

LIVSDRIK OG VIDENSDRIK

Et problemkompleks i nordisk mytologi.

I en lang række mytologier verden over indtager forskellige former for væske en vigtig plads. Vi behøver bare at tænke på grækernes Nektar, indernes Soma og iranernes Haoma, men også i mange ikke-indoeuropæiske mytologier kan vi iagttage, at forskellige myter, der f.eks. behandler en væskes tilvejebringelse på en mere eller mindre overnaturlig måde, spiller en central rolle i det samlede mytecorpus.¹

Denne væske indtager tilsyneladende ikke alle steder samme funktion: Den kan være den drik, som guderne drikker for at holde sig unge, som tilfældet er i Grækenland,² eller det kan være et fluidum, der giver den, der indtager det, kraft og styrke, som f.eks. Indra, når han drikker Soma,³ eller det kan indtage en rolle som rensende substans i mange overgangsritualer o.s.v. Dette indebærer selvfølgelig også, at den symbolik, der tilknyttes forskellige former for fluidum er polyvalent, ikke bare i forskellige kulturer, men også inden for et og samme samfund.⁴

Denne artikel har til formål at belyse nogle aspekter af den "hellige væske", som de kommer til udtryk i dele af den nordiske mytologi. Om nogen udtømmende religionsfænomenologisk behandling kan der naturligvis ikke være tale på dette sted, og selv ikke den nordiske "skjaldemjød", som den ofte benævnes, kan vi behandle alle aspekter af her. Hvad der derimod kan gøres, er at foretage en analyse, der gør os i stand til at forstå "meningen" med at anvende forskellige symboler og symbolrelationer i forbindelse med tilvejebringelsen af denne mjød, og derved forhåbentlig nå frem til nogle resultater, som kan danne basis for en indplacering af dette mytetema i det mytologiske system som sådan samt belyse dets funktion og betydning.

Af pladshensyn vil jeg tage udgangspunkt i den myte, der tydeligst og mest udførligt skildrer tilvejebringelsen af skjaldemjøden, og kun i mindre omfang inddrage de øvrige mytiske sammenhænge, i hvilke den omtales.

Vores kilde er her Snorres Edda, hvor der i den del, der hedder *Skáldskaparmál*, fortælles en historie, som jeg her skal give et forholdsvis detaljeret referat af.⁵ Vi får nemlig at vide, som svar på hvordan skjaldskab er opstået, at oprindelsen går tilbage til fredsslutningen mellem aser og vaner.

Her indgår nemlig den handling, at begge parter spytter i et kar, og af den væske, der deraf opstod, lavede aserne en mand, der hed Kvasir. Han var så vis, at ingen kunne spørge ham om noget, han ikke kendte svar på. Denne Kvasir kommer på et tidspunkt til to dværge - Fjalar og Galar - som dræber ham og lader hans blod løbe ned i en kedel og to kar: Óðrerir, Són og Boðn. I blodet blander de honning, og hermed er skjaldeskabs- eller visdomsmjøden skabt, thi "enhver, der drikker af den, bliver skjald eller en klog mand". Dværgene fortæller aserne, at Kvasir var blevet kvalt i sin egen viden. På et tidspunkt får disse dværge besøg af jætten Gilling og hans kone, som de dræber. Gillings søn Suttung kommer derefter til dværgene og forlanger mjøden som erstatning for drabet på forældrene, hvilket dværgene accepterer, hvorpå de forsvinder ud af historien. Suttung skjuler mjødet i "Hnitbiörg" (sammenstødsklipperne) og sætter sin datter Gunnlød som vogter derover.

Herefter går Snorre over til at berette om Odin. Denne tager hjemmefra og kommer på et tidspunkt til ni trælle, der er i færd med at slå hø. Trællene dræber hinanden i deres bestræbelser på at få Odins slibesten, og Odin, der derefter kommer til en jætte, der hedder Baugi, og som er broder til Suttung, får nu arbejde hos Baugi, hvis trælle, det var, han havde dræbt, mod at denne lover at tage med til Suttung og bede om noget af mjøden. Odin har skjult sin identitet og kalder sig "Bølverkr". Efter endt arbejde tager de begge til Suttung, der absolut ikke er tilbøjelig til at give noget af sin mjød bort, hvorpå "Bølverkr" trækker et bor frem, som hedder "Rati" og siger til Baugi, at han skal bore i bjerget, hvilket han gør, idet han dog forsøger at snyde Odin. Da boret endelig er nået helt igennem, tager Odin en orms skikkelse og kryber gennem hullet, og Baugi forsøger at kaste boret efter ham, men rammer ikke. "Bølverkr"

kommer til Gunnlød, ligger hos hende tre nætter og får til gengæld lovning på tre slurke af mjøden, og han formår således at indtage alt, hvad der er i de tre kar. Derefter skifter han skikkelse til en ørn og flyver væk så hurtigt som muligt, forfulgt af Suttung, der også er i ørneham. Da aserne ser Odin, sætter de et kar ud i gården, i hvilket han spytter al mjøden ud, undtagen en lille del, der mistes, og som alle kan drikke af; den kaldes "skáldffíla hlutr" (den dårlige skjalds del). Men Suttungsmjøden gav Odin aserne og de mænd, der kunne digte.⁶

Den germanistiske forsknings syn på denne myte har ikke bidraget til nogen videre forståelse af dens betydning og symbolik inden for rammerne af den nordiske mytologi som sådan. Man er fortrinsvis gået strengt filologisk til værks og har forsøgt at udrede de forskellige oprindelige myter, som man mener, at først Snorre har sat sammen, for så at redegøre for deres oprindelse eller følge deres udvikling - en fremgangsmåde, der ikke netop er velegnet til at øge forståelsen af mytens funktion i nordboernes ideologiske univers.⁷ Enkelte undtagelser er der dog, hvor man i lyset af religionsfænomenologiens resultater har forsøgt at behandle enkeltelementer i myten. En sådan undtagelse udgør Renate Doht's afhandling fra 1974: *Der Rauschtrank im Germanischen Mythos*, der til gengæld må siges at have anvendt religionsfænomenologien i alt for høj grad og at ville se muligheder for sammenligninger alle steder imellem enkeltelementer i den nordiske myte og enkeltelementer fra andre kulturer. Doht når imidlertid frem til en række gode enkeltiagttagelser ang. f.eks. drikkens rolle i de tre indoeuropæiske funktionslag,⁸ forholdet mellem rusdrik og extase⁹ og forskellige andre fænomener. Hendes hovedkonklusion, der drejer sig om forholdet mellem forskellige former for væske, er imidlertid skuffende, idet hun ikke formår at indplacere mytens forskellige aspekter inden for samme bestydningsunivers, men tyr til uverificerbare udviklingsmønstre for at forklare sammenstillingen af motiver i den nordiske myte.¹⁰

Zusammenfassend möchte ich sagen: mir scheint die Geschichte vom Raub des Dichtermets, so wie sie die Germanen aufgezeichnet haben,

aus der Kombination zweier verschiedener Mythen entstanden: a) dem altererbten indogermanischen Mythos vom Raub des Göttertrankes durch einen Raubvogel, b) Einem Mythos von der gefährvollen Jenseitsreise zu einer göttlichen Frau, die den ambivalenten Lebens- und Todes-trank hütet und die sich mit dem Initianden - als solchen müsste man dann den Eindringling wohl auffassen - in einer Heiligen Hochzeit verbindet und ihm von dem heiligen Trank darbietet.

Herudover er Doht imidlertid også opmærksom på den nære tilknytning, der i det nordiske kompleks omkring mjøden er imellem drik og visdom,¹¹ uden at hun dog får præciseret forbindelsen mellem livsdrik og visdomsdrik, som den kommer til udtryk i det nordiske materiale.¹²

Men det er netop dette videnskompleks, vi skal komme nærmere ind på her, og herunder især tilegnelsen af den numinøse viden, idet vi, hvis vi skal se på, hvad der helt konkret sker i myten, som den gengives af Snorre, når frem til, at den beskriver, dels hvordan visdomsmjøden opstår, og dels hvordan den kommer i Odins besiddelse, og dermed kommer til at kunne gøre gavn for guder og mennesker. Forskellen mellem initial- og finalfasen består først og fremmest i, at Odin i den sidste sidder inde med skjalde- eller visdomsdrikken,¹³ medens initialfasen er karakteriseret ved en mangel i forhold hertil. Mytens handling drejer sig således om den proces, der er gået forud for den situation, der er eksisterende i, hvad vi kan kalde den mytiske nutid, hvor Odin er i stand til at uddele digtereviden til de udvalgte blandt menneskene.¹⁴

Denne proces består af en sekvens af motiver, der hver indeholder en række symboler, som vi her må se nærmere på for at nå til en forståelse af de konstituerende elementer ved myten. Jeg skal imidlertid ikke, som tilfældet var for Doht's vedkommende, betjene mig af overfladiske fænomenologiske sammenligninger, der uden videre overfører betydninger af forskellige symboler fra en kultur til en anden, men derimod søge at indplacere de enkelte elementer i det ideologiske system, som myten organiserer sig efter.

Hvis vi nu skal se på den narrative sekvens, som den fremstår

i myten, får vi følgende elementer, der skal diskuteres nedenfor:¹⁵

Aser og vaner slutter fred ved i fællesskab at frembringe en væske af spyt.

Guderne transformerer væsken til en mand, Kvasir.

Kvasir kommer til nogle dværge.

Dværgene slår Kvasir ihjel, og han transformeres til væske (blod+honning = visdoms- eller skjaldemjøden).

Væsken overgives til Suttung, som er jætte.

Jættedatteren Gunnlød sættes som vogter over mjøden.

Odin kommer, efter at have gennemgået prøver og været i fare, til Gunnlød som orm.

Odin har samleje med Gunnlød.

Odin flyver bort fra Gunnlød med mjøden som ørn.

Odin spytter mjøden ud til aser og mennesker.¹⁶

Det gennemgående element i hele fortællingen er således tydeligvis væsken i sine forskellige fremtoninger, samt de aktører, der forvandler den eller stjæler den.

Da den første gang bliver præsenteret, er det altså i form af spyt og i forbindelse med fredsslutningen mellem aser og vaner. Nu er der skrevet utallige bøger og artikler om forholdet mellem disse to gudegrupper;¹⁷ men jeg skal her begrænse mig til at slå fast, at næsten alle nyere forskere er enige om at anskue fredsslutningen mellem dem som selve det mytiske udtryk for oprettelsen af samfundet; og det første element til drikken bliver således skabt i netop den situation, hvor samfundet dannes, som et produkt af de samlede funktionsområder i kulturen.

For at denne væske ikke skal gå til spilde, laver man en mand ud af den - Kvasir.¹⁸ Det mest bemærkelsesværdige ved ham er imidlertid hans tilblivelse og hans transformation til mjød, medens han i levende live næsten ikke spiller nogen rolle; man fristes næsten til at sige, at den eneste mening med, at han levede var, at han skulle dø for at give muligheder for skabelsen af skjaldemjøden. Under alle omstændigheder har den enorme viden, som han sad inde med, ikke haft nogen gavn, før hans blod tilsættes honning, efter at han er blevet dræbt.¹⁹ Men selv

i den tilstand er der lang vej, før den transformerede Kvasir kan komme til at indtage nogen intellektaktiverende funktion, idet væsken først kommer i Suttungs besiddelse, hvor den blot bliver gemt væk i Hnitbiørg og ligger passivt hen, bevogtet af en jættekvinde.

Først da Odin kommer ind i billedet, begynder der at ske noget, og det er da også ham, der i et og alt er den aktive part i myten, efter at han først er introduceret.

Han kommer i skikkelse af en orm ind gennem bjerget, altså som et typisk chthonisk væsen,²⁰ og er på vejen i dødelig fare (Baugimotivet). Han når så ind til Gunnlød og har samleje med hende, idet de har lavet en aftale, der nærmest har form af en kontrakt: Han er hendes elsker i 3 nætter, og hun giver ham mjøden i de 3 kar. Som et typisk himmelsk væsen flyver han derpå derfra og nu som indehaver af mjøden. Da han når Asgård spytter han den ud, således at den igen bliver spyt, altså i en form, der ligner den, den havde i initialsituationen, dog med den væsentlige forskel, at den kommer - ikke fra et kollektiv af aser og vaner, men fra digter- og visdomsguden Odin. Og det er først herefter, at den kommer til at fungere aktivt, nemlig som bibringer af digterevne og viden om de skjulte ting.

Vi skal nu se nærmere på nogle enkelte konstituerende elementer i denne sekvens.

Der sker altså en transformation fra flydende til fast form og tilbage igen. For det første er det her relevant at være opmærksom på, at spyt overalt har indtaget en vigtig rolle som bestanddel i alkoholiske drikke og bl.a. har betydning for gæringen.²¹ For imidlertid at gøre denne drik brugbar som mytisk aktør er det nødvendigt at udstyre den med egenskaber, der sætter den i stand til at handle, hvilket i dette tilfælde sker simpelthen ved at gøre den til en person. For selvom Kvasir egentlig ikke foretager sig de store ting, så er der dog to ting, der sker med ham, der har stor betydning for forståelsen af selve vidensaspektet, som det kommer til udtryk i den nordiske mytologi: han kommer til dværgene, og han bliver slået ihjel.

Hvad dværgene angår, er det væsentligste aspekt hos dem i

denne sammenhæng nemlig, at de i Norden opfattedes som chthoniske væsener.²² Det vil sige, at Kvasir på sin færd rundt i de forskellige verdener til slut kommer til underverdenen,²³ hvor han ender sine dage som "levende væsen", idet han simpelthen slås ihjel - uden nogen grund i øvrigt. Nu er det sådan, at viden om det hinsidige opnås på en af to måder, nemlig enten gennem en færd til underverdenen eller gennem kontakt med døden.²⁴ Disse to måder kan imidlertid reduceres til en, idet underverdenen og dødsriget dels har samme lokalisering²⁵ og dels begge repræsenterer et fænomen, som vi kan kalde "den anden verden" - den verden, der er "anderledes" i alle henseender i forhold til den, i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid. Når viden altså opnås igennem kontakt med "den anden verden", så må myterne også kunne forklare, hvordan en sådan kontakt er mulig, og hvorfor viden kan opnås på denne måde; og her er Kvasirmyten en blandt flere, der opererer med dette tema. Når specielt dværgene er valgt og ikke en anden chthonisk gruppe, hænger det formentlig sammen med, at de foruden deres chthoniske herkomst er karakteriseret ved, at de tillægges en overordentlig stor håndværksmæssig snilde og i Eddamytologien ofte frembringer ting, der får betydning for aserne, ligesom tilfældet altså også er med mjøden.²⁶

Men indtil nu har vi kun fået bragt Kvasir til underverdenen, hvor han er blevet dræbt. Herefter bliver han imidlertid igen i form af væske overgivet til jætterne. Men disse kan lige så lidt som dværgene få noget ud af de egenskaber, som mjøden har, eller i hvert fald får de det ikke. Som en fuldstændig passiv størrelse bliver den anbragt i bjerget.

Nu er det væsentligt at være opmærksom på, at også jætterne ofte tilskrives overordentlig stor visdom,²⁷ og at de altså ikke, som tilfældet er i visse fremstillinger, blot er nogle store, brovtende og temmelig dumme figurer. Karakteristisk for dem er det dog, at de næsten aldrig udnytter deres viden aktivt, til handling, eller med andre ord benytter den konstruktivt, men at den udelukkende beror på deres høje alder som race betrag-

tet og derfor primært drejer sig om fortiden. De er vidende i den forstand, at de med stort udbytte kan konsulteres af aserne, medens de ikke, som tilfældet er for Odin, bruger deres vidensmagisk, d.v.s. som et middel til at påvirke omgivelserne.

Det er også væsentligt, at det ikke så meget er Suttung som Gunnlød, der fremstilles som den, der sidder inde med mjøden, som vogteren af den inde i bjerget. Dette bjerg er i denne myte at forstå som en *axis mundi*, der ellers i Norden symboliseres ved Yggdrasil,²⁸ og det er i de nederste lag, at Gunnlød sidder og ruger over mjøden, for det er her, at Odin som orm når ind til hende.²⁹ Det konstituerende træk ved en *axis mundi* er imidlertid, at den skaber forbindelse mellem de forskellige stokværk i kosmos, hvilket også udnyttes i denne myte, hvor Odin efter at have indtaget mjøden flyver imod Asgård og oververdenen.

En afgørende forandring i mjødens "historie" sker, da den fra at være i Gunnløds varetægt kommer i Odins, og denne forandring kommer altså i stand gennem et samleje, der finder sted. Nogle forskere har her ment at kunne se en reminiscens af et oprindeligt i kulten opført *hieros gamos*, som hævdes at skulle have været et led i agrare ritualer;³⁰ men en sådan antagelse kan ifølge sagens natur ikke bevises, omend der kan være en vis sandsynlighed for, at der i hvert fald skulle have eksisteret en kultisk tilknytning, med et rituelt samleje. Især et punkt mangler dog, hvis man vil hævde, at vi står over for et agrarritual, nemlig frugten af samlejet, der i givet fald skulle have været naturens og vegetationens genopståen, evt. i skikkelse af en korndæmon eller en gudesøn af Zagreus' eller Bromios' type. Noget sådant er imidlertid ikke, hvad der sker her, hvor udbyttet af samlejet tilsyneladende udelukkende består af mjøden. Og det er ikke nogen "Moder Jord" (Gunnlød), der frembringer den, men Odin, der bringer den til aser og mennesker. Vi ser imidlertid, at den måde, hvorpå Odin kommer af med mjøden på, så at sige er en omvendt "fødsel": Han spytter mjøden ud af munden. Det vil sige, at han i stedet for at frembringe fysisk liv frembringer åndeligt eller psykisk liv; og istedet for at "fø-

de" som kvinder - d.v.s. fra underlivet - "føder" han fra munden, og vi står således over for en total inversion af en "normal fødsel".³¹ Det er denne anden (eller tredie) fødsel af mjøden, der gør den brugbar, som gør den til det, den bør være, nemlig et middel til opnåelse af digterevne og magisk viden.

Vi må nu spørge efter "meningen" med denne myte. "Meningen" er, som tilfældet er i alle myter, "meninger", d.v.s. at der opereres på flere forskellige niveauer, og at myten indgår som forklaringsfaktor i flere forskellige funktionskomplekser. På et niveau er den således klart etiologisk: Den forklarer, hvorfor det i den mytiske nutid er Odin og aserne, der sidder inde med mjøden, og ligeledes hvorfor det er Odin, som selv drikker af mjøden hver morgen, der er visdoms-, digter- og magikerguden par excellence.³² Men ikke nok med, at vi får at vide, at det er Odin, der sidder inde med den, vi får nemlig også en begrundelse for, *hvorfor* han er bedre egnet end nogen anden til at være visdomsbesidder.

Det er kun Odin, der kan udnytte mjøden aktivt, idet den først i skikkelse af Kvasir, der er et produkt af såvel aser som vaner, og dernæst som henholdsvis dværgenes og jætternes ejendom, ikke har fungeret, men har indtaget en helt passiv rolle. På denne måde kan man hævde, at Odin - ihvertfald i sin egen skab af vidensformidler - kommer til at optræde som en kulturhero, der henter mjøden fra underverdenen, hvor som sagt både dværgene og Gunnlød er placeret.

Mjøden er så at sige skabt i tre tempi. Først er samfundets tre bærende funktioner med til at skabe en drik ved hjælp af spyt. Dernæst er det dværgene, der endelig skaber selve mjøden ved at blande Kvasirs blod med honning, og endelig er det Odin, der stjæler den, så den kan komme til at spille den rolle, der er dens egentlige "bestemmelse" i den mytiske nutid, idet han "føder" den igen.

I løbet af denne oprulning fremstår imidlertid en række oppositionspar, hvor polerne knytter sig til mjøden i dens forskelløse stadier. I forbindelse med Kvasir får vi således oppositionen liv vs død, der, som jeg var inde på, ækvivalerer med

top vs bund (høj vs lav) og i denne sammenhæng med fast form vs flydende form. Som det fremgår af myten, forholder disse poler sig til hinanden som "før-efter": da Kvasir er blevet skabt, er han først levende og befinder sig i oververdenen i antropomorf form, hvorefter han tager til underverdenen, dræbes og transformeres til flydende form. På dette stadium tager myten imidlertid en vending, i og med at Odin kommer ind i billedet, og vi får nu nogle modsætningspar, der så at sige er omvendte i forhold til før-efter relationen, fordi mytens handling nu lader mjøden gå den modsatte vej. Mjøden er i en vis forstand "død", den er passiv og uden funktion, men bliver af Odin - om ikke gjort levende - så dog livgivende, vel at mærke for de psykiske, og ikke de fysiske aktiviteter. Endvidere står vi med orm-ørn symbolikken over for en lav-høj opposition, medens den flydende form bibeholdes, bortset fra at blodet, der blev taget fra Kvasir, nu som mjød indtages af Odin, der imidlertid spytter den ud igen. Endelig har vi også oppositionen imellem feminint og maskulint repræsenteret af Gunnlød og Odin.

Fra gudernes spyt til Odins spyt har visdommen altså gennemgået forskellige tilstandformer og været udsat for forskellige ejerforhold. Bortset fra det etiologiske aspekt, der utvivlsomt har spillet en betydelig rolle i nordboernes selvforståelse, ligger der altså også et andet aspekt, nemlig en påstand om, at viden (Kvasir var som bekendt vis, allerede før han kom til dværgene; men han kunne ikke slippe af med denne viden) for at kunne bruges må have været omme ad underverdenen, ad døden og ad det feminine.

Underverdenen og dødstilstanden er som sagt udtryk for den "anden verden". Men hvad med feminiteten? Denne "egenskab" kan jo dårligt nok siges at være fremmed for det "dennesidige"; men ikke desto mindre er det påfaldende, så ofte det kvindelige aspekt er forbundet med formidling af viden fra det hinsidige. Blandt adskillige eksempler kan vi her nævne *vølverne i Baldrs Draumar* og i *Völuspá*, der begge foruden at være kvinder også er døde og underjordiske. Dette går som sagt igen så mange steder i nordisk religion og mytologi, at vi er berettiget til at

betragte feminiteten som semantisk kategori som tilhørende "den anden verden", i hvert fald inden for det semantiske felt, der opererer med tilegnelsen af numinøs viden.

Lige så vel som det altså er konstituerende for vores myte, at den søger at forklare, hvorfor vi i den mytiske nutid bør regne med, at det er den maskuline gud fra oververdenen, Odin, der ejer mjøden, så siger den også, at sådan har det ikke altid været. For Odin gjorde jo ikke det, der på mange måder synes at ville have været mest praktisk, nemlig at bemægtige sig spytet fra den samlede gudemængde, eller at knytte sig til Kvasir umiddelbart efter, at denne var skabt: han venter til Kvasir er blevet dræbt i underverdenen, og til han i form af mjød er kommet i et feminint individs varetægt.³³ Kvasir og senere mjøden, der begge er symboler for viden og evner af forskellig art, må altså som en forudsætning for, at de kan komme til at fungere, dels have været i forbindelse med "den anden verden", og dels være blevet hentet frem igen til oververdenen, der som et af de prædikater, der kan hæftes på den i forhold til underverdenen, har "aktiv" modsat "passiv". Ikke blot i denne myte, men i *alle tilfælde* i myter, hvor der er tale om tilvejebringelse af numinøs viden, er det er konstituerende træk, at den skal hentes fra underverdenen.

Hvad denne viden drejer sig om, vil det føre for vidt at komme ind på her; men ofte vil man se, at det, der opnås gennem kontakten med "den anden verden", blot er muligheden for at opnå endnu større viden, bl.a. gennem forskellige former for divinatorisk praksis,³⁴ eller at påvirke de "naturlige" årsagssammenhænge ved hjælp af magiske aktiviteter.

Det afgørende i *denne* myte, *der her* behandles, er imidlertid måden, hvorpå man tilegner sig denne viden, og hvilke forudsætninger, der skal være til stede, for at visdommen kan aktiveres.

Mytens svar på disse spørgsmål er, at viden kommer fra "den anden verden", hvor den er latent til stede, men at den for at kunne indtage en aktiv rolle må bringes til "denne verden". På denne måde postulerer myten, at der findes to "verdener",

to tilstandsformer, mellem hvilke der må findes en formidling. "Den anden verden" er i Norden i de fleste henseender karakteriseret på samme måde, som det fænomen Victor Turner opererer med som liminalitet, der betegner en tilstandsform, som ofte opnåes under forskellige ritualer, og som kun kan defineres som det modsatte af den verden og den tilstandsform, vi befinder os i her og nu.³⁵ I mange ritualekategorier har liminalitet det helt klare formål at bibringe det enkelte subjekt viden om "et eller andet", der varierer fra ritual til ritual, og ofte betjener man sig i disse ritualer af en symbolik, der omfatter død og genfødsel, således at man dør for at kunne genfødes med viden. "Dødstilstanden" svarer på denne måde til liminalfasen, der selvfølgelig kan arbejde med enorme mængder af symboler på "omvendthed" i forhold til de fænomener i samfundet, som det enkelte ritual omhandler.

Uden her at ville postulere, at den nordiske myte om tilegnelsen af visdomsmjøden er eller nødvendigvis oprindelig har været en såkaldt ritualmyte, så mener jeg, at det er påfaldende, i hvor høj grad den giver en mytisk "forklaring" på fænomener, der eksisterer i forskellige ritualer, og herunder især den kategori, vi kan betegne som "shamanindvielser", og det forekommer mig derfor sandsynligt, at myten her - sammen med andre - har fungeret som den forklaringsfaktor, der har gjort initiations-symbolikken acceptabel i nordboernes ideologi.

Man kan også ud fra myten her se, at der har eksisteret en sammenhæng mellem visdomsdrik og livsdrik, hvilket blev overset af bl.a. Doht. Myten viser os netop, hvorledes fysisk og intellektuelt liv analogiseres og relateres til hinanden, bl.a. således at en fysisk død (Kvasirs) går forud for en åndelig fødsel (mjøden). Myten får på denne måde sagt en del om nordboernes opfattelse af så vigtige ting som fysisk og psykisk liv, om kropslighed og intellektualitet, om feminitet og maskulinitet, og det hele bliver sat ind i en kosmologisk og mytologisk ramme, der garanterer temaets eksistentielle betydning.

Om alle disse semantiske størrelser kunne der siges betydeligt mere, ikke mindst hvis man inddrog et større materiale,

og det skal derfor også indrømmes, at en del af det ovenstående har karakter af antydninger. Jeg håber derfor også ved en anden lejlighed at kunne vende tilbage til temaet og mere udtømmende belyse både de forskellige elementer og de associationskomplekser, der fremstår i forbindelse med deres indplacering i de forskellige mytiske motiver.

Til slut skal jeg blot ganske kort rekapitulere de vigtigste pointer fra de foregående sider. For det første kan vi se, at myten om tilegnelsen af visdomsmjøden går efter en bestemt narrativ struktur, bestående af

liv – viden — død/underverdensfærd — liv + viden.

For det andet betjener myten sig af en række binære oppositioner, der associeres med forholdet mellem på den ene side midterfasen og på den anden side de to andre faser, hvor disse oppositioner i konteksten alle forholder sig som "den anden verden" over for "denne verden". For det tredje gør myten det klart, hvorfor det at komme i besiddelse af viden kræver en dødsfærd med efterfølgende genfødsel, thi viden er en størrelse, der analogiseres med fysisk liv, omend den samtidig opfattes som en inversion heraf, og derfor skal den altså også "fødes" for at få aktiv eksistens. Endelig er det muligt at se paralleller imellem på den ene side denne mytes karakteristika og på den anden side en række karakteristika, som bl.a. Victor Turner har ment at kunne finde i forbindelse med ritualer, specielt af overgangstypen.

Noter

1. Se f.eks. Geo Widengren: *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 386 ff, G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 3. Auflage, Tübingen 1970, 408 f, og især M. Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, 188 ff.
2. Se W.H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1884-86, Bd. I, sp. 280 ff.

3. J. Gonda: *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, 54.
4. Som eksempel kan tages Indien (se f.eks. Gonda 1960, 64 ff).
5. Snorres Edda er udgivet mange gange. Den uden tvivl bedste udgave er Finnur Jónssons fra 1931 *Edda Snorra Sturlusonar* (Kbh.). Det kniber lidt mere med brugbare oversættelser til dansk af eddaen i sin helhed, idet det faktisk kun er Gylfaginning, der har været kompetent oversat, men i mangel af bedre kan henvises til Thøger Larsens *Snorris Eddasagn*, Kbh. 1970 (2. udg.), hvor myten findes pp. 106-109. Selve diskussionen af Snorres værk som kilde til nordisk mytologi kan jeg ikke komme ind på her; men gode oversigter findes hos J. de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1956-57 I, 42 ff og E.O.G. Turville-Petre: *Myth and Religion of the North*, London 1964, 21-27 (her er mange gode henvisninger). For at gøre mit eget standpunkt klart kan det nævnes, at jeg stort set deler den positive holdning til Snorres kildeværdi, som Dumézil giver udtryk for i sin bedømmelse i *Loki*, Darmstadt 1959, 53-76. Jeg undlader her med vilje at komme ind på de forskellige navnes etymologi og betydning, da usikkerheden her er stor, og det ikke spiller nogen central rolle. Generelt kan henvises til J. de Vries: *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962.
6. Foruden Snorres version findes der i de poetiske kilder flere steder hentydninger til temaet. Den vigtigste variant finder vi i *Hávamál* st. 103-110, der ikke varierer afgørende fra Snorre (henvisninger til Eddadigtene går på J. Helgasons udgave *Eddadigte I-III* Kbh. 1962).
7. Som eksempler kan nævnes Hermann Schneider: "Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen" i *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse*, München 1936, 37 ff; A.G. van Hamel: "The Mastering of the Mead" i *Festschrift til E.A. Koch*, Lund 1934, 78 ff; A. Olrik: "Skjaldemjøden" i *Edda* 24, 1925, 36 ff; P. Renauld-Krantz: *Structures de la Mythologie Nordique*, Paris 1972, 69 f.
8. Den bedste introduktion til Dumézils teori om de tre funktioner i indoeuropæisk mytologi, får man i hans egen *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris 1958.
9. Doth 1974, 169 ff.
10. Ibid. 231.

11. Ibid. 214 ff og 233.
12. Nogle spændende betragtninger angående myten findes også hos E.M. Meletinskij: "Scandinavian Mythology as a System" i *Journal of Symbolic Anthropology* vol 1, no 1-2 1973, specielt no. 2, 66 ff. På trods af forskellige inspirerende overvejelser er Meletinskij dog meget vanskelig at arbejde med p.g.a. en nærmest uforskammet mangel på henvisninger, ligesom der er en udtalt mangel på belæg for hans synspunkter samt ikke helt få direkte urigtige oplysninger om kildernes udsagn.
13. Der er i mytens udtryk ingen forskel på disse to funktioner af mjøden, idet "hverr, er af drecker verþr skald eþa fræþa maðr" (enhver, der drikker af den bliver skjald eller en klog mand).
14. Jfr. *Egils saga Skallegrímssonar* (udg. af S. Nordal i *Íslensk Fornrit* bd II, Reykjavik 1933), hvor Egil tydeligvis er sig sin afhængighed af Odin fuldt bevidst (se især de første strofer af digtet *Sonatorrek*) som digter. Iøvrigt er Egil helt klart igennem hele sagaen en Odinstilbeder og er foruden at være digter også kyndig i magi.
15. Jeg skal ikke her gå nærmere ind på, hvordan og hvornår dette mytekompleks er opstået. Det er muligt, at flere forskellige motiver først forholdsvis sent er blevet kædet sammen til denne myte; men under alle omstændigheder kan vi gå ud fra, at den i sine grundtræk har eksisteret i vikingetiden (Doht 1974, 44), og det skal altså derfor her forsøges at nå til en forståelse af dens betydning og funktion i den kultur, i hvilken den har været opfattet som et vidnesbyrd om en så vigtig ting som viden om det numinøse.
16. Når ikke hele handlingen (især motivet med høstarbejderne og Baugi-episoden) vil blive inddraget i analysen, skyldes det, at deres rolle for selve tilegnelsen af visdomsmjøden "kun" er af litterær betydning, d.v.s. at de tjener som et middel for Odin til at opnå kontakt med jætterne. At der også kan ligge religiøse motiver til grund for nogle af disse træk er dog sandsynligt, men berører ikke mjødens skæbne.
17. Oversigter kan findes hos G. Dumézil: *Les dieux des Germains*, Paris 1959, 15-17 og 38 f; Å.V. Ström: *Germanische und Baltische Religion* (sammen med H. Biezais), Stuttgart 1975, 113 ff; Turville-Petre 1964, 136 ff; T. Östvold: "The War of the Aesir and Vanir - A Myth of the Fall" i *Temenos* 5, 1969, 169 ff.
18. Der findes en mytisk variant om Kvasirs opkomst i *Ynglingasaga* kap 4

- (udg. af Finnur Jónsson i *Heimskringla. Nóregs konunga sögur*, Kbh. 1911), hvor han bliver sendt som gidsel fra vaner til aser til gengæld for Mimir. Denne gidseludveksling har visse implikationer, også i forhold til hele Kvasirkomplekset, som jeg dog ikke kan komme nærmere ind på her, hvor det er nok at konstatere, at Kvasir i begge varianter træder ind på den mytiske scene i forbindelse med konstitueringen af samfundet, og at han begge steder anses for overmåde viis.
19. Blod og honning er i sig selv en betydningsfuld blanding, idet blodet, i den kontekst, vi står overfor, er et kulturprodukt - ja man kan sige, at Kvasirs blod direkte er et symbol for kulturens opståen ved fredsslutningen. Honningen derimod er som bekendt et naturprodukt i den forstand, at det produceres uafhængigt af mennesker, medens det knytter sig til kulturen ved at være forarbejdet (jvf. Cl. Lévi-Strauss, *Du Miel aux Cendres*, II, 253).
 20. At ormen og ørnen er repræsentanter for henholdsvis den chthoniske og den celestiale sfære er der en mængde eksempler på, både i religionsfænomologien og i den nordiske mytologi. Tydeligst kommer det vel frem hos Snorre i *Gylfaginning* kap 5, hvor ørnen sidder i toppen og ormen ligger ved roden af verdenstræet Yggdrasil.
 21. Se Dumézil 1959, 31 f og E. Mogk: "Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und Seiner Schule" i *Folklore Fellows Communications* 51, 1923, 19 ff.
 22. Se f.eks. *Gylfaginning* kap 7.
 23. Underverdenen skal selvfølgelig her opfattes som en semantisk størrelse, der etablerer sig simpelthen gennem det faktum, at det er dværge, vi har med at gøre.
 24. Se bl.a. eksempler i min "Om Loke endnu engang" i *Arkiv för Nordisk Filologi*, 96, 1981, 56.
 25. Hvad Valhalforestillingerne angår, som opererer med et dødsrige i "oververdenen", er forholdet mellem disse og de underjordiske dødsriger for kompliceret til, at jeg kan gå nærmere ind på det.
 26. Se A.H. Krappe: *Études de Mythologie et de Folklore Germanique*, Paris 1928 69 f.
 27. Jfr. f.eks. jætten Vafprúðnir i *Vafprúðnismál* og völven i *Völuspá*.
 28. Se også Meletinskij 1973, 2, 69. Bjergets funktion i denne myte er også i flere henseender identisk med Yggdrasil's, idet Odins videnstilig-

- nelse i mange myter finder sted i forbindelse med dette træ. Endvidere er orm-ørn symbolikken knyttet til begge varianter (jfr. note 20).
29. Foruden den chthoniske symbolik, der ligger i benyttelsen af ormen, er der formentlig også tale om en vis sexualsymbolik, med ormen som et fallossymbol (se også E. Neumann: *Die grosse Mutter. Der Archetyp des grossen Weiblichen*, Zürich 1956, 144).
 30. F.eks. Krappe 1928, 61 ff.
 31. Jfr. iøvrigt det generelle træk i mange myter, hvor liv på en eller anden måde skal frembringes af maskuline væsener, at det fremkommer af hovedet (f.eks. Zeus' "fødsel" af Athene).
 32. Der findes en række myter, der i mange henseender bør opfattes som paralleller til myten om tilegnelsen af visdomsmjøden, f.eks. hele komplekset omkring Mimir (hos Snorre og i forskellige eddadigte) og myten omkring Odins selvhængning i *Hávamál* 138-141.
 33. Relationen imellem dværge og jætter er temmelig vanskelig semantisk set, idet de to grupper kun sjældent optræder i samme myter, (om forholdet her: se bl.a. Meletinskij 1973, 2, 57 f, hvor visse distinktive træk opregnes). For emnet her er det imidlertid nok at fremhæve, at dværgene typisk er at se som skabere af kulturelle goder, medens jætterne på alle niveauer er at se som asernes antagonister. Ligeledes er det af betydning at forstå, at medens dværgene er chthoniske væsener og altså adskilt fra guderne i rumlig henseende, så er jætterne, eller rettere de af jætterne, som er besiddere af visdom (for der findes jo også den "dumme" jætte, der bebor de yderste egne af verden (Utgårðr), fortrinsvis adskilt fra aserne tidsligt; deres slægt er langt ældre end asernes.
 34. Om divination, se R. Derolez: "La Divination chez les Germains" (i *La Divination. Études recueillies* par A. Caquot et M. Leibovici, I, Paris 1968), 257 ff.
 35. Turner har talt om liminalitet i et utal af skrifter. Mest kendt er nok *The Ritual Process*, London 1969, hvori han opsummerer alt af vigtighed i forfatterskabet.

Summary — *This article is concerned with a theme of utmost importance in pre-Christian Scandinavian religion, namely, the way in which it is pos-*

Livsdrik og vidensdrik

sible to gain supernatural or numinous knowledge. My point of departure is the Myth of Kvasir and Odin's theft of the mead of wisdom. By analyzing the horizontal structure of the myth, it is possible to show that we are confronted with some important binary oppositions: the opposition between the two phases before and after the theft, corresponding to passive and active; mythic past and mythic present; and to two kinds of "worlds" - this and the other, - where the "other world" is characterized as a place of latent supernatural power and knowledge, and "this" world (the world of Odin and the Aesir) is characterized as the dynamic and creative category.

All of this corresponds to the terms liminality - non liminality of Victor Turner, and accordingly to the symbolism of ritual, especially to the rites of passage with its almost universal symbolism, containing such elements as death and resurrection and acquisition of knowledge.

Jens Peter Schjødt
Forskningsstipendiat, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet