

ODIN PÅ TRÆET

- initiation eller ofring

Af Jens Peter Schjødt

Jeg har i en tidligere artikel i dette tidsskrift (Schjødt 1992) diskuteret forskellige aspekter ved ritualers struktur og klassifikation. I denne artikel skal det forsøges at se nærmere på forholdet mellem to klassiske ritulkategorier, der møder os igen og igen inden for religionshistoriens empiriske objekt, nemlig *initiation* og *ofring*. For en umiddelbar betragtning kunne det se ud som om, vi har at gøre med to væsensforskellige kategorier, idet en initiation »er noget med, at et individ gennem forskellige rituelle handlinger skifter status«, medens en ofring »er noget med, at man destruerer et objekt som en gave til guderne«. ¹ Ser vi imidlertid nærmere på de to ritulkategoriens syntaks og semantik, vil vi se, at grænserne mellem dem ikke er så indlysende, som de ved første blik kunne tage sig ud.

Den bedste måde at illustrere dette på er ved at se på et konkret eksempel, hvor det tilsyneladende giver god mening, uanset om man forstår det som en initiation eller en ofring. Eksemplet er hentet fra førkristen nordisk religion og drejer sig om de fire berømte strofer fra *Hávamál* (138-141), der omhandler Odins selvhængning. Forskellige forskere har insisteret på, at vi her står over for *enten* en initiationsbeskrivelse *eller* en ofring, og det vil derfor, inden vi kommer til selve diskussionen af relationen mellem de to forskellige kategorier, være nødvendigt at gå forholdsvis detaljeret til værks i en drøftelse af de argumenter, man har fremført.

Ordlyden af de fire strofer er følgende:

138 Jeg ved, at jeg hang
 på det vindomsuste træ
 ni hele nætter,

Odin på træet

såret med spyd
og givet Odin,
mig selv til mig selv,
på det træ,
som ingen ved,
af hvilken rod, det er groet.

139 Med brød forfriskede de mig ikke
ejheller med horn,
jeg så ned,
jeg tog runer op,
skrigende tog jeg,
jeg faldt atter derfra.

140 Ni mægtige sange
fik jeg af den berømte søn
af Bølfhor, Bestlas far,
og drik fik jeg
af den dyrebare mjød,
øst fra Odrører.

141 Da tog jeg til at trives
og blive klog
og vokse og lykkes;
ord af ord
søgte ord for mig,
værk af værk
søgte værk for mig.

Jeg har med vilje søgt at holde oversættelsen så nært til originalteksten som muligt, hvad der gør den ganske vanskelig at forstå; men meningen er utvivlsomt, at Odin, der hænger på træet uden at få mad eller drikke, samler runerne op. Han fik ni tryllesange og vidensmjøden (hvem den berømte søn af Bølfhor er, har man diskuteret. Mimir er foreslået, hvad der muligvis er rigtigt, da vi i andre sammenhænge kender ham som formidler af viden til Odin). Derefter

begynder han at udvikle sig, idet ord og gerninger søger nye for ham, dvs. at han lærer nye ting.

Af grunde, jeg ikke kan komme ind på her, er det rimeligt at se disse fire strofer som en afsluttet helhed, men det bør anføres, at den, der har sammenstillet stroferne til det *Hávamál* (*Háv*), som vi har det overleveret i det eneste håndskrift, der indeholder det, nemlig Codex Regius, lader dem gå umiddelbart forud for en række udsagn om runer.

Af afgørende betydning i denne sammenhæng er det altså, om vi rent faktisk står over for en initiation eller en ofring. Begge muligheder har som sagt været foreslået. Man har endog ment, at man skulle stå over for en decideret kultmyte, og at rituelle initiationer altså har fundet sted efter samme »skema« (Klingenberg 1972, 134ff og 1973, 169ff). Central er betydningen af ordene *ok gefinn Óðni síalfr síalfom mér* (og givet til Odin, mig selv til mig selv), hvor man har ment, at der lå en afgørende distinktion i, om man tillægger *gefinn* betydningen »indviet« eller »ofret«. Den første betydning støttes af bl.a. Sijmons og Gering, III, 149; van Hamel 1932, 264; Pipping 1928, 9; Ström 1947, 61; Hunke 1952, 69, og måske mest udtalt af Höfler 1934, 232ff. Den anden betydning støttes derimod af bl.a. Turville-Petre 1964, 50; Beck 1967, 134ff,² og Sauvé 1970, 180 og vel også implicit af Talley 1974, 63ff.³ Van Hamels udredning af problemerne omkring stroferne har af mange været anset for at afdække det centrale i denne hængning, idet han hævder, at myten omhandler en fremmaning af magisk kraft, og at magi må forstås som et forsøg på at nærme sig de døde eller at kommunikere med dem, hvilket også ifølge van Hamel opnås gennem det martyrium, der er tale om de ni nætter, riten står på (van Hamel 1932, 288). Selv om van Hamel ikke er særlig eksplicit omkring forholdet til initiation, s   er det dog klart, at det er den kategori, han klassificerer ritualet i. En forsker som Jere Fleck, der har beskæftiget sig indgående med selv-hængningen, undlader at tage stilling til, om vi har at gøre med en ofring eller en indvielse, idet han bruger begge betegnelser, og uden nogen form for teoretisk diskussion argumenterer for både det ene og det andet (Fleck 1968, 101ff og 1971).⁴ Det kan der, som vi skal se, være en vis pointe i, der blot ikke kommer frem hos Fleck, og det er næppe hensigtsmæssigt at lade som om, der ikke eksisterer et problem – ikke mindst i betragtning af, at van Hamels interpretation er blevet skarpt kritiseret af flere forskere, der hævder, at »ofring« (*sacrifice*) er den eneste rimelige betegnelse at hæfte på den handling, som vi f  r

Odin på træet

beskrevet i *Háv* 138-141. Desuden opfattes fænomenerne bag de to betegnelser af nordister oftest som gensidigt udelukkende hinanden.⁵ Margaret Clunies Ross, der har givet det seneste bidrag til belysning af myten om selvhængningen (1994, 225ff) og har et væld af interessante iagttagelser, er langt mere bevidst end Fleck om forholdet mellem de to kategorier og siger eksplicit, at myten benytter *både* initiatoriske træk og elementer hentet fra ofringen. Ikke desto mindre savner man også hos Clunies Ross en egentlig stillingtagen til, hvad forskellene (og for så vidt også lighederne) mellem de to fænomener er.

Sauvé og Talley, der begge er stærkt inspirerede af Dumézil og inddrager sammenlignende materiale som støtte for deres teorier, forsøger at sammenholde Odins selvhængning med de beskrivelser, vi finder hos Adam af Bremen, af Uppsala-ofringerne (IV 26f), der bl.a. indeholder ophængning af mennesker, og videre med det indiske menneskeoffer *purushamedha*. Herved mener de at kunne udlægge selvhængningen som henholdsvis en sejr over døden (Sauvé 1970, 190) og en frugtbarhedsrite (Talley 1974, 167). Vi skal se lidt nærmere på Sauvé's argumentation, fordi han mere detaljeret end andre har forholdt sig kritisk til van Hamels udlægning af stroferne og herunder først og fremmest den hollandske forskers »primitivistiske« synspunkter og de evolutionistiske tendenser i det hele taget, som præger hans artikel. Han siger:

The assertion that Odin is martyred, not sacrificed, pays no attention to the obvious and hardly inconsequential fact that he suffers precisely the same ritual death as might befall one of his human sacrificial victims. Odin does indeed die a ritual death by means of which he appropriates the power of death, symbolized in the runic magic that raises the dead to momentary eloquence. (1970, 180)

Som nævnt er det først og fremmest Adam af Bremens beskrivelse af Uppsala-ofringerne, som af Sauvé hævdes at ligne Odins handlinger på træet. I denne beskrivelse er der imidlertid tale om såvel forskelle som ligheder i forhold til stroferne i *Háv*. Hvis vi først ser på lighederne, kan vi konstatere, at nitallet går igen i begge kilder: Odins prøvelser varer ni nætter; festerne i Uppsala fejres hvert niende år, af forskellige hankønsvæsener ofres ni stykker, og ofringerne varer i ni dage (Scholie, 141). Selve hængningen er også fælles begge steder, idet både Odin og de ofre, der er tale om hos Adam, hænger i træer. Der er muligvis også tale om en overensstemmelse, når det siges, at begge parter, udover at de hænges, også såres: Odin med et spyd og ofrene i Uppsala hænges tilsy-

neladende først op i træet, efter at blodet er blevet brugt til at give guderne, hvorfor de ofrede må være sårede eller måske dræbte, inden de hænges.⁶ Endelig er træerne i begge kilder hellige (dette udtrykkes ganske vist ikke explicit i *Háv*, men der er ingen tvivl om, at der må være tale om det helligste af alle træer, nemlig verdenstræet Yggdrasil).

Der findes imidlertid også forskelle i mellem de to kilder: Den netop fremhævede lighed med hensyn til træerne kan lige så vel tolkes som en forskel, idet det ud fra Adams beskrivelse synes at fremgå, at de træer, vi har at gøre med i lunden i Uppsala ikke kan anses for at være kultiske paralleller til Yggdrasil. Scholie 138 hører netop om et træ, som helt klart ifølge beskrivelsen udgør den kultiske pendent til myternes verdenstræ (jf. beskrivelserne i *Gylfaginning* 8 og *Völuspá* 19) både hvad størrelse, grenenes rækkevidde og dets evige grønhed angår. Dette træ står i nærheden af en kilde, ligesom verdenstræet kan lokaliseres til et sted i nærheden af Mimirs eller Urds kilde (*Völuspá* 19), og det er tilsyneladende ikke identisk med noget træ i den lund, vi hører om i kap. 27, hvis hellighed først og fremmest skyldes ofrenes død og forrådnelse. Hvad det sidste angår, må det naturligvis betones, at Adams beskrivelser af ikke mindst de forestillinger, der ligger bag fænomenene, han omtaler, bør tages med forbehold. Men vi har imidlertid også flere og mere divergerende træk end dette, thi *Háv* 139-141 har overhovedet ingen parallel hos Adam. Det betyder, hvis vi forudsætter, at de fire strofer (138-141) skal opfattes sammenhængende, hvad der som sagt næppe kan herske tvivl om, at det kun er en løse-revet del af *Háv*-beskrivelsen, der har paralleller i den kult, som Adam omtaler. Man kan endog hævde, at de paralleller, der forekommer, er af forholdsvist underordnet karakter og kun ligger på detaljeniveauet, medens det væsentlige, nemlig sammenhængen mellem den rituelle død, tilegnelsen af viden og en tilbagevenden til den levende verden, overhovedet ikke modsvares i Adams tekst.⁷ Faktisk ved vi ikke engang med sikkerhed, om der hos Adam er tale om ofre til Odin. Det skal imidlertid ikke nægtes, at ofring ved hængning eller kvælning blandt indo-europæerne sandsynligvis har haft en stærk tilknytning til guderne, der repræsenterer første funktionen, altså Odin i sammenhængen her (Ward 1970, 123ff), og man kan derfor naturligvis heller ikke afvise relationen mellem ofrene i Uppsala og Odin, men blot betone, at beskrivelserne *ikke* giver sikre muligheder for at vurdere, af hvilken art lighederne var på det semantiske plan mellem Odins selvhængning og de ofre, der blev givet ham.

Odin på træet

Men udover Adam har vi en anden kilde, der tilsyneladende omhandler lignende fænomener, nemlig drabet på kong Vikar, der findes beskrevet to steder, nemlig *Gautreks saga* kap. 7 og i *Saxo Gesta Danorum* VI, 5, vii. På trods af betydelige forskelle i fremstillingen af Starkad de to kilder imellem er der ikke væsentlige uoverensstemmelser mellem dem i forhold til selve drabet på Vikar. Den for os væsentlige kontekst er, at Odin ønsker et menneskeoffer til gengæld for at give god vind til Vikar og hans besætning. Ved lodkastning finder man frem til, at kongen selv skal være offeret, hvorfor man kun ønsker at lade det være et skinoffer. Starkad, der skal forrette ofringen, har imidlertid lovet at sende Vikar til Odin, og resultatet bliver da også, at den uskyldige vidje, der lægges om halsen på kongen bliver stram og stærk og forårsager kvælning; samtidig stikker Starkad ham med et strå, der pludselig forvandles til et spyd (*Gautreks saga*), eller han dræber ham simpelthen med et sværd (*Saxo*). Resultatet er i hvert fald, at Vikar dør.

Her synes der ikke at herske nogen tvivl om, at vi har at gøre med et Odinsoffer, og der er heller ingen tvivl om, at døds måden i vid udstrækning svarer til beskrivelsen i selvhængningsmyten i *Háv*. Igen ser vi imidlertid, at der ikke umiddelbart eksisterer nogen parallel til 139-141, hvilket endnu engang stiller os over for problemet med at parallelisere forestillingerne i *Háv* med dem, der ligger bag ofringen af Vikar. Under alle omstændigheder får vi intet at vide om, at hverken Vikar eller ofrene i Uppsala skulle vinde visdom gennem deres hængning. Skal man knytte en religionshistorisk term på de fænomener, vi her har at gøre med, må det være et *do-ut-des*-offer, hvilket træder specielt tydeligt frem i Vikarberetningen, idet det her er klart, at Odin og Starkad på det nærmeste kan siges at have indgået en kontrakt, hvor Starkad (ifølge Saxo) får tre gange normal levetid, medens det så til gengæld forventes, at han sender Vikar til Odin. Desuden gives offeret explicit med henblik på at få god bær. Det er værd at bemærke i *Gautreks saga*, at da Starkad rører kongen med strået, siger han: »nú gef ek þik Óðni« (nu giver jeg dig til Odin), hvor vi altså netop får ordet *gefa* i forbindelse med en *do-ut-des*-ofring.⁸

Det er altså ikke helt uproblematisk at sammenholde myten om Odins selvhængning på den ene side og ritualerne i forbindelse med Uppsalaofringerne og Vikars drab på den anden. Alligevel kan det ikke nægtes, at der er en række ligheder på udtrykssiden: 9-tallet, kombinationen spydstik-hængning og overdragelse af objektet til Odin. Og Sauvé argumenterer stærkt for sine synspunk-

ter, hvorved hans konklusion om selvhængningens betydning også bliver be-
snærende. Den lyder: »Odin achieved a mighty victory over death when he
dangled from the world tree for nine nights, and secured possession of the
powerful runes, effective over the dead.« (1970, 190).

Der er uden tvivl meget rigtigt i dette synspunkt; men spørgsmålet er, om
det adskiller sig ret meget fra van Hamels idé om, at Odin søger at kommuni-
kere med de døde og med underverdenen gennem sit martyrium. Også van Ha-
mel var jo inde på, at manifestationerne af »martyrdom« og »sacrifice« kunne
være vanskelige at skelne fra hinanden, skønt de underliggende forestillinger
skulle være helt forskellige (van Hamel 1932, 272). Om disse underliggende
forestillinger imidlertid er så forskellige, synes ikke uden videre at kunne be-
kræftes. Hvis man ser bort fra van Hamels definitioner, der som nævnt er præ-
get af en evolutionistisk forskningstradition (eksempelvis p. 266), kan man
nemlig ikke se bort fra, at der er flere ting i både symbolik, betydning og funk-
tion, der falder sammen, når vi ser på *do-ut-des*-offeret og initiationen. Således
siger den franske nordist Renauld-Krantz:

Dans la souffrance le monde lui devient interieur et ses secrets se révèlent à lui. Tel est à
mon avis le sens psychologique et mystique du martyr volontaire d'Odin. La souffrance
qu'il ressent a donc une valeur initiatique et doit être rapprochée de celle qui est toujours
infligée dans les ceremonies d'initiation (80f). (...) Or ce qu'obtient Odin par le martyr
qu'il s'inflige, c'est le *savoir magique* symbolisé par les runes (82).

Hvis dette sammenholdes med det anførte citat af Sauvé, vil vi se, at begge ste-
der anskues runerne som selve målet for udførelsen af ritualen, hvad enten det
nu opfattes som en ofring eller en initiation. Disse runer er således af stor be-
tydning og indtager rollen som det gengældelsesobjekt, der stræbes efter med
handlingen.

Dette leder over i nogle mere principielle betragtninger over strukturen i de
to ritulkategorier, der her er til diskussion. I såvel *do-ut-des*-ofringen som i
initiationen indgår fire væsentlige momenter i strukturen, nemlig en afsender
(A), et objekt (O), en modtager (M) og altså et gengældelsesobjekt (G). Et nor-
malt *do-ut-des*-offer vil således tage sig ud således, at A sender O til M, der til
gengæld sender G til A. Dette er der for så vidt ikke noget nyt i,⁹ og grunden
til, at selvhængningen ikke uden videre lader sig genkende som en ofring af
denne type, skyldes ganske enkelt, at vi her har et sammenfald af tre størrelser,

Odin på træet

der i kulten næsten altid er adskilt,¹⁰ idet A altid er et eller flere mennesker, O en levende eller død genstand, og M et eller flere væsener med »gudelig status«. G kan være alt muligt: godt vejr, sundhed, mad, frugtbarhed osv.; og det kan også være *runerne*, der giver mulighed for at »beherske« både de døde og de levendes verden – altså et vidensobjekt. I *Háv* har vi også disse fire størrelser, men her er A, O og M ikke adskilte, for det er Odin, der giver sig selv til sig selv, medens G som sagt er runerne og hvad deraf følger med henblik på tilegnelse af yderligere kundskab. Vi har således en *struktur*, der kan paralleliseres med *do-ut-des*; men van Hamel gjorde opmærksom på, at visse elementer ikke kunne høre til i en sådan ofring. Det drejede sig først og fremmest om ud-sættelsen for vejr og vind og fasten (1932, 267ff), der tilsammen blev brugt som et af beviserne for, at vi her står over for et martyrium. Om det faktisk forholder sig sådan, at disse to elementer ikke kan være dele af en ofring (se også Ström 1947, 61), er vanskeligt at afgøre, idet vi må lade os nøje med *argumenta ex silentio*, som – materialets art taget i betragtning – ikke ret let lader sig bruge på det nordiske område. Endelig er det vigtigt at være opmærksom på, at Odin *både* er afsender og objekt – og at offerafsenderen må iagttage visse regler forud for offerforrettelsen er almindelig kendt inden for religionsfænomenologien.

Men hvordan det nu end forholder sig hermed, så må vi prøve også at se, hvordan initiationsstrukturen forholder sig dels til strukturen i *Háv* og dels til *do-ut-des*-strukturen.

Ved initiationen er det sådan, at man »giver« sig selv til noget, der normalt er en social gruppe eller i hvert fald en social (og religiøs) kategori, der adskiller sig fra de individer i samfundet, som *ikke* er initierede i denne gruppe, og som ofte er protegeret af en gud,¹¹ hvis »ejendom« man dermed bliver, hvorfor det er rimeligt at anskue denne gud som modtager (M) af de initierede. Til gengæld får man de rettigheder og forpligtelser, der følger med et medlemskab af netop denne gruppe, og altså kendskab til disse rettigheder og pligter. Ofte er det nødvendigt for at kunne varetage sine nye funktioner, at individet herudover forsynes med en viden af magisk karakter, hvilket måske især gælder de såkaldte shamanindvielser. Det vil sige, at elementerne A, O, M og G også er tilstede, når det drejer sig om initiationen, og her er det i modsætning til *do-ut-des* reglen, at A og O er identiske. I initiationen er det således A, der giver sig selv (O) til M, der kan være en social gruppe med en eller anden form for sa-

kraliseret status eller en gud eller et andet overnaturligt væsen. M giver til gengæld viden – en viden, der dels retter sig mod de funktioner, man skal varetage i den nye tilværelse, og dels kan bestå af alle slags religiøs esoterisme og magiske evner. Lige så vel som denne struktur passer fortrinligt med selvhængningen, så kan vi også se, at den næsten er identisk med ofringsstrukturen, dog med den forskel, at det normale offeritual indebærer distinktion mellem A og O, medens det modsatte er tilfældet i initiationen. I samme øjeblik vi taler om en »selvofring«, får vi dog et problem med at skelne de to kategorier fra hinanden, i hvert fald med henvisning til forløbsstrukturen.

Som foreløbig konklusion må vi derfor konstatere, at den struktur, vi står overfor i selvhængningsmyten med en afsender, der mangler noget, som han ønsker at opnå, og derfor giver »noget« til »nogen«, som så til gengæld negerer den initiale mangel, er tilstede i såvel *do-ut-des*-ofringer som i initiationer. Det er derfor i høj grad forståeligt, at man har ment at kunne finde støtte i begge ritulkategorier for, at selvhængningen netop var en parallel hertil.

Men trods alt findes der jo andet end strukturer, der kan danne basis for en kategorisering. F.eks. har van Baal i sin kritik af W. E. H. Stanner, en australsk antropolog, der har beskæftiget sig med initiation og ofringer blandt aboriginals og netop problematiseret distinktionen mellem de to kategorier, hæftet sig ved, at objektet i ofringen destrueres, medens det i initiationen får nytte af rituallet, og at de to fænomener altså i virkeligheden forholder sig omvendt i forhold til hinanden (van Baal 1971, 189). Vi må derfor spørge, om Odin i sin egenskab af objekt bliver destrueret. Dræbes han, eller står vi kun over for et skinoffer, som bl.a. Höfler har hævdet det (236ff)? På den ene side betoner Höfler vigtigheden af at se selvhængningen som en skindød, og på den anden siger han: »Scheintötungen aber, die als Scheinopfer aufgebaut waren, kennen wir besonders in einer Kategorie zur Genüge: bei den Initiationsriten« (237). Det lykkes altså Höfler at sammenkæde ofring og initiation, idet han med rette henleder opmærksomheden på den symbolske død, der, som vi tidligere har set, så ofte er tilstede i initiationen. Overført på Odins situation i *Háv* betyder det, at de fire elementer, hængning, spydstik, sult og udsættelse for vejrliget, hver for sig og tilsammen er symboler på død, eller med andre ord: den maltraktering, som Odin ved selvhængningen udsætter sig for, og som initiander over hele verden udsætter sig for, kan betragtes som ækvivalerende med offerobjektets destruktion. For ligesom offerobjektet via sin destruktion trans-

Odin på træet

formeres til en tilstand, i hvilket det kan nå guderne, så er det også nødvendigt for initianden at opnå en anden tilstandsform (liminaltilstanden), der kan bringe ham i kontakt med »den anden verden«; og dette gøres, som vi har set, oftest i form af en maltraktering, der symboliserer en død. På det symbolske plan synes der derfor heller ikke at være den store forskel på de to ritekategorier i henseende til objektdestruktionen, idet vi i en vis henseende kan opfatte initiationen som en symbolsk ofring med tilhørende symbolsk destruktion. Og netop det symbolske er her af stor vigtighed, hvorfor det også er problematisk, når Höfler betoner vigtigheden af i forbindelse med *Háv* at skelne mellem en rigtig død og en skinddød (Höfler 1934, 232 og 236), idet vi, når vi står over for en mytisk kontekst, må betragte denne distinktion som ophævet: en »rigtig« død og en skinddød er i mytens verden semantisk set det samme.¹²

Det, der må være af afgørende betydning i *Háv*, er at Odin under selvhængningen bliver *transformeret*. Om han samtidig bliver *destrueret*, er efter min mening mindre væsentligt; men hvis det at dø i sig selv betragtes som en destruktion, så må der her være tale om en sådan, som det er tilfældet i alle initiationsritualer, der betjener sig af død-genfødselssymbolikken. Men i så fald mister det kriterium, som van Baal brugte til at skelne mellem »sacrifice« og »anointment«, sin værdi, idet udsagnet: »in the latter the action is to the benefit of the object, in the former the object is made a victim«, ikke holder. Objektet er altid et »victim«, medens afsenderen »benefits«. Det gælder også Odin i forbindelse med vidensstilegnelsen. Det komplicerede i sagen er, at Odin er både afsender og objekt: han får udbytte som A, men destrueres som O. Her har vi af analytiske grunde fundet det hensigtsmæssigt at skelne mellem A og O; men som vi har set, er de i såvel *Háv* som i initiationsritualer generelt identiske. Interessant er nu, at selv i *do-ut-des*-ofringerne kan man ikke uden videre hævde, at objektet er totalt adskilt fra afsenderen, for selvom dette er tilfældet, når de to størrelser betragtes i deres fysiske form, så er det vigtigt at være opmærksom på, at funktion og betydning i A's selvforståelse ganske vist er at opnå noget – G ved hjælp af det man giver. Men derudover opfattes det, man giver, symbolsk, dvs. som en del af giveren selv, hvilket er kendetegnende for gaveinstitutionen i de fleste arkaiske kulturer.¹³ At give indbefatter en tilkendegivelse af venskab; gaven knytter bånd mellem giver og modtager¹⁴ og forpligter den sidste til modydelse (fx *Háv* 42 og 145; se også van Baal 1976, 163ff). I

ofringssituationen fungerer gaven derfor som en formidler mellem mennesket og det overnaturlige (Hubert og Mauss 1964, 11).

Afslutning

Vender vi os nu til nogle mere overordnede betragtninger, kan vi se, at begge kategorier følger den treledssekvens, der gælder alle former for kommunikation med det hellige. På modelplan er den således altid tilstede i et religiøst ritual, hvor den blev påvist af Hubert og Mauss, hvad ofringen angår og af van Gennep, hvad initiationen angår (Schjødt 1992): Man forlader symbolsk den profane sfære og bevæger sig ind i et helligt rum, hvor en transformation finder sted, hvorefter man vender tilbage til profansfæren. I det ovenstående har vi fokuseret på den struktur, som angår de fire elementers indbyrdes relation; og herudfra er der som sagt flere ligheder end forskelle. Ikke desto mindre vil det være på sin plads her at slutte af med at pege på et par væsentlige forskelle, der trods alt gør det rimeligt at skelne mellem initiation og ofring: For det første er det indlysende, at medens vi i forbindelse med initiationen har at gøre med, hvad der må kaldes direkte kommunikation, hvor subjektet, netop fordi det er identisk med objektet, selv bevæger sig til den anden verden, så har vi i offeret at gøre med en indirekte kommunikation, hvor et objekt, der er forskelligt fra subjektet, bliver sat ind som formidler mellem subjektet og den anden verden (Schjødt 1992, 16). Hvordan de to fænomener forholder sig til hinanden historisk - om de evt. har fælles basis i en form for »urofring«, således at initiationen er den »ultimate ofring«, idet man ofrer alt, hvad man har, nemlig sig selv; eller om den ensartede struktur simpelthen skyldes, at relationen mellem helligt og profant, der må være styrende for enhver form for religiøst ritual, kun giver et vist rum for variationer på strukturelt niveau - skal ikke her forsøges afgjort.

Klassifikatorisk har vi også at gøre med forskellige niveauer. Medens initiationen i sig selv udgør en overordnet kategori af ritualer, der er karakteriseret ved, at et eller flere individer passerer fra et socialt og religiøst niveau til et andet, der er højere, hvilket i sig selv er målet med udførelsen af ritualet, så er det anderledes med offeret. Ofringer kan indgå i en række meget forskellige ritualer, og målet kan som nævnt ovenfor være næsten hvad som helst. Man kan derfor også hævde, at medens initiationsritualer per definition er irreversible i og med, at initianderne via ritualet er blevet bragt op på et tilværelses-

Odin på træet

stadium, der er højere end det, han forlod og i almindelighed ikke kommer tilbage igen, så vil ofringen normalt være en rite, der skal løse en akut opstået eller en potentiel krise. Efter udførelsen af offeret og modtagelsen af gengældelsesobjektet befinder man sig imidlertid igen på det niveau, man var på, inden krisens opståen.

At man normalt ikke har vanskeligheder med at skelne mellem de to kategorier skal gerne medgives; men måske netop derfor er det formentlig kun de færreste, der har gjort sig nogen ulejlighed med at præcisere forskellene i ritualets grammatik: Subjekt/objekt-relationen, der i ofringen er af metonymisk karakter, medens den i initiationen er metaforisk (objektet er som liminal karakter den samme som subjektet og dog transformeret). Når man imidlertid møder en myte som den, der drejer sig om Odins selvhængning, hvor vi må antage, at den i en eller anden form har spillet en rolle i forhold til konkret udførte ritualer, bliver det selvsagt af interesse at kunne bestemme, hvilken ritual-kategori, vi står over for.

I forhold til Odins selvhængning er dette dog ikke nogen enkel sag. Elementer fra selvhængningen har givetvis eksisteret i såvel ofringer som i initiationer – jf. hvad der ovenfor blev sagt om symbolske sammenhænge. Når det alligevel forekommer mest sandsynligt – og analytisk mest hensigtsmæssigt – at opfatte sekvensen i dens helhed som nærmest den sidste kategori, skyldes det, at vi i den nordiske mytologis interne organisering kan se, at en række myter på samme måde som selvhængningen er struktureret over liv-død-liv sekvensen med Odin som den, der i sidste ende profiterer og opnår forøget viden, uden at offertematikken her kan komme på tale (se fx Schjødt 1983). Men det er en anden historie.

Noter

Denne artikel er en dansk lettere ombearbejdet udgave af en artikel »The Relation between the two phenomenological categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Trees«, der udkom i *The Problem of Ritual* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis XV), ed. by Tore Ahlbäck, Åbo 1993.

1. Det skal her bemærkes, at betegnelsen »ofring«, som den bruges i denne artikel, alene sigter imod kategorien »gaveofre«, medens kommunionsofferet ikke behandles. Sidstnævnte betjener sig af en anden logik end den, der er tilstede ved gaveofferet. Det betyder dog ikke nødvendigvis, at det ikke vil være muligt at generere begge kategorier fra samme fi-

guration (fx en alle-mod-én figur med udpegning af en syndebuk, som det er foreslået af René Girard).

2. Det er klart, at Beck gennem hele sit fremragende kapitel om hængning og spydstik opfatter det som et offer. Hun er dog opmærksom på initiationsmuligheden (175), men følger den i øvrigt ikke.
3. Talley's artikel forekommer imidlertid uklar på dette punkt, idet hun drager klare paralleller til *purushamedha* og betoner frugtbarhedssymbolikken stærkt på bekostning af videns-tilegnelsen, som hun imidlertid ikke kan benægte eksistensen af. I øvrigt er artiklen et forsøg på, at påvise alrunens rolle i st. 139 som nærmest alternerende med runerne, der også ses i sammenhæng med et frugtbarhedsritual (166f).
4. Det nærmeste, Fleck kommer en bevidst stillingtagen, er i 1971, 398, hvor han siger »Öðinn's ritual inversion contains not only the standard elements of the initiation, but also incorporates features of a ritual sacrifice«; men hvilke elementer, der tilhører hvilket kompleks, og hvordan de to komplekser overhovedet forholder sig til hinanden, berører han ikke.
5. Således fx Ström, der hævder, at fasten ikke kan høre med i offeret, da offerets værdi ikke øges ved faste (61) – et synspunkt, der dog senere (73) blødgøres en smule, da det siges, at både selvhængning og ofre til Odin har en fællesnævner i divinationen: »De sakrale och de magiska linjerne sammanstråla i en offerritual, vars huvudsyfte har varit att med det döende offret som medium tyda de tecken, som forma framtidens händelsemönster«.
6. Sammenhængen mellem hængning og stik findes adskillige steder i det nordiske materiale (jf. episoden med kong Vikar nedenfor og *Hálfs saga oc Hálfsrekka* kap. 8, hvor der ikke siges noget om ofring, men hvor kong Hreidar stikkes og hænges op, og hvor Asa, hans hjælper, foreslås druknet. Se i denne forbindelse også Ward 1970, hvor hængning, stik og drukning opfattes som konstituerende i den trefunktionelle ofring.
7. Beck (173) stiller lighederne op punkt for punkt, men undlader ganske at omtale forskellene. Hendes opstilling må dog, ikke mindst i sammenhæng med Sauvé's argumentation, ses som et fuldgyldigt bevis for, at »en eller anden« sammenhæng i de to beskrivelers symbolik er tilstede.
8. Beck (106) hævder, i forbindelse med sin beskrivelse af de blodige dyreofre, at verbet *gefa* ikke anvendes som dedikationsformel. På den anden side har hun flere eksempler i forbindelse med redegørelsen for menneskeofre (96ff) på, at netop dette verbum bruges, hvad der antyder, at netop i forbindelse med menneskeofringer er springet til indvielse ikke langt. Når alt kommer til alt, har Hubert og Mauss jo også til overflod vist, at offerdyret faktisk skal »helliges« (»vies«), før det dræbes. Det betyder i forbindelse med Vikarepisoden, at vi på én gang har at gøre med en indvielse til Odin (Vikar må formodes at profitere af handlingen i det hinsidige) og et offer til Odin (de ofrende, dvs. Vikars folk, profiterer ved at få den bør, de har bedt om).
9. I den forbindelse kan der først og fremmest henvises til Hubert og Mauss 1964, 100f.
10. Graden af adskilthed kan imidlertid diskuteres, idet flere forskere med rette har været inde på, at gaveofferet er »helliget« i den forstand, at det besidder noget af giverens kraft og derfor er en del af giveren (se nedenfor og fx Widengren 1969, 285).

Odin på træet

11. De fleste religioner har således sammenslutninger, der er knyttet til helt bestemte guder, og for Nordens vedkommende har Höfler klart vist at »Männerbünde« med tilknytning til Odin har eksisteret.
12. I ritualerne er det naturligvis anderledes, idet det kan være afgørende for kategoriseringen af ritualet, om »offeret« dræbes eller blot udsættes for en skindød (for slet ikke at tale om forskellen i de sociale og psykologiske implikationer, der optræder). I forhold til distinktionen mellem ofring og initiation er det naturligvis også af betydning, idet en »rigtig« hængning må antages at være led i et offerritual, medens et skinoffer oplagt må høre til i kategorien initiation. Det må imidlertid fastholdes, at en »rigtig død« i mytens verden ikke behøver at være spor anderledes end en skindød i ritens, idet en tilbagevenden til livet ikke kræver den store kunst; aktørerne er således guder eller mennesker, der udsættes for håndfast guddommelig indgriben.
Ligeledes må man også, hvis man ønsker at trænge ind i adoranternes selvforståelse af en given rituel handling, det være sig en initiation eller andet, holde fast ved, at en symbolsk død - en skindød - er en død. Det vil derfor heller ikke tjene noget formål i forbindelse med selvhængningen at skelne for kraftigt mellem en »rigtig død« og en skindød.
13. Se van Baal 1975, 26ff og 52 ff, og helt explicit (om sonofre) van Baal 1976, 174: »Up to an extent the sacrificer is identical with the victim«. Den mest berømte og måske også bedste analyse af gaveinstitutionen må stadig siges at være Marcel Mauss' essay fra 1925 (engelsk udgave 1969). Også Mauss lægger vægt på, at noget af gaveren er i gaven (1969, 44f) og bruger også eksempler fra det germanske område på dette (59ff).
14. At det også forholder sig sådan i Norden fremgår tydeligt af mange eksempler (henvisninger bl.a. i *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder* bd. 5, sp. 653ff), som ikke mindst Vilhelm Grønbech har søgt at udlægge (Grønbech 1955, II, 49ff).

Litteratur

- Baal, J. van, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, van Gorcum, Assen 1971.
- Baal, J. van, *Reciprocity and the Position of Women*, van Gorcum, Assen 1975.
- Baal, J. van, »Offering, Sacrifice, and Gift«, *Numen* 23, 1976, 161-178.
- Beck, I., *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, (Diss.), München 1967.
- Clunies Ross, M., *Prolonged Echoes*, Odense University Press, Odense 1994.
- Fleck, J., *Die Wissensbegegnung in der altgermanischen Religion*, (Diss.), München 1968.
- Fleck, J., »Óðinn's Self-sacrifice. A New Interpretation«, *Scandinavian Studies* 43, 1971, 119-142, 385-413.
- Grønbech, V., *Vor Folkeet i Oldtiden* (2. ed.), Gyldendal, København 1955.
- Hamel, A. G. van, »Óðinn Hanging on the Tree«, *Acta Philologica Scandinavica* 7, 1932, 260-288.
- Hubert, H. og M. Mauss, *Sacrifice - its Nature and Function*, Cohen and West, London 1964.

- Hunke, W., »Odins Geburt«, *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zur 70. Geburtstag F. Genzmer*, (Hrsg: H. Schneider), Winter, Heidelberg 1952, 68-71.
- Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Diesterweg, Frankfurt a.M. 1934.
- Klingenberg, H., »Hávamál. Bedeutungs- und Gestaltwechsel eines Motivs«, *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner zum 65. Geburtstag am 26. Mai 1971. Überreicht von seinen Freunden und Kollegen*, (Hrsg: O. Bandle), Winter, Heidelberg 1972, 114-144.
- Klingenberg, H., *Runenschrift, Schriftdenken, Runeninschriften*, Winter, Heidelberg 1973.
- Mauss, M., *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Pipping, R., *Oden i galgen*, (Studier i Nordisk Filologi 18.2), Mercator Tryckeri, Helsinki 1928.
- Renauld-Krantz, P., *Structures de la Mythologie Nordique*, Maisonneuve & Larose, Paris 1972.
- Sauvé, J. L., »The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India«, *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, (Ed. J. Puhvel), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1970, 173-191.
- Schjødt, J. P., »Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 1983, 85-102.
- Schjødt, J. P., »Ritualstruktur og ritualklassifikation«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 1992, 5-23.
- Sijmons, B. og H. Gering, *Die Lieder der Edda*, 4 Bd., Waisenhans, Halle 1906-31.
- Ström, F., »Den döendes makt och Odin i trädet«, *Göteborgs Högskolas Årsskrift* 53.1, 1947, 1-90.
- Talley, J. E., »Runes, Mandrakes, and Gallows«, *Myth in Indo-European Antiquity*, (Ed. G. J. Larson e.a.), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1974, 157-168.
- Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North: The religion of Ancient Scandinavia*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964.
- Ward, D. J., »The threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?«, *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, (Ed. J. Puhvel), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1970, 123-142.
- Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969.

Summary

The Norse myth of Odin who dangled from the world tree during nine nights has aroused much discussion among scholars as to whether the god is being initiated or sacrificed. After having discussed the arguments the article proceeds by analysing the two phenomenological categories of sacrifice and initiation and some of the criterias we may use in order to make a distinction. It is concluded that the main difference is the relation between subject and object. Speaking about sacrifice there is no identity between these, whereas identity is exactly what characterizes initiations. In that way initiation may be termed »self sacrifice« - a term, however, which should not be recommended in order to avoid confusion. Thus, even though the symbol-

Odin på træet

ism of the two phenomena is much alike, it seems most reasonable to designate the myth of Odin on the tree as an initiation.

Jens Peter Schjødt

Lektor, mag.art.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet