som skyldes både hans og hans udvalgte erfaringer med og evner til overskridelse, til at komme i kontakt med det 'andet', det som ligger ud over den daglige erfarings verden – lige som shamaner og lige som alle andre religiøse mediatorer over hele verden. Men der er altså tale om et middel, som først og fremmest er bundet op på nogle relationer (til konger og krigere), som dybest set er shamanismen fremmed.

Litteratur

CLUNIES ROSS, MARGARET

1994 *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. Vol. I: *The Myths*. (The Viking Collection, vol. 7), Odense University Press, Odense.

DUBOIS, THOMAS A.

1999 *Nordic Religions in the Viking Age*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

DUMÉZIL, GEORGES

1970 *Du Mythe au Roman. La Saga du Hadingus (Saxo Grammaticus I, v-viii) et Autre Essais*, PUF, Paris.

¹⁹ Odin indgår således i en strukturel relation til først og fremmest Tor, der gennem hele mytologien er karakteriseret ved fysik og fysisk formåen. De to guders forskellighed er mest udtalt netop i deres fælles relation til krigen, hvor de i enhver henseende fremstår som hinandens oppositioner (jf. Schjødt 2004a).

- FLOWERS, STEPHEN E.
1986 *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older-Runic Tradition*. Peter Lang, New York.
- GRÄSLUND, ANNE SOFIE
1999 “Gamla Uppsalas ställning i den förkristna kulturen. Några arkeologiska synpunkter”. *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*, in: U. Drobin et al., eds., Odense University Press, Odense, 57-70.
- HEDEAGER, LOTTE
1997 *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter*, Samleren, København.
1999 “Sydskandinavisk dyreornamentik. Symbolsk repræsentation af en førkristen kosmologi”, *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen*, in: I. Fuglested et al., eds., Arkeologisk Museum i Stavanger, Stavanger, 219-37.
- HULTGÅRD, ANDERS
1997 “Från ögonvittneskildring till retorik. Adam af Bremens notiser om Uppsalakulturen i religionshistorisk belysning”, in: A. Hultgård, ed., *Uppsala och Adam af Bremen*, Nya Doxa, Lund, 9-50.
- LINDOW, JOHN
2003 “Cultures in Contact”, in: M. Clunies Ross, ed., *Old Norse Myths, Literature and Society*, The Viking Collection 14, Odense University Press, Odense, 89-109.
- MALEFIJT, ANNEMARIE DE WAAL
1968 *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, Macmillan, London.
- NORDBERG, ANDREAS
2003 *Krigarna i Odins sal. Dödsforeställningar och krigarkult i fornnordisk religion*, Religionshistoriska institutionen, Stockholms universitet, Stockholm.
- PRICE, NEIL
2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, Uppsala.
- RENAULD-KRANTZ, P.
1976 “Odin”, in: R. Boyer, ed., *Les Vikings et leur Civilisation*, Plon, Paris, 191-208.
- SCHJØDT, JENS PETER
1983 “Livsdrök og vidensdrök. Et problemkompleks i nordisk mytologi”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 85-102.
1986 “Initiation and the Classification of Rituals”, *Temenos* 22, 93-108.
1991 “Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer”, in: G. Steinsland et al., eds., *Nordisk hedendom. Et Symposium*, Odense University Press, Odense, 303-19.
1992 “Ritualstruktur og ritulklassifikation”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 5-23.
1999a “Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi”, in: U. Drobin et al., eds., *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett Symposium*, Odense University Press, Odense, 195-208.
1999b “Typological and Genetic Comparisons: Implications and Perspectives”, in: Erik Sand and Jørgen Podemann Sørensen, eds., *Comparative Studies in History of Religions*, Museum Tusulanum Press, København, 121-30.
2001 “Ödinn – shaman eller fyrstegud?”, M. Stausberg, ed., *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12. 2001*, de Gruyter, Berlin, 562-77.
2004a “Kosmologimodeller og mytekredse”, A. Andrén et al., eds., *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Nordic Academic Press, Lund, 123-33.

- 2004b *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion.* (Afhandling, der vil blive publiceret i 2004).
- SIMEK, RUDOLF
2003 *Religion und Mythologie der Germanen*, Theiss, Darmstadt.
- SOLLI, BRITT
2002 *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*, Pax, Oslo.
- STRÖMBÄCK, DAG
1935 *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Hugo Geber, Stockholm.

Summary

*It is the purpose of this article to discuss how to interpret Odin's wisdom. Many scholars have argued over the last ten years that Odin's wisdom should be compared to the abilities of the shaman as this figure is known from many circumpolar religions and that Odin should accordingly be viewed as a prototypical shaman. There are, however, some arguments against this theory. First and foremost, it is obvious that Odin has certain functions in old Norse mythology that do not fit in with the "shamanic" interpretation. If we take a closer view of the role of Odin, it is obvious that he is not primarily linked to the magicians but rather to warriors and kings. This is due to the fact that shamans are normally practicing in societies very different from those of Scandinavia during the Viking age. The results of two analyses of mythical cores, that of Mimer, primarily known from the Eddas, and that of Hadding, known from Saxo's *Gesta Danorum*, show that a religious phenomenon explaining more adequately the many roles of Odin is that of initiation. The Mimer myth shows how Odin acquires intellectual power by confronting an object (the head of Mimer) which has been in the under world where it has been given numinous power. This myth is compared to the phenomenon of initiation and it is maintained that the myth, containing death and intellectual rebirth, must be seen as parallel in its structure as well as its symbolism to the initiation rituals which we see all over the world. Odin has thus gained knowledge as all initiates do during their initiation. On the other hand, the Hadding myth shows us Odin in a different role which is known equally well in the context of the mythology, namely that as an initiator giving advice and skills to the young hero of the myth. Here we find the same symbolism as that of the initiation.*

Eventually, it is concluded that even if many of Odin's skills may be compared to those of the shaman, the phenomenon of initiation is able to account for the whole spectrum of functions that can be seen in Odin. Odin, then, must be seen first and foremost as the god of initiation.

Jens Peter Schjødt
Lektor, dr.phil.
Afdeling for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet