SKRIFTER UTGIVNA AV VETENSKAPS-SOCIETETEN I LUND
PUBLICATIONS OF THE NEW SOCIETY OF LETTERS AT LUND
33

TRÄDKULT

STUDIER I GERMANSK RELIGIONSHISTORIA

AV

THEDE PALM

LUND, C. W. K. GLEERUP

SKRIFTER
UTGIVNA AV
VETENSKAPS-SOCIETETEN
I LUND
PUBLICATIONS OF THE NEW SOCIETY OF LETTERS AT LUND

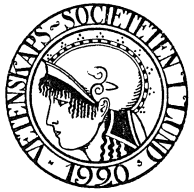
33

THEDE PALM

TRÄDKULT

STUDIER I GERMANSK RELIGIONSHISTORIA

WITH A SUMMARY IN ENGLISH



LUND, C. W. K. GLEERUP

TRÄDKULT

STUDIER I GERMANSK RELIGIONSHISTORIA

AV

THEDE PALM

WITH A SUMMARY IN ENGLISH

LUND 1948
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

Förord

Dessa studier i germansk religionshistoria ha, med långa avbrott, varit under arbete i åtskilliga år. När de nu till sist bli utgivna i tryck, är det ett som bör framhållas och som för övrigt understrykes flera gånger på de följande sidorna. Någon monografi över germansk trädkult finner man inte här. En sådan har heller aldrig eftersträvats. Trädkulten är ett fenomen, som antingen förbisetts av forskningen eller som behandlats förenklat och schablonmässigt. Men trädkult är varken något enhetligt eller okomplicerat. Mycket rymmes bakom termen, och det är en fråga om metod att reda ut det olikartade och sammansatta innehållet. Avsikten med dessa studier har varit att klarlägga olika aspekter på begreppet trädkult, detta precis så långt som de torftiga källorna tillåta.

Det sista kapitlet kan synas ha avlägsnat sig ganska betydligt från trädkult. Men det ha redan tidigare många teorier gjort, sådana som räknat med en utveckling från heliga träd och trästycken till skulpterade trästycken och gudabilder. Det är detta förhållande, som får motivera kapitlet.

Till Vetenskaps-Societeten i Lund, som velat upptaga mitt arbete bland sina skrifter, framföres ett vördsamt tack.

Th. P.

Kap. 1.

Lundar och träd.

I.

När Vilhelm Grønbech för nu mer än 25 år sedan skrev sina essayer om fornnordiskt och forngermanskt tankeliv i »Vor Folkeæt i Oldtiden», kunde han där ironiskt tala om den kult, som i våra dagar ägnas den germanska naturdyrkan, och om den plats som skogen har fått i föreställningarna om de gamla germanernas gudstjänst.[1] Han sökte också att fördela ansvaret. Det mesta föll på Tacitus, karakteriserad som en romantiker, vilken lät germanerna framträda som mystiker. Inte nöjd med att till exempel rakt fram berätta att germanerna samlades i en lund vigd åt Herkules ville Tacitus också beskriva på vad sätt lunden var helig. Något ansvar föll dessutom på de kristna missionsberättelserna. Här har Grønbech sin berömda karakteristik av missionärerna, till vilkas nödvändigaste utrustning hörde en yxa, och av omvändelsen, som sönderfaller i två delar: en innan det heliga trädet fallit, då folket fruktade för gudarnas hämnd, och en efteråt, då folket undrade och insåg sitt oförstånd.

Sedan dess har ingenting inträffat, som gjort Grønbechs framställning föråldrad. Ingenting har fört forskningen från de gamla vägarna. Germanernas dyrkan av träd och lundar har varit ett axiom, som ingen ifrågasatt. Den enda forskning som bedrivits — sådan den nu varit —, nämligen de sista 15 årens tyska, har tvärtom utifrån sina utgångspunkter haft påfallande lätt att acceptera tesen om germanernas naturdyrkan. Redan nu kan förutskickas, att denna forskning ej förtecknas här och att man i allmänhet inte behöver taga stor hänsyn till den.

[1] Vor Folkeæt i Oldtiden 4 (1912) 4; The Culture of the Teutons 2 (1931) 133: The cult which has in our days grown up about this Gothic natural church.

Orsakerna till detta tillstånd äro lätta att finna. Källmaterialet till en studie i germansk naturdyrkan av ena eller andra slaget är mycket begränsat och lockar inte till långa strövtåg. Tacitus' ställning som en av de bästa och i alla fall utförligaste meddelarna om germansk religion är en gång för alla befäst. Missionsberättelserna ha visserligen mycket att berätta om hedningarna, men de göra det i stereotypa vändningar och schabloner. Ett exempel visar enklast hur det förhåller sig. Det heter sålunda om biskop Amandus, som vid 600-talets slut missionerade bland frankerna, att han fick höra talas om ett hedniskt folk — det var folket i Gent — som var så hemfallet åt djävulen, att det *arbora et ligna pro Deo colerent atque fana vel idola adorarent*.[2] Det ligger i öppen dag, att stället har bibliska förebilder. Härav följer, att det är omöjligt att enbart på grundval av detta eller liknande uttryck påstå, att germanerna eller enskilda folkslag bland dessa vid denna tid dyrkade träd och trästycken. Något ha emellertid källor av detta slag avsett. Det är bara metodiskt felaktigt att bygga på dem i det skick de befinna sig, eller, annorlunda uttryckt, låta dem själva bestämma vad de menat. Ett sällsynt undantag, inte mycket fylligare men ändock givande, skall längre fram tagas som utgångspunkt för ett försök till analys. Det är Willibalds berättelse om den helige Bonifatius och Donarseken i Geismar.

Vad som här sagts föregriper det följande. Men det bör från början understrykas, att man inte kan komma till någon grund att stå på i germansk religionshistoria — och inte i någon annan religionshistoria heller — om man inte betraktar problem som de föreliggande som i första hand historiska och vilka därför kräva källkritisk behandling. Särskilt kommer detta att understrykas i kapitlet om Irminsul. Där har det tidigare syndats mycket.

Vilka källor som här behandlats och vilka begränsningar, som därvid gjorts, omtalas längre fram och på flera ställen. Någon fullständighet har inte avsetts. Meningen har varit att komma till rätta med fritt valda problem. När i slutkapitlet, som i första ögonblicket kan synas vara längst avlägset från trädkult men som i själva verket behandlar med trädkulten nära förbundna fenomen, ett försök göres att ge en sammanfattning, är detta inte minst menat som en demonstration av arbetsmetoden. En bild som står kvar sedan man gått

[2] MG Script. rer. Merov. 5,437.

kritiskt fram mot källor till germansk religionshistoria, blir inte särskilt rik och fyllig. Men den kan komma sanningen ganska nära.

Till sist ytterligare ett ord om materialet självt. Man talar om litterärt och om folkloristiskt material till bedömningen av trädkulten. Men detta är dock endast material till kännedom om ett annat material. Det verkliga, det som borde undersökas, så som en arkeolog undersöker sina utgrävningar eller en konsthistoriker byggnadsverk, är naturligtvis träden och lundarna själva. Men detta kan inte ske. Vi ha inga från hednisk tid kvarstående exemplar att studera. Ofta är också den miljö, i vilken de stodo, förändrad. Ändå skall det visa sig, att man är lyckligare lottad ifråga om de enskilda träden än ifråga om lundarna. I t. ex. vårdträden kan man igenkänna en bestämd typ av heliga träd, och det skall visa sig, att man kan göra klart för sig de psykologiska förutsättningarna för typens uppkomst. Man skall på det viset finna, att typen, med erforderliga modifikationer i detaljerna, måste anses vara representativ också för äldre tider. Något liknande skall man svårligen lyckas med ifråga om lundarna. Det har givetvis varit så, att lundarna en gång tillfredsställt vissa bestämda kultiska behov. Men när de, möjligen redan under hednisk tid men i varje fall med kristendomen, ersatts av på annat sätt inrättade kultplatser, har detta behov sannolikt restlöst försvunnit. Därmed, kan man säga, voro också lundarna borta, och endast trädsamlingar funnos kvar. Annorlunda förhåller det sig med de heliga träden. För vissa former av dem hade kristendomen ingen ersättning att lämna. Därför blevo de bevarade och kunna ses och undersökas ännu i dag.

II.

I Hoops Reallexikon har Eugen Mogk författat artikeln »Baumkultus». Han gör där en sammanfattning av vad som menas med trädkult hos de germanska folken. »Sowohl Wälder als auch einzelne Bäume genossen bei allen germanischen Stämmen heilige Verehrung. Ursprünglich mögen beide, vor allem die Wälder, als Wohnsitze der Seelen gefasst worden sein, zur Zeit des Tacitus waren letztere den Göttern geweiht (Germ. 9.) ... Mit der Heiligkeit der Haine hing es zusammen, dass hier die signa deorum, wie der Wagen der Nerthus, aufbewahrt wurden. Aus ihrer Bedeutung als Verehrungsstätte der

Götter erklärt es sich auch, dass die ahd. Bezeichnung des Waldes *haruc,* in Skandinavien die Bedeutung »Tempel» annahm, als den Göttern besondere Gotteshäuser erbaut wurden. Neben dem Waldkult haben aber auch die Germanen einen tiefgewurzelten Baumkult gehabt . . . Die Heiligkeit des Baumes und der sich daran knüpfende Kult wurzeln in seiner Verbindung mit der Mutter Erde, in der damit zusammenhängenden sprossenden Kraft, die er in Frühling zeigt, und in den Glauben, dass er der Sitz seelischer Geister sei».[1]

Denna sammanställning är av intresse inte bara ur synpunkten av vad den meddelar om den germanska trädkulten. Analyserar man den, gör man snart nog den i och för sig inte särskilt överraskande iakttagelsen, att den i sig sammansmälter åtskilliga av de resultat, till vilka den religionshistoriska forskningen på Mogks tid kommit fram. Just därför är en sådan analys av hans koncentrerade framställning av trädkulten förträffligt lämpad som en inledning till en undersökning, som på nytt vill taga upp några med den germanska trädkulten förbundna problem.

Mogk räknar med kult av skogar, »Wälder», lundar och enstaka träd. Att han verkligen gör åtskillnad mellan de tvenne förstnämnda typerna framgår av de olika motiveringar, som han framlägger för deras helighet. Skogarna voro »Wohnsitze der Seelen». De skulle alltså ha tänkts som befolkade av själar; sannolikt menar han dessutom, att varje träd härbärgerade sin själ. Först i ett senare utvecklingsstadium skulle man finna skogar, helgade åt gudar. Detta stadium skulle vara belagt i Tac. Germ. 9. Lundarna däremot skulle ha fått sin helighet direkt i och genom kulten. Enligt Tacitus (Germ. 7) förvarades i heliga lundar vissa *signa deorum,* vilka enligt Mogk kunde exemplifieras medelst Nerthus' vagn. Som ett ytterligare stöd för sin åsikt om lundarnas karaktär anför han den språkliga utvecklingen av fht. *harug.* De enskilda trädens helighet slutligen förutsätter han har en annan utvecklingshistoria. Hos träden skulle man ha förstått att de stodo i förbindelse med Moder jorden, och i den vårliga växtkraften skulle man ha sett det tydliga uttrycket härför. Men man har också tänkt sig att själar bodde i dem, och detta förhållande hade ytterligare varit en orsak till att träd ägnats kult.

Det mest anmärkningsvärda i Mogks framställning är onekligen

[1] a. a. I 181 f.

hans först refererade antagande, att germanerna dyrkade skogar: »Wälder . . . genossen . . . heilige Verehrung». Om man försöker tänka sig in i hur en sådan form av kult skulle ha tagit sig ut, stöter man på betydande svårigheter. Det stöd, som Mogk anför för sin uppfattning, nämligen att skogarna ursprungligen tänkts som boplatser för själar, ger härvidlag ingen hjälp. Det skulle kanske kunnat förklara skogarnas helighet, men inte att de blivit föremål för kult. I själva verket finns det i bevarade källor till germansk religionshistoria intet tal om skogsdyrkan i den utsträckning, som Mogk vill hävda. Denne har i stället blott övertagit och fört vidare en uppfattning, som inte återfinnes hos de hedniska germanerna utan i den tyska romantikens religionshistoriska författarskap. Det är i detta fallet Jacob Grimms mening, som han återgiver och gör till sin. För Grimm var naturen »besjälad», men på ett annat sätt än i den meningen att den var en bostad för själar. Naturen stämde den romantiska människan till andakt. Under intrycken av dess storhet och hennes egen litenhet anade hon något större och gudomligt. »Zu einer zeit, wo erst rohe anfänge der baukunst statt fanden, muss das menschliche gemüt durch den anblick hoher bäume, unter freiem himmel, zu grösser andacht erhoben worden sein, als er innerhalb der kleinlichen und unächtiger hand hervorgebrachten räume empfunden hätte . . . In dem wehen, unter dem schatten uralter wälder fühlte sich die seele des menschen von der nähe waltender gottheiten erfüllt . . .»[2] Denna 1700-talsromantiska inställning till germanernas naturdyrkan har forskningen behållit, ofta in i våra dagar, om än formuleringarna av densamma skiftat.

Det är emellertid intressant att se att Grimm, när han beskriver vad han kallar »Waldcultus», nästan uteslutande anför som exempel heliga lundar. Han ser i den heliga lunden först och främst föregångaren till templet. »Was wir uns als bebautes, gemauertes haus denken, löst sich auf, je früher zurückgegangen wird, in den begrif einer von menschenhänden unberührten, durch selbstgewachsene bäume gehegten und eingefriedigten heiligen stelle. Da wohnt die gottheit und birgt ihr bild in rauschenden blättern der zweige . . .»[3] »Götter wohnen in diesen hainen, namentlich genannte bilder (simulacra, nach menschengestalt) sind nicht aufgestellt, keine tempelwände auf-

[2] Deut. Mythol. 1. 4. Aufl. (1878) 56.

[3] a. a. 55.

geführt. Aber heiliges geräthe, altäre stehen in dem wald, thierhäupter (ferarum imagines) hängen an baumästen. Da wird gottesdienst gehalten, opfer gebracht, da ist volksversamlung und gericht . . .»[4] Vad man i här anförda ställen särskilt bör lägga märke till, är att Grimm tänkte sig dessa lundar inhägnade. Visserligen ansåg han att hägnaderna voro självvuxna, alltså ej gjorda av människohänder, något som svårligen låter sig belägga i våra källor. Men själva iakttagelsen är av intresse.[5] Här, liksom i andra sammanhang, anför han Tac. Germ. 9 som ett huvudställe och ett väsentligt stöd för framställningen. Som framgick ovan, gjorde Mogk detsamma. Till detta kapitel hos Tacitus måste vi återkomma i det följande.[6]

Det språkliga stöd, som Mogk anför för lundarnas helighet, går även det tillbaka på en iakttagelse av Grimm. Det fht. *harug*, skog, skulle i Skandinavien kommit att få betydelsen tempel, då gudahus började byggas åt gudarna. Vi skulle alltså här i ett enda ords betydelseutveckling kunna iakttaga utvecklingen inom den germanska kulten. Denna kronologiska synpunkt anlägger visserligen inte Grimm. Han har funnit, att fht. *harug* och fn. *hǫrgr* än betyda *lucus*, än *fanum*,[7] och slutsatsen hos honom blir, att »Tempel ist also zugleich wald». Möjligen har Mogk också stött sig på Hoops,[8] som för *harug* ansätter betydelsen lund som den äldsta. Ordet *harug* härleder denne för övrigt ur skr. *karšu*, ek, och anser sig på den grund kunna draga slutsatser om indogermansk kult av ekar.

Men varken denna, eller den hos Mogk antydda betydelseutvecklingen, synes vara den rätta. Betydelsen av isl. *hǫrgr*, fsv. *hargher* är stenhög, fjälltopp. Detta *hǫrgr* har under hednisk tid både i Sverige och i östra Norge betecknat en offentlig helgedom av något slag, möjligen ett stenaltare, men i varje fall ej något hus. Att för den skull i sammanhanget införa betraktelser över primitiv stenkult är naturligtvis alldeles förfelat.[9] Senare, mot hedendomens slut, återfinnes ordet på Island och också i västra Norge och då för att beteckna en privat helgedom, som kan ha varit blott ett altare men som också kan

[4] a. a. 57 f.
[5] Jfr härom i det följande sid. 36 ff.
[6] Nedan sid. 18 ff.
[7] a. a. 54 f.
[8] Waldbäume und Kulturpflanzen (1905) 120.
[9] Så Wesche, Das Heidentum (Diss. Gött. 1932) 24.

ha varit en mindre byggnad, sannolikt över ett altare. I horgen har man i varje fall offrat. Från den älsta betydelsen av *hǫrgr*, stenhop, har tydligen betydelsen av fht. *harug*, lund, avlägsnat sig betydligt, även om denna utveckling kan vara lätt nog att förklara: i lunden kan ha funnits altare, som givit namn åt hela området. Men någon betydelseövergång av ordet, och därmed en kultisk övergång, från lund till tempel är inte möjlig att framställa.[10]

Vi ha funnit, att en del av de åsikter om germanernas trädkult, som Mogk sammanfattat i sin anförda artikel, ha framlagts redan av Jacob Grimm. Andra åter söker man förgäves hos honom. När det talas om att skogarna ha fattats som »Wohnsitze der Seelen» eller att trädet var »Sitz seelischer Geister» är detta främmande för Grimm och hans skola. Klart kommer detta till uttryck hos t. ex. Wilhelm Müller. »Jedoch dürfen wir nicht glauben, dass eine fetischartige verehrung von bäumen und quellen statt gefunden habe, ohne dass man mit den religiösen gebräuchen die idee vom göttlichen oder halbgöttlichen wesen verband, denen man seine verehrung erwies. Denn der ganze charakter der angeführten zeugnisse zeigt es hinlänglich, dass uns in denselben nur äusserlichkeiten des kultus überliefert sind . . . Man benutzte zu heiligen stätten, an welchen man den göttern opferte, besonders solche orte, an denen bäume und quellen befindlich waren. Die bäume waren den göttern heilig . . . Dieselben bäume wurden, wie wir unten sehen werden, bei den opferfesten so benutzt, dass die opferthiere oder ihre häupte an denselben aufgehängt wurden . . .»[11] För den som läser igenom detta citat behöver det knappast framhållas, med vilken skärpa och klarsyn denne iakttagare för nu över 100 år sedan bedömde problemen.

Teorierna om trädkultens samband med »seelische Geister» och dylikt stamma däremot från Wilhelm Mannhardt. Grundtanken i dennes framställning av trädkultens ursprung är den, att människan

[10] Jfr till diskussionen om *hǫrgr* Magnus Olsen, Hedenske kultminder (1915) 285 ff., särskilt 293 f., samt Wesche a. a. 23. Den senare förutsätter t. o. m. en utveckling *ara* > *delubrum* > *lucus*.

[11] W. Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion (1844) 59 ff. — Det bör påpekas, att Müller givetvis antog den form av trädkult, att »man die geister verehrte, welche nach dem glauben in denselben (in den bäumen) ihre wohnung hatten», a. a. 62. Härmed åsyftar han dryader och liknande och har ingen tanke på den animatism, som skymtar t. ex. i Mogks framställning av trädkulten.

genom att iakttaga en plantas växt slöt sig till en väsenslikhet mellan henne själv och plantan och så tillskrev den senare en själ, sådan som hon redan förut trott sig finna hos sig själv. Den slutliga utvecklingen av denna tro förde därhän, att människan i växten, vanligen i ett träd, kunde se sin egen fullkomliga dubbelgångare.[12] Stöd för sin tes fann Mannhardt i en mängd folkliga föreställningar. Tron på trädets själ, die Baumseele, skulle ha kommit till uttryck i berättelser om Holundermutter och andra liknande företeelser: trädets själ förhåller sig till trädet självt som människans själ till kroppen.[13] Det är därför ett sårat träd kan blöda, och det är därför man kan tro att ett träd och en människa växa så att säga jämsides: det enas öde övergår den andre. Men konsekvensen är också klar. Var det enskilda trädet besjälat, då måste man tänka sig skogen uppfylld av träddemoner. Det är då enligt Mannhardt ett egendomligt utslag av människans fantasi att hon, när det gäller en skog, dock inte längre tänker sig varje enskilt träd besjälat. I skogen få vissa väsen så att säga företräda hela skogen som kollektivum,[14] och dessa väsen möta vi i hela raden av skogsmän och skogsrån och vad de nu på olika lokaler kommit att heta.

Man igenkänner här klart och tydligt en del av de synpunkter, som Mogk anlagt på trädkulten i sin ovan citerade artikel. En avvikelse skall noteras. Det är utmärkande för Mannhardt, att han inte anser skogarna vara boning för själar. Han skiljer, som nämnt, tämligen strängt mellan »Baumseele» och »Waldgeister». De sistnämnda äro de väsen, varmed folktron — av skäl som ovan antytts — befolkat skogen, och skogen som sådan har för deras skull aldrig vare sig åtnjutit kult eller kallats helig. Det råder intet tvivel om, att Mannhardt i detta avseende var den som riktigast interpreterat folktraditionen. Vi komma också i fortsättningen att få nämna »heliga skogar», om också blott för att ifrågasätta deras existens.

Men Mannhardt går vidare. För honom är »die Baumseele» också vegetationsdemon. När Mogk talar om »die sprossende Kraft, die er (der Baum) im Frühling zeigt», så är detta just kärnpunkten i Mannhardts system. Det är denna kraft, som Mannhardt återfinner

[12] Mannhardt, Wald- und feldculte I (1875) 5.
[13] a. a. 11.
[14] a. a. 72.

i de många majriterna och i »die Lebensrute», företeelser, som han ägnar så stort utrymme i sina undersökningar.

Vi finna alltså, att Mogk — och det bör understrykas, att med Mogk avses ej blott hans framställning, utan hela den typ av religionsvetenskaplig forskning som han representerar — står på en grund som är lagd med Grimms och Mannhardts undersökningar. Dessa båda ha var för sig genomforskat vad de bedömt vara källor till germansk religion och folktro. Grimm höll sig i detta sammanhang väsentligen till litterärt material. Han företrädde visserligen i princip den åsikten, att man i folktraditionen kunde återfinna många brottstycken av den gamla hedniska religion, som germanska stammar en gång haft.[15] Det blev emellertid Mannhardt, som kom att systematiskt gå igenom det material, som bevarats i folktraditionen, särskilt i den utsträckning detta rörde växtligheten på marken. Å andra sidan bör man komma ihåg, att Mannhardt sällan drog slutsatser tillbaka i tiden ur de resultat, till vilka han kommit. Han nöjde sig i stort sett med att konstatera, vad han trodde fortfarande levde i folksjälen. En senare tids forskning har varit ännu mycket mera försiktig i detta avseende. För Jan De Vries, för att taga det bästa exemplet, spelar trädkult praktiskt taget ingen som helst roll, när han skall ge en framställning av den germanska religionshistorien. Han konstaterar visserligen mycket kortfattat, »dass der Baum und die Pflanze als lebende Wesen empfunden wurden und deshalb in ihnen magische Kräften wirksam waren».[16] Han talar om träd som sättas i förbindelse med gudar, och om andra träd som dyrkas, emedan de tillskrivas »besondere Bedeutung». Han drar fram föreställningarna om himmelsträd och världsträd, som visa att den vegetativa naturen haft betydelse för trosföreställningarna. »Aber hier ist noch gar nicht die Rede von Geisterwesen, die in Bäumen und Pflanzen wie eine Art Seele anwesend gedacht werden ... Wenn sie auch mit der Theorie der Naturbeseelung im schönsten Einklang zu stehen scheinen sind sie doch in der heidnischen Religion ohne Bedeutung gewesen und treten erst in den späten Volksüberlieferungen hervor.»[17]

Enligt denna framställning skulle visserligen redan under hednisk

[15] Jfr nedan sid. 52.
[16] Altgerm. Religionsgeschichte 1 (1935) 289.
[17] a. a. 290.

tid träd och växter ha kunnat uppfattas som levande. Men föreställningen att de haft »själ» i likhet med människans skulle stamma först från efterhednisk tid. Och denna föreställning skulle alltså inte ha haft möjlighet att spela någon roll i germansk religion. De Vries godtager med andra ord Mannhardts resultat. Han står härvidlag helt på den föregående forskningens grund — vilket i själva verket alla göra, som utförligt eller i förbigående sysslat med dessa ting. Men han förnekar för sin del inte blott, att man ur dessa resultat skulle kunna draga några slutsatser bakåt i tiden utan även det berättigade i att eventuellt uppställa en hypotes, nämligen den att samma resultat skulle kunnat vara gällande för hednisk tid. Det är uppenbarligen bristen på folkloristiskt material från hednisk tid som gjort honom så utomordentligt försiktig. Men samtidigt spelar troligen en ren principfråga in. Den gäller, huruvida man i en religionshistorisk framställning har rätt att bygga på folkloristiskt material eller ej, då detta ju med ytterligt få undantag måste vara insamlat under efterhednisk tid. Också till denna fråga tvingas vi att återkomma.[18] Här kunna vi nöja oss med att konstatera, att med en inställning sådan som De Vries har, är det fullkomligt riktigt och konsekvent att i en framställning av germansk religion omnämna »trädkult» på knappt en sida. Att detta förfaringssätt avviker från det, som andra religionshistoriker, som uppmärksammat fenomenet, ansett sig vilja begagna, behöver långt ifrån innebära att det är oriktigt. Frågan är blott om det motsvarar den betydelse som trädkulten verkligen haft i germansk religion. Att det inte motsvarar den utsträckning, i vilken heliga träd och heliga lundar omnämnas i källorna till denna religion, är emellertid alldeles säkert.

Ty dessa träd och lundar, den kult som varit förbunden med dem, och den betydelse de kunna ha haft, bilda dock ett religionshistoriskt problem. De nämnas ofta. Det är naturligt, att man tagit fasta på Tacitus' utsaga om germanerna att de »dyrka träd och lundar», *lucos et nemora consecrant*.[19] Nerthus' lund, *castum nemus*, och den lund där kulten av Alcis försiggick, *antiquae religionis lucus*, äro bekanta exempel på heliga lundar.[20] I det följande kommer bland andra träd, det *arbor mire magnitudinis* som kallades *robor Jovis* att särskilt behandlas.[21] I missionsberättelserna möter man, som redan sagts, ofta tal om träd och lundar, som nitiska missionärer och biskopar läto förstöra. De synas över huvud ha varit de vanligaste yttre tecken på hedendom, som de kristna kunde komma åt i sin iver att förgöra den gamla religionen, långt vanligare förekommande än tempel och gudabilder. Men då är det svårt för forskningen att blott nöja sig med ett enkelt konstaterande, att vissa träd »werden zu Göttern in Beziehung gebracht». Det visar sig inte heller vara tillfredsställande att blott diskutera, huruvida träden ansågos vara besjälade eller inte. Även om man kunde bevisa detta antagande, eller åtminstone göra sannolikheten av detsamma trolig, kan det inte förklara förekomsten av heliga lundar, långt mindre av heliga skogar. Vi ha att göra med ett kulthistoriskt problem, som förefaller vara väl värt en närmare granskning. Problemet har dessutom olika sidor. På några av dessa skall uppmärksamheten här riktas. Man har säkert rätt att ifrågasätta, om det alls funnits heliga skogar och om källorna till uppgifterna om dem blivit riktigt tolkade. Beträffande de heliga lundarna kan man fråga, om de haft någon särskild funktion att fylla, och om de varit inrättade på något sätt, som skilt dem från andra lundar. När det talas om heliga träd är det angeläget att få klargjort, varför träden varit heliga, och huruvida träden som sådana åtnjutit kult eller om de gjort detta i någon viss bestämd egenskap. Slutligen bör det en gång undersökas, huruvida trädkulten, hur den nu framträtt, representerat ett avslutat stadium i den germanska religionshistorien eller om man också ifråga om den kan skönja en utveckling.

Det har redan från början blivit klart sagt ifrån, att här eftersträvas inte att åstadkomma någon fullständig monografi över germansk trädkult. Tvärtom göras inga anspråk på att vare sig alla källställen granskas eller att allt vad som kallats germansk trädkult får sin förklaring. Källställena äro dessutom ofta ganska tillfälligt valda. Och den, som en längre tid sysslat med dessa frågor, blir till sist alltmera övertygad om att allt som hör hit inte restlöst kan förklaras. En historiker, som rör sig med ett så sprött material, som det som här står till förfogande, måste inse, att han ofta får taga upp problem blott för att snart få förklara dem olösliga.

[18] Nedan sid. 52 ff.

[19] Germ. 9.

[20] Germ. 40, 43.

[21] Sid. 49 ff.

Men innan vi i olika kapitel beröra några av de sidor av trädkultens problem, som nyss fixerades, skall här göras vad man kan kalla ett experiment. Det material, som forskningen rört sig med, består av litterärt material och folkloristiskt. Något där utöver hade varken Grimm eller Mannhardt att tillgå, och i detta fallet äro vi praktiskt taget jämställda med dem, ehuru vi nu också ha ortnamnsforskningens resultat. Det folkloristiska materialet och dess användbarhet skall diskuteras längre fram och i andra sammanhang. Här skall i stället nu först väljas ut en litterär notis, och det skall undersökas, om de resultat, till vilka man med vanlig analys och utan förutfattade meningar kan komma fram, stämma överens med dem, till vilka man tidigare nått. Denna lilla undersökning får bli symptomatisk för det följande. Som sådan litterär notis skall väljas det bekanta stället i Germ. 9. Det rör sig blott om några få rader. Men dessas betydelse för alla forskare, som sysslat med hithörande ting, kan knappast överskattas. I det långa citatet från Mogk, som inledde detta avsnitt, är detta kapitel i Tac. Germ. det enda, till vilket han direkt hänvisar. Det blir vår första uppgift att försöka få ett grepp om innehållet i detta, för den germanska religionshistorien grundläggande källställe.

III.

I de första 28 kapitlen i Germania redogör Tacitus för germanernas seder och bruk i allmänhet, för att i de följande behandla de enskilda stammarnas. I kap. 9 kommer han in på germanernas gudsdyrkan. Han omtalar, att de dyrkade Mercurius, Hercules och Mars, några även Isis. Därefter följer, som ett allmänt förtydligande och en komplettering, det ställe, som här skall behandlas: Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident. Det brukar översättas ungefär på följande sätt: För övrigt anse de (germanerna) att det icke är förenligt med himmelska väsens storhet vare sig att stänga in gudarna mellan väggar eller att avbilda dem med något slags människoanlete; de helga lundar och skogsmarker, och de kalla med gudanamn det hemliga, som de blott få se i andaktsfull stämning.

Den första fråga som blir aktuell är översättningen av *luci ac nemora*. Det senare ordet, *nemus*, brukar återges på vanligt sätt med skog, plur. skogsmarker eller skogar, det förra med lund. Sammanställningen av de två orden förekommer emellertid också på andra ställen hos Tacitus. Sålunda talas det i Germ. 45 om *fecundiora nemora lucosque*, ovanligt fruktbara skogar och lundar, vilkas safter flyta ut i havet. I Germ. 10 redogöres för de heliga hästar, som *publice aluntur isdem nemoribus ac lucis*. I intetdera fallet kan man göra gällande, att författaren avsett en distinktion mellan *lucus* och *nemus*. Allraminst vore detta möjligt i det sista, Germ. 10, där det givetvis vore orimligt att tänka sig att en del hästar uppföddes på den ena platsen, andra på den andra. Uttrycket *luci ac nemora* kan tydligen vara en fras, som täcker ett enda begrepp nämligen en — större eller mindre — samling träd. Hur stor sedan denna trädsamling varit, eller rättare, hur stor Tacitus tänkt sig den, får man försöka avgöra så gott det låter sig göra i varje enskilt fall. Det finns intet skäl varför inte sammanställningen i Germ. 9 skulle behandlas på samma sätt. Också där får man tänka sig meningen vara, att germanerna helga »trädsamlingar». Likaväl som man givetvis har rätt att vid en översättning ordagrant följa originalet och återge *lucos ac nemora consecrant* med »de helga lundar och skogar», har man också rätt att nöja sig med ett enkelt »de helga lundar». Väljer man den förra utvägen, måste man emellertid göra klart för sig, hur det går till att helga skogar. Detta gäller också andra och senare källor än Tacitus. När man i missionsberättelser och inte minst i vissa folkminnen hör talas om heliga skogar, finns det alltid anledning att göra en närgången granskning av materialet.[1]

I här behandlade sammanhang skall man särskilt komma ihåg, att skogarna uppges vara objekt för en handling. Det står inte hos Tacitus, att alla skogar voro heliga för germanerna. En sådan generalisering leder fram till teorien om germanernas allmänna romantiska naturdyrkan, och den finner intet stöd i uttrycket *lucos ac nemora consecrant*.

Verkliga svårigheter bereder emellertid inte detta. Sådana möta

---

[1] Jfr t. ex. K. Straubergs, Folkliv 9 (1945) 128 ff. Åtminstone de av honom sid. 130 anförda exemplen från 1599 förefalla att ha mycket litet med heliga skogar att göra.

först med uttrycket, att germanerna med gudanamn kalla det hemlighetsfulla, som de se blott i andaktsfull stämning, *secretum illud quod sola reverentia vident*. Det har tolkats på många sätt. Här kunna blott några anföras. Det som här brukats, överensstämmer med det som Persson använt.[2] Han kommenterar också med en hänvisning till Tac. Hist. 5, 5, 18, där det säges att *Judaei mente sola unumque numen intellegunt*, judarna fatta gudomen rent andligt och såsom en. Också germanerna skulle fatta gudomen såsom något opersonligt. Men han är medveten om att detta strider mot många andra utsagor hos Tacitus om personliga gudar. Hammarstedt översätter så: »Med gudars namn åkalla de det förborgade, som allenast deras gudsfruktan uppenbarar för dem».[3] Uttryckssättet ger knappast klarhet över vad översättaren tänkt sig att stället skulle innebära. Gudemann i sin kommentar till stället skriver: »Sie erblicken die Gottheit nur mit ihrem geistigen Auge, infolge jenes ehrfurchtsvollen Schauers, den das geheimnisvolle Dunkel des Waldes auf religiöse Gemüter ausübt».[4] Detta är inte heller så enkelt att förstå. Det skulle förutsätta, att Tacitus velat beskriva en av en romantisk skogsstämning framkallad mystisk upplevelse, ett möte med gudomen. Men samtidigt skulle han ha velat göra gällande, att germanerna namngåvo den makt, som de därvid kände sig stå inför. Om detta är riktigt bör man göra klart för sig en sak: Med full rätt har man då kunnat göra gällande, att här ha vi ett fall, där Tacitus själv, och inte germanerna, visar sig som romantiker. Han ville säga sina läsare något om helighetens väsen. De beskrivningar av fakta, som hans meddelare givit honom och som gått tillbaka på för oss nu okända erfarenheter hos dessa, ha hos Tacitus omsatt sig i stämningar. Detta resonemang måste vara riktigt. Tacitus kan inte ha tolkat en religiös upplevelse på annat sätt än såsom den varit aktuell för honom själv. Liksom han tidigare i samma kapitel översatt de germanska gudarna till deras romerska motsvarigheter för att få ett grepp om dem — stället

---

[2] Tacitus, Mindre skrifter (1929) 170.

[3] Tacitus, Germanerna (1921) 27.

[4] a. a. 91. Det kan också vara av intresse att anföra den engelska översättningen av M. Hutton i Loeb Classical Library (1904) 277: They consecrate groves and coppices, and they give the divine names to that mysterious something which is visible only to the eyes of faith.

har ej närmare analyserats här ovan — har han, när han trott sig ha fått höra om en viss reaktion inför det heliga, förklarat denna efter sin egen och efter sin tids romares åsikt. Germanernas åsikter däremot, som vore det väsentliga, få vi ingenting veta om. Stället skulle kunna utmönstras ur källorna till germansk religionshistoria.

Det här förda resonemanget kan väl påstås vara konsekvent och riktigt, men blott under en bestämd förutsättning. Denna är, att man verkligen fattat Tacitus' mening och att den lämnade översättningen alltså blivit korrekt. Man bör dock fästa uppmärksamheten på följande. Kap. 9 är rent beskrivande och fullt av fakta. Det börjar med att tala om att en viss gud var huvudgud och att till honom frambäras människooffer. Det fortsätter med att omtala andra, namngivna gudar. Så kommer, att dessa gudar ej placeras i tempel eller avbildas som människor, utan man helgar lundar och kallar med gudanamn *secretum illud*. Man väntar sig då onekligen här något konkret, något som verkligen kan uppkallas efter gudar. Namnen på gudarna själva meddelades ju nyss, här skulle komma något som stode i relation till dem. Något sådant är absolut inte »det hemlighetsfulla som skådas i anden». Man föres till att undersöka, om inte dessa ord kunde fattas på annat sätt.

Först vänder man sig givetvis då till själva ordet *secretum*. Det är inte ovanligt hos Tacitus.[5] Här skulle dock vara det enda ställe, där han använt det i betydelsen »ienes geheimnisvolle etwas, geheimnisvolle wesen». Detta är tämligen påfallande.

Det kan vidare påpekas, att *secretum* av Tacitus på ett annat ställe använts närmast så, att man kan kalla det synonymt med *luci ac nemora*, vilka, som vi ovan sett, kunna täcka ett enda begrepp. Detta ställe är i Dialogus de orat. Där förekommer i kap. 9 en passus i diskussionen, där en av de i dialogen deltagande, M. Aper, försvarar den talekonst, som ställer sig i statens tjänst och till förfogande för de rättssökande inför domstolarna, och där han angriper skalderna, som ha andra ideal. »Härtill kommer», säger han, »att skalderna, om de vilja åstadkomma något av värde, få avstå från umgänget med vänner och från stadens behag, bortse från andra uppgifter och, som de själva säga, draga sig undan i skog och mark, det vill

---

[5] Gerber-Greef, Lex. Tac. s. v. *secretum*.

säga i ensligheten, *in nemora et lucos, id est in solitudinem secedendum est.*»[6] Häremot genmäler då en annan talare, C. Maternus, i kap. 12: »Skog och mark och just avskildheten, *nemora vero et luci et secretum ipsum,* som Aper angrep, skänka mig så stor njutning, att jag räknar det bland diktandets förnämsta välsignelser, att man inte författar i stadens larm, eller medan en klient sitter utanför dörren, eller bland sorgklädda och gråtande; utan själen drar sig tillbaka till rena och oskyldiga ställen och njuter av dessa heliga platser, *sed secedit animus in loca pura atque innocentia fruiturque sedibus sacris.*»[7]

Vad *secretum* här betyder kan det ju inte råda någon tvekan om. Det har sin direkta motsvarighet i Apers definition i kap. 9: att draga sig tillbaka i ensligheten, *in solitudinem secedendum est.* Det förtydligas ytterligare som rena och oskyldiga ställen, *loca pura atque innocentia.* Det hela, nämligen *nemora et luci et secretum,* är vad som avses, när man njuter av heliga ställen, *fruitur sedibus sacris.* Det kan här inte komma ifråga att försöka skilja *nemus* och *lucus* och *secretum* från varandra och ge vart ord dess särskilda betydelse. Ty det är tydligt, att Tacitus här talar om en enda sak eller rättare, ett enda begrepp, och detta är »avskildheten i skog och mark».

Med det berömda stället i Germ. 9 kan det nu förhålla sig på ett liknande sätt. Orden *secretum illud,* som synas korrespondera med *luci ac nemora,* kunna här översättas med »den avskildhet». Att en sådan korrespondens föreligger är nämligen uppenbart. Där står nämligen, att germanerna inte stängde in gudarna mellan väggar, d. v. s. de hade inga tempel. Inte heller avbildade de gudar med människoansikten, d. v. s. de hade inga gudabilder. Nej, i stället för tempel hade de lundar, och i stället för att ha gudabilder kallade de med gudanamn själva »den heliga avskildheten». Den negativa försatsen,

---

[6] Dial. de orat. 9, rec. C. Halm, Bibl. teubn.: Adice quod poetis, si modo dignum aliquid elaborare et efficere velint, relinquenda conversatio amicorum et iucunditas urbis, deserenda cetera officia utque ipsi dicunt, in nemora et lucos, id est in solitudinem secedendum est.

[7] Nemora vero et luci et secretum ipsum quod Aper increpabat, tantam mihi afferunt voluptatem, ut inter praecipuos carminum fructus numerem, quod non in strepitu nec sedente ante ostium litigatore nec inter sordes ac lacrimas reorum componunter, sed secedit animus in loca pura atque innocentia fruiturque sedibus sacris. — Dial. de orat. 12.

som talar om vad germanerna inte gjorde, har sin motsvarighet i den positiva eftersatsen, som talar om vad de gjorde. Den förra omtalar, att de inte hade tempel med gudabilder, den senare, att de i stället hade lundar och något, »avskildheten», som de gåvo namn.

För att detta resonemang skall kunna godtagas, fordras emellertid att man, i enlighet vad som i det föregående påyrkades, kan visa, att *secretum* syftar på något konkret. Det fordras vidare, att orden *quod sola reverentia vident* få en i sammanhanget godtagbar tolkning.

För att enklast lösa dessa problem, måste vi här föregripa resultatet av en undersökning som göres i ett följande kapitel, som handlar om semnonernas lund. Det visas där, att typen för en kultplats var den inhägnade lunden. Denna lund var alltså i ordets verkliga bemärkelse avskild från sin omgivning. Den fick ej beträdas av vem som helst eller hur som helst. Den var helgad, »tabuerad». Dess natur kan ganska väl uttryckas med ordet *secretum*, och detta bör ha legat särskilt nära till hands för en författare, som själv ej visste vad lunden dolde. Beträdandet av lunden kunde vara kringgärdat med vissa bestämmelser. Så gällde ifråga om semnonernas lund den egendomliga föreskriften, att man under vissa omständigheter skulle rulla sig ut ur lunden på marken, eller att man skulle inträda i den belagd med boja, *vinculo ligatus.* Sådana bestämmelser kallar Tacitus just *reverentia,* Germ. 39, d. v. s. han använder samma ord, som i kap. 9 visat sig så svårförklarat. Det heter nämligen om en av dessa föreskrifter *est et alia luco reverentia,* även i ett annat avseende tillkommer lunden vördnad, eller, med en klargörande omskrivning, även en annan kultisk sed är förbunden med lunden.

De omstridda orden i Germ. 9 kunna då tolkas ungefär på följande sätt: med gudanamn kalla de den avskildhet (den avskilda heliga lund), som de få se, d. v. s. inträda i, blott under iakttagande av vissa (därmed förbundna kultiska) föreskrifter.

Genom denna tolkning går inte den nyss påpekade parallellismen i framställningen mellan två negativa ting, som germanerna inte gjorde, och två positiva, som de gjorde, förlorad. I det förra ledet nämnas dels tempel och dels gudabilder, bägge såsom obefintliga. I det senare nämnas dels lundar och dels lundar med gudanamn. Det senare är något verkligt för sig. Orden *lucos ac nemora consecrant* beteckna ett allmänt påstående. Men att vissa lundar fått namn, innebär en individualisering av dessa. Och Tacitus ville tydligen sär-

skilt understryka, att germanerna kallade lundarna efter gudar, trots att dessa inte funnos representerade på platsen i form av gudabilder.

I sak är detta givetvis långt ifrån orimligt. Om man i lunden offrade företrädesvis åt en gud, uppkallades lunden med stor sannolikhet efter denne. Vi skola i det följande se exempel på ett liknande tillvägagångssätt ifråga om Donarseken i Geismar.

Först genom en tolkning som den som lämnats här blir stället i Germ. 9 tillfredsställande förklarat ur religionshistorisk synpunkt. Vi få att göra med en verkligt gripbar uppgift. Den tidigare översättningen av *secretum* lämnade tydligen ingen sådan, snarare tvärtom. Ett viktigt resultat av denna korta undersökning är också, att Tacitus inte här — och i själva verket inte på något annat ställe heller — har någon utsaga om att skogar eller lundar i allmänhet skulle åtnjutit »heilige Verehrung». Ingenstans finns ett ord om sådan naturkult. Där uppges blott att lundarna voro i stället för tempel. De fyllde en viss uppgift. Och det är ju i själva verket ytterligt sannolikt, att lundarna inte stodo där för att vara heliga i största allmänhet utan att de också brukade användas till något. De voro vad vi bruka kalla offerlundar. Ett av de bästa stöden härför lämnar för övrigt just Tacitus. De berömda lundar han omtalar, naharnarvalernas lund och Nerthuslunden, ha fått sin ryktbarhet i och genom sin funktion.

Kap. 2.

Semnonernas lund.

I.

Tre kapitel i Tacitus' Germania, där det i vart och ett talas om en kult, höra till de mest omdebatterade källställena till germansk religionshistoria. Ett av dessa kapitel handlar om semnonernas lund,[1] ett om Nerthus' kult[2] och ett om naharnarvalernas heliga lund.[3] I alla tre fallen finns omtalad en viss bestämd form av trädkult, nämligen den heliga lunden.

När dessa texter diskuterats så mycket som skett och alltjämt sker, är det naturligtvis därför att ingen varit i stånd att ge en för alla godtagbar lösning på de med dem sammanhängande problemen. Tacitus har uttalat sig i dunkla vändningar, och flera gånger ligger det närmast till hands att förklara saken så, att han själv endast haft en dunkel föreställning om vad han beskrivit. Men de huvudsakliga tolkningsförsöken ha också, naturligt nog, koncentrerats till de av Tacitus omtalade kulterna och mindre riktat sig mot den omgivning, i vilka dessa försiggingo. Det är givetvis märkligare att Nerthus fanns, att hon hade egna präster till sitt förfogande, att hon fördes omkring en gång om året på en vagn och att hennes slavar dränktes efter fullgjord tjänst, än att hon resten av året härbärgerades i en lund. Men likafullt är lunden ingen obetydlig del av det hela. Om vi äro rätt underrättade, fanns det en enda Nerthus, som dyrkades under de omständigheter, Tacitus har meddelat. Men lunden var en stående form för en germansk kultplats, känd från hela den germanska värl-

[1] Kap. 39.
[2] Kap. 40.
[3] Kap. 43.

den. Och om Nerthus' lund får man bara veta att den var *castus*, ren, obesmittad av människor.

Det finns tydligen åtskilligt mera, som man skulle vilja ha reda på, inte bara om Nerthus' lund utan om lundar i allmänhet. Var t. ex. lunden en normalform för en kultplats, och i så fall hur länge? Var den inrättad på något särskilt sätt? Skulle den bestå av vissa bestämda trädslag? Hur blev en lund helig? Ersattes lunden så småningom av tempel, eller bestodo lund och tempel bredvid varandra? Finns det över huvud ett genetiskt samband dem emellan? — Sådana och liknande frågor äro berättigade, men man bör från början göra klart, att de äro svåra och delvis säkerligen omöjliga att besvara. Källmaterialet är alltför svagt för att man skulle kunna få en klar bild av lundens funktion i germansk kult, och, som redan påpekats, det primärmaterial, som man gärna skulle vilja ha haft till förfogande, nämligen lundarna själva, saknas alldeles.

Någon ersättning för primärmaterialet synes inte kunna erhållas från folkminnesuppteckningar. Så kan ske i andra sammanhang, men inte i detta. Ett svenskt, delvis från relativt gammal tid stammande material har blivit genomgånget, men resultatet är inte uppmuntrande.

Folktraditionen om lundar har vanligtvis tagit den formen, att man ansett sig kunna peka ut platsen, där en offerlund fordom legat. »En offerlund och offerkälla ha fordom varit här i Badelunda, vilken källa är tillfinnandes öster om kyrkan, nedanför åsen, men nu ganska liten.»[4] Ibland vet man också vilka trädslag, som lunden varit sammansatt av. Viglunda dunge är en aspdunge. Ungefär mitt i dungen finns tre hålor. Enligt sägnen var i forna tider »dungen en offerlund och där låg ett avgudatempel». Men kristendomen byggde i stället en kyrka på platsen; den sjönk under digerdöden.[5] Att den första kyrkan skall ha byggts i eller vid en offerlund förekommer flerstädes, och uppgiften att lunden bestått av aspar kan man återfinna på flera håll.[6] Ibland säges det i stället att i lunden stått ett avgudatempel.[7]

[4] ULMA (= Uppsala landsmålsarkiv) 2155: 15, s. 8 (Ransakning om antikviteter 1667—84 (RoA), Badelunda s:n, Västmanl.

[5] ULMA 1245 fol, s. l, Skånings-Åsaka s:n, Västergötl.; ULMA VFK 207 fol. Asplundar omtalas t. ex. också ULMA 2155: 12, s. 47 (RoA), Rö s:n, Uppl.; samma ställe s. 8, Gottröra s:n, Uppl.

[6] ULMA 2771: 3, Bodums s:n, Ångermanl.

[7] ULMA 111: 297, s. 3., Skånings Åsaka s:n, Västergötl.

Vanligare är dock, att man inte vet något om ett tempel eller en annan byggnad, men däremot att kulten i lunden ägnats en viss namngiven gud. Detta gäller t. ex. från Torslunda[8] eller Odenslund,[9] men också guden Brage (Brakelund) finnes angiven.[10] Från sistnämnda plats, som uppges ha 14 stensättningar och 9 domareringar, har man även en tradition, att platsen en gång skall ha varit tingsplats. Över huvud är det inte ovanligt att traditionen kombinerar en offerlund med en samlingsplats av annan art. Så berättas om en lund, som varit en begravningsplats under bronsåldern,[11] medan en annan helig lund, som också den varit en begravningsplats, utpekas som en urgammal samlingsplats om helgerna för bygdens folk.[12]

Förestående exempel ha uttagits bland åtskilliga andra. Även om de vore mycket tillförlitliga, vilket de på grund av den sena uppteckningsåldern i allmänhet inte äro, skulle de ej ge annat än lokala traditioner om belägenheten av vissa lundar. Men något nytt bidrag till angivandet av lundarnas egenart ge de inte. Inte ens den annars i och för sig intressanta kombinationen av lund-begravningsplats torde vara av värde just här. Den är ju välkänd från annat håll.[13] Men i de ovan anförda exemplen äro otvivelaktigt gravplatserna riktiga sådana. Traditionen om lunden däremot kan vara sekundär. Man har låtit kända gravplatser vara orörda, och där har växt upp en vegetation, som skilt sig från omgivningen. Och så har folk börjat berätta om lundar.

Vill man få veta något om lundar måste man gå till texter, som föreligga från gammal tid och som verkligen berätta något om hedniska förhållanden. De kunna kanske lämna upplysningar. Till vissa enstaka företeelser får man söka sitt jämförelsematerial i andra germanska bruk. Vi komma också att söka sådant material från ett annat håll, nämligen från slaviskt. I det följande skall redogöras för varför detta tillvägagångssätt verkligen är tillåtligt. Men redan nu kan sägas, att

[8] ULMA 2155: 12, s. 12 (RoA), Husby-Långhundra s:n, Uppl.; från samma plats angives lunden enl. en annan tradition ha varit en björklund, samma ställe o. s.

[9] ULMA 2155: 12, s. 60, Söderby Karl s:n, Uppl.

[10] ULMA 1303: 9 fol, sid. 6, Hasslösa s:n, Västergötl.

[11] ULMA VFK 209 fol, Skånings Åsaka s:n, Västergötl.

[12] LUF (= Lunds universitets folklivsarkiv) 2915: 9, Sjösås s:n, Smål.

[13] T. ex. Estland; om lundarnas förbindelse med gravskicket se Eisen, Estnische Mythologie 207.

när forskare i fråga om träd i allmänhet, och speciellt i fråga om det nedan utförligt behandlade Irminsul, sökt sina paralleller hos lappar och bland sibiriska nomadfolk, ligger det betydligt närmare och naturligare till att man för lundarnas del vänder sig till västslaverna, som åt de flesta håll hade germaner till grannar.

II.

Tac. Germ. 39 har åtskilliga svåra ställen, som fordra en kommentar. Alla dessa ställen bli ej upptagna till behandling här. Vissa frågor vänta ännu på sin lösning. Men en del av de till synes egendomliga meddelanden, som förekomma om semnonernas kult, kunna insättas i nya sammanhang och så bli lättare förståeliga.

I de närmast föregående kapitlen räknar Tacitus upp olika germanska stammar, chaucer, chatter, cherusker m. fl. och lämnar ett flertal upplysningar om dem. Nu följer sveberna, och som de första av dessa semnonerna. »Semnonerna anse sig vara de äldsta och förnämsta av sveberna; trovärdigheten härav bestyrkes av deras religionsutövning. På bestämd tid sammankomma alla folk av samma blod genom sändebud till en lund, helig därför att den invigts av fäderna och på grund av gammal fruktan, och genom ett människooffer i samhällets namn fira de den rysliga inledningen till sin barbariska kult. Ännu i ett annat avseende tillkommer lunden vördnad: ingen får beträda den utan att vara bunden med boja, såsom beroende, och för att framhäva gudomens makt. Skulle han råka falla, är det ej tillåtet att resa sig och stiga upp; han får rulla sig ut på marken. Och hela övertron syftar därpå, att därifrån leder folket sitt ursprung, där bor den allhärskande guden, och allt annat är honom underkastat och underlagt».

Vi ha tydligen hos semnonerna en offerlund, och, av allt att döma, en lund tillägnad en viss gud. Denne *regnator omnium deus* har alltid

[1] Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. Stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. Est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur. Eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia.

tilldragit sig ett oerhört intresse. Sedan Müllenhoffs dagar har man tämligen allmänt antagit att denna gud måste vara Tiu, den indogermanske **Tīwaz*, himmelsguden.[2] Ursprungligen har väl en dylik identifikation tillkommit genom en sammanblandning av olika synpunkter. Man har å ena sidan varit ivrig att framhålla, att det skulle finnas stöd för tron att just sveberna dyrkat Tiu. Vidlyftiga konstruktioner ha framlagts, vilka skulle bevisa antagandet att denna germanstam skulle känt till den för övrigt svårlokaliserade guden. Men å andra sidan har man av själva uttrycket »den allhärskande guden» förletts att söka efter en allhärskande germansk gud, och ingen lämpligare har naturligtvis funnits tillgänglig än den indogermanske himmelsguden. Därvid har man inte fäst tillräckligt avseende vid det faktum, att Tiu, Tyr, enligt alla andra källor synbarligen varit en ganska avbleknad gud hos germanerna, och att en datering av honom överhuvud är en mycket besvärlig sak. Viktigast är emellertid inte detta. Utan avgörande är, att texten själv inte lämnar det ringaste stöd för någon identifikation alls.

Ser man efter, står där endast, att folket, *gens*, enligt sin egen mening hade sitt ursprung, *initia*, på den angivna platsen, och att i lunden bodde en gud som det ansåg vara den allhärskande. Vilket folk? Tydligen det, om vilket kapitlet handlar, och som omedelbart efter den här citerade textens slut också nämnes i fortsättningen av kapitlet (*adicit auctoritatem fortuna semnonum* etc.). Att dessa semnoner ansågo den gud, de själva dyrkade, som den högste, är alldeles naturligt. Man får inte tolka texten så, att här funnes »alla germaners» högste gud omtalad eller något dylikt. Vad sedan uttrycket *regnator omnium deus* beträffar är detta onekligen påfallande men synes vara betingat av dess ställning i ett kapitel, där Tacitus enligt sin egen mening — och också i verkligheten — beskriver egendomliga och ålderdomliga ting. Men innehållet i uttrycket skall nog inte göras märkligare än det är.

Ett försök till förklaring har gjorts, och detta försök har intresse också för oss. I en uppsats har H. Hommel samlat ett stort antal uttryck, påminnande om eller överensstämmande med *regnator omnium* och alla syftande på Jupiter Optimus Maximus. Med detta namn

[2] Müllenhoff, Deut. Alterthumskunde 4 (1900) 460. — Det är osäkert, huruvida denne konstruerade **Tīwaz* alls varit en himmelsgud; Mogk, Hoops Reallex. 4, 369.

skulle alltså Tacitus ha velat omskriva namnet på en germansk gud och, enligt Hommel »die germanische Sonderform des uralten indogermanischen Himmelsgottes», d. v. s. **Tīwaz*.[3] Nu utgår emellertid Hommel i sin undersökning från det vanliga antagandet att liksom Mercurius hos Tacitus är *interpretatio romana* för Wodan är Mars detsamma för **Tīwaz*-Tyr.[4] Nu måste man fråga sig, varför Tacitus på ett ställe, då han åsyftar Tiu-Tyr, skulle ha använt namnet Mars, men på ett annat genom sitt ordval gett direkt anvisning på Jupiter. Hommel har själv ställt sig denna fråga och svarar, att ett användande av Mars skulle inneburit att Tacitus kommit i motsatsförhållande till sina egna ord, nämligen i Germ. kap. 9, där han säger att Mercurius, alltså Wodan, är den förnämste guden. Men denna motsats blir ju ej mindre då Jupiter-**Tīwaz* införes som den förnämste i stället för Mars-**Tīwaz,* om det nu var denne gud som Tacitus åsyftade.

Sammanställningen av med *regnator omnium* påminnande uttryck ger kanske dock lösningen av problemet, men på ett annat sätt. Tacitus har velat understryka, att det för semnonerna rörde sig om en verklig högste gud, och han uttryckte detta på ett sätt, som för hans romerska läsare måste givit en association av Jupiter själv. Men han har inte nämnt något namn, och detta kan möjligen bero därpå, att han själv ej känt namnet på den semnoniske guden.

Identifikationen med Tiu, himmelsguden, måste avvisas som saknande stöd såväl i texten själv som i andra källor. Veterligen har bara ett annat försök gjorts att finna ut vem guden kunde vara. Neckel har i en uppsats hävdat, att det måste vara Wodan.[5] Neckels lösningsförsök formar sig till en vidlyftig och stort tänkt konstruktion, som omfattar teorier om svebernas vandringar och om en därmed sammanhängande »Kultübertragung». Semnonernas gud skulle ursprungligen kommit norrifrån, och *regnator omnium deus* och den från nordisk tradition kände »allsmäktige asen», *hinn allmátki áss*,

[3] Archiv f. Rel. wiss. 37 (1941) 152. — När Hommel vill göra gällande, att **Tīwaz* dessutom är identisk med en konstruerad svebisk gud **Erminaz,* Irmin, och i fortsättningen genomgående talar om Tiwaz-Irmin, som om denna identifikation vore klarlagd, måste man inlägga en gensaga. Guden Irmins existens är mer än tvivelaktig; jfr nedan sid. 90 ff.

[4] a. a. 147, not 1 och 2.

[5] Jahrbuch f. Wiss. und Jugendbild. 2 (1926) 139 ff.

d. v. s. Oden, skulle vara identiska. Sveberna skulle en gång, »Jahrhunderte vor Tacitus», medfört denne gud från sitt hemland i norr, därifrån de utvandrat. Dessa sveber vore emellertid ej semnonerna, vilka i stället vore »eins der von den südwärts vordringenden Sueben unterworfenen Völker». I detta erövrade land, alltså de ursprungliga semnonernas, skulle på grundval av gammal svebisk tradition skapats »ein Allding und ein Gesamtheiligtum». Denna helgedom vore nu den semnonernas lund, som omtalas i Germ. 39. Var semnonernas »Allding» omtalas, framgår ej av Neckels uppsats. Det finns i varje fall ej hos Tacitus.

Av de argument, som anföras till stöd för denna konstruktion, böra kanske två närmare påpekas. Neckel tager upp den gamla sammanställningen med den »*Fjǫturlund*», »Fessellund», som finnes omtalad i en av eddasångerna om Helge Hundingsbane.[6] Sammanställningen har förr understundom gjorts av andra forskare, och då så, som vore eddadiktens lund ett minne av semnonernas, alltså egentligen densamma som denna. Detta resonemang har, och med rätta, avvisats av Helm.[7] Neckel menar nu i stället, att eddadiktens lund ej låter sig tillfredsställande förklaras, om man ej uppfattar den som en motsvarighet, en parallell, till den av Tacitus beskrivna. Hur han tänker sig denna motsvarighet framgår därav, att han ifrågasätter, om inte »der Fesselwald» måste »auf das alte Heiligtum der Eidersueben bezogen werden».[8] Detta skulle innebära, att vi i Eddan hade minnet av en lund, som man kan kalla en svebisk »urlund», alltså en helgedom, som sveberna haft innan de givit sig ut på den vandring, som förde dem till semnonernas land. Men minnet av samma lund skulle de sedan — »Jahrhunderte vor Tacitus» — medfört på sina färder, och äntligen skulle de, när de underlagt sig semnonerna, hos dem återinrättat sin gamla lund på nytt och därmed också de för denna karakteristiska ceremonierna.

Resonemanget är, låt oss säga, föga troligt. Det blir ännu mycket mindre sannolikt då man betänker, att vi egentligen inte veta något mera om *Fjǫturlund* annat än just namnet. Helge Hundingsbane föll

[6] HHund II, 124, Neckel Edda 152.

[7] Von einer wirklichen Identität kann aber natürlich nicht die Rede sein. Das Lied ist weit jünger und stammt aus einer Zeit, in welcher die Sueben die Gegend des Heiligtums längst verlassen hatten. Helm, Altgerm. Rel.gesch. 1 (1913) 307.

[8] a. a. 149.

där, dödad med spjut, och hans död var en hämndeakt, för vilken hans baneman först bett Oden om hjälp. Man har velat tolka händelsen som ett lundoffer! Tolkningen svävar fritt i luften. Och viktigare ändå: det finns ingenstans med ett ord antytt, att första ledet i lundens namn, *fjǫtur-*, fjättra, skulle återgå på några bestämmelser liknande dem, som rådde hos semnonerna. En tolkning av det nordiska ortnamnet med hjälp av Germ. 39 förefaller att vara synnerligen vågad. Och det är inte heller tillrådligt att låta existensen av detta oförklarade ortnamn styrka en teori om en svebisk »urlund».

Viktigare är ett annat påpekande av Neckel. Väl veta vi intet om Tacitus' källor, men det är dock »kaum denkbar, dass der Schriftsteller bei dem *caesus publice homo* nicht an sein neuntes Kapitel zurückgedacht haben sollte».[9] Härmed avses, att Tacitus i Germ. 9 säger, att av gudarna dyrka germanerna förnämligast Merkurius (Wodan), åt vilken de ha för vana att vissa bestämda dagar offra även människooffer.[10] Eftersom det i kap. 39 omtalas en förnämlig gud som mottager människooffer bör denne, menar Neckel, alltså ha varit Wodan. Att denne ej uttryckligen nämnes i kap. 39 skulle ha sin närmast stilistiska förklaring: »Es ist gut taciteisch, eine Identität wie die zwischen Mercurius und den *regnator omnium deus* nicht durch Widerholung des Namens nackt hinzustellen ... Vor allem aber hätte *jeder* Name gestört, weil er das Geheimnis aufgehoben, gleichsam die Heiligkeit des ehrwürdigen Haines geschändet hätte.»[11] Detta synes emellertid inte vara särdeles överbevisande. Det hade inte ens hos Tacitus kunnat betraktas som ett stilistiskt fel, om ett namn, nämnt i ett kapitel, upprepats 30 kapitel längre fram. Och vidare hade ju Tacitus ingen som helst anledning att hålla på den ärevördiga lundens helighet. Han nämner gudar på andra håll och hade väl kunnat göra det också här, om han kunnat identifiera semnonernas gud med någon av honom själv känd.

Vidare kan väl, också det som en väsentlig invändning, hävdas, att Germ. 9 ej får tolkas så, som vore alla människooffer helgade blott åt Mercurius. Att denne, enligt Tacitus, mottog sådana offer, betyder inte, att inte andra gudar också kunde göra detsamma. Hos

[9] a. a. 141.

[10] Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Tac. Germ. 9.

[11] a. a. 141.

Tacitus själv finns det bästa exemplet härpå i kap. 40, slavarna som offrades i Nerthuskulten. Även för övrigt äro ju åtskilliga germanska offer av denna typ kända och omskrivna.[12]

Man kan villigt erkänna, att Neckels olika argument höra till det intressantaste som framförts från något håll angående gudens identitet. Men som resultat av det hela kvarstår, att semnonerna hade en gud, som de dyrkade som den högste guden, men något namn på deras *regnator omnium deus* kunna vi inte veta.

På synnerligen osäker mark rör man sig också då det gäller att förklara de egendomliga tabuföreskrifter, som voro förknippade med lunden. Ingen fick beträda den utan att vara bunden med boja, *nisi vinculo ligatus*. Tacitus själv är därvid den förste uttolkaren av denna bestämmelse. Man visade sig därigenom, menar han, såsom beroende, och man ådagalade på det viset gudens makt, *ut minor, et potestatem numinis prae se ferens*. Tolkningen har också upptagits på många håll,[13] andra lämna andra förklaringar. Man har också ifrågasatt, om inte både själva meddelandet och tolkningen av detsamma kan bero på bristande kännedom hos Tacitus om svebernas vanor.[14]

Det förefaller som om det vid undersökningen av detta ställe kunde finnas en annan väg, som möjligen vore framkomlig. Man kan jämföra seden med en annan, också den framställd hos Tacitus. Han berättar i Germ. 31 om chatterna, vilka, liksom semnonerna, hade sina speciella och egendomliga vanor. Bland annat läto de hår och skägg växa, och först sedan de dödat en fiende i strid, klippte och rakade de sig och de menade, att de först då betalat priset för att de blivit födda och gjort sig värdiga fädernesland och föräldrar, *seque tum demum pretia nascendi rettulisse dignosque patria ac parentibus ferunt*. Hos dem var det alltså brukligt att både avlägga ett mandomsprov och att avgiva ett slags vigningslöfte. Exempel på liknande företeelser finnas på andra håll.[15] Men chatterna hade också

[12] Se särskilt sammanställningen hos E. Mogk, Abhandl. d. Akad. d. Wiss. Leipzig 57 (1909) 606 ff.

[13] Så t. ex. Helm a. a. 307: Die Fesselung als Zeichen völliger Hingabe in die Gewalt des Gottes.

[14] Så De Vries 1, 181.

[15] Så berättar Gregorius av Tour om sachsarna, som blivit slagna i en strid med frankerna, att de ej ämnade klippa hår och skägg förrän de hämnats sitt nederlag: Illi quoque qui ex Saxonibus remanserant detestati sunt, nullum se eorum

andra seder: just de tappraste bära dessutom, skriver Tacitus, en ring av järn, vilket annars i folkets ögon är skymfligt, såsom en boja, *vinculum*, tills de lösa sig genom att döda en fiende.[16] Även här ha vi tydligen att göra med ett vigningstecken. Man bar en annars som skymflig ansedd symbol, tills man genom ett visst mannaprov gjort sig förtjänt av att få lägga av den.

Utseendet av denna symbol antages allmänt ha varit en fingerring av järn, och man stöder detta antagande på det av Tacitus använda ordet *annulus*.[17] Men här, om någonsin, kan man möjligen förmoda, att Tacitus missuppfattat sina sagesmäns meddelande om chatternas vanor, ehuru blott ifråga om en detalj. Ty mot utsagan om en fingerring, *annulus,* som en som skymflig ansedd symbol talar bestämt det faktum, att det är alldeles okänt att en sådan ring skulle beteckna något skymfligt, *ignominiosum*. Den kan, utom smycke, vara ett förbundstecken, ett tecken på tapperhet, trohet eller dylikt, men veterligen inte ett tecken på beroende. Detta är däremot armringen, och ännu mera halsringen. Müllenhoff anför utmärkta exempel på hur en insolvent gäldenär får anlägga armring av järn.[18] Samma ring var också ett slavtecken, och hos angelsachsarna var långt fram i tiden halsringen av järn ett tecken på träldom. En sådan ring var också en boja, *vinculum*, och man kan svårligen tänka sig det ordet på allvar använt om en fingerring. Hur därmed än förhåller sig — och detta är här av mindre betydelse — kvarstår det faktum, att chatterna i vissa situationer bar någon sorts ring som en boja. Seden bör, förefaller det, fattas så, att de av fri vilja anlade ett slavmärke och detta sannolikt i samband med ett löfte eller en ed, och yvdes över att lösa sig därifrån genom tapperhet i strid.

Något liknande bör ha varit fallet med den semnon, som beträdde sin lund bunden med en boja, *vinculo ligatus*. När man talar om

barbam neque capillum incisurum, nisi prius se de aversariis ulto irent. Hist. franc. V, 15; MG Script. meroving. 1, 207.

[16] Fortissimus quisque ferreum insuper annulum (ignominiosum id genti) velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat. Tac. Germ. 31.

[17] »J. Grimm RA 178 hielt es für wahrscheinlich dass der Ring um den Arm getragen wurde. Dann aber wäre *armilla* zu erwarten», Müllenhoff a. a. 4, 417; »Der eiserne Fingerring — für die Bedeutung Armband = *armilla* gibt es kein Beispiel — war bei den Römern ein Symbol der Tapferkeit», Gudemann i kommentar till stället med hänvisning till Plin. nat. 33, 8 f.

[18] a. a. 416.

semnonernas »Fesselhain», eller när man översätter stället så som om de i kulten deltagande voro »fjättrade i bojor» eller liknande får man — och har man kanske haft, då man gjort denna översättning — lätt en föreställning om en medeltida fånge, som belagts med kedjor. Detta är säkerligen inte riktigt. Uttrycket måste syfta på att man i kulten anlade ett visst tecken, som möjligen kan ha varit en ring, vilket tecken i vanlig, profan mening betydde ett visst beroendeförhållande. Detta kan ha varit ett beroende i rent civilrättslig mening. Kultiskt betydde det tydligen något annat. Tacitus är kanske inte så långt från sanningen, då han säger, att det var *ut minor et potestatem numinis prae se ferens*. Men det är också synnerligen sannolikt, att anläggandet av detta tecken, hos semnonerna som hos chatterna, betydde ett löfte och en vigning. Vi veta blott inte till vad.

III.

Det andra egendomliga bruk, som var förknippat med semnonernas lund, var, att om man kommit dit in och råkade falla, hade man inte rätt att resa sig upp utan måste rulla sig ut på marken. Också till detta har givits vissa förklaringar. »Die Gottheit selbst, so müssen wir uns den diesem Brauch zugrunde liegenden Gedankengang vorstellen, hat den Menschen zu Boden geworfen; es ist ihm deshalb nicht erlaubt, sich in Bereich des Gottes wieder zu erheben».[1] Seden skulle alltså ha uppkommit som en slags reaktion inför det gudomliga. Som sådan saknar den dock paralleller, i varje fall bland germanska folk. Vidare kan man förklara den på detta sätt blott om man vill göra gällande, att *alla,* som kommo in i lunden, måste taga sig ut krypande på marken. De som »råkade falla» kunna ju inte ha varit många. Men det är om dem som texten talar, och i detta uttryck ligger, synes det, den förnämsta svårigheten med stället.

Veterligen har det bara gjorts ett enda förslag till förklaring av det hela, inte som en reaktion inför en gudomlig makt, utan som ett typiskt mänskligt påfund. von Sydow menar, att de kultiska föreskrifterna, som vi känna dem från semnonernas lund, omöjligt kunna vara »annat än rent lokala och knutna blott till denna enda plats. Förklaringen torde ligga däri, att kultplatsen övertagits av en äldre,

[1] Helm, Altgerm. Rel. gesch. 1 (1913) 307.

säkerligen keltisk befolkning, och bestämmelserna stå i god överensstämmelse med keltisk tradition. Det är tydligen fråga om den slags speciellt keltiska tabu, som på gaeliska kallas *geis* eller *gaesa* och som godtyckligt kunde fastställas av en druid och därför ofta var av en högst bisarr och komplicerad art».[2]

Om den föregående tolkningen av *vinculo ligatus*, bunden med boja, är riktig eller åtminstone möjlig, saknar man inte jämförelsematerial till denna föreskrift hos germanska folk, ja den kan inte längre ens kallas en tabuföreskrift. Sannolikt är vidare, att de båda bestämmelserna ha haft något samband med varandra. Vilket detta varit, och vad som varit meningen med den senare av dem, kan emellertid inte klargöras.

Det är påfallande, att ingen av de uppgifter, som Tacitus lämnar, meddelat någonting alls om lunden som sådan. Det är då troligt, att hans sagesmän inte haft något särskilt att säga om den. Och vidare har han väl själv haft mycket litet intresse över för den detaljen. Lundar voro inga sällsynta företeelser, på närmare håll än i Germanien. Och ändå har en uppgift kommit med, som i alla fall säger någonting. Den dementerar nämligen bestämt alla försök att tala om en helig »skog» eller något liknande. Lunden har inte varit något mera vidsträckt område, och den har varit avgränsad i terrängen.

Den som råkade falla, fick inte stiga upp utan skulle rulla sig ut över marken. Om det alls är någon realitet bakom de av Tacitus omtalade föreskrifterna, måste detta innebära, att det fanns en synlig gräns för lundens utsträckning. Man frågar sig, hur gränsen såg ut. Något svar ges inte hos Tacitus. För att få veta något om detta, måste man vända sig till annat material som eventuellt kan ge vägledning.

IV.

Den ceremoni, som brukades i Norden då man iordningställde en tingsplats för dess ändamål, är väl känd och finns skildrad i flera olika texter. I Egils saga beskrives kort men alldeles tydligt hur platsen såg ut i färdigt skick: »Där domstolen var satt var en slät vall, och runt kring vallen voro i ring nedstuckna hasselstänger och mellan dem funnos snören. De kallades veband. Men innanför i ringen

[2] von Sydow, Saga och sed 1935, 55.

sutto domarna . . .»[1] Från Sverige äro liknande meddelanden kända.[2] Det är däremot omstritt, huruvida samma bruk fanns i sydgermansk rättspraxis.[3] Men det var inte nödvändigt att avgränsa tingsplatsen just med hasselkäppar och snören. Den kunde vara utmärkt i terrängen även på andra sätt. Från Shetlandsöarna vet man, att tingsplatsen antingen skildes från omgivningen genom resta stenar, eller också — och detta synes vara ett ålderdomligt bruk — genom plöjda fåror, i vilka lösa stenar uppstaplats.[4] Former för avgränsning sådana som dessa göra det lättare att förstå den nyssnämnda nordiska ceremonien med bruk av veband. Man har nämligen på sina håll velat särskilt understryka det material, som vid tingssättningen kommit till användning, och kallat seden »omhassling», »Umhaselung».[5] Att hasseln är ett träslag, som varit flitigt använt i olika magiska syften, är väl känt. Särskilt har den tillskrivits avvärjande egenskaper. Men själva ordet *vébǫnd* synes dock antyda, att man inte skall lägga huvudvikten vid de käppar, på vilka banden upphängdes, utan på dessa senare själva. Detta framgår för övrigt av de paralleller, som kunna anföras till tillvägagångssättet.[6] Men inte heller snöret är av den betydelse, att man skall börja diskutera dess helighet. Exemplet med fårorna, eller de resta stenarna, lämnar härvid vägledning. Det är området innanför avspärrningen, som genom att denna kommer till stånd blir mer eller mindre heligt och i varje fall okränkbart. Man spände alltså inte ut en helig tråd, och man reste inte heliga stenar. Det på grund av skick och bruk valda materialet avgränsade ett heligt område — ett område, som var heligt på grund av sin användning — och visade hur långt detta sträckte sig.

[1] Egils saga Skallagrimsonar, ed. F. Jónsson, Altnord. Sagabibl. 3 (1924) 171.

[2] G. Holmgren, Rig 1929, 31. Jfr numera även Trier, PBB 66 (1942) 232 ff. Dock finns det ingen anledning att taga fullt så högtidligt på saken som den sistnämnde, vilkens uppsats börjar: »Am Anfang steht der Zaun. Tief und begriffsbestimmend durchwirken Zaun, Hegung, Grenze die von Menschen bestimmte Welt» etc.

[3] Holmgren a. a. 24.

[4] Hibbert, Transactions of the Soc. of Antiquarians of Scotland 3:1 (1828), 140; anf. av Holmgren a. a. 26.

[5] Jfr Handb. d. d. Aberglaub. 3, 1630 och där anf. litt.

[6] T. ex. folkförsamlingen i Athen avspärrades genom en uppspänd röd ulltråd, Pauly-Wissowa 11:2, 2139; här bör man dock lägga märke också till den röda färgen.

Tingsplatserna äro inte de enda heliga områden, som på detta sätt blivit utmärkta. Holmgångsplatsen, *holmhringr*, inrättades på ett liknande vis. Detta kunde ske genom en enkel avgränsning med stenar,[7] eller mera invecklat genom uppsättande av särskilda stänger eller genom upplöjning av fåror runt platsen.[8] Hur än platsen utmärktes, blev dock själva saken kvar: för holmgång, som var en slags gudsdom eller i varje fall ett avgörande med »mycket vidsträckta rättsliga verkningar»[9] krävdes en invigd plats. Den invigdes och »tabuerades» genom kringgärdning. Detsamma gäller i viss mån för gravar. Att man undvikit att i otid närma sig gravar kan bero på många saker, t. ex. rädsla för gengångare, och inte i första hand på att varje gravplats hållits helig. Men vissa gravar voro otvivelaktigt heliga och borde avskiljas från omgivningen, och de omgärdades också med stenar.[10]

Man har ingen anledning att förmoda annat än att förhållandet varit detsamma vid kultplatserna. Men texterna ge i allmänhet inga besked härom. Vi ha ju heller inte från vare sig nordiskt eller sydgermanskt område några rester av t. ex. inhägnade lundar bevarade. Antydningar om andra inhägnade kultplatser finnas dock.[11] För att finna verkligt typiska dylika får man emellertid vända sig till slaviskt område.

Inom de delar av Nord-Tyskland — Pommern och Mecklenburg — som till fram emot år 1200 behärskades av de olika slaviska folk, som gemensamt kallas vender, utvecklades en mycket egendomlig kultur. Till sina grunddrag var denna givetvis slavisk. Den uppbars ju av slaviska stammar. Men dessa hade mera än de flesta dylika fått mottaga utländska inflytelser. Att det vendiska området åt ett

[7] Egils saga Skallagrimsonar 212.

[8] Kormaks saga, ed. Möbius s. 20. Stället är behandlat av Holmgren, a. a. 32 ff. — Magnus Olsen, Arkiv f. nord. filol. 26 (1910) 342 ff. vill särskilt lägga huvudvikten på de runt holmgångsplatsen ställda stolparna, *tjǫsnur*, vilka han förklarar vara phallos-avbildningar med apotropäisk verkan.

[9] Holmgren a. a. 32.

[10] P. Herrmann, Das altgerm. Priesterwesen (1929) 53.

[11] Frösvi-mossen, utgrävd av S. Lindqvist, Fornvännen 5 (1910), 119 ff. Att man där påträffat en kultplats är mycket sannolikt, och att denna var kringgärdad med stolpar är också troligt, Lindqvist a. a. 138. K. Straubergs, Folkliv 9 (1945), 130, anför efter W. Gaerthe ett exempel på en påstådd baltisk kultplats, 20 meter i diameter och omgiven av 1 meter höga fristående stenar.

par håll var omgivet med av germanska folk, sachsare, bebodda länder, betydde kanske inte så mycket. Förhållandet mellan vender och sachsare karakteriseras så långt vi känna det av den ständiga fiendskap som rådde dem emellan. Sachsarna sågo genomgående ned på venderna som på en lägre ras. Därtill kom, att sachsarna tidigt blevo kristnade, medan vendernas kristnande avslutades först med korstågen från danskt håll och definitivt först efter 1189, tidpunkten för Arkonas fall. Men långt tidigare hade venderna haft livlig beröring med de skandinaviska folken. Själva hade de gjort vikingafärder över Östersjön och västerut långt upp mot Norge. Vid en tidpunkt hade skandinaviska vikingar och köpmän slagit sig ned på deras egen kust. De utgrävningar, som länge pågingo i Wollin, visa tydligt, hur en typisk skandinavisk byggnadskonst under en tidpunkt blomstrat upp där.[12] I sagan har minnet av denna nordiska bebyggelse på en slavisk kust blivit bevarad: det är i berättelsen om det berömda vikingasätet Jomsburg.

Den vendiska religionen har inte förblivit opåverkad av dessa förbindelser med nordgermanerna. Mest framträder detta i kulten. I fråga om templen, nämligen de få tempel, som alls funnits, är detta påvisat.[13] I fråga om lundarna, som voro en vanlig form för en vendisk kultplats, är det sannolikt, att den vendiska befolkningen vid sitt inträngande i landet övertogo sådana platser från de där förut bofasta germanerna.[14] Den utformning, som gavs åt de enskilda kultplatserna, är sannolikt inte heller den av rent slaviskt ursprung. Inhägnade lundar av den typ, som strax nedan skall skildras, äro ej kända från andra slaviska folk, ehuru de visserligen äro bekanta från andra folk vid Östersjön. Men det är otvivelaktigt så, att också ifråga om dem märker man ett samband med de germanska kulturinflytelser, som mötte venderna på dessa deras längst mot väster framskjutna områden.[15]

[12] O. Kunkel & K. A. Wilde, Wollin (1941) 29 ff.

[13] Jfr Palm, Wendische Kultstätten (1937) 164.

[14] Palm a. a. 167.

[15] Dessa frågor äro ännu inte fullständigt utredda och man kan ej hänvisa till viss litteratur. Här skall blott nämnas två fakta, vart för sig värt ett närmare studium. Det ena är, att man från Balticum, särskilt från Estland, men även från folk längre öster ut, känner sådana inhägnader kring heliga platser. Det andra är, att man genom en undersökning av de vendiska inhägnade lundarnas kultiska ställning jämförda med templen kan påvisa en klar parallell emellan dessa: båda innebära en nyhet för slavisk religion.

En lund, försedd med inhägnad, beskrives av Helmold i hans krönika om de slaviska folken. Han såg den själv under en resa till Oldenburg år 1156; sannolikt var den belägen någonstans mellan Oldenburg och Lübeck. Det hände sig, säger Helmold, att han och hans ressällskap träffade på en lund, *nemus,* ensam i sitt slag där i landet, ty detta var för övrigt flackt och öppet. »Där sågo vi bland mycket gamla träd heliga ekar, vigda åt landets gud Prove; runt omkring dem var en öppen plats, *atrium*, och ett sorgfälligt hopsatt stängsel med två portar. Ty utom husgudar och avgudar, av vilka landet överflödade, var detta landets helgedom, som hade präst och fester och olika slag av offer . . . Att gå in på området var förbjudet för alla utom för prästerna eller för dem som ville offra och för dem som voro i dödsfara, ty de blevo ej vägrade asylrätt. Slaverna ha nämligen en sådan vördnad för sina helgedomar, att de ej vilja ha dem befläckade ens med fiendeblod. Sällan avlägga de eder, ty att svära är för slaverna att försvära sig och nedkalla gudarnas straffande vrede».[16]

Den fullständiga texten har blivit analyserad på annat ställe.[17] Där framhölls, att man måste taga hänsyn till det förhållandet, att Helmold gjorde sitt besök i denna heliga lund omkring 200 år efter det att kristendomen först börjat få inflytande i trakten och sedan landet genom krig och olyckor lagts öde. Helmolds text ger, i sitt fullständiga skick, intryck av att lunden var en helgedom i ett livligt och befolkat område. I själva verket var detta förhärjat och delvis övergivet. Man har ingen anledning att betvivla korrektheten av

[16] Accidit autem ut in transitu veniremus in nemus, quod unicum est in terra illa, tota enim in planitiem sternitur. Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, que dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et saepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Praeter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriationes et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, hiis enim minime negabatur asylum. Tantam enim sacris suis Sclavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pollui sinant. Iurationes difficillime admittunt, nam iurare apud Sclavos quasi periurare est, ob vindicem deorum iram. Helmold, Chronica sclavorum 1: 84.

[17] Palm a. a. 39 ff.

Helmolds uppgifter, då han beskriver själva lunden. Men man får inte vara för säker på hans meddelanden om hur det »brukade» gå till där med fester och dylikt. Förutsättningarna för sådana bruk voro längesedan förbi. Däremot är det intet som talar emot, att de föreskrifter i fråga om uppträdandet, som voro knutna till lunden, äro rätt och riktigt beskrivna. Ty de kunde förbliva, oberoende av det antal hedningar som hade möjlighet att iakttaga dem. Det är heller inte alldeles uteslutet att lunden fortfarande brukades till tingsplats, även om detta inte skett så ofta som Helmold velat göra gällande.

Det är tydligt, att det var en eklund. Detta måste vara meningen med uttrycket *inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus.* Omkring den var en bit öppen mark, och det hela var kringgärdat av ett stängsel. En mera utpräglad form för det heligas avgränsning från det profana kan man knappast tänka sig.

Jämför man denna form av avspärrning med den, som vi funnit tidigare på nordgermanskt område, slås man givetvis av skillnaden mellan det stabila staketet eller planket kring den vendiska kultplatsen och den enkla anordning med snören på stolpar som blev uppsatt kring den isländska tingsplatsen. Men orsaken till denna skillnad är tydlig och klar. Den senare kringgärdningen var en tillfällig sak, som iordningställdes på kort tid för att kanske bestå blott någon dag. Den andra var avsedd att vara permanent. Båda ha en och samma huvuduppgift: att utmärka och avspärra det heliga området. På det ena hållet var ett snöre tillräckligt för detta ändamål. Det andra stängslet hade säkert också tillkommit för att tillfredsställa ett bestämt behov. Den vendiska lunden var, i motsats mot den nordiska tingsplatsen, helig och fick inte beträdas av vem som helst. Ett liknande förbud hade givetvis varit omöjligt och otänkbart för en tingsplats och är ej heller känt från något sådant ställe. Det är av stort intresse att se, hur förbudet att beträda den vendiska lunden är modifierat just när det blir fråga om domstolsförhandlingar. Om Helmold, som ovan antyddes och som har sannolikheten för sig, har rätt i sin uppgift, att folk med sin konung, *regulus*, och präst på vissa tider kommo tillsammans för att få rätt skipad, försiggick väl denna sammankomst på helig mark. Helmold säger att de kommo till lunden. Det är möjligt, fast det inte är säkert att de kommo in i den. Ty vi ha den uppgift, som kommit med, att runt omkring lunden var en öppen

plats, *atrium* och det var med all sannolikhet här som folkförsamlingen hölls.

De, som enligt Helmold i vanliga fall fingo beträda lunden, voro prästerna, de som ville offra, och de som sökte asyl. Prästernas rätt behöver inga särskilda kommentarer. Vad beträffar asylrätten, är detta en vendisk institution, känd också från andra håll.[18] »De som önskade offra» är däremot ett mera obestämt antal. Uttrycket fordrar en klarläggning. Hos venderna var det ingen självklar sak, att man skulle offra i sina helgedomar. De berömda templen på Rügen stodo t. ex. ej öppna för offrande. Om Arkona vet man, att templet där blott fick beträdas en gång om året, nämligen vid den stora höstfesten, och då av prästen ensam. Man frågar sig då, vid vilka tillfällen man offrade i Helmolds lund. Detta antydes verkligen i texten. Liksom meddelandet om att slaverna ej ville besudla sina helgedomar med fienders blod är en utläggning av lundens angivna egenskap av asyl, kan omnämnandet av slavernas förhållande till edsavläggelse betraktas som ett komplement till uppgiften om offer i lunden. Utan en sådan anknytning till det föregående står det helt omotiverat mitt uppe i skildringen. Vi skulle alltså få fram en i och för sig synnerligen sannolik uppgift: offer i lunden var ingen vanlig sak, men vid de sällsynta tillfällen då man avlade ed beträdde man lunden.

Att det därvid ej varit en vanlig ed som åsyftats kan anses vara ganska klart. Något sammanhang med domstolsproceduren hade ej dessa eder. Bevisning inför rätta genom avläggande av ed behöver nämligen ej ha varit någon sällsynthet, och en sådan bevisning krävde lika litet hos slaverna som hos germanerna några föregående offer. Den kunde ej heller karakteriseras med uttrycket »försvära sig», *periurare*. Helt annorlunda förhöll det sig tydligen med den ed, som var som att försvära sig och att på sig nedkalla gudarnas vrede, *iurare . . . quasi periurare est, ob vindicem deorum iram*. När denna ed trots allt skulle avläggas, försiggick ceremonien tydligen under särskilda högtidliga former i lunden. Från semnonernas lund ha vi nyss hört talas om en ed, som avlades på ett sätt som avsåg att framhäva gudarnas makt, *potestatem numinis prae se ferens*. Vi

[18] Ebo, Vita Ottonis 2: 16 (Bibl. rerum germ. ed Jaffe. 5). Se även Nordén, Fornvännen 1931, 330 ff., där han rekonstruerat en svensk asyl.

funno, att denna ed sannolikt också innehöll ett löfte, ett vigningslöfte. Det är anledning att antaga, att den ed, i vilken man försvor sig åt gudarna vid risk av deras vrede och hämnd, var en liknande.

V.

När man med hjälp av de rätt väl kända förhållandena i den vendiska lund, som Helmold påträffade på sin väg till Oldenburg, söker klargöra de egendomligheter som finnas i Tacitus' kapitel om semnonernas lund, borde man givetvis inte vänta sig några allt för slående paralleller. Det ligger dock 1000 år emellan de två tidpunkter, då de båda lundarna blevo beskrivna. Av berättarna hade den ene aldrig själv sett föremålet för sin skildring. Den andre å sin sida hade visserligen sett träden i lunden, men aldrig de till platsen knutna ceremonierna. Vidare var den ena lunden helgedom hos ett germanskt folk på ett relativt primitivt kulturellt stadium, den andra hos ett slaviskt folk, som visserligen inte självt stod högt, men som likväl länge varit i beröring med högre kulturer. Det är förvånande, att man alls kan finna några beröringspunkter dem emellan.

Att sådana dock kunna påvisas är klart efter den föregående undersökningen. Båda voro avgränsade i terrängen. Beträffande semnonernas lund var det en detalj i skildringen hur man under vissa omständigheter fick rulla sig ut ur lunden, som åtminstone antydde detta förhållande. Det får anses vara säkert efter de exempel på liknande avgränsningar, som här framförts. Bäst såg man en sådan anordning vid den vendiska lunden. Den hade ett ordentligt stängsel omkring sig. Något dylikt har man ingen anledning att förmoda beträffande den förra. Liksom heliga platser tydligen kunnat avgränsas genom en enkel stensättning kan man tänka sig en sådan, eller i varje fall en synlig gräns, kring den germanska lunden. Principen är överallt densamma: det heliga skall väl avskiljas från det profana.

Beträffande den vendiska lunden torde denna princip varit utvidgad än ytterligare. Där har gällt, att det heliga skulle avgränsas från det profana så noga, att ingen, som inte var ute i lovliga ärenden, kunde beträda det. Det måste vara för den skull som den effektiva avspärrningsanordningen kommit till. Utan ett gällande förbud för alla andra än dem som tillhörde vissa kategorier att beträda lunden hade denna anordning varit meningslös. Fråga är då, om

liknande restriktioner gällde hos semnonerna. En sådan fråga är inte betydelselös, och det är åtminstone delvis för att kunna framställa den, som hela undersökningen om avgränsning eller icke avgränsning blivit gjord. Blir svaret ja, måste detta innebära att vår syn på denna helgedom i synnerhet och kanske på germanska lundar i allmänhet borde förändras. De ha då inte varit allmänna samlingsplatser, »gudstjänstlokaler», där folk regelbundet och normalt dyrkade sina gudar. Utan de ha varit heliga platser, som inte använts annat än vid speciella tillfällen.

Med säkerhet kan väl frågan inte besvaras. Men man kan dock klargöra vissa förhållanden som sammanhänga med den. Först skall då uppmärksamheten fästas på en annan av de tre berömda lundar, som Tacitus omtalar hos de germanska folken, nämligen på den som finns omnämnd i sammanhang med Nerthus' kult. Om denna skriver han: »På en ö i Oceanen finns en helig lund, *castum nemus*, och det påstås, att i denna finns en vagn, täckt med en klädnad; att röra vid denna är blott tillåtet för en enda präst.»[1] Denne för ut vagnen med gudinnan, eller med det som döljes under klädnaden, på dess bekanta rundgång. Efter fullgjord vandring kommer man tillbaka till ön i Oceanen, och de slavar, som varit behjälpliga vid nu nödvändiga reningsceremonier, dränkas i en sjö. Vagnen återföres slutligen till sin lund, där prästen åter blir ensam med den.

Beträffande denna lund finns intet som helst material som kunde tjäna till underlag för spekulationer över eventuella speciella anordningar, även om man, som nedan sker, gärna ville tänka sig en byggnad på platsen. Men en sak torde dock vara säker. Lunden kan inte ha varit någon allmän vallfartsort eller upplåten för vem som helst. Motsatsen anges uttryckligen. En hemlighet, som bevarades så noga som Nerthus', har inte fått riskeras genom att folk fått komma i närheten av den. Nerthuslunden har varit något helt annat än en allmän samlingsplats.

Det är tydligen så, att olika lundar ha kunnat ha olika karaktär. Nerthus' lund har begagnats för ett visst bestämt ändamål och har därigenom fått sitt särmärke. Av intresse för oss är i detta sammanhang blott att konstatera, att man härigenom kan peka på ett exempel

[1] Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum; attingere uni sacerdoti concessum. Tac. Germ. 40.

på ytterligare en lund, och denna gång en germansk och en som var samtida med semnonernas, vilken inte varit en för alla öppen helgedom.

Så avstängd var inte semnonernas lund. Liksom till den vendiska lunden enligt Helmolds uppgift folk samlades för att höra rätt skipas, samlades semnonerna (eller sveberna), visserligen genom ombud, *legationibus*, på bestämd tid, *stato tempore*, till lunden för att fira en fest. Vid denna förrättades människooffer. Man har jämfört Tacitus' knapphändiga notis med vad man vet om den stora festen i Uppsala. En dylik jämförelse är berättigad. Även den senare hölls under särskilt högtidliga former i närvaro av sändebud från olika landsändar. Det bör observeras, att blotet i Uppsala hölls blott en gång vart nionde år. En så stort anlagd fest kunde knappast tänkas återkomma allt för ofta. Ur Tacitus' text framgår inte, efter vilka tidsperioder den i semnonernas lund firade festen återkom. Det är tydligt, att man knappast kan föreställa sig den oftare än årlig, men varje tidssättning blir härvidlag endast en gissning.

Att tjäna som platsen för en regelbundet återkommande, kanske årlig, festlighet, vore alltså det ena kända elementet i lundens kultiska tillvaro. Detta medförde blott ett enstaka avbrott i dess avskildhet. Det andra tillfälle, då man sökte upp den för ett sakralt ändamål, *est et alia luco reverentia*, känna vi redan. Ovan ha behandlats de fall, då någon beträdde lunden *vinculo ligatus*, och skäl funnos för det antagandet, att han gjorde det för att avlägga ett vigningslöfte. När detta skett och hur ofta det skett kan man ej uttala sig om. Tydligen har det varit sällsynta fall. I detta avseende torde parallellen med den av Helmold beskrivna lunden vara fullständig.

Att man konstaterar, att en lund tjänade sina sakrala ändamål bara vid vissa utomordentliga tillfällen, betyder på intet vis, att man söker förringa lundens betydelse i germansk kulthistoria. Man försöker bara rangera in den på den plats, som den med rätta bör intaga. Den germanska kulten bestod inte bara i offrande; överhuvud torde det enskilda offrets betydelse i germansk kult ofta ha överskattats. Men i varje fall var offret inte knutet till blott vissa, i förväg bestämda platser. På senare tid, och från nordgermanskt håll, vet man, att det kanske viktigaste momentet i kulten, nämligen kultgillet, alltid firades inomhus och vanligen inte ens i tempel utan på gårdarna. Hur därmed förhöll sig under en mera avlägsen tid är svårt att säga. Vi

ha åtminstone ett exempel på, att ett gille kan tänkas ha hållits utomhus.[2] I varje fall var det förlagt till en plats, därifrån ingen byggnad blivit nämnd. Andra heliga handlingar förrättades regelbundet utomhus. Ovan ha talats om domstolsförhandlingar och sakral tvekamp, holmgång. Båda delarna voro otvivelaktigt sakrala förehavanden för germanerna, och de kunde också endast försiggå efter vissa förberedelser och i enlighet med bestämda regler. Den plats, där de avhöllos, var helig. Man den behövde för den skull inte vara permanent inrättad som sådan.

Lunden däremot var ju, som det ligger i sakens natur, en permanent inrättning. Alla lundar användes emellertid inte på samma sätt och tjänade inte samma ändamål. Beträffande den slaviska lund, som Helmold beskrev, kan den ju som i det föregående sagts ha tjänat som tingsplats, och en del av det sakrala området vid lunden, *atrium,* användes då för detta ändamål. Går man till den samtida lunden hos svearna i Uppsala, finner man, att denna med säkerhet inte brukades på samma sätt. Där låg tingsplatsen utanför lundens område och utan all förbindelse med denna. I Nerthus' lund förvarades gudinnans vagn under betryggande uppsikt. Detta är en alldeles ny användning av en helig lund. I andra lundar förvarades enligt uppgift vapen och härtecken,[3] men också detta kan mycket väl ha varit enstaka företeelser. Fråga är för övrigt, om inte både Nerthus' vagn och de nyssnämnda vapnen och härtecknen fordrat byggnader, och om inte sådana också funnits. Det är inte alldeles otänkbart. Man kan gå ett steg längre. Tacitus berättar om Julius Civilis, som »sammankallade de förnämsta bland folket och de djärvaste ur det lägre folket under form av ett gästabud till en helig lund», då han ville ingå sin sammansvärjning.[4] Här har man alldeles uppenbart en helig lund, som även förr brukat användas som samlingsplats. Då Julius Civilis inbjöd just dit på en måltid, var det säkerligen ingen som tänkte sig gästabudet annorlunda än som ett kultgille. Men om sådana brukade hållas i lunden, är det inte orimligt att föreställa sig, att anordningar för att underlätta festernas avhållande, alltså främst ett hus, också funnits på platsen.

[2] Jfr här nedan.

[3] Germ. 7.

[4] Civilis primores gentis et promptissimos vulgi specie epularum sacrum in nemus vocatos ... Tac. Hist. 4, 14.

Den heliga lunden får man inte föreställa sig bara som en samling träd eller som en skog, dit folk samlats för att känna »den ehrfurchtsvollen Schauder den der Urwald dem Menschen einflösst» eller något liknande. Det är att förenkla problemet och att underskatta dem, som en gång ha hållit lundar heliga. Lunden har varit mera än så. Den har varit en helgedom, avgränsad från sin profana omgivning. På olika håll har den heliga platsen varit använd och brukad för skilda ändamål. Lokala synpunkter ha därvid gjort sig gällande, och lunden har fyllt lokala behov. Lokala äro vidare de olika föreskrifter, som kommit till och som fastställt det sätt och de villkor, under vilka lunden fick tagas i bruk och beträdas. Och man har givetvis rätt att antaga, att graden av lundens helighet varit olika på skilda platser.

En lund, som regelbundet användes som samlingsplats, kan omöjligt av folket betraktats som i lika grad helig som den lund, som endast sällan och då under bestämda betingelser fick beträdas. Nu ha vi i det föregående sett, hur Tacitus uppger, att vissa lundar kallades med gudanamn.[6] Sannolikheten talar för, att en sådan lund haft en hög grad av helighet. Den har varit platsen där man dyrkat en viss bestämd gud. Det är då ingen tillfällighet, att det om semnonerna berättas, att de hade en kult med gamla anor och att de vid sitt återkommande offer dyrkade en gud, som var *regnator omnium,* och att vi samtidigt fått veta, att deras heliga lund inte var något ställe som fick beträdas utan vidare och utan klara ärenden. Graden av platsens helighet, sådan denna kom till uttryck i de till lundens bruk knutna föreskrifterna, var betingad av traditionen.

Denna lokala tradition underskattas regelbundet i den litteratur, som på tal om germansk kult alls befattar sig med lundar. Man sammanfattar i allmänna ordalag olika förhållanden och talar om »lunddyrkan» eller något dylikt, som sannolikt aldrig funnits. Man får i stället noga iakttaga, att man håller från varandra olika lokala liksom olika tiders förhållanden. En yngre tids tro behöver inte ha gällt beträffande den tid, om vilken Tacitus skrev. Så pekar t. ex. det folkloristiska materialet på att det faktiskt funnits lundar, som kallats för heliga och som haft till sig knutna särskilda föreskrifter och som ändå aldrig fyllt någon kultisk uppgift. Detta är påfallande

[5] Ovan sid. 23.

och man undrar, om det alltid förhållit sig så. Här kanske man i stället får räkna med en utveckling. Lundarna ha väl ursprungligen varit en form för kultplatser, uppkomna av orsaker som vi inte känna och använda på sätt, som skilt sig från fall till fall. Så småningom ha de övergivits för andra former. Ett tempel kan t. ex. på en viss ort ha ersatt en lund i den regelbundna form av kult, som förr varit knuten till den senare. Likafullt har väl lunden bevarat sin karaktär av helig så länge den över huvud taget stått. Man kommer att minnas lunden, även om man inte besöker den, och man kommer, om den var försedd med sådana föreskrifter som vi ovan sett, väl också att undvika den. I och med detta har det förefunnits en folktradition om lundar. En sådan tradition kan ha knutits till en annan lund, kanske aldrig använd till någonting och kanske mycket yngre än den tid, då lundar överhuvud användes vid kult. Lunden har otvivelaktigt på så sätt blivit helig, utan att den själv någonsin fyllt en funktion, som skulle motiverat detta. Men den har inrangerats inom en av traditionen känd typ.

Kap. 3.

Donarseken i Geismar.

I.

En av de mera bekanta tilldragelserna i den germanska omvändelsehistorien är den, då den helige Bonifatius fällde hessernas heliga träd i Geismar. Stället där detta berättas citeras ofta, och det betraktas allmänt som typiskt för missionärernas framfart i det hedniska landet och som ett gott exempel på deras missionsmetoder. Gången av berättelsen, sådan den lyder i Willibalds Vita Bonifatii, är i korthet denna: Sedan många av hesserna kristnats genom Bonifatius iver, funnos dock sådana, som höllo fast vid det gamla och som offrade till träd och källor, *lignis et fontibus,* som trodde på gudsdomar och som bedrevo hedendom av olika slag. Andra åter hade avsvurit allt detta. »Sedan han hört dem, och på deras inrådan, och i närvaro av sina följeslagare, Herrens tjänare, satte han yxan till roten och högg ned ett träd av utomordentlig storlek, som sedan gammalt på folkets språk kallades Jupiters ek och som stod på en plats som hette Geismar». Och de kringstående hedningarna väntade förgäves att deras gudar skulle hämnas.[1]

[1] Willibaldus, Vita Bonifatii, Bibliotheca rer. germ. ed. Jaffé 3 (1866) 452: Et alii quidem, nondum animo confortati, intemeratae fidei documenta integre percipere renuerunt; alii etiam lignis et fontibus clanculo, alii autem aperte sacrificabant; alii vero aruspicia et divinationes, prestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant; alii quippe auguria et auspicia intendebant diversosque sacrificandi ritus incoluerunt. Alii etiam, quibus mens sanior inerat, omni abiecta gentilitatis profanatione, nihil horum commiserunt. Quorum consultu atque consilio roborem quendam mire magnitudinis, qui prisco paganorum vocabulo appellatur robor Iovis, in loco qui dicitur Gaesmere, servis Dei secum adstantibus, succidere temptavit. Cumque, mentis constantia confortatus, arborem succidisset, magna quippe aderat copia paganorum qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant *etc.*

Det slår en i första ögonblicket, hur ytterligt torftig en text som denna i själva verket förefaller vara. En analys synes ge mycket litet av värde. Ändå skildras där en händelse, som synes ha varit det avgörande ingreppet vid en folkstams omvändelse. Den kristne författaren har emellertid sin egen syn på denna händelse. Vad han uppenbarligen vill ha sagt är, att folkets heliga föremål förstördes och att det förhållandet, att de hedniska gudarna visade sin maktlöshet när det gällde att förhindra förstörelsen, gjorde att folket förlorade sin gamla tro på dem. Men det är inte absolut givet, att krönikörens åsikt är den riktiga. Det kan ha varit något annat som hände. För att få ett grepp om detta, få vi vända oss till trädet självt.

Ty detta att Bonifatius högg ned ett visst träd är tydligen ett faktum. Om trädets storlek vet man ingenting ur texten, trots att denna uttryckligen talar därom. Uttrycket att trädet var *mire magnitudinis* är nämligen ytterst vanligt i missionsberättelserna och tillägges olika föremål, träd, gudabilder och tempel, detta uppenbarligen *in majorem Dei gloriam*. Att trädet varit en ek är givetvis av intresse att få reda på, men det betyder i sak inte mycket. I det följande skola vi se, hur helighet kan vara knuten till alla trädslag och att kvalifikationerna för helighet inte ligger i trädslaget utan i andra förhållanden. Det som däremot är särskilt påfallande är, att trädet på folkets språk kallades Jupiters ek, alltså sattes i direkt förbindelse med en viss gud. Vilken gud detta kan ha varit vet man naturligtvis inte med säkerhet, men man har gissat på Donar. Det är ett antagande, som är troligt: benämningen Jupiter är en *interpretatio romana* för den germanska guden. Men vad som i själva verket menades med detta, att det var »Donars ek», framgår inte av texten. Var eken verkligen som sådan helgad åt Donar, eller hur hade Donar kommit att sättas i förbindelse med just detta bestämda träd?

För att komma tillrätta med dessa frågor, får man gå till andra heliga träd, som man kan veta mera om. Det första träd, vi därvid välja, är så tillvida ett dåligt exempel, som det ej stod där ett germanskt folk var bosatt. Det rör sig om ett träd på sannolikt keltiskt område, ett berömt träd i Auxerre, förstört av biskop Amator vid 300-talets slut. Det tillhörde en då nykristen, sedermera S. Germanus. »Ett päronträd stod mitt i staden; det var rikt och ymnigt; från dess grenar hängde som jakttroféer ett stort antal av honom avhuggna huvuden av vilda djur. Och biskopen i den folkrika staden, Amator,

tillrättavisade honom [Germanus] ofta och sade: Sluta upp jag ber dig, du ädle man, att öva dessa skämt, som såra de kristna och som kunna efterliknas av hedningarna. Detta är ett verk av avgudadyrkan och icke av den utmärkta kristna religionen. Och den Gud värdige mannen fortsatte oförtrutet härmed, men denne [Germanus] ville icke rätta sig efter den förmanande eller lyda honom. Men Gudsmannen uppmanade honom åter och åter att han icke blott skulle avstå från sin dåliga vana utan att han skulle rycka upp med rötterna själva trädet, för att icke de kristna skulle taga anstöt därav. Men han ville ingalunda låna ett villigt öra åt den förmanande. Medan dessa övertalningar pågingo, begav sig Germanus en dag från staden till sina gods. Då grep den helige Amator tillfället och högg ned trädet jämns med roten, och för att inte ens ett minne därav skulle bli beståndande för de otrogna, förbrände han det strax i eld.»[2]

Stället har anförts så pass utförligt först och främst för att vi på nytt skola få en föreställning om typen för en kristen framställning av missionsmetodernas vanliga art och för hur ett ingripande mot s. k. trädkult vanligen gick till. I enlighet med alla regler gick biskop Amator till roten med det onda, och detta i rent bokstavlig bemärkelse. Han högg av trädet vid rötterna och förstörde det i eld. Trots detta är det mycket genomskinligt, att det inte var trädet som sådant som representerade det hedniska, *opus idolatriae culturae*. Vad som stötte de kristna var de i trädet upphängda djurhuvudena. Och dessa betraktades tydligen inte som enbart jakttroféer, *pro admiratione venationis*, utan som något slags offer. Det är möjligt att de kristna,

[2] Erat autem arbor pirus in urbe media, amoenitate gratissima; ad cujus ramusculos ferarum ab eo deprehensarum capita pro admiratione venationis nimiae dependebant: quem celebris ejusdem tunc civitatis Amator episcopus his frequens compellabat eloquiis: Desine, quaeso, vir honoratorum splendidissime, haec jocularia, quae Christianis offensa, paganis vero imitanda sunt, exercere. Hoc opus idololatriae culturae est non Christianae elegantissimae disciplinae. Et licet hoc indesinenter vir Deo dignus perageret; ille tamen nullo modo admonenti se acquiescere voluit, aut obedire. Vir autem Domini iterum atque iterum eum hortabatur, ut non solum a consuetudine male arrepta discederet verum etiam et ipsam arborem, ne Christianis offendiculum esset, radicitus exstirparet. Sed ille nullatenus aurem placidam applicare voluit admonenti. In hujus ergo persuasionis tempore, quadam die Germanus ex urbe in praedia sui juris secessit. Tunc beatus Amator opportunitatem opperiens, sacrilegam arborem cum caudicibus abscidit: et, ne aliqua ejus incredulis esset memoria, igni concremandam illico deputavit. — Acta sanct. 31/7, 202.

eller i varje fall den kristne författaren — och då i enlighet med gängse föreställningar om hedningarna och om deras bruk — i dem såg offer till trädet. Men det kan också tänkas att det var, och att de hedniska offrande i själva verket ansågo det vara, en gammal form för offer efter jakt. De nedlagda djurens huvuden brukade hängas i träd. Och då är det vidare tänkbart, att det rikt grönskande päronträdet i sak kunde ha ersatts med vilket som helst annat träd som varit lämpligt placerat och som händelsevis en gång, och sedan på grund av traditionens makt, kommit att användas för ändamålet. Texten, sådan den föreligger, ger inte stöd för någondera tolkningen.

När vi dock nu anse den senare tolkningen vara den riktigare och i varje fall utomordentligt trolig, beror detta på, att tillvägagångssättet är känt från annat håll och där pekar direkt mot en sådan förklaring. Det finns ett gott exempel från Sverige. Det berättas om den förste finnen, som flyttade in i en viss trakt, att han var björnjägare, och det observerades, att han hängde upp skallarna efter sina fälida björnar i en gran.[3] När man känner de ceremonier, som omgåvo björnjakten, är det alldeles tydligt, att skallarna hängdes upp inte för trädets utan för björnarnas och för jaktlyckans skull. Några heliga granar behöva vi inte räkna med. Sannolikt var förhållandet en gång detsamma i Auxerre. Vi ha också där att göra med en primitiv jaktmagi, som dröjt sig kvar, eller med något dylikt. Päronträdet där är då intet gott exempel på trädkult. Och vidare: den slutsats, som faktiskt har blivit dragen av detta ställe, att hos kelterna päronträd skulle ha hållits heliga, är tydligen alldeles för vittgående!

Detta träd, och tolkningen av dess funktion med hjälp av granen med björnskallarna, för emellertid in på en annan fråga, som har principiell betydelse i detta sammanhang. Har man rätt att tolka innebörden av en religiös handling från hednisk tid med tillhjälp av folkloristiskt material? Och om man anser sig böra försöka göra detta, måste inte detta vara ett från början alldeles hopplöst företag? Härom har forskningen haft mycket skilda åsikter. När Grimm en gång i sådana sammanhang åberopade folkloristiskt material hade detta en metodisk begrundning i hans mening, att en kultur kunde »sjunka ned» och att den kunde bevara former oförändrade, om än kulturen själv i sin helhet trängts undan av en annan och ny. Lyckades man spåra upp de gamla formerna, hade man dem omedelbart i deras rätta sammanhang och kunde och borde man bedöma dem som de förefunnos. Att denna teori i det hela är ogiltig kan man väl vara överens om, men likafullt finner man endast allt för ofta folkminnena själva tolkade, och använda vid tolkningen av äldre material, som om förutsättningarna för teorien fortfarande hölle streck. Flera forskare ha också, av principiella skäl, vänt sig emot ett sådant handhavande av materialet. Så har t. ex. De Vries betonat de metodologiska svårigheterna med att använda folkminnen för mytologiska undersökningar,[4] eller har Baetke framhållit, att det folkloristiska materialet understöder en äldre naturmytologisk tolkning av germansk religion, medan enligt hans åsikt »der eigentliche Gehalt der germanischen Religion» ligger i kulten. Gudarna voro varken personifikationer av naturkrafter eller av nationalidéer utan övernaturliga makter, och folkminnesforskningens material är av föga värde för förståelsen av dem eller av dem ägnad kult.[5]

I sin bedömning av folkminnena framhåller Grønbech, att man måste hålla i minnet möjligheten av att vissa handlingar fortsatt att övas sedan gammal tid, men att motiven till dem förskjutits.[6] Berättigad är användningen av folkminnen vid tydningen av religionshistoriska och kulturhistoriska problem blott när man kan följa linjen från ett ställe innanför den gamla kulturen till den punkt, där man finner »folkminnet», och se vilka förändringar som skett under vägen. Men hur man från religiösa sedvänjor, som avsatts från att vara verklig religion, kan sluta sig till något om de tankar, forntiden knutit till handlingen, »det går över allt förstånd som inte är trollbundet i en metodisk tradition».

I föreliggande fall röra vi oss med ett relativt begränsat material. Några mytologiska frågor komma inte att behandlas, och vi kunna därför utan närmare motivering ansluta oss till De Vries' nyss relaterade åsikt. Däremot äro vi inne på en viss typ av kult, eller rättare, utformning av kult. De äldre källor, som vi ha tillgängliga, säga praktiskt taget ingenting om de »tankar, forntiden knöt till handlingen» eller till vissa föremål. I vanliga fall är det givetvis också otänkbart att för våra speciella problem följa en linje från äldre

[3] ULMA 4697, 17. Vrml, S. Finnskoga s:n.

[4] Germ.-rom. Monatsschrift 20 (1932) 27 ff.

[5] Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen (1937) VII.

[6] Vor Folkeæt i Oldtiden IV 110 ff.

germanska kultplatser och deras utformning fram till senare tiders bruk. Det är inte heller nödvändigt.

Begreppen »trädkult» och »heliga träd» visa sig nämligen vid en närmare granskning — vilken delvis följer här nedan — täcka mycket olikartade företeelser, som egentligen inte borde behandlas blott som enstaka historiska problem utan snarare i vissa systematiska sammanhang. Först då framträda de på rätt sätt. Ett exempel kan också här bidraga till klarläggningen av denna åsikt. Det har förekommit, att man genom kluvna träd dragit barn för att dessa skulle bli av med vissa sjukdomar. Det är därvid alltså fråga om en form av de välkända avvärjande ceremonier, som kallats *rites de passage*. De träd, som vid dessa företag komma till användning, vågar man inte fälla. De hållas i aktning före andra träd; de äro praktiskt taget tabuerade. Man förklarar t. ex. deras botande verkan så, att sjukdomen under passagen genom trädet så att säga kränges av, att den fastnar på och i trädet. Det ligger i sakens natur, att liknande träd eller berättelser om dem inte bevarats från germansk hedendom. Men med kännedom om sedens utbredning har man fullkomlig rätt att antaga, att den kunnat förekomma även då. Hur den då förklarats veta vi inte. Kanske har man tänkt på samma sätt som nu. Men kanske har man också berättat om och offrat åt en gudom, som gjort trädet hälsobringande. Nu kan man emellertid påstå, att med stor sannolikhet varken den förklaringen, eller den först anförda, är riktig. Vi ansluta oss till teorien om att det i grund och botten rör sig om en magisk nyfödelse av barnet. Man konstruerar i riten dess förnyade framträngande ur moderlivet, utan den gamla sjukdomen. De olika förklaringar, som olika tider kunnat ge och ännu giva av den magiska handlingen, ha givetvis intresse för bedömningen av dessa tiders tänkesätt. Men detta intresse måste i vårt sammanhang vara sekundärt. Det primära intresset rör sig om trädet. Den förklaring av ceremonien, som vi funnit vara övervägande sannolik, är därvid dock av betydelse. Därur kan man nämligen bedöma trädets ställning i detta speciella fall, alltså graden av dess »helighet».

Det anförda exemplet är förenklat, och i fortsättningen skall det beröras på nytt och med framläggande av källmaterial. Men om vi återgå till bedömningen av trädet i Auxerre med hjälp av björnjägarens träd finna vi, att vi därvid haft hjälp av ett liknande metodiskt förfaringssätt. I och med att det valda exemplet från en sen tid sättes

i förbindelse med det som är många århundraden äldre, drages uppmärksamheten i det senare fallet från trädet självt till de där upphängda djurhuvudena. Hela saken kan röra sig om jaktmagi. Den sena parallellen bidrager naturligtvis inte till att förklara denna magiska handling. Men den ställer med ens trädet och dess betydelse i helt ny belysning.

Man kan med andra ord anföra fall från hednisk liksom från kanske sen kristen tid, där samma eller liknande handlingar eller seder förekomma och där man kan säga, att de visserligen inte äro uttryck för samma religiösa tro men i stället produkter av samma slags tänkande. I sådana fall bör man givetvis få använda det sena materialet för att belysa det äldre, och eventuellt tvärtom.

Häremot skulle kunna invändas, att i sådana fall rör det sig visserligen om »heliga träd», grovt sammanfattande talat, men tydligen inte om »trädkult» i den meningen, att träden varit föremål för religiös kult. Det hela skulle kunna förvandlas till en metodologisk fråga. Gör man definitionerna snävare och begränsar »trädkult» blott till vissa närmare bestämda former, som otvivelaktigt varit förbundna med uttryck för religiösa känslor, då är man tillbaka till sådana fall, som inte skulle kunna belysas genom yngre sedvänjor, vilka upphört att vara religiösa.

En sådan definition är emellertid inte vanlig, och den skulle vara högst opraktisk. Om man fann en än så stor grupp träd i en viss funktion — t. ex. de ovannämnda *rites de passage*-träden — som inte täcktes av definitionen, och sedan blott ett av dem kunde visas ha mottagit verklig kult, måste ju likafullt hela gruppen behandlas som disponerad för trädkult.

Vi understryka alltså på nytt, att vad det här rör sig om, är att hos vissa grupper av träd, som i äldre och yngre tid kommit till användning vid magiska ceremonier och religiösa sedvänjor, söka finna det eventuellt gemensamma och karakteristiska. Föremål för undersökningen äro alltså träden själva. Men givetvis når man därvid också fram till vissa slutsatser rörande de handlingar, vid vilka träden brukats eller för vilka de möjligen stått i centrum.

II.

När man talar om sådana träd, som ovan nämnts och som använts för att bota sjuka genom s. k. *rites de passage,* vore det kanske riktigare att kalla dem »tabuerade» än heliga.

I Sverige har man åtminstone i vanliga fall vid fullgörande av den ceremoni, som på svenska kallas »smöjning», använt ett träd med självvuxen öppning.[1] Det förekommer också, att man valt ut ett träd och delat det medelst kilar.[2] I sådana fall finns det exempel på att trädet borde växa igen efter användandet och att trädets läkning tänktes sammanfalla med sjukdomens botande. Man har emellertid också kunnat använda ett så uppkilat träd för flera patienter; trädets sammanväxande var då ingen förutsättning för kurens framgång.[3] Vidare finns det omnämnt, att botemedlet använts av vuxna, men vanligen drog man barn genom träden, och då oftast för engelska sjukan. Man skulle alltid draga med huvudet före. Stundom, men inte alltid, hörde det till, att barnet skulle vara naket. Det finns ytterligare varianter vid genomförandet av proceduren. Så skulle den kanske upprepas ett visst antal gånger och ske vid viss tid,[4] eller ett klädesplagg, som tillhört den sjuke, skulle fästas vid trädet.[5]

Det sista får inte tolkas som något slags offer till trädet. I stället är det att anse som ett fall av beröringsmagi, och man har menat, att sjukdomen borde fastna på trädet. Klädesplagget har varit en del av den sjuke, och i den delen har under ceremoniens fullgörande sjukdomen koncentrerats. I konsekvens härmed har det ansetts farligt att röra vid eller använda ett sådant plagg, ty då skulle sjukdomen flyttas över till den nye brukaren. — Men detta är varken det vanliga tillvägagångssättet eller det ursprungliga. I sin nyss citerade studie har L. Hagberg riktigt tolkat dess natur.[6] Det är fråga om en nyfödelse, om ett förnyat framdragande ur moderlivet.

[1] Hagberg, Etnologiska studier tillägn. Hammarstedt (1921) 174 ff. — Här anföres endast nordiskt material. För det allmänna och det sydgermanska se särskilt Handwörterb. d. d. Abergl. 2, 477 ff.

[2] Hagberg a. a. 172, Ångermanland (björk) m. fl. ex.; LUF 2861, 14, Småland (ek); ULMA 746:4, sid. 5, Dalsland (asp).

[3] LUF 2861, 14.

[4] Tre gånger på morgonen innan solen gick upp, LUF 3620, 40, Småland.

[5] Hagberg a. a. 176.

[6] I anslutning till äldre forskare; jfr Handwörterb. d. d. Abergl. 2, 503.

På samma ställe har L. Hagberg påpekat, att det väsentliga torde vara själva genomdragningen och inte det därvid använda föremålet. Ett gott exempel skulle kunna anföras, där i samma trakt man för ceremonien brukat dels en tall med självvuxet hål, dels ett ställe, där två gärdesgårdar skuro varandra i kors. Under korset drog man så barnet.[7] Exemplet kan givetvis mångfaldigas. Men man bör lägga märke till just detta. Inte varje hål var lika passande, och gärdesgårdarnas anläggning i kors har bidragit till att man just använt det stället och inte vilket som helst hål under eller i en gärdesgård.

Med träden förhåller det sig på ett liknande sätt. Deras egendomliga och sällsynta växt, vilken gjort dem lämpliga att användas i en viss magisk ceremoni, har konstituerat skillnaden mellan dem och andra träd. Men deras egenskap av träd, eller — ännu mindre — av att tillhöra ett visst trädslag, har inte varit avgörande för möjligheten av att få handlingen genomförd. Det måste också vara en senare företeelse redan då man klyvt ett träd och använt det som ett självvuxet, och ytterligare sekundärt, då man därmed förenat föreställningen att den så åstadkomna sprickan borde växa ihop, och att detta vore en del av den önskade kuren. Men det är ganska naturligt, att man kommit till den föreställningen, att ett så använt träd inte fick fällas — något som allmänt anses ifråga om *rites de passage*-träden — därför att det var farligt att fälla det. Genom sin märkvärdighet och sin därav följande användning har trädet blivit tabuerat, »heligt».

Något liknande gäller sannolikt också ifråga om andra träd i folkmedicinen, »sjukdomsträden», som man för korthetens skull kan kalla dem, ehuru fallet därvidlag inte är alldeles analogt med vad som gällde *rites de passage*-träden. Även dessa begagnades ju i folkmedicinens tjänst, men medan de fungera i en viss bestämd magisk ceremoni, äro sjukdomsträden sådana, på vilka olika sjukdomar flyttas över. Och i och med denna överflyttning följa vissa konsekvenser för träden själva.

Hur denna överflyttning går till är allmänt bekant och ofta undersökt,[8] och här skola endast anföras några typiska exempel. De sjukdomar, man kunnat »sätta bort» i träd, inskränka sig nästan uteslutande till värk, och särskilt då tandvärk, samt bölder. Tillvägagångs-

[7] LUF 1653, 3, Västmanland.

[8] Jfr t. ex. Handwörterb. d. d. Abergl., litt.-förteckn. 1, 958.

sättet kan ha varit enkelt. Man tog en träpinne och repade kring den sjuka tanden, sedan gick man till ett träd och slog in pinnen.[9] Man tog en trästicka så pass stor att man kunde ha den i munnen och taga blod på tanden, inte större; och en annan person skar ut ett T på trädet. Sedan skulle man komma så nära trädet med munnen att man kunde taga ut stickan med detsamma, »det får inte komma luft på blodet». Så skulle stickan sättas in mellan barken och trädet, varpå barken veks över, »och då kommer värken in där».[10] Man petade med en spik i tanden så att det blev blod på den, sedan slog man spiken i ett träd.[11] En klok gubbe högg bort barken till en handsbredds storlek från en tall. Där borrades ett hål, i vilket en plugg av en inpassades. Den sjukes kinder smordes, kloke gubben tog om kinderna med händerna, och under läsning drogos händerna sakta framåt tills de möttes vid hakspetsen varpå de snabbt fördes till hålet i tallen, som igentäpptes och pluggades till.[12] Det invecklade arrangemanget i det sista exemplet sammanhänger givetvis med att det var en klok gubbe, alltså en professionell botare, som satte det i scen: han måste imponera på sina klienter.

Vi ha i alla dessa fall tydligt framför oss hur det rörde sig om ett krasst överförande av sjukdomen på magisk väg från den sjuka delen till ett annat föremål. Sjukdomen blev sittande på det ställe i trädet, där den först placerats. Följaktligen kunde trädet användas på nytt för samma ändamål. En ek var full av pluggar, trasor, stålbitar och sådant: där hade man satt bort tandvärk och bölder.[13] En gammal björk hade åtminstone hundra märken efter pinnar, som slagits i.[14] Konsekvenserna för trädets del äro tydliga och klara. Det blev farligt att röra trädet, eftersom sjukdomarna sutto kvar i det. En dräng högg ned ett träd, ovetande om dess beskaffenhet, och fick tandvärken.[15] Träd, i vilka man satt bort bölder, skulle sedan inte vidröras[16]. Dock kunde man fälla sådana träd, om man visste vilka

[9] ULMA 4484, 22, Västergötl.
[10] ULMA 3922, 37, Närke.
[11] LUF 2790, 62, Blek.
[12] LUF 3954, 2, Skåne.
[13] ULMA 3207: 2, sid. 1, Östergötl.
[14] ULMA 4484, 22, Västergötl.
[15] LUF 2861, 15—16, Småland.
[16] LUF 3620, 42, Småland.

försiktighetsmått som borde iakttagas. Om man t. ex. först högg av toppen av trädet, kunde man sedan lugnt fälla det.[17]

Det är alltså tveksamt, om man kan kalla träd av denna grupp »tabuerade» på samma sätt som gällde för den föregående gruppen. De voro fysiskt farliga sedan de kommit till användning på sitt speciella sätt och sedan sjukdomar på magisk väg förts över på dem. Men för övrigt finns det ingen anledning att överdriva deras egendomlighet. Det visar sig också, att det måste ha varit tillfälligheter som spelat in många gånger, då träden valts ut för sitt ändamål. Den profylaktiska verkan, i den mån man kan tala om en sådan, har vidare inte varit bunden till något visst trädslag. Man kan bland »sjukdomsträden» finna exempel på många olika sådana. Ek och björk finnas nämnda ovan och äro i själva verket rikt representerade i materialet. Gran och tall förekomma också,[18] en synes ha varit ganska vanlig. Det är inte ens säkert att det i förväg behövt vara något som helst ovanligt med träden. De kunna i stället helt enkelt ha stått lägligt till, då kuren skulle utföras, eller också kunna de genom sin storlek, eller därför att de varit ensamma i sitt slag bland andra träd, eller därför att de som enträden varit ovanliga i förhållande till vanliga enbuskar, ha dragit till sig uppmärksamheten.

Ytterligare visar det sig, att även om det vanligen varit i träd, som man satt bort sjukdomar, har man också kunnat göra detta i andra föremål. Man har kunnat placera värken i en jordtorva,[19] i en torva, som hänges upp i ett träd,[20] under en sten,[21] i en vägg,[22] i en ladvägg,[23] i en myrstack,[24] i vatten.[25] Vi ha med andra ord här, liksom när det gällde den föregående gruppen, att göra med en viss inom folkmedicinen vanlig kur, vid vilken träd kunnat komma till användning, men däremot inte med en grupp av träd, avgränsad genom för den speciella egendomligheter, till vilken en folkmedicinsk sed varit knuten.

[17] LUF 4110, 14, Småland.
[18] ULMA 3922, 37, Närke (gran); ULMA 5233, 2, Värml. (tall).
[19] ULMA 1898: 1, sid. 20, Västergötl.
[20] ULMA 113, 16, Bohusl.
[21] ULMA 175: 48 a, sid. 5, Östergötl.
[22] ULMA 197: 52, sid. 26, Gotl.
[23] ULMA 5224, 88, Värml.
[24] ULMA 3311: 17, sid. 5, Östergötl.
[25] ULMA 25: 72, sid. 18, Västergötl.

Vi ha ingen anledning att här diskutera denna sed och dess särskilda förutsättningar. Det skall blott i förbigående understrykas, att det är alldeles omöjligt att sätta in den i några naturmytologiska sammanhang,[26] liksom det är omöjligt att hävda, att det rör sig om ett magiskt bindande av sjukdomsdemoner i träden i stället för ett magiskt överförande av sjukdomarna själva.[27] Exemplen få i stället tjäna att visa en annan sak. Av dem framgår, huru träd, som av någon viss anledning blivit utmärkta framför och bland andra, antingen genast bli tabuerade, eller också stå på gränsen till att bli detta. Skulle då vissa andra förutsättningar komma till, är det givet, att denna gräns mycket lätt överskrides. Exempel på, hur detta sker, skall nämnas från en tredje grupp av »heliga» träd.

Denna grupp är vårdträden. Typen, trädet som skyddsträd eller dylikt för en gård, är känd och vanlig t. ex. i Sverige och i Danmark.[28] Trädet var förenat med gårdens eller den på gården boende släktens öden och lycka. Ofta gällde denna samhörighet speciellt för husbonden; han och trädet dogo samtidigt.[29] Vårdträdet skyddade gården för eld.[30] Det fick givetvis inte fällas, och konsekvenserna av att trädet dock i oförstånd eller av övermod fälldes kunde vara olika, men vanligen dog någon i gården, eller kreatur dogo i gården.[31] Man fick inte bryta grenar eller löv av trädet. Åtskilliga trädslag äro kända som vårdträd, men man har konstaterat en viss förkärlek för s. k. bärande träd såsom ek och oxel.[32] Men även lönn, lind, ask voro vanliga, i Sydsverige även hylle. I enstaka fall kan man visa, att vårdträden hade en funktion, som sträckte sig över det mera allmänna

[26] Så t. ex. Mogk, Hoops Reallex. 1, 182: »Seine Verbindung mit der Mutter Erde lässt den Baum besonders in medizinischen Volksglaube hervortreten. Wie durch ihn und aus ihm vielfach Krankheiten kommen sollen, so nimmt er diese auch ab» etc.

[27] Så Mannhardt 22. — När Mannhardt sammanställer de av honom förutsatta sjukdomsdemonerna med vissa primitiva dylika bör det påpekas, att ett så primitivt germanskt stadium har aldrig kunnat undersökas som t. ex. det sibiriska, från vilket nu Zelenin hämtar sina exempel; jfr Zelenin i Ethnos 1 (1936) 81 ff.

[28] Mannhardt 53 påvisar spår av vårdträd även i Alperna.

[29] ULMA 5718, 4 Västerbotten: trädet vissnade när husbonden dog, »gårdträ följ no husbonn»; ULMA 3700, 12, Värml: prästgårdens vårdträd rämnade natten innan prästen dog och denne tog själv detta som förebud att han skulle dö.

[30] LUF 466, 6, Göinge.

[31] LUF 2790, 29, Blekinge.

[32] Så t. ex. LUF 2915, 26, Småland.

att vara förbundna med gårdens och släktens lycka. Mannhardt anför från Sverige exempel på att havande kvinnor omfamnat vårdträdet för att få en lätt förlossning.[33] Det finns senare, ehuru enstaka, meddelanden om samma sak.[34] Å andra sidan finner man några fall, där ett vårdträd ansetts vara direkt förbundet med en viss persons öde: om trädet vissnat, betydde detta att vederbörande skulle dö.[35]

Två sätt, på vilka man velat förklara vårdträdens karaktär, böra nämnas. Det ena är ett som man stundom, men inte alltid, möter i folktron. Där säges, att det bott någon vid eller under trädet, »de underjordiska». Tydligen föreligger då en variant av tomtetron, och därmed följa offergåvor av visst slag, förbud att hälla ut hett vatten över trädets rötter och mera dylikt. Förklaringen har inte haft allmän utbredning. Ännu mindre gäller detta en annan förklaring, nämligen att trädet självt skulle varit bebott. En sådan tro är i det hela tämligen ovanlig, vilket i sin tur sammanhänger med det faktum, att skogs- och trädväsen vanligen inte lokaliserats till bestämda träd.[36]

Vetenskapen, särskilt i den form den bedrivits av Mannhardt och hans efterföljare, bedömer folktron om vårdträd och överhuvud träd av den individualiserade typ, som dessa företräda, på ett särskilt sätt. Det har redan blivit berört i ett föregående kapitel. Man talar om »die Baumseele», alltså en animatistisk uppfattning, eller ännu mera utpräglat, man talar om att avlidnas själar tagit sin boning i träden. Härur förklarar man seden att folk hälsar på träd och kallar dem vid namn, eller tron att träd kunna blöda, när man hugger ned dem. Vårdträdet skulle vara det träd, där en i släkten avlidens själ skulle tagit boning, och detta skulle förklara dess förbundenhet med gårdens och släktens öden.

Denna åskådning torde väl åtminstone delvis numera vara övergiven, även om man haft svårt att sätta en annan i stället. Mannhardt sammanställde till stöd för sina teorier ett stort material, som han tolkade utifrån en viss bestämd synpunkt, nämligen som belägg för existensen av en »Baumseele». I själva verket kunde det hända, att materialet talade om helt andra saker, såsom t. ex. det skånska off-

[33] Mannhardt 52.

[34] LUF 4164, 11, Blekinge.

[35] ULMA 5367, 8, Dalarne.

[36] Sydow, Svenska kulturbilder 12 (1935) 231.

randet åt hyllefrun[37]; hyllefrun eller hyllemor torde vara en företeelse, som mer hör hemma inom folkdiktning än inom folktro. I andra fall är materialet självt helt enkelt obrukligt, ehuru det går igen i de mest olika framställningar.[38] Någon genomgående animatistisk uppfattning ifråga om träden och deras kult torde vara alldeles omöjligt att påvisa inom modern folktro, och det finns ingen anledning att urgera dess existens i äldre germansk tro. Några som helst hållpunkter för ett antagande, att den skulle vara särskilt gällande för vårdträden, finns givetvis inte heller.

Även om det folkloristiska materialet om vårdträden är förhållandevis rikt, är det tvivel underkastat, om man alls därur kan få några verkliga hållpunkter till frågan om hur seden med vårdträd uppkommit. Man får i stället skilja emellan hur seden kommit till — något som man endast kan teoretisera om — och vad vårdträden haft för betydelse.

Det är tydligt, att där seden att plantera, eller välja ut, vårdträd förekommit, har man som sådana velat ha i första hand stora, rikt och länge växande och lövrika träd, såsom ek, lind, ask. Man har otvivelaktigt känt en förbindelse mellan trädet och gården och mellan trädet och de generationer, som bebott gården. Denna förbindelse är lätt förklarlig. Den framgår i själva verket direkt ur materialet. Man har kunnat plantera vårdträd för en viss person, men när man samtidigt valt sorter som de ovannämnda, som man väntade skulle leva längre än en mansålder, ha träden stått som minnen av äldre släktled. Över huvud torde det vara felaktigt att, som ofta sker, understryka *parallellismen* mellan trädets liv och människans.[39] Den

[37] Mannhardt 11.

[38] Ett exempel härpå bör anföras. I Hoops Reallex. 1, 182 meddelar Mogk, att »nach weitverbreitetem Volksglauben wohnt noch heute in jedem Baum eine 'arme Seele'»; han hänvisar till Mannhardt 35. Där förekommer ett vidlyftigt citat från en meddelare, vilket citat Mannhardt på grund av dess betydelse försett med rikliga spärrningar. Frågan rör sig om en sed att be trädet om avbön när det fälles. Detta förklaras så: »in jedem Baume wohne eine arme Seele, der er dadurch, dass er ihr Abbitte leiste, Erlösung bringe, während sie leiden und im Baumstrunke fortleben müsse, wenn er das zu tun unterlasse». — Så långt ifrån att återge någon allmän tro, förtjäna naturligtvis sådana uttalanden av en enstaka meddelare inte ens att återgivas.

[39] Så t. ex. Boette, Handwörterb. d. d. Abergl. 5, 960. Det torde vara svårt att påvisa, att man någonsin trott, att människor och träd följde varandra också i

association, som varit vanlig mellan trädets förstörelse och gårdens olycka, resp. mellan vissnandet av en gren och en släktmedlems bortgång är i och för sig ingen märklig sak. Den har förekommit i andra, liknande fall.[40] Men det är tydligt, att denna med vårdträden förknippade föreställning bidragit till att skilja dessa från alla andra träd och att utmärka dem framför andra. Tydligast av allt har detta skett genom trädens egen placering. Redan detta, att de stått mitt i gården, har gjort dem väsensskilda från andra.

Detta bör man särskilt hålla fast vid. När sambandet mellan släkten och släktens jord varit starkt känt, och som i äldre tider dessutom känts på ett rent konkret sätt, har gården ju legat så att säga i centrum för denna förening. Och då seden att plantera vårdträd — eller gårdsträd, som det ibland heter[41] — förefunnits, har ju trädet mitt i gården blivit ett yttre tecken på den inre samhörigheten. Vi veta naturligtvis ingenting med säkerhet om hur det varit med detta i äldre tid, ty ett sådant källmaterial finns inte. Men när man från yngre folktro får höra om »de underjordiska», som bodde under trädet, alltså gårdens vättar, ligger detta i fullkomlig linje med vad som bör ha förekommit förr. Och härav följer också, att man inte fått skada trädet, ännu mindre fälla det. Trädet var ju en så väsentlig del av gården själv, att en anställd skada på trädet måste betyda en direkt skadegörelse också på gården.

Man kan ganska säkert påstå, att hade vi haft exempel från hednisk germansk tid på vårdträd, hade vi därmed haft klarlagda ett slags verkligt heliga träd. Och dessas helighet hade ytterst varit betingad av platsen, där de stått, och av deras härav följande funktion. Härigenom skilja de sig alltså från de olika typer som nämnts i det föregående. Dessas helighet, eller deras karaktär av tabuerade träd, var avhängig av deras funktion i vissa bestämda ceremonier, medan däremot deras växtplats var likgiltig. Vi skola se, att vi härigenom kommit fram till en för det följande inte oväsentlig distinktion.

utvecklingen livet igenom. Då det däremot är relativt vanligt, att man planterat ett träd för en nyfödd och därav tagit tydor för dennes framtid, bör man om sådana träd snarare tala om orakel än om »livsträd».

[40] Jfr Sydow i Svenska kulturbilder 12 (1935) 247.

[41] Jfr ovan ULMA 5718, 4 (not 29).

III.

I det föregående synas vi ha kommit fram till något väsentligt hos de behandlade olika formerna av heliga träd. De ha varit individer, som skilt sig från mängden av andra träd. Vare sig denna skillnad åstadkommits genom trädens funktion, eller genom deras växtplats, eller genom en förening av dessa båda saker, ha deras egenskap av särpräglade individer kommit att skydda dem. De ha blivit vad vi för enkelhetens skull kallat tabuerade, och detta har i sin tur medfört, att brott mot tabueringen, alltså skadegörelse mot träden, medfört olycka för den som vågat ett sådant brott. Denna trädens egenskap att i vissa situationer bringa olycka har i sin tur blivit något för dem utmärkande.

Men man bör lägga märke till, att graden av deras individualisering kommit att drivas olika långt. Ett sjukdomsträd kan ersättas ännu medan det lever. Det krävs bara att man väljer att sätta in sjukdom i ett annat träd, kanske strax bredvid det gamla. Givetvis förändras härigenom ingenting i det senares karaktär av tabuerat träd och i allt vad därmed följer. Men det är inte längre det enda i sitt slag, och det kräver inte för sin existens som heligt träd att vara ensamt. Med vårdträdet är det annorlunda. Det kan ersättas först då det är borta, och vanligen då av ett nytt träd som planterats på det gamlas plats. Men ingen kommer på den tanken, att medan vårdträdet ännu står friskt, sätta ett nytt vårdträd någon annan stans på gården. Det förbjuder inte bara det gamla vårdträdets existens. Utan just detta, att ett fallet vårdträd ersättes av ett nytt *på samma plats* innebär, att den en gång fastställda platsen inte är det minst väsentliga för att göra trädet till vårdträd.

I förbigående bör det nämnas, att denna individualisering hos träden kan taga sig olika uttryck, men att man kan spåra den i all slags trädkult. När ett visst träd avkvistats, så att blott toppen blir kvar, skall detta sannolikt inte förklaras så att »kraften sitter i toppen» eller något dylikt; det är ett medel att ytterligare framhäva dess särställning och individualitet.[1] Sannolikt är förhållandet precis detsamma, när man kallat vissa träd vid namn och hälsat på dem. De ha blivit så bekanta, att de — på skämt eller allvar — uppfattats som individer. Man har för den skull ingen anledning att tala om animatism och taga seden som utgångspunkt för konstruktioner av en »Baumseele». Den bör snarast betraktas som en konkretisering av ett bestämt faktum, nämligen trädets särställning som individ bland mängden av andra, odifferentierade träd.[2]

[1] Jfr Sydow a. a. 234 ff.

Det ligger också utanför ramen av denna framställning att behandla de fall, där trädens individualisering drivits längst. Men det synes vara ganska klart, var detta skett, nämligen i fråga om livsträd och världsträd. Med livsträd bör man då inte tänka sig allt det som ofta i framställningar sammanfattas under benämningen »Lebensbaum». Ett verkligt »Lebensbaum» i mytologisk mening är något annat.[3] När, som i ett nyss anfört exempel,[4] man kallar det träd, som planterats för att ge orakel om ett barns livslängd och hälsa för vederbörandes »livsträd», då har man uppenbarligen gjort definitionen för vid. På samma sätt kallas vårdträden stundom för livsträd, nämligen för gården; också detta är uppenbarligen att ställa för små krav på ett verkligt »Lebensbaum». De varken ge gården liv, eller uppehålla gårdens liv, men deras eget liv är i viss utsträckning identifierat med gårdens. Med livsträd bör man däremot i första hand mena det livgivande trädet, vare sig det nu rör sig om ett träd i myten eller träd i saga och folktro.

Vad beträffar världsträdet, hör det till de träd som kunnat få namn. Därmed är individualiseringen driven allra längst. Varken Yggdrasil

[2] Jfr Sydow, som a. a. 233 förklarar sedens uppkomst som ett ursprungligt skämt, som snabbt vunnit hävd. Som exempel på annan tolkning kan väljas Olrik-Ellekilde 363: den bedömes där som »den primitive mandelige Dyrkelse af det kvindelige Træ».

[3] En god definition på Lebensbaum ger Wünsche, Ex oriente lux 1: $^2/_3$ (1905) 1: det är ett träd »der lebenerneuerende und lebenverjüngerende Kräfte in sich birgt. Nach Zeit und Ort erscheint dieselbe in den verschiedensten Modifikationen, bald in wunderbar phantastischer Ausschmückung, bald in einfach schlichtem Gewande, immer aber tritt der Grundgedanke deutlich hervor: wer in Besitz der Frucht oder des Saftes des Lebenbaumes kommt, hat die Macht, das abwärtsgehende Leben wieder aufzufrischen oder das bereits erloschende zurückzurufen. Seinen Standort hat der Lebensbaum teils in Diesseits in einem herrlichen Garten, teils im Jenseits, wo er zur Unterhaltung des Lebens der Seligen dient ... In manchen Religionen wird weniger der Lebensbaum geschildert als vielmehr seine Frucht, durch deren Genuss die Götter sich ewige Jugendfrische erhalten».

[4] Ovan sid. 61.

eller Mimameid i Havamal kunna beteckna mer än en enda sak. Där har man en så föga ersättbar form av träd, att den tvärtom redan till sin natur är evig.[5]

Som »Lebensbaum» uppträder i en del litteratur också majen och majträdet. I själva verket är det förenat med betydande svårigheter att tolka majen och majningen på samma sätt som andra heliga träd. Det som först slår en i fråga om majen är ju det, att det inte rör sig om växande träd. Majningen består i att föra kvistar av träd, eller hela avhuggna träd, till gårdarna och sätta upp dem där för olika ändamål, eller i att använda kvistarna som s. k. »Lebensrute», eller i att pryda majstänger och resa dem, eller någon gång i att resa hela träd vid vissa bestämda tillfällen. Tydligen är inte det växande trädet som sådant det väsentliga, inte heller trädet i viss funktion. Det rör sig i stället om seder av olika slag — eventuellt seder med magisk innebörd — där man begagnar träd. När man frågar sig, vartill man då begagnar dem, ges det ju som bekant olika definitioner. Om här anföres en, lösryckt ur den framställning vari den ingår, är det för att en kritik av den dock synes ge något positivt i behållning. »Die Absicht des Maibaumes ist, Haus und Hof des Menschen und diese selbst durch die unmittelbare Berührung mit den Sprösslingen der neuerwachten Frühlingskraft ebenfalls mit neuer Lebensfülle und Stärke zu sättigen, dagegen alles Böse und Lebensfeindliche zu verscheuchen».[6] Häremot kan omedelbart invändas, att vad germanerna beträffar, var majningen en sed, som kom till användning vid de mest olika fester och högtidligheter. Den var inte bunden bara till våren, den kunde förekomma vid jul och nyår.[7] Det kan blott vara en mycket romantiserande tolkning, som därvid på allvar håller på teorien om »Sprösslingen der neuerwachten Frühlingskraft». Inte ens när det gäller en i litteraturen ständigt åberopad form, nämligen »der Schlag mit der Lebensrute», torde en sådan interpretation av seden vara tillfyllest. Går man t. ex. till Mannhardts rika material utan den förutfattade meningen om existensen av en vegetationsdemon, tvingas man att räkna med helt andra föreställningar än den om överföringen av livskraft. Det magiska avvärjandet av ondska

[5] Angående världsträdet bör hänvisas till redan befintliga framställningar, särskilt U. Harva, Der Baum des Lebens, Ann. acad. scient. fenn. Ser. B: 16 (1922).

[6] Sartori i Handwörterb. d. d. Abergl. 5, 1515.

[7] Jfr Martin P. Nilsson, Archiv f. Rel. wiss. 19 (1916—19) 111.

måste ha varit en till grund för seden liggande föreställning; det framgår tydligast när man slår boskapen med spön när den första gången släpps ut på våren.[8] Det avvärjande är vidare det väsentliga momentet i »majningen» vid begravningar. Där är det ett hopplöst företag att söka tolka in livgivande, och ännu mindre fruktbarhetsgivande, verkningar av majen. Louise Hagberg anför de mest övertygande exempel härpå; majningen sker för att hindra de döda att gå igen och för att de inte skulle kunna komma tillbaka till gården där de levat.[9] Redan förut har von Sydow påpekat, att det just i sådana fall rör sig om majning med barrträd. Det är de skarpa spetsarna, som äro avvärjande och som därför skola riktas mot det håll, varifrån de döda tänktes återvända.[10] Han tolkar över huvud allt användande av barrträd vid majning som — ursprungliga — skyddsbruk.

Det ovanstående skall givetvis inte förstås så, som om det enligt vår mening inte skulle finnas en användning av grenar som verklig »Lebensrute». Givetvis finns det också sådana, och det skulle vara lätt att anföra belysande exempel. Men problemet är inte så okomplicerat som det ofta framställes. Och det skall ytterligare, i anslutning till Sydow, påpekas, att man vid studiet därav även bör taga

[8] Hur schablonmässig tolkningen av denna sed ofta är, kan åskådliggöras i följande exempel. J. Pfister, Deutsches Volktum (1936) 42 meddelar på tal om att män och gossar vid vissa dagar slogo flickorna med spön eller ris ett då stundom använt språk:

Ich pfeffere Eure junge Frau
Ich weiss, sie hat das Pfeffern gern,
Ich pfeffere sie aus Herzensgrund,
Gott halt die junge Frau gesund.

Han tillägger: »Das ist der richtige Schlag mit der Lebensrute; er soll kräftig, fruchtbar, gesund machen.» Det är obegripligt, hur man här kan finna någonting om fruktbarhet, för så vitt man inte nämligen i förväg är övertygad om att det måste finnas. Men tolkningen därhän kommer i en egendomlig dager då man påminner sig, att strofen förekommer i andra varianter. En sådan finns anförd hos Mannhardt. Den framsäges där av en flicka, och sista versen lyder (Mannhardt 267): »Gott erhalt' den schönen Herrn gesund»! — För övrigt är både strof och sed i båda varianterna så långt borta från varje ursprungligt innehåll, att de givetvis inte böra »tolkas» på något sätt alls.

[9] När döden gästar (1938) 301 f.

[10] Budkavlen 8 (1929) 80 ff.

hänsyn till olika föreställningar som äro knutna till olika trädslag och deras speciella magiska användning och egenskaper.[11] Inte alla föremål, som genom slag överföra kraft, behöva vara verkliga majgrenar.

Vid resandet av majstänger och majträd synes förhållandena ligga enklare till. Där är det verkligen fråga om majning i inskränkt bemärkelse. Där är grönskan symbol för sommaren och livskraften. Men det är inte säkert — vilket för övrigt här inte är platsen att närmare undersöka — att vare sig stången eller ens trädet äro de viktigaste elementen i detta slag av majning. På stången hängas gröna kransar, och den prydes med fastsatta korsarmar med grönt. Denna grönska är majen. I princip kan det inte vara någon skillnad mellan att sätta upp majen på en stång eller att fästa majen på husen. I det förra fallet är endast förhållandet det, att man samlas till gemensam fest kring majen och det, som den representerar. Men man bör då inte heller draga för vittgående slutsatser ur det faktum, att olika byar tävlat om vilken som skulle ha den högsta stången.[12] Så långt ifrån att vara en primitiv företeelse, nämligen en förment tro att man därigenom skulle taga kraften från grannen, måste detta vara en sekundär tävlingslek. Vidare synes man i analogi härmed — stången med den upphängda majen — böra förklara, att ett majträd kvistas av för att endast toppen skall vara kvar. Det är återigen grönskan som höjes upp. Att ett dylikt betraktelsesätt bör ha fog för sig synes framgå även av seden att pryda ett majträd med urblåsta ägg och andra fruktbarhetssymboler.[13] Härigenom framhäves just dess karaktär av maj, men det finns ingenting som tyder på ett samband med trädet som växt eller som har att göra med dess verkliga funktion. Å andra sidan kallas heller aldrig veterligen ett växande träd för maj. När, som ibland sker, man i vissa framställningar talar om alla slags träd som av folket ansetts heliga, t. o. m. om vårdträd, som »maj», är detta uppenbarligen felaktigt.

Det är tvärtom en bestämd och principiell skillnad mellan sådana träd och majträd av vad slag sedan dessa än må vara. Vi ha här ovan inte försökt att lämna en positiv definition av vad majen är; det

[11] a. a. 78.

[12] Jfr härtill Hammarstedt, Fataburen 1907, 193 ff.

[13] Om härmed förbundna föreställningar, jfr Sydow, Folkm. o. folkt. 13 (1926) 63.

skulle kräva en helt annan framställning. Men något karakteristiskt för den bör ändå ha kommit fram. Intet träd i skogen är i och för sig ett majträd eller står som sådant hela året. Maj blir det först då det valts ut och vanligen flyttats och gjorts i ordning för sitt ändamål. Eller ännu tydligare: majgrenar kunna brytas från alla gröna träd, och från olika träd samtidigt. Sedan användas de som maj. De äro inte tabuerade ens medan de brukas, och vanligen åtminstone — fastän även sådana fall förekomma, liksom det över huvud finns en stor mängd kombinationer och utvecklingar när det gäller majen och dess användning — behövs det inga extra ceremonier då den tages ned.

Seden att maja är säkerligen urgammal, och många former av den under hednisk tid äro bekanta. Men man bör inte utan vidare sätta den i förbindelse med heliga träd. Om man bortser från majningen för prydnads skull, något som säkerligen förekommit ofta nog och som borde tagas hänsyn till vid bedömningen av den[14] och endast ser till dess magiska bruk och dess verkningar, är det tydligt, att majgrenar och majträd inte utmärkas av några av de drag, som vi i det föregående funnit typiska för där behandlade slag av heliga träd. Deras funktion har inte gjort dem tabuerade, och de ha inte valts på grund av några speciella egenskaper hos träden själva. Viktigare ändå: deras växtplats har varit alldeles likgiltig, och de ha inte som t. ex. vårdträden haft samhörighet med den jord, där de vuxit. Och viktigast: den dragning mot individualitet eller rent av personlighet, som vi funnit hos heliga träd, finns det hos majen i dess olika former inte det ringaste spår av.

IV.

Härmed ha vi återvänt till en av våra utgångspunkter. Vi ha genom undersökning av ett visst folkloristiskt material och genom dess avgränsning åt olika sidor kommit fram till egenskaper, som utmärkt grupper av folktrons heliga träd och som man kan ha rätt att antaga utmärkt heliga träd också under hednisk tid. Det bör kanske understrykas, att vi inte konstaterat förekomsten av dessa egenskaper bara genom att analysera folklig tro, eller genom att hänvisa till och

[14] Jfr dock Martin P. Nilsson, Archiv f. Rel. wiss. 19 (1916—19) 62.

stödja oss på mer eller mindre utbroderade, sena uppteckningar. I så fall hade vi mycket väl kunnat råka på just sådan sentida tro, som berövad verkligt religiöst underlag ändå till synes skulle kunnat användas för att tolka fram äldre, hednisk religion. Utan vi ha försökt att utifrån vissa faktiska seder se vilka yttre förutsättningar som måste ha varit förhanden vid sedens tillämpning och alltså konstatera åtminstone några psykologiska kategorier, inom vilka tron på existensen av heliga träd bör ha rört sig. Att det inte härvidlag blivit någon fullständighet är alldeles givet. Så långt lär man inte kunna komma i fråga om teoretiskt bestämmande av de heliga trädens egenskaper att detta helt skulle kunna tänkas täcka den konkreta verkligheten.

Vad analyserna äro värda visar sig naturligtvis först då de konfronteras med material från äldre tid. Och härmed äro vi färdiga att återvända till den första av våra utgångspunkter, till Bonifatius' heliga ek.

Redan när texten om Donarseken ovan anfördes, påpekades det hur torftigt materialet föreföll vara. Men där förekom en uppgift, som syntes vila på ett fast underlag och som man inte kan gå förbi. Trädet var en ek, och man måste givetvis sätta ifråga, om inte själva trädslaget då också kan ha haft något med heligheten att göra. Vad den senare folktrons heliga träd beträffar, har det visat sig, att när det gällt dem, synes trädslaget egentligen aldrig ha spelat någon avgörande roll eller varit någon kvalifikation för helighet. Man kan visserligen säga, som det också ovan gjorts, att t. ex. vårdträden gärna valts bland lummiga träd, men en lind har lika väl fyllt sin uppgift som en ek. När hylle varit vårdträd i Skåne men inte längre uppåt landet, sammanhänger detta tydligen med dess geografiska utbredning och inte med regionala gränser för heliga hylleträd. Vad som verkligen synes ha varit det avgörande för ett vårdträd, är att det sett vackert ut. Inte ens en stundom antydd tendens att söka s. k. bärande träd för dessa ändamål kan visas ha varit allmän eller verkligt betydelsefull.[1] I vissa framställningar har man teoretiserat om de bärande träden och tänkt sig ett samband mellan att de bära ätlig och för hushållet nyttig frukt och människans uppskattning av dem. Ett sådant samband är omöjligt att hävda.

[1] Jfr ovan sid. 60.

Det är emellertid tydligt, att allt detta kunnat vara annorlunda i äldre tid. Ekens helighet *per se* förutsättes också ofta, och olika förklaringar lämnas.[2] Vanligen pekar man på en förbindelse mellan eken och åskan, och det är säkerligen ett i stort sett riktigt sätt att se saken. Det finns ett betydande antal exempel på att hos indogermanska folk en sådan förbindelse förefunnits. Grunden härtill är väl att söka i det bekanta faktum, »dass die Eiche unter den einheimischen Bäumen ganz besonders häufig vom Blitz getroffen wird».[3] Den som först och grundligast undersökt förhållandet, H. M. Chadwick, förklarar ekens helighet med utgångspunkt från det förhållandet, att eken en gång varit ett vanligt träd i norra Europa och dominerande i skogarna.[4] På ett primitivt stadium skulle då människorna sökt sin bostad i skogarna, och alltså mest i ekskogar. Åskguden vore detta stadiums förnämsta gud; hans ålder som indoeuropeisk gudomlighet är ju säkrad. Hans förbindelse med eken skulle då betytt, att man i ordets verkliga bemärkelse haft »guden mitt ibland sig». Ungefär vid Tacitus' tid, då man byggt hus och övergett sina bostäder under träden, skulle åskguden emellertid fortfarande varit knuten till eken.[5] Och minnet av detta stadium skulle förblivit till hedendomens slut.

Man kan ha vilka åsikter man vill om denna konstruktion — ty mer än en konstruktion är det ju tydligen inte. Den är lätt att kritisera: Hela framställningen av folken i ekskogarna synes vara ganska verklighetsfrämmande. Men den fäster dock uppmärksamheten på och söker att förklara ett i och för sig inte alls självklart faktum, nämligen ekens förbindelse inte bara med åskan utan också med åskguden. Att här föreligger en skillnad observeras vanligen inte. Man förutsätter, medvetet eller omedvetet, naturkraftens identifikation med guden. Att ett stadium har funnits, för vilket en sådan identifikation kan vara berättigad, skall givetvis inte förnekas. Men

[2] Senast Detering, Die Bedeutung der Eiche (1939) 115: Nur ein solcher Baum konnte als heiliger Baum (Lebensbaum) geachtet werden, »der im besonderen Masse den Menschen Nahrungs- und Heilmittel bot, der insofern heilig war, als er dem Leben, besonders der Gesundheit der Menschen diente» etc.

[3] Marzell, Handwörterb. d. d. Abergl. 2, 647, med utförliga litteraturhänvisningar.

[4] Jfr härtill Hoops i Hoops Reallex. 1, 520 ff.

[5] Chadwick, The Oak and the Thunder-God, Journal of the R. Anthrop. Inst. 30 (1900) 41 f.

det är föga troligt, att detta stadium skulle funnits in i missionstiden. Då måste åskan och åskguden, gudomen och dess forna natursubstrat, för länge sedan varit skilda från varandra. Därmed är det också naturligt, att vi från hednisk tid bara känna en enda Donarsek — vilket annars hade kunnat bero blott på brist på källor. Vidare är det fullt förståeligt, att medan man ur både nordiskt och sydgermanskt folkloristiskt material kan hämta exempel på exempel på förbindelse mellan åskan och eken — hur åskslagna ekar inte få fällas etc. — finns det i samma material veterligen inte ett enda exempel på en Donarsek eller Torsek.[6] Ur samma material framgår ytterligare, att förbindelsen mellan åskan och eken endast gäller åskslagna ekar och inte alla ekar; att t. ex. draga slutsatser ur den allmänt utbredda åsikten, att man under åskväder inte bör söka skydd under en ek och ur de förklaringar, som lämnas härpå, är naturligtvis värdelöst, då detta måste betraktas som en ur erfarenheten lärd skyddsåtgärd för vilken sedan diktats förklaringssägner. Vidare finns det inte det minsta belägg för, eller anledning att antaga att så en gång varit fallet, att alla ekar varit helgade åt Donar. Härmed skulle då följa, att vi inte kunna förutsätta en helighet *per se* ens för Donarseken. Också det trädets särställning bör ha varit beroende av vissa speciella kvalifikationer.

Att det haft en särställning är ju tydligt. Det ger ett av våra bästa exempel på vad vi i det föregående kallat det heliga trädets dragning åt individualitet. Det skilde sig från andra träd genom sin storlek, men framför allt hade det namn. På folkets språk kallades det *robor Iovis*. Trädet låter sig alltså väl inpassa inom ramen av de särmärken, som enligt vår föregående framställning utmärkt de heliga träden. Men när det nu visar sig, att graden av individualisering i detta fall drivits så långt, att trädet fått namn, tyder detta å andra sidan återigen på att det måste ha varit ensamt i sitt slag. Det kan inte ha förekommit närliggande konkurrens från andra »Donarsekar». Ett namngivet träd har omöjligt utan vidare kunnat ersättas av ett annat.

En annan typisk företeelse med de heliga träden, som vi i det föregående trott oss finna, har varit deras egenskap av »tabuerade». Nu kan det synas självklart, att man aldrig fått förgripa sig på det heliga,

[6] Mogk, Hoops Reallex. 1, 481.

vad detta än bestått av, och något särskilt påpekande av detta närliggande faktum är obehövligt. Men det är dock påfallande, att just detta skändande av det heliga när det uppträdde i form av naturföremål har tillmätts en mycket stor betydelse. Det gäller också andra föremål än träd. Bekant är t. ex. den frisernas heliga källa i Fositesland, som den helige Willibrord vanhelgade genom att döpa tre personer i den, till hedningarnas överraskning utan några olyckliga följder för honom själv.[7] Missionärernas framfart bland sydgermanerna har, som ovan anförts, till synes karakteriserats just av deras ingrepp med yxan mot de heliga träden och av folkets omvändelse på grund av att kultplatsen förstörts. Låt vara, att beskrivningarna i detaljerna framställas ytterligt schablonmässigt. Men tillvägagångssättet förefaller dock ha varit ett gott psykologiskt grepp av missionärerna.

När ett heligt träd fälldes, var det inte bara trädet som sådant som förstördes. I själva verket var det sannolikt något mera. Detta belyses av ett exempel, som visserligen inte är germanskt men som å andra sidan handlar om ett av de mest berömda heliga träd som någonsin funnits. Enligt en tradition — vars verklighetsgrundval visserligen är mer än tvivelaktig — var den åt Zeus i Dodona helgade eken inte den ursprungliga helgedomen. Den skulle ha föregåtts av en annan Zeuskult, förlagd till Skotussa, där det också fanns en ek med en undergörande källa vid foten. Denna ek skall ha brunnit ned, och först då flyttades oraklet till Dodona. Eken där, och källan vid dess fot, blev platsen för Zeuskulten och centrum för denna.[8]

Denna tradition är visserligen, som sagt, med största sannolikhet oriktig. Det torde ha rört sig om två kulter, en i Skotussa och en i Dodona, båda gamla, men denna ena upphörd då trädet, förutsättningen för den form av kult, som bedrevs, förstördes. Konstruktionen om deras samhörighet har väl blivit uppbyggd på ett litterärt material.[9] Men själva konstruktionen saknar dock inte sitt intresse för att visa, vad man ansåg hade hänt och vad som man fann naturligt, att det kunde hända. När en del av kultplatsen förstördes, måste hela kulten flyttas.

Överföra vi detta resonemang på de träd, som av missionärerna

[7] MG Script. rer. Mer. 7, 125.

[8] Segerstedt, Ekguden i Dodona (1906) 5, Lunds univ. årsskr. N. F. 1: 1.

[9] Segerstedt a. a. 5.

fälldes på germanskt område, framgår det omedelbart, att något liknande gäller även för dem. Inte heller dessa träd kunna tänkas annat än som delar av platsen, där de vuxit. Tvärtom är det tydligt, att när man inte kan påvisa ett enda exempel på ett träd som är heligt i och för sig — och ännu mindre ett trädslag, för vilket något sådant skulle gälla — måste detta åtminstone delvis bero därpå, att det i första hand varit kultplatserna, som varit heliga. Man har brukat samlas på vissa ställen för att dyrka gudarna eller en viss gud. Det kan givetvis tänkas, att man valt platsen där en åskslagen ek stod för att där offra till åskguden. Men detta behöver inte alls ha varit en regel. Samlingen kan ha skett vid vilket träd eller vid vilken källa som helst — och möjligheten finns, och denna möjlighet kommer att längre fram ytterligare betonas, att den skett vid träd eller källa därför att denna eller dessa behövts vid vissa kultiska ceremonier. Att samlingsplatsen, kultplatsen varit helig, kunna vi betrakta som ett axiom. Delen, det som växt eller funnits på platsen, har då tagit helighet av det hela.

I grund och botten är detta ingenting annat än vad vi i det föregående kommit fram till i fråga om vårdträden. Det märkvärdiga med dem har inte utgjorts av att de varit en ek eller en lind. Vad som skilt dem från andra var, att de i utpräglat hög grad växt på helig mark, nämligen i centrum av gården. Därför har ett attentat mot dem varit ett angrepp mot gården själv, och deras förstöring har varit gårdens olycka eller betytt död för dess bebyggare. Det ligger i sakens natur, att om gårdsträdet fällts trots allt, eller blåst ned, har det kunnat ersättas av ett nytt träd på samma plats, ty gården, huvudsaken i det sammanhanget, låg ju dock kvar. Om trädet på kultplatsen fälldes har det skett ett brott mot det heliga och själva platsen har flyttats.

Gå vi då tillbaka till Donarseken, *robor Iovis in loco qui dicitur Gaesmere,* böra vi kunna besvara den sista fråga, som vi i början ställde angående den. Betyder detta *robor Iovis,* förutsatt att Jupiter och Donar äro identiska, att själva eken varit som sådan helgad åt Donar? Möjligen, men sannolikt är förhållandet ett annat. Allting tyder på, att det varit en stor och mäktig ek, och detta att eken fått namn kan bara förstås så, att kulten där varit gammal. Men den ursprungliga och verkliga betydelsen av namnet kan bara ha varit denna: eken på den plats, där vi dyrka Donar.

Kap. 4.

Irminsul.

I.

Under det fälttåg mot sachsarna, som Karl den store företog år 772, nådde han fram till och förstörde en germansk helgedom, en av allt att döma mycket bekant kultplats. Därifrån omtalas ett heligt föremål, som kallades Irminsul. Enligt en vanlig terminologi, som dock ingalunda är allmän, betecknas Irminsul som sachsarnas heliga träd.

Inom historieforskningen och nu särskilt medeltidsforskningen har man mer och mer arbetat sig bort från en metodik, som förr var vanlig och som kännetecknades av viljan att få källorna att stämma överens. Man samlade med stor flit alla upplysningar från alla tänkbara håll och ställde dem tillsammans. Skulle ett påstående från en sida svära allt för starkt mot ett från en annan, valde man efter smak och omdöme ut det »sannolikaste». Så kunde man till sist framställa den vackraste enhet. Numera går man fram på annat sätt. Medeltidskällorna äro sällan sådana att de ge bakgrunden till bilder utan luckor. Man får nöja sig med källvärderingar, som till sist låta ett antal fakta stå kvar, och man får särskilt försöka komma fram till orsaken till källställens både form och innehåll.

Ett exempel på historieskrivning av äldre datum och av en typ, som numera ej kan anses vara tillåten, skall anföras här. Irminsulincidenten beskrives med tillhjälp av samtliga källställen, som vi i fortsättningen skola anföra och analysera. De äro harmoniserade med varandra, och den som inte är insatt i förhållandena skulle nästan kunna tro att det verkligen finns en utförlig skildring av Karl den stores fälttåg 772, något som ej är fallet. Exemplet lyder sålunda: »So gelangte er (Karl) zu einem alten Heiligthum der Sachsen, der Ermensul, Irminsäule, einem Baumstamm von ungewöhnlicher

Grösse, welchen die Sachsen unter freiem Himmel verehrten als die alles tragende Säule. Die Ermensul stand in einem Haine, auf welchen die Verehrung sich wol auch noch erstreckte; es müssen ausserdem verschiedene Bauanlagen dazu gehört haben, Behälter für die Schätze welche an heiligen Stätten aufbewahrt wurden, Wohnungen für die welche den Cultus besorgten. Es waren so umfangreiche Anlagen, dass Karl durch ihre Zerstörung mehrere Tage aufgehalten wurde, obwohl sich keine Spur davon findet, dass die Sachsen die heilige Stätte vertheidigen suchten».[1]

Att en framställning som denna är föråldrad ligger i öppen dag och är i och för sig på intet sätt något märkvärdigt. Men egendomligt är, att man kan finna påståenden om Irminsul av långt senare datum, gjorda enligt den principen, att man ur källställena väljer ut vad som passar in i ett förut bestämt sammanhang. På så sätt förklaras det, att Irminsul inte längre blir ett heligt träd i största allmänhet, om vilket man diskuterar om det växte på platsen eller ej. I stället blir föremålet t. ex. det som kallas livsträd, »Lebensbaum». En forskare har i en monografi ur olika former av livsträd skilt ut en, som han kallar »Irminsulform» och vars utseende synes återgå på den medeltida reliefen på Externstenarna.[2] Irminsul har växt ytterligare under forskarnas händer och blivit betecknad som »Weltsäule»; den förmodas alltså ha ingått i ett kosmologiskt sammanhang och påstås ha varit avsedd som en avbildning av världsaxeln.[3] Detta har skett i ett fullt modernt arbete. Den har emellertid ytterligare, och med mindre krav på dimensionerna, behandlats som ett led i en påstådd indogermansk kult av träklossar, pålar och pelare (»Klotz-, Pflock- und Säulenkultus»), vars genetiska ursprung vore att söka i trädkult.[4] En synnerligen egendomlig tolkning har en gång gjorts, då man fattat Irminsul »als Nachbildung des alten Götterberges ... auf dem die Gottheit sichtbar throne».[5] Slutligen har man i viss likhet

[1] Abel, Jahrbücher d. fränk. Reiches unter Karl den Grossen 1886, 105 f.

[2] Detering, Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit (1939) 123 ff. — Som livsträd anföres Irminsul även i den stora monografien av H. Bergema, De boom des levens (1938) 551.

[3] De Vries I 239 ff., i anslutning till å ena sidan Meringer i Indogerm. Forsch. 21 (1907) 300 ff., å andra sidan Harvas framställning av förhållanden hos vissa asiatiska stammar i Der Baum des Lebens (1922).

[4] Meringer a. a. 297 ff.

[5] Så Schuckhardt enl. Mogk, Hoops Reallex. II 600.

med det först citerade exemplet antagit, att Irminsul stod i ett tempel i en helig lund och att hela anläggningen varit av så betydande storlek, att det tagit Karl och hans invasionshär tre dagar att förstöra den.[6]

Religionshistorien får ej avstå från att med ett medeltida källmaterial använda en metodik, som inom vanlig historieskrivning blivit självklar. Vill man påstå att den Irminsul, som Karl den store förstörde, var en världspelare, är det nödvändigt att undersöka vilka källor som finnas till stöd för påståendet. Det är definitivt otillräckligt att att utgå från de två fakta, att Irminsul tycks ha varit en rest pelare och att vissa primitiva stammar i Sibirien haft ett kultföremål, som man ansett sig kunna beteckna som världspelare. Det är t. ex. säkert, att man på sydgermanskt område haft flera föremål, som kunna sammanställas med Irminsul eller som rent av kallats Irminsul.[7] Det ligger då nära till hands att, sedan man efter en källgranskning fått veta vad Karl den stores föremål var, undersöka Irminsultypen först och främst hos germanska folk, sedan om man så önskar hos andra. Men man måste alltid vara medveten om, att sannolikheten av att kunna återfinna verkliga paralleller minskas med avståndet.

Vid bedömningen av Irminsul överhuvud, liksom speciellt vid bestämmandet av dess plats inom den sachsiska hedendomen, har en svårkontrollerbar faktor spelat in. Denna har varit den betydelse, som man ansett sig kunna fastställa, att Karl den store själv tillmätte Irminsul. Det har med andra ord livligt diskuterats, huruvida hans krigståg mot stammarna i öster vid gränsen voro betingade av politiska eller av religiösa skäl. För det sistnämnda skulle bl. a. tala, att Karl vid sitt anfall 772 synes ha tågat direkt mot Eresburg och Irminsul: alltså, säger man, för att förstöra det sistnämnda. Detta skall här tills vidare inte närmare beröras, ehuru källorna till året 772 och då inträffade händelser, vilka källor nedan skola anföras, dock lämna en viss hållpunkt för ett riktigt bedömande. En enda, väl tillrättalagd notis, som saknar motsvarighet på varje annat håll, tillskriver Karl uteslutande religiösa motiv i hans krigföring. I ett krigsråd

[6] Herrmann, Deutsche Mythologie, 2. Aufl. (1906) 410; jfr emellertid samma arbete 413, där Irminsul antages ha varit »ein unter freiem Himmel in die Höhe gerichteter, in die Erde eingegrabener Baumstamm von besonderer Grösse».

[7] Jfr sammanställningen hos Wesche, PBB 61 (1937) 78.

skulle man ha beslutat att anfalla sachsarna och att fortsätta kriget så länge, att dessa besegrades och underkastade sig den kristna religionen.[8] På den sortens utsagor får man emellertid inte bygga. Karl den stores företag måste bedömas ut ifrån hela hans politik, och då kan man sannolikt inte komma till annat resultat, än att också hans första sachsartåg varit rent politiskt betingat.[9] För övrigt måste man naturligtvis komma ihåg, att alla krig under missionstiden, det må ha varit den ena eller den andra parten som avgick med segern, fingo inte bara politiska utan även kyrkopolitiska följder. Det låg i tidens natur att man inte skilde, och inte hade anledning att skilja, det ena klart från det andra.

II.

De äldsta meddelandena om tilldragelserna år 772 erhållas ur samtida årsböcker. Dessa, som tillkommit som notiser i kalendrar (»Ostertafeln»), ge kortfattade upplysningar om de viktigaste händelser, som timat under respektive år. Man känner ett flertal sådana årsböcker eller annaler, som innehålla anteckningar berörande Irminsulfrågan och vilkas uppgifter sedan gå igen i andra och senare avskrifter. Av annalerna komma för det första de s. k. *Annales S. Amandi* i betraktande. Deras tillkomstort är osäker, liksom deras eventuella källor; de anses vara pro-karolingiskt färgade.[1] För året 772 ha de endast: Karl förde krig med sachsarna vid Heresburg, *Karlus rex bellum habuit contra Saxones in Heresburgo.*[2] En annan, ur vår synpunkt viktig, av de nyssnämnda annalerna oberoende samling, är något utförligare. Av *Annales Mosellani* (jämte de från samma källa stammade *Annales Laureshamenses*) framgår: Konung Karl förde krig i Sachsen och förstörde deras helgedom, som kallades Irminsul, *fuit rex Karolus hostiliter in Saxonia et destruxit fanum*

[8] Ann. Einh. s. a. 775, Ann. regni franc. 41: Cum rex in villa Carisiaco hiemaret, consilium iniit, ut perfidam ac foedifragam Saxonum gentem bello adgrederetur et eo usque perseveraret, dum aut victi christianae religioni subicerentur aut omnino tollerentur.

[9] Jfr Dörries, Germanische Religion und Sachsenbekehrung (1935) 24.

[1] För de olika annalernas etc. tillkomstår och -plats jämte övriga upplysningar av värde i detta sammanhang hänvisas förutom till inledningarna i resp. utgåvor till Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 7. Aufl. (1904).

[2] MG SS I 12.

eorum, quod vocatur Irminsul.[3] En tredje årsbok, *Annales Petaviani*, är ytterligare något mera givande: Konung Karl föll in i Sachsen och erövrade Erisburg och fortsatte till den plats som kallades Ermensul och förstörde dessa platser, *domnus rex Karolus perrexit in Saxoniam, et conquisivit Erisburgo, et pervenit ad locum qui dicitur Ermensul, et succendit ea loca.*[4]

»Das geschichtliche Ergebnis dieser ersten Quellengruppe ist die nicht zu bestreitende Tatsache, dass Karl in seinem ersten Feldzuge gegen die Sachsen ihre Eresburg und ihr Heiligtum Irminsul zerstörte und dass beide Lokalitäten irgendwie im Zusammenhang gestanden haben müssen» säger en forskare, som lagt ned mycken förtjänst om att reda begreppen i fallet Irminsul.[5] Hans sammanfattning har formulerats så på grund av hela hans undersöknings uppgift, som var att fastställa belägenheten av Irminsul. I själva verket stöder han sig härvid endast på Ann. Pet. Men en annan slutsats kan dragas. Denna berör ej Irminsuls karaktär, som endast antydes i Ann. Mosel., men det där förekommande uttrycket *fanum eorum* säger ingenting; *fanum* är i kristna källor från denna och senare tid det allmännaste uttrycket för en hednisk kultplats och angiver ingenting om dennas art eller utformning. Däremot kan man på grundval av både Ann. Mosel. och Ann. Pet. antaga, att Irminsul var ett ortnamn och alltså inte bara ett visst heligt föremål eller, som vi i brist på annan bestämning kalla det, ett heligt träd. Detta måste man taga med i räkningen vid ett ytterligare källstudium.

I fortsättningen bortse vi nu för det första givetvis från sådana annalverk, som äro direkta avskrifter av de ovan nämnda; ett sådant är t. ex. *Annales Laubacenses* till Ann. S. Amandi. För det andra bortse vi från en grupp — egentligen en fjärde grupp — av årsböcker, som för året 772 ha mycket torftiga notiser; sådana äro till klostret Murbach återgående *Annales Guelferbytani*, *Annales*

[3] MG SS XVI 496.

[4] MG SS I 16. — Kiewning, som i en uppsats i Mannus 27 (1935) 333 ff. begagnat dessa texter på ett föredömligt sätt, synes inte ha observerat att Ann. Pet., som t. o. m. år 771 sammanfattar Ann. S. Amandi och Ann. Mosel., från här ifrågavarande år 772 är att betrakta som en självständig källa; Kiewning anför dock ordagrant a. a. 334 Wattenbachs utsaga om dessa förhållanden. Att Ann. Pet. även här är en kompilation av de två andra har emellertid hävdats t. ex. av Kurze, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 20 (1895) 12.

[5] Kiewning a. a. 335.

Nazariani och *Annales Alamannici*,[6] vilka endast variera temat *franci in Saxoniam cum Karolo rege*. Några slutsatser ur deras obekantskap med tilldragelserna vid Eresburg kunna ej dragas.

En grupp av källor av annat slag äro de frankiska riksannalerna, *Annales Laurissenses maiores*, som sannolikt utarbetats vid det frankiska hovet, och deras överarbetning, *Annales Einhardi*.[7] De förra meddela följande om året 772: Då höll den gode konung Karl en synod i Worms. Och därifrån trängde han in för första gången på sachsiskt område, erövrade fästet Eresburg, fortsatte till Ermensul och förstörde själva helgedomen (*fanum*) och bortförde det guld och silver, han där fann. Och det blev en stark torka så att vattnet sinade på den plats, där Ermensul stod. Och då den nämnde lysande konungen ville stanna där två eller tre dagar för att förstöra själva helgedomen och då man inte hade vatten, så framströmmade plötsligt genom rik gudomlig nåd mitt på dagen, då hela hären vilade, i ett vattendrag och utan att någon förstod det, rikliga vattuflöden så att hela hären fick tillräckligt.[8]

Vi ha här inte bara ett textkomplex av ny typ utan också åtskilliga nya uppgifter av obekant ursprung. Irminsul framstår dels

[6] MG SS I 40.

[7] Efter utgåvan i MG SS I på nytt utgivna av Kurze, Annales regni francorum 1895, nytryck 1930, i Script. rer. germ. in usum schol. Om riksannalerna se Wattenbach a. a. 210 ff.

[8] Här avtryckes även källan till början av dessa meddelanden, nämligen Ann. Pet. 772:

Ann. Pet. 772
Domnus rex Karolus

perrexit in Saxoniam,
et conquisivit Erisburgo,
et pervenit ad locum qui dicitur
Ermensul, et succendit ea loca.

Ann. Laur. maj. (Ann. regn. franc. 32).
Tunc domnus Carolus mitissimus rex sinodum tenuit ad Warmatiam. Et inde perrexit partibus Saxoniae prima vice Eresburgum castrum coepit, ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit, abstulit. Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret in supradicto loco, ubi Ermensul stabat; et dum voluit ibi duos aut tres praedictus gloriosus rex stare dies fanum ipsum ad perdestruendum et aquam non haberent, tunc subito divina largiente gratia media die cuncto exercitu quiscente in quodam torrente omnibus hominibus ignorantibus aquae effusae sunt largissimae, ita ut cunctas exercitus sufficienter haberet.

som namn på en ort, dels också som namn på ett *fanum*. Men vidare finns här en uppgift, att på platsen fanns guld och silver att taga. Sist står där också, att Karl ville stanna där två eller tre dagar, *duos aut tres dies*, för att förstöra helgedomen. Betydelsen av dessa uppgifter skola snart granskas närmare.

Denna text har varit förlagan till den andra av de stora riksannalerna, de s. k. *Annales Einhardi*, som tillkommit vid 820-talets slut. I dessa ha även andra källor inarbetats, för året 772 de s. k. *Annales fuldenses*.[9] Texten i Ann. Einh. lyder: Sedan konung Karl hållit en synod i Worms, beslöt han att anfalla Sachsen med krig, föll in utan dröjsmål, ödelade allt med svärd och eld, tog fästet Eresburg och förstörde den avgudabild (*idolum*), som av sachsarna kallades Irminsul. Och då han vid dess förstöring dröjde på denna plats i tre dagar, hände det sig ... och så vidare om torkan och underverket. »Och sedan avgudabilden blivit förstörd, drog konungen till Weser.»[10]

Man fäster sig genast vid, att här beteckningen *idolum* kommit in, och detta har tydligen närmast skett från Ann. fuld. Dessa senares källförhållanden måste därför i korthet beröras. För året 772 ha de sina uppgifter från *Annales Sithienses*. Dessa i sin tur ha för samma år sin stomme från de ovan behandlade Ann. Laur.

[9] Kurze, Neues Archiv 21 (1896) 68.

[10] Här avtryckas även partier av Ann. fuld. 772.

Ann. fuld. (MG SS I 348)
Karolus
Saxoniam
bello aggressus,

Eresburgum castrum cepit, et idolum Saxonum quod vocabatur Irminsul destruit.

Ann. Einh. (Ann. regni franc. 33 f.)
Rex vero Karlus congregato apud Wormaciam generali conventu Saxoniam bello adgredi statuit eamque sine mora ingressus ferro et igni cuncta depopulatus Eresburgum castrum cepit, idolum, quod Irminsul a Saxonibus vocabatur, evertit. In cuius destructione cum in eodem loco per triduum moraretur, contigit, ut propter continuam caeli serenitatem exsiccatis omnibus illius loci rivis ac fontibus aqua ad bibendum invenire non posset. Sed ne diutius siti confectus laboraret exercitus, divinitus factum creditur, ut quadam die, cum iuxta morem tempore meridiano cuncti quiescerent, iuxta montem, qui castris erat contiguus, tanta vis aquae in concavo cuiusdam torrentis eruperit, ut cuncto exercitui sufficeret. Tum rex idolo destructo ad Wisuram fluvium accessit.

maj. Ordet *idolum* saknades emellertid där. Det har tillkommit från annat håll, liksom det uppträder i en grupp av andra annaler, ytterst avhängiga av årsböckerna men oavhängiga av varandra.[11] På denna och andra grunder har man förutsatt en nu förlorad källa, närmast av riksannalernas karaktär, och denna måste på denna plats ha haft ordet *idolum*.[12]

Det bör möjligen i förbigående nämnas, att dessa förlorade annaler väsentligen antagas ha varit »eine Überarbeitung der Annales Laurissenses majores mit einigen Zusätzen».[13] På denna punkt är man alltså tillbaka till riksannalerna. Ett tillägg utöver dessa har som sagt varit beteckningen *idolum* för Irminsul, och genom förmedling av Ann. fuld. har detta kommit in i den andra överarbetningen av riksannalerna, som kallas Ann. Einh.

Samma förlorade annalverk spelar för Irminsuls del in på ytterligare en punkt, som lämpligen kan behandlas här. Den s. k. mindre krönikan från Lorsch, *Annales Laurissenses minores*, kan också antagas vara ett utdrag ur samma förlorade annalverk, byggd därjämte på Ann. Lauresh. och ytterligare försedd med egna utvidgningar och tillägg.[14] För år 772 — egentligen och felaktigt för åren 4 och 5 av Karls regering — har denna krönika: Karl intog i Sachsen borgen Eresburg och förstörde deras berömda helgedom och lund (*lucum*) Irminsul. Då hären under tiden för torkans skull tröttades ut av törst, flödade plötsligt, genom gudomlig tillskyndan, rikligt med vatten i en bäck. Sachsarna kommo till kungen över Weser, sedan de lämnat gisslan, och gjorde fred.[15] — Tillägg i denna krönika, utöver vad vi känna från dess källor, äro två. Det ena, för oss av mindre vikt, är om freden. Det andra är orden *et lucum*.

[11] Så t. ex. *Annales Iuvavenses minores*, MG SS I 88: Karolus idolum Saxonorum conbussit, quod dicebant Irminsul.

[12] Se Kurze a. a. 19; han antager att de förlorade annalerna kunna ha haft ... *et incendit idolum illud.*

[13] Waitz, Sitz. berichte d. preuss. Akad. d. Wiss. 1882, 403.

[14] Waitz a. a. 404.

[15] 4. Karlus in Saxonia castrum Aeresburg expugnat, fanum et lucum eorum famosum Irminsul subvertit. 5. Interea cum exercitus siti fatigaretur prae siccitate, subito in quodam torrente media die divinitus aquae largissimae effusae sunt. Saxones ad regem super Wisaraha venientes, obsidibus datis, pacem rogant. MG SS I 117; Waitz a. a. 413.

Detta är det enda ställe där ordet *lucus* förekommer i samband med Irminsul. Ordet saknas i grundkällan, Ann. Laur. maj. Som Waitz framhäver, har det sannolikt inte heller funnits i det därpå byggda annalverket.[16] Det är alltså ett tillägg i tredje hand. Redan detta gör, att man helt och hållet kan bortse från det. Men så ofta, som lunden vid Irminsul förekommer in i de senaste och för övrigt bästa framställningar, är det alla skäl att nu understryka, att den alltså nämnes blott i en, och i en dålig, andrarangskälla. Enligt vår mening är det i fortsättningen helt omöjligt, på grund av denna uppenbara brist på källor, att alls diskutera förekomsten av en lund vid platsen för Irminsul. Texten kan och bör över huvud inte användas alls.

Härmed kunna vi återgå till Ann. Einh. och till vad de säga om Irminsul.[17] Av vad som ovan nämnts om deras källor framgår, att de jämte de överarbetade delarna av Ann. Laur. maj. dragit in i synkretsen andra dem tillgängliga uppgifter. Resultatet av denna bearbetning har emellertid inte blivit en okritisk kompilation. Författaren, — författarnamnet Einhard har varit omstritt —, har tydligen sovrat sitt material. Det är en allmän och starkt underbyggd uppfattning, att denna sovring kunnat ske på grund av att han, som knuten till det karolingiska hovet, både känt och förmått bedöma de händelser, han beskrivit. Givetvis framträder detta endast obetydligt i våra korta notiser. Men man måste dock taga hänsyn därtill, då man beaktar hans speciella sätt att framställa krigståget 772.

Han upptager, på två ställen, ordet *idolum* för Irminsul från Ann. fuld. och undviker det i Ann. Laur. maj. förekommande *fanum*.

[16] a. a. 413.

[17] Det kan här erinras om, att Ann. Einh. in sin tur legat till grund för andra framställningar. Den mest intressanta av dessa är den poetiska omskrivning av annalverket, som kallas Poeta Saxo. Vårt ställe lyder där, MG SS I 228:

Castellum naturali munimine forte
Valde, manu quoque firmatum, quod barbara lingua
Nominat Eresburg, valido cum robore cepit.
Gens eadem coluit simulacrum, quod vocitabant
Irminsul, cuius similis factura columne
Non operis parvi fuerat pariterque decoris.
Hoc rex evertens, mansit tribus ipse diebus
In castris iuxta positis *etc.*

Härmed bestämmer han tydligen i viss mån närmare Irminsuls karaktär. Det var inte bara en hednisk kultplats i största allmänhet, utan det rörde sig om en idol, ett kultföremål, av ett eller annat slag. Vidare utelämnar han helt påståendet i Ann. Laur. maj. att Karl förde bort guld och silver därifrån, *aurum et argentum, quod ibi repperit, abstulit.* Detta är något så påfallande och oväntat att det endast kan tolkas som en av i förhållandena insatt persons korrigering av ett uppenbart misstag i en annan framställning.[18] Bortförandet av guld och silver från Irminsul har aldrig försiggått, och givetvis då därför att det inte fanns något att bortföra. Att uppgiften kommit in i de äldre annalerna är däremot lätt förklarligt. Författaren till Ann. Laur. maj. har som ovan framgått inte haft närmare kännedom om Irminsuls karaktär. Han har i sin källa funnit beteckningen *fanum*, som han sannolikt tänkt sig som detsamma som *templum* (därav också verbet *destruxit*; Ann. Einh. ha däremot i konsekvens med sin övriga framställning *evertit*). Man måste komma ihåg, att det hos kristna skriftställare endast är undantagsvis man inte finner en sådan tankegång, när det gäller berömda hedniska helgedomar. Man har föreställt sig de germanska »templen» i analogi med de kristna, eller med dem man känt från bibeln. Att då ett tempel innehållit en tempelskatt, som man automatiskt fört bort när man lagt beslag på den, är endast ett naturligt tillägg.

Att Ann. Einh. strukit denna uppgift visar å andra sidan, att dess val av *idolum* i stället för *fanum* inte varit tillfälligt. Kännedomen om helgedomens karaktär innebar också kännedom om omöjligheten av förekomsten av tempelskatter eller något liknande. Man kan, åtminstone gissningsvis, gå ändå längre. Hade det överhuvud förekommit viktigare bebyggelse vid Irminsul, då skulle det kunna ha förefunnits något, som varit värt att erövra, och den äldre framställningen hade ändå kunnat få stå kvar. Sannolikheten talar då för att Irminsul, både enligt författarens till Ann. Einh. övertygelse och i verkligheten, inte varit en bebyggd ort.

Man måste under sådana omständigheter fråga sig vad som ligger bakom uppgifterna, att Karl ville stanna två eller tre dagar (*duos aut tres dies*) för att enligt Ann. Laur. maj. förstöra *ipsum fanum*. Gjorde han verkligen detta, skulle det direkt strida mot våra ovannämnda antaganden.

[18] Jfr Kiewning a. a. 340.

Först och främst bör man då lägga märke till, att uppgifterna om de tre dagarna ingå i berättelsen om undret och tydligen även i Ann. Einh. härstamma från Ann. Laur. maj. Förklaringen av undret — vilket verkligen synes ha en naturlig förklaring — sammanhänger med lokaliseringen av Irminsul.

Vad denna beträffar, vilken sysselsatt forskare fullt ut lika mycket som studiet av Irminsuls art, kan enklast hänvisas till den ovan nämnda uppsatsen av Kiewning.[19] Det är numera ganska allmänt erkänt, att Eresburg låg på platsen för Ober-Marsburg an der Diemel. Den nuvarande bebyggelsen ligger på en platå, vars södra del omfattar den sachsiska borganläggningen, *castrum Eresburg*. Platån har branta sluttningar åt alla håll och måste förr varit mera otillgänglig än nu. Den naturliga uppfartsvägen var åt söder, där alltså borganläggningen verkade som spärr.[20] Stödd på bl. a. uttrycket i Ann. Pet. att Karl *pervenit ad* den plats som kallades Irminsul, och på Ann. Laur. maj., som ha *ad Ermensul usque pervenit*, uppsöker Kiewning Irminsul på samma bergplatås nordspets, där denna reser sig något högre än sydspetsen, på ett avstånd av 1 km. Antagandet är synnerligen troligt.

Nu skilja Ann. Einh., vilket Kiewning påpekar, mellan borgen, *castrum Eresburg*, och belägringshärens läger, *castra*. Det senare har man ansett sig kunna lokalisera till en lägre platå, söder om Eresburg och vid uppfarten till detta. Icke långt därifrån i ett annat mindre bergsparti rinner ett i folktraditionen berömt och känt källsprång upp. Detta är precis som Ann. Einh. beskriver det, *iuxta montem qui castris erat contiguus*. Undret har verkligen skett, nämligen så tillvida, att man under en svår torkperiod funnit ett ännu i dag givande källsprång och därifrån kunnat tillfredsställa lägrets behov av vatten.

Härmed kan man nu också förklara de tre dagarna. Lägret, där vattenbristen uppstod, har aldrig flyttats. Det är där man njutit sin middagsvila, *iuxta morem tempore meridiano quiescerent*. Det har legat, inte framför Irminsul, som lätt nog kunnat förstöras,

[19] Mannus 27 (1935) 333 ff., särskilt 335, 338. — Hela teorien, som den förekommer på sina håll, att Irminsul stått på Externstenarna i Teutoburgerskogen kan förbigås. Den är felaktig.

[20] Även Poeta Saxo framhåller borgens otillgängliga läge; jfr citatet ovan.

utan framför försvarsanläggningen Eresburg, som det alltså tagit flera dagar att demolera.

Det visar sig, när man ser närmare efter, att även här ha Ann. Einh. varit konsekventa. Ann. Laur. maj. tala uttryckligen om, att vattenbristen inträffade *in supradicto loco ubi Ermensul stabat.* Men när Ann. Einh. omtalar, att man dröjde kvar *per triduum in eodem loco,* syftar denna plats tydligen på den enda plats, som i det föregående blivit uttryckligt nämnd, nämligen *castrum Eresburg.*

Efter ovanstående källgranskning kunna vi återigen ge en sammanfattning av resultaten. Irminsul var dels ett ortnamn, dels namn på ett på denna ort placerat kultföremål, *idolum.* Det var beläget i närheten av en borganläggning, Eresburg, som Karl använde flera dagar att förstöra. Man har som förut nämnts dragit vittgående slutsatser ur det faktum, att Karl vid sitt infall i Sachsen omedelbart begav sig mot Eresburg. Nu har det blivit tydligt, att de slutsatser, man vill draga, endast kunna gälla borgen. Varken av dennas läge eller av dess storlek kan man sluta något som helst om Irminsuls betydelse.

Detta är hela resultatet av vad man kan kalla primärkällorna — om vi tills vidare bortse från en sådan, nämligen från själva ortnamnet. Huvudkällan för Irminsulforskningen har heller inte varit dessa källor utan i stället vad man bör kalla en sekundärkälla. Rudolf, munk i klostret Fulda, har kort före sin död 865 på beställning påbörjat en *Translatio S. Alexandri,* till minnet av detta helgons relikers överförande från Rom till Wildeshausen. Som bakgrund för det ljus, som genom kristendomens införande kommit till sachsarna, ger han först en bild av dessas forna vantro. Häri förekommer följande inskott: De [sachsarna] dyrka grönskande träd och källor. Även dyrka de en trädstam av icke ringa storlek, rest i höjden under bar himmel; på sitt modersmål kalla de den Irminsul, varmed på latin menas en världspelare emedan den uppehåller allt.[21]

Denna text ligger till grund för alla framställningar om Irminsul, som gjorts i modern tid.[22] Även de som äro medvetna om svårig-

[21] MG SS II 676: Frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant. Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia.

[22] Jfr t. ex. Wesche, PBB 61 (1937) 80: Bei der erklärung des wortes *irminsul* hat man von Rudolf von Fuldas worten ... auszugehen.

heterna att bygga på en text, som tillkommit inte bara långt efter krigståget mot sachsarna utan till och med långt efter dessas kristnande och sedan hedendomen försvunnit från Sachsen, tillmäta den den allra största betydelse. För att styrka dess trovärdighet har man till och med ansett sig böra påvisa möjligheten av en muntlig tradition inom klostret Fulda, från dess förste abbot, Sturmi, vilken som missionär medföljde Karl den store, till dess femte abbot, Hraban, död 842, och dennes lärjunge Rudolf, författare till Transl. S. Alex.[23]

En granskning av Rudolfs skrift visar, att avsikten med denna varit att bidraga till kristendomens säkra befästande bland sachsarna. Författaren bemödar sig att framhäva från vilka irrläror folket blivit befriat genom kristendomen. För den skull skildrar han först och främst den gamla hedendomen. Men detta sker utan spår till försök att framlägga eget material. Hans framställning består av en avskrift av vissa ställen ur Tacitus Germ. Man har sagt, att det var karakteristiskt ej blott för Rudolf utan för de medeltida lärde överhuvud, att man hellre höll sig till Tacitus' ord än meddelade något om sachsisk hedendom som man själv fått veta eller sett.[24] Detta är riktigt. Men av samma skäl bör man inte överskatta sannolikheten av att någon tradition om hedendomen, framför allt inte om lägre hednisk kult, bevarades inom klostermurar.

I fortsättningen skildrar Rudolf Karls krig mot sachsarna och hedendomens fall. Som källor har han dels haft Ann. Fuld., dels Ann. Einh., som han ordagrant begagnat i längre partier. Mellan dessa finns nu det inskott, som ovan citerats. Man har då ansett, att just detta, att han för övrigt troget hållit sig till givna förlagor, måste bevisa, att han, när han tydligt frångår dessa, bör ha haft tillgång till en egen och bättre källa. Denna vore traditionen i klostret Fulda. Den skulle ha möjliggjort, att Rudolf »wahrscheinlich nach Berichten von Augenzeugen eine genaue Beschreibung dieser Säule geben konnte».[25] Denna möjlighet måste givetvis noggrant undersökas.

[23] Så Kiewning a. a. 342 ff.

[24] Wattenbach 261. Jfr De Vries I 223 med träffande karakteristik: ur Rudolfs Tacitus-citat »darf man nicht schliessen, dass die Worte des römischen Verfassers noch immer auf die Sachsen angewandt werden könnten; vielmehr hat er seine Unkenntnis durch ein schönes Zitat zu verschleiern versucht».

[25] Kiewning a. a. 343.

Man kan bortse från inskottets början, *frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant*. Detta är allmängods. Det är vad alla missionärer skrivit; vi ha i ett föregående kapitel sett exempel därpå. Den andra satsen däremot innehåller ett antal fakta. Det rör sig om en *truncus ligni in altum erectus,* denna var *non parvae magnitudinis*, den dyrkades *sub divo*, och den hette *Irminsul*. Därtill kommer, att Irminsul på latin betyder *universalis columna*, detta *quasi sustinens omnia*. Dessa två sista påståenden kunna i varje fall inte härröra från ett »ögonvittne». Man kan varken ha sett detta eller hört det av hedningarna själva. Innebörden av detta avsnitt skall först granskas.

Rudolf ger här en uttydning av namnet Irminsul, och man bör givetvis behandla en sådan med den allra största försiktighet. Att den, som nyss påpekats, inte får tillskrivas ett »ögonvittne», är säkert. En tradition inom klostret förefaller också, av anförda grunder, osannolik. Förklaringen synes närmast kunna sökas däri, att Rudolf var en lärd man. Detta visas redan därav, att han läst och anför Tacitus, den ende medeltida skriftställare om vilken detta påvisats.[26] Han kunde givetvis också sitt modersmål, som var sachsiska. Så har han gjort som så många andra efter honom: han har försökt förklara namnet och ge dess etymologi. I denna avsikt har han först översatt *irmin-sul*, den väldiga pelaren, till latin, *universalis columna*. Översättningen var tydligen påverkad av vad han tänkt sig att pelaren skulle föreställa. Att han fattat namnet så, och alltså inte känt till en gud *Irmin*, må inte förtänkas honom. Till sin översättning har han fogat en kommentar, nämligen sin åsikt om namnets innebörd. Pelaren skulle fått sitt namn *quasi sustinens omnia*. Men denna hans åsikt kan man med det största lugn bortse ifrån. Den får i varje fall inte räknas som källa för Irminsulforskningen. Utan den skall betraktas som en bearbetning, och den första bearbetningen, av ett visst föreliggande källmaterial, nämligen namnet självt. Och som sådan har den varken större eller mindre värde än andra tolkningsförsök.[27]

[26] Waitz, Forschungen z. deutsch. Geschichte 10 (1870) 692.

[27] Den ende, som veterligen uttalat tvivel på värdet av Rudolfs Transl. som källställe är Mannhardt 310; Rudolfs utsaga betecknas som »zwar nicht als unglaubhaft, aber doch zu unsicher, um darauf als einem festen Fundamente zu bauen». Han efterlyser en undersökning av texten och sätter själv frågetecken för vissa punkter. Till sist förutsätter han dock, att Rudolf måste ha sammanträffat med »einem der wenig bejahrten Augenzeugen, oder einem Nachkommen von Augenzeugen»; här uppträder alltså åter den verklighetsfrämmande teorien om att Rudolf bygger på muntlig tradition i detalj. Anmärkas bör vidare, att Mannhardt 304 trots sin senare yttrade skepsis faktiskt bygger på Rudolf som källa.

För sina övriga meddelanden måste Rudolf givetvis ha haft en källa, och om man förkastar tanken på en muntlig tradition återstår endast att föreställa sig en skriftlig förlaga, någon anteckning om Irminsul eller dylikt. Då denna måste varit äldre än Rudolf, blir sannolikheten av att den kan vara av värde endast så mycket större. Man måste också taga all den hänsyn till den, som den kan förtjäna. Den har innehållit, att Irminsul varit en upprest trädstam, *truncus ligni*, dyrkad under bar himmel, *sub divo*. När den talar om stammens höjd, *non parvae magnitudinis*, behöver man inte fästa något större avseende vid detta. Vare sig uttrycket innebär ett framhävande i största allmänhet av föremålets betydelse och storlek eller ej är dock uppskattningen av en höjd tämligen osäker, och det kan vara skäligen likgiltigt hur högt trädet var. Men att det dyrkades under bar himmel bestyrkes av den föregående undersökningen, som inte lämnar något stöd för det antagandet, att det skulle funnits en kultbyggnad vid Irminsul, tvärtom. Att det varit en trädstam synes också ligga dolt under annalernas uttryck *idolum*. Om denna stam varit från ett träd som växt där, eller från ett träd som växt där och torkat ut, eller från ett träd som förts dit från annat håll, kan väl inte utan vidare avgöras. Enligt Rudolfs och hans källas åsikt var snarast det sistnämnda fallet. Det är skäligheten av denna åsikt som strax närmare skall undersökas.

III.

Här skall ett annat Irminsulställe beröras, som har betydelse för det följande. I sin Sachsarnas historia beskriver Widukind en tilldragelse, som han förlägger till hösten 531. Sachsarna förde tillsammans med frankerna krig med thüringarna och företogo en lyckad stormning av dessas läger. Detta intogs. »När det nu blivit morgon, förde de sin örn till östra porten, upprättade ett segeraltare och dyrkade i enlighet med våra fäders irrlära med egen ceremoni

sina kultföremål: till namnet liknande Mars, till sin pelarform Herkules, till sin plats Solen, som grekerna kalla Apollo. Därav visar det sig, att deras åsikt är trolig, som anse att sachsarna leda sitt ursprung från grekerna, emedan Mars på grekiska heter Hirmin eller Hermis, vilket ord vi ännu i dag använda för att beteckna beröm eller klander, okunniga (om dess verkliga betydelse).»[1]

I och för sig är denna ganska invecklade notis förmodligen av obetydligt intresse som historisk källa. Widukind, munk i Corvey, skrev sin krönika 967, och man kan inte utan vidare bygga på hans detaljerade utsaga om vad som hände 400 år tidigare. Men en fråga att undersöka är, vad som kan ligga under dessa mytologiska kombinationer och överraskande skildring av en segerfest.

Widukind har först och främst känt ordet Irminsul, och han har vetat om föremålets form, detta bl. a. sannolikt från Rudolf av Fulda.[2] Att det till sin plats, *loco*, liknade solen kan väl, som många antagit, endast syfta på dess angivna placering *ad orientalem portam*.[3] Att den till namnet Hermes liknade Mars må vara ett fel för Merkurius; Widukinds misstag i fråga om den grekisk-romerska gudavärlden är av mindre vikt, men av intresse är, att Widukind uppfattade första ledet i *Irmin-sul* som ett egennamn på en gud.[4] Åtskilliga ha gjort det efter honom.

[1] Mane autem facto ad orientalem portam ponunt aquilam, aramque victoriae construentes secundum errorem paternum sacra sua propria veneratione venerati sunt: nomine Martem, effigie collumpnarum imitantes Herculem, loco Solem quam Graeci appellant Apollinem. Ex hoc apparet aestimationem illorum utcumque probabilem, qui Saxones originem duxisse putant de Graecis, quia Hirmin vel Hermis Graece Mars dicitur, quo vocabulo ad laudem vel vituperationem usque hodie etiam ignorantes utimur. Widukind rec. P. Hirsch (1935) 100, Script. rer. germ. in usum schol.

[2] Härom äro meningarna så tillvida delade, som man stundom anser att Widukind använt för honom och Rudolf gemensamma källor; så Hirsch i sin utgåva XV, med litteraturhänvisningar om båda meningarna. Widukind har i varje fall använt Ann. Einh. och även Poeta Saxo.

[3] Så redan Grimm, enl. Hirsch i Widukind anf. uppl. 17, not 4.

[4] Så måste nämligen detta ställe tolkas, trots R. Meissners för övrigt — beträffande Widukind — utomordentligt klarläggande uppsats Bonner Jahrbücher 139 (1934) 34 ff. Meissner interpreterar *ignorantes* a. a. 39 så: »wir Sachsen, sagt W., brauchen *Irmin-* verstärkend in gutem und schlechtem Sinne, ohne zu wissen, dass es ein griechisches Wort ist, persönliche Bedeutung hat und den Kriegsgott bezeichnet — *nämlich bei den Griechen*». Det är svårt att finna att det verkligen

Mest energiskt synes denna uppfattning ha hävdats av Neckel i en uppsats, som har principiell betydelse för bedömandet av våra källor.[5] Som stöd för sin åsikt att guden Irmin har existerat åberopar han endast Widukind. Att han därjämte anför Mannus' tre söner, stamgudarna Ing, Irmin och Yngve, bör man inte fästa stort avseende vid. Att dessa inte äro teofora namn, utan att namnen på stamgudarna härletts ur folkslagsnamnen, är sedan länge visat.[6] Viktigare är, att Neckel hävdar, att Rudolf och Widukind böra behandlas som två varandra kompletterande källor: »Jedem von ihnen verdanken wir ein Stück der Wahrheit.» Av Rudolf får man visserligen veta en del om Irminsul, men man kan misstänka, »dass der Mönch von Fulda den Gott, dem die Weltsäule geweiht war, ausgelassen hat, sei es ignorans (um Widukinds Ausdruck zu zitieren), sei es vorsätzlich».[7] Av Widukind skulle man däremot få veta hela sanningen.

Med anledning av detta resonnemang, som för övrigt synes vara ganska personligt och partiskt inställt emot munken från Fulda till förmån för en mera sentida munk från Corvey, kan man begagna tillfället att framdraga och understryka en välkänd regel. När två av varandra oberoende källor behandla en företeelse, som uppges ha samma namn, får man inte utan vidare identifiera de begrepp, som ligga bakom namnen. Man får i allra bästa fall exemplar av vad man får rätt att kalla en typ. För typen konstituerande kännemärken måste givetvis vara tillfinnandes hos alla i typen ingående individer; å andra sidan kunna de enskilda individerna framvisa individuella olikheter. — Om de resta stolpar, som burit namnet Irminsul, varit helgade åt en gud Irmin, måste detta anses ha varit ett konstituerande kännemärke för dem. Neckel har nu alltså rätt när han menar, att om Widukind bevisar tillvaron av sådana stolpar, borde också Rudolfs Irminsul varit rest åt en gud Irmin. Men

står så; det sista tillägget synes gå för långt. Det står väl inte mer än så: vi sachsare bruka numera detta ord på ett visst sätt utan att veta vad det är (dess betydelse), som är namnet på en grekisk gud — vilket det alltså också var förr i tiden, t. ex. i sammansättningen Irmin-sul. — Hur denna speciella interpretation sker, synes för övrigt inte förändra Widukinds värde som källa.

[5] Festschrift Th. Siebs 1932, Germ. Abhandl. 67, 1 ff.

[6] Kossinna, Indogerm. Forsch. 7 (1897) 299, Meissner a. a. 44.

[7] a. a. 8.

hans framställning måste anses vara behäftad med två väsentliga felaktigheter. Den ena, och den som har intresse ur principiell synpunkt, består däri, att Widukind framställes som oberoende av Rudolf och alltså kompletterande honom. Som ovan nämnts har Widukind antingen själv känt Transl. S. Alex. eller öst ur samma källa som Rudolf. Man rör sig alltså blott inom en enda källkrets. Det andra man kan anmärka på, är den detaljen, att Rudolfs framställning om Irminsul som en *universalis columna*, som ovan visats, är ett försök till namnförklaring, och att Widukind uppenbarligen i hela sitt resonnemang försöker att åstadkomma en liknande, fast på andra vägar. Bägges förklaringsförsök ha givetvis sitt värde, men endast som etymologiska spekulationer, och de få i denna egenskap varken sättas högre eller lägre än andra dylika.

Widukind kan alltså inte åberopas som *källa* för existensen av en gud Irmin, härledd ur ordet Irminsul. Frågan är i stället, om Widukinds *tolkning* av namnet är riktig. Det är den sannolikt inte. Vi ha i namnet att göra med en sammansättningsdel, nämligen ett förstärkningsord, ty. *irmin-*, ags. *eormun-*, fn. *jormun-* med grundbetydelsen »stor, upphöjd».[8] Det har också kunnat användas som självständigt *binamn* på en gud, som för övrigt är till namnet känd, så *Jormunr*, den store, för Oden.[9] Ordet förekommer i förstärkande betydelse i åtskilliga namn, men en självständig gud med namnet Irmin har inte kunnat beläggas.[10]

[8] Walde-Pokorny, Vergl. Wörterbuch d. indogerm. Sprachen 1 (1930) 72.

[9] Skj. I A 682, 8.

[10] Stödd på J. Sverdrups dock inte närmare motiverade åsikt i Festschrift G. Mogk (1924) 103 att grundbetydelsen av germ **ermena-* haft religiös färgning, »dem Gotte zugehörig, vom Gotte stammend, göttlich, heilig» (alltså *irmindeot* i Hildebrandslied »das gewaltige, von Irmingott stammende Volk») och först senare försvagats till »gross und mächtig, gewaltig», har De Vries I 215, 241 sökt rädda guden Irmin. Han hänvisar till ortnamnet *Irminlo* (855) i Holland, vilket han tyder som »der heilige Wald, wo der Gott Irmin verehrt wurde». Eftersom Irmins namn betyder »ein grosser, erhabener Gott» och han dyrkades bland hermionerna måste han ha varit »kein anderer als der im Semnonenwalde verehrte regnator omnium deus». Och denne, av Tacitus nämnde gud, var ju som bekant Tīwaz! — Detta förefaller att vara en ganska djärv kombination, så mycket mer som *Irminlo* synes böra tolkas — i enlighet med Sverdrup! — som »ein dem Gotte zugehöriger Wald», »heiliger Wald». Man kan nämligen inte låta *irmin-* både betyda »stor, mäktig», med eller utan religiös färgning, och samtidigt vara namnet Irmin.

Namnet *irmin-sul* har väl närmast betytt »den stora stocken, pelaren», »den heliga pelaren». Detta är ett bestyrkande av de resultat, till vilka vi förut kommit. Lika litet som då ger namnet nu en antydan om någon för en viss gud bestämd kult. Den heliga stockens eller pelarens mening får man försöka förklara på annat sätt.

Vad beträffar Widukinds framställning och de meddelanden som han lämnar, kan man väl sätta tro till den enda faktiska uppgiften. Denna synes vara, att sachsarna efter sin seger öster om lägret reste ett altare och en *irminsul*, då de skulle anställa ett offer. Vad detta kan ha betytt i sak, skola vi också försöka framställa i det följande.

IV.

Man har som bekant några bronsåldersfynd, särskilt från Danmark, av enkla träfigurer, utskurna av ekträ, delvis till synes av fallisk natur.[1] Dessa små skulpturer ha av spekulativa forskare sammanställts med en äldre dyrkan av enkla trästolpar eller pelare (»Pflock- und Säulenverehrung»), och vanligen föreställer man sig här en utvecklingsgång från stolpe till bearbetad stolpe, d. v. s. gudabild, och detta då naturligtvis inte bara under form av en teknisk utveckling utan även som uttryck för en religiös sådan.[2] Ibland förutsättes ytterligare ett tidigare stadium. »Die heilige Bedeutung eines Pfahles ist natürlich nur verständlich, wenn vorher lebendigen Bäumen eine gleiche oder irgendwie damit verwandte Bedeutung zugesprochen wurde.»[3] Vi äro alltså här återigen inne på frågan om trädkult och dess betydelse. I själva verket berör man härigenom en hel serie religionshistoriska problem, och vi måste begränsa oss till dem, som leda framåt mot Irminsul.

I flera fall har man mycket bestämt vänt sig mot tanken att trädkult och kult av olika former av träpelare skulle stå i samband med varandra. Detta gäller särskilt De Visser,[4] som snarare vill göra

[1] Avb. senast i Detering, Die Bedeutung der Eiche (1939) 112.

[2] Jfr De Vries I 136 med kritik av denna teori.

[3] Detering a. a. 115.

[4] De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (1903) 9 f.; detta är den utförligaste undersökning av hithörande frågor, som blivit gjord, och särskilt i anslutning till Taylor har förf. dragit in ett betydligt etnografiskt material.

gällande att en förbindelse förefunnits mellan vissa former av »Klotzdienst» och stenkult än med trädkult. En ytterligare tillspetsning finner man hos Meringer, som vill hålla isär »Baum- und Steinkultus» å ena sidan och »Klotz-, Pflock- und Säulenkultus» å den andra, då det ej är säkert, »dass allen diesen Kultformen genau dieselben primitiven Gedanken zugrunde liegen».[5]

Ett i många avseenden klargörande exempel på sådan »Klotzdienst» och vad den i själva verket kan ha inneburit lämnar Siculus Flaccus i sin skildring av hur man satte gränser. Det gäller därvid visserligen en romersk sed, men det råder ingen som helst tvekan om att den har allmängiltig betydelse. Det gäller vidare stenkult, men man kan i detta fall omöjligt hävda någon principiell skillnad mellan ifrågavarande gränsstenar och de lika vanliga gränspelarna av trä. Detta understrykes också av De Visser, som emellertid för övrigt behandlar exemplet på annat sätt och vars tolkning skall anföras nedan. Framställningen hos Siculus Flaccus lyder: »När de gamle utsatte gränspelare, ställde de själva stenarna rakt upp på fasta marken i närheten av de platser, på vilka man ämnade placera dem, sedan gropar blivit iordningsställda, och smorde dem och prydde dem med band och kransar. Men i groparna, i vilka de ämnade sätta stenarna, gjorde man offer och lade dit offerdjur och tände på, och beslöjade och vid fackelsken droppade man blod i groparna och kastade också dit rökelse och frukter; även honung och vin hälldes i groparna på sätt som sker vid offer till Terminus. Sedan alla offer förtärts i elden, ställde man stenarna på de glödande resterna och satte fast dem med största omsorg, och man stampade fast dem med stenflisor för att de skulle stå stadigt.»[6]

[5] Indogerm. Forsch. 21 (1907) 297; jfr hans undersökningar samma tidskrift 18 (1905) 277 ff., 19 (1906) 444 ff.

[6] Antiqui, cum terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos collocabant, proxime ea loca, in quibus fossis factis defixuri eos erant, et unguento velaminibusque et coronis eos coronabant. In fossis autem, [in] quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa, facibus ardentibus in fossa cooperti sanguinem installabant, eoque tura et fruga iactabant; favos quoque et vinum aliaque, quibus consuetudo est Termini sacrum fieri, in fossis adiiciebant. Consumptisque igne omnibus dapibus, super calentes reliquias lapides collocabant atque ita diligenti cura confirmabant; adiectis etiam quibusdam saxorum fragminibus circumcalcabant, quo firmius starent. — De conditionibus agrorum, Gromati veteres, ed. Lachmann I 141, här anförd efter De Visser a. a. 8.

De Visser betraktar detta som ett exempel på animism: »der Bauer nahm einen Stein oder Klotz, den er aus irgend welchem Grund für die Wohnung eines Geistes hielt, und stellte ihn auf zum Schutze seines Ackers; oder er führte durch gewisse Ceremonien einen Geist in einen beliebigen, von ihm in den Boden seines Ackers halb eingegrabenen, Stein hinein».[7] En sådan tolkning är emellertid mycket långsökt och kan bara förklaras genom att uttolkaren till varje pris vill pressa in animism i även denna ceremoni. I varje fall står ingenting i texten om att stenen innehöll en ande, och texten är vad man i första hand skall hålla sig till. Visserligen framgår av den, att stenen ställdes i ordning och invigdes för sitt blivande ändamål. Men det huvudsakliga intresset koncentrerades tydligen till den plats, där den sedan skulle stå, och de beskrivna offren gällde inte alls stenen, utan platsen, d. v. s. själva gränsen. Gränsen var det väsentliga. Stenen sattes sedan ut för att utmärka gränsen. Och det är likaledes uppenbart, att stenen fick helighet inte som bostad för andar utan i och genom sin funktion av först blivande och sedan faktisk gränssten. Om stenen ersattes av en träpåle förändrades ingenting härigenom. Material eller utseende gjorde ingenting till, utan det avgörande måste ha varit placering och funktion.

Detta har för övrigt kunnat visas också genom flera exempel från nordiskt håll.[8] Träpålar ha använts för att utmärka både profana och heliga platser. I det sista fallet ha de själva tagit helighet. Men det primära hos dem har varit att de använts som märke, att de utmärkt en viss plats. Detta förefaller att vara det bästa argumentet mot alla förutfattade meningar om att »die heilige Bedeutung eines Pfahles» blott då är förståelig, om man förut tänkt sig en liknande betydelse för det levande trädet.

Det bör anmärkas, att man kanske kunde belysa dessa problem genom att göra en detaljerad undersökning av en annan sed, nämligen den att begrava under träd eller begrava i lunder. Visserligen finns föga användbart material från germanskt håll för en sådan studie; däremot finns detta, men mycket svårtillgängligt, från Fin-

[7] a. a. 7.

[8] Palm, Namn och bygd 28 (1940) 15 ff. Jfr även E. Noreen i Upps. univ. årsskrift 1918: 1: 4, 52 ff. och de berättigade invändningarna mot Noreen av Levander, Nysvenska studier 3 (1923), 101 ff. Professor K. G. Ljunggren har välvilligt fäst min uppmärksamhet på de senare uppsatserna.

land och Estland. Redan här torde man stödd på detta material kunna säga, att det även då blir omöjligt att konstruera en direkt *utveckling* från levande träd till påle. Man skall snarare finna, att det överallt verkligen är samma »primitiva tanke» som ligger till grund för både »Pflock-kultus» och »Baumkultus». En plats har skilt sig från andra, och den bör därför ha utmärkts på bästa sätt; av den vördnad, som ägnats platsen, ha föremålen sedan tagit helighet. I det sammanhanget bör det också understrykas, att ingenting i något germanskt material pekar på att den gamla teorien om besjälade träd och pålar har haft något faktiskt underlag. Särskilt när man talade om att de avlidnas andar tagit sin boning först i träd och sedan i pålar, visar ju det faktum, att pålen kunde ersättas av en sten, att teorien var ohållbar. Överhuvud bör man väl röra sig med stor försiktighet när det är fråga om den s. k. besjälade naturen.[9]

De exempel, vi ovan hållit oss till, ha varit förhållandevis ensidiga och ha inte i och för sig givit anledning till närmare reflexioner över en annan sak, som man bör ha i minnet när det gäller dessa pålar och stänger, nämligen att de kunnat ha ytterligare en funktion. Det framgår däremot av ett exempel från annan tid och annan plats.

I sin bekanta uppsats »Irminsul og Gudestøtter» har A. Olrik sammanställt Irminsul, som han med Rudolf av Fulda tolkar *quasi sustinens omnia,* och de fornnordiska högsätesstolparna.[10] Materialet till vår kännedom om de senare är ju tyvärr obetydligt. Olrik drog då fram uppgiften om att lapparna vid offret till sin gud Maylmen Radien, »han som råder över världen», invid altaret reste en stång, som översmetades med blod av offret. Stången kallades *maylmen*-stöttan, som Olrik översatte med *världsstöttan* i anslutning till »universalis columna», och offret tolkades så, att med kraften av offerblodet hölls den världsbärande pelaren uppe. Nu är det en känd sak, att lapparna övertagit åtskilliga mera utvecklade drag i sin religion från nordborna, sina grannar. En världs-

[9] Jfr kritiken i De Vries I 290, som hänvisar till de halvlitterära inslagen i de för teorien grundläggande föreställningarna.

[10] Maal og Minne 1910, 1 ff. — Sammanställningen har gjorts redan tidigare, jfr Thümmel, Der germanische Tempel, Paul-Braunes Beiträge 35 (1909) 116. Redan W. Müller, Altd. religion (1844) 71 är inne på samma tankegång.

bärande pelare borde alltså ha funnits även hos dessa, liksom Irminsul hos sachsarna. Olrik sökte och fann den i högsätesstolparna. Nu hade emellertid lapparna också trästolpar som gudabilder, med enkelt utskurna huvuden. Följaktligen borde högsätesstolparna ha varit stolpgudomligheter, »kun har bygningskunsten og træskæringens udvikling givet dem et mere dekorativt præg end de formlöse lappiske skikkelser».[11] Vi skulle alltså i högsätesstolparna igenfinna två former, nämligen gudabild och världspelare, av samma grundtyp, en helig pelare.

Olriks framställning har refererats så utförligt, därför att den är det enda genomförda försök som gjorts att sätta in Irminsul i ett samgermanskt sammanhang. Det bör tilläggas, att det är ett utomordentligt skickligt utfört försök. Det löser emellertid inte det verkligt väsentliga i saken, nämligen frågan varför »grundtypen», den heliga pelaren, egentligen var helig. Och hela teorien om högsätesstolparnas två aspekter är omöjlig att uppehålla vid en närmare granskning.

Teorien om världspelaren är för löst uppbyggd. Den var stödd på utomnordiska paralleller, främst på existensen av Irminsul. Men om vi rätt förstått Irminsulställena i det föregående, särskilt Rudolf och Widukind, hade man hos dessa först och främst att göra med en tidig texttolkning och inte med sachsisk hedendom. Även den lapska *maylmen*- stången är synnerligen tvivelaktig som världspelare. Texten, där den förekommer, säger, att »vid offeraltaret sättes honom (Maylmen Radien) till ära en stötta med en klyfta i änden, som han skall stödja upp världen med, vilken stötta skall vara översmetad med blod av den oxe, som blir offrad till honom.»[12] Fakta i skildringen äro tydligen altaret, stången vid altaret, och blodet som stryks på stången. Utläggningen om stångens betydelse och funktion behöver kanske i detta fall inte nödvändigt stamma

[11] a. a. 7. — Olrik anför här även den bekanta skildringen av Thorolf Mostrarskäggs landnam: den högsätesstolpe, som han kastade i havet, kallades helt enkelt Tor, och detta borde betyda, att stolpen var utskuren i form av en Torsbild. Jfr nedan sid. 114 f. Om högsätesstolparna, deras utseende och placering se även E. Birkeli, Høgsaetet (1932), särskilt sid. 23 ff. Birkeli anser sig kunna påvisa spår av »friluftstötter av mer primitiv form», en mycket intressant iakttagelse ehuru stödd på svaga källor.

[12] Olrik a. a. 2. Texten är först utgiven av J. Qvigstad; jfr nedan sid. 116.

från upptecknaren, ehuru detta förefaller troligt. Om ej, synes man vara berättigad att karakterisera den som ett gott exempel på en svarssägen.

Mot teorien om högsätesstolparna som gudabilder bör åtminstone anföras, att vi inte känna till, och inte av andra skäl ha anledning att förmoda, en förekomst av gudabilder i äldre germansk kult, speciellt inga av något som helst format. Tvärtom ha vi skäl att föreställa oss, att gudabilder äro relativt sent inkomna föremål. Det vore då ytterst egendomligt, om högsätesstolparna, enligt denna teori till sin ursprungliga natur gudabilder, skulle till sin form utvecklats i en mera dekorativ riktning; tvärtom borde ju en ökad hantverksskicklighet befordrat utvecklingen av verkliga skulpterade bilder.

Det förefaller, som om man i stället för att spekulera över högsätesstolparnas grundtyp och utseende borde fråga: vad ha de använts till? Vid besvarandet får givetvis all hänsyn tagas till materialets obetydlighet. Men två saker förefalla säkra. De användes i sen tid vid besittningstagande av nytt land för att visa platsen, där den nya bosättningen skulle försiggå. Detta framgår med all tydlighet av exemplen i Landnáma.[13] Bruket kan i sin tur endast förklaras med att stolparna voro heliga föremål, som starkare än något annat representerade heligheten i den gamla nordiska hallen. Och för det andra: de synas ha haft en viss funktion i kulten. I hallen ha de stått på hedersplatsen, på var sin sida om högsätet i hörnet, och vid blotet ha de bestänkts med blod.

Nu känna vi från annat nordiskt håll liknande stolpar, som ha stått på offerplatser; de kallades *blóttré*. När den svenske konung Blot-Sven gjorde det offer, varmed han tillträdde sitt ämbete, skedde detta under öppen himmel. Han offrade en häst, delade den till mat på det följande offergillet och färgade blotträdet — eller blot-träet, d. v. s. en stång — rött med blod.[14] Detta är inte bara den allra bästa parallellen till lapparnas *maylmen*-stång, en parallell, som i förbigående sagt inte nämner någonting alls om en världspelare. Utan den visar, vilket är av den största betydelse i föreliggande sammanhang, att vid de nordiska offren under öppen himmel har en upprest stång varit ett rekvisit, och möjligen ett nödvändigt sådant, i den gängse ritualen. När offerceremonien under vissa omständigheter flyttats inomhus, har samma ritual upprepats, men som blotträ har tagits i anspråk den eller de stolpar, som redan förut genom sin placering kring husfaderns plats haft sin egen betydelse. Liksom på enkelt anordnade kultplatser de heliga träden betecknat koncentrationen av platsens helighet, bör något liknande ha varit fallet i hallen med högsätesstolparna.

[13] Jfr härtill D. Strömbäck i Festskrift till A. Hägerström (1928) 199 ff.

[14] Hervararsaga, Heiðreks saga ed. J. Helgason (1924), 160. Jfr Palm a. a. 18.

V.

Vi ha ingen anledning att frångå Olriks sammanställning av Irminsul med högsätesstolparna. Men man bör ha i minnet de synpunkter, som vi ansett oss kunna lägga på materialet i det föregående. Äro de riktiga och tillämpliga finge vi en enkel definition på vad en *irminsul* var: en stor stång som man satte upp på offerplatsen.

Därmed skulle för första gången Widukinds skildring få en någorlunda acceptabel förklaring, och hans text skulle räddas som källa för germansk religionshistoria. Han berättade ju, att sachsarna på morgonen efter sin nattliga seger över thüringarna samlades utanför östra porten till det erövrade lägret, upprättade ett segeraltare och dyrkade en irminsul. Nog hade det varit en högst egendomlig åtgärd av sachsarna om de efter vunnen seger rest en världspelare.[1] Men det hela blir fullt förklarligt, om man efter textens klara ord endast läser ut, att de firade segern med ett offer på ett altare, som genast byggdes för ändamålet. Och då bruket tydligen i detta fall fordrade, att man strök offerblodet på en stång — som väl fanns på deras egna offerplatser — reste man en sådan, för att på rätt sätt fullborda ceremonien.

Den Irminsul, som stod vid Eresburg, blir då ett utmärkt belägg för hur en dylik offerplats, som man varit van vid hemifrån, kunnat vara inrättad. En permanent anläggning har givetvis haft möjlighet att vara annorlunda beskaffad än en tillfälligt uppställd. Och därtill har mycket väl kunnat komma, att det berömda Irminsul varit en slags centralhelgedom — det finns i varje fall ingenting som

[1] Det hela blir ännu egendomligare om man vill göra gällande, som faktiskt skett på sina håll, att världspelaren måste varit inriktad mot Polstjärnan!

talar däremot, och redan detta, att huvudrekvisitet på den platsen, en irminsul, skapat ett ortnamn, tyder ju på att kultplatsen ifråga varit känd och berömd. Det är då synnerligen troligt, att Rudolf av Fulda i det väsentliga har rätt. Den stång, som uppställts där, kan mycket väl ha varit en stor, grov, ovanligt hög trädstam, med andra ord en inrättning av stor stabilitet, just så som man kunde vänta sig på en plats, dit folk haft för vana att samlas.

I fråga om både denna Irminsul och varje annan *irminsul* eller offerstång som rests, måste vi antaga, att den haft en funktion i kulten. Vilken denna varit, synes nu ganska klart. Vid de offer, som förekommit, har det ingått i ritualen, att man bestrukit ett föremål, offerstången, med offerdjurens blod.

Ett par frågor rörande Irminsul och dess funktion böra tagas upp i detta sammanhang. Den första är ett antagande, som man ibland ser, att Irminsul måste ha varit en skulpterad pelare, att man bör tänka sig den som en gudabild, och att man alltså därmed skulle ha en övergångsform mellan enkel »Pflock-kultus» och dyrkan av gudabilder. Härpå bör för det första svaras, att vårt material inte nämner ett ord om en sådan skulpterad gudabild, och att antagandet redan därför bör avvisas. Att så verkligen bör ske, bestyrkes närmast av materialets tystnad. Ty när stången in i det sista kallades Irminsul, och då vi lugnt kunna avvisa funderingarna om en gud Irmin, vore det egendomligt, om man dyrkat en gudabild som inte nämnts vid sitt namn.[2]

En annan fråga rör världspelaren. Det påstås ju med bestämdhet att exempel på sådana finnas från annat håll. Är det då alldeles omöjligt att uppfatta ett sammanhang mellan Irminsul och en föreställning om en världspelare?

[2] Det är svårt att bedöma värdet av de exempel, som Grimm anför Deutsche Myth., 4. Aufl. I 95 f., att »ahd. glossen haben das wort irmansūlī pramides mons ... colossus» etc., och framför allt strofen

ūf einir *yrmensūle*
stount ein abgot ungehiure
den hiezen sie ir koufman.

Men får man taga dem efter som de stå, ha vi här ytterligare ett belägg på att *irminsūl* aldrig uppfattats som en gudabild utan allra högst som postament, träpiedestal, för en gud.

Det är naturligtvis tänkbart, att en sådan föreställning funnits, och man behöver för den skull inte alls stöda sig på Rudolf av Fuldas filologiska kommentar till namnet. Men vi ha ovan sett, från lapsk religion, att namnet på en fullkomligt tydlig och klar offerpelare och offerstång kan ha blivit föremål för en svarssägen av kosmologiskt innehåll. Från andra religioner, och mest från den vediska, kan man ju föra fram de allra bästa exempel på att offerbruk och namn och de båda i förening givit upphov till serier av kosmologiska spekulationer inte minst av svarssägentyp. I fråga om Irminsul får man väl hålla fast vid, att materialet inte lämnar några antydningar om något liknande. Det *primära* har i varje fall alltid varit kulten och kultbruket. Att sedan efter utvecklingen av den primitiva offerstången till den permanenta resta stora stocken på berget vid Eresburg det också kan ha kommit ett behov att förklara offret och dess mest berömda rekvisit, det är en annan sak.

Vad har slutligen Irminsul med »trädkult» att göra, om det alls finns något samband mellan dem? Frågan går väl inte med någon säkerhet att besvara. Men man kan, på grundval av vad vi här och i föregående kapitel framlagt, göra en konstruktion. På ett mera primitivt stadium har själva kultplatsen, den heliga platsen, varit en levande realitet. Det har varit på den platsen, som man offrat åt makterna. Germanerna, liksom indogermanska folk i allmänhet, ha ofta förlagt den heliga platsen till ett träd eller till ett annat naturföremål. Detta har därigenom — och under den växelverkan mellan plats och träd, som vi i det föregående sett exempel på — tagit helighet. All sannolikhet talar emellertid för, att denna helighet ytterligare stärkts därigenom, att trädet också fått en funktion i kulten. Man har hängt offer i träd, och man har strukit blod av offren på träd — och detta kan ha förekommit in i mycket sen tid.[3] Man kan då mycket väl tänka sig, att då offer förekommit t. ex. på mötesplatser, på tingsplatser, av andra orsaker heliga platser, eller vid särskilda tillfällen på i hast i ordningställda platser, har man rest en trädstång för att låta den fungera i ritualen. Det behöver inte alltid ha gått till så. På andra håll kunna helt andra anordningar ha varit brukliga. Men under alla omständigheter blir,

[3] Jfr Palm, Vet. soc. årsbok Lund 1941 s. 101.

som naturligt och riktigt är, den invanda kultiska seden det ursprungliga och primära. Stången i stället för trädet lämnar alltså ingen plats för antaganden om att dess helighet blott skulle kunna förklaras därför att förr ett »levande träd» varit i dess ställe. Sten eller växande träd eller trästång var i det sammanhanget naturligtvis likgiltigt. Det enda »levande» har varit seden.

Kap. 5.

Offerstång och gudabild.

I.

Den närmast föregående undersökningen, som handlade om sachsarnas Irminsul, har till synes fört oss långt bort från det som vanligen kallas trädkult. Vi ha följt materialets egna anvisningar. Detta har gett oss anledning att i flera sammanhang understryka, att det i själva verket inte har varit träden själva som blivit föremål för kult. I stället ha dessa haft en funktion att fylla i kulten. Samma sak gäller om de heliga stängerna, offerstängerna, och om Irminsul. Sådana föremål ha inte rests för att man ville offra åt dem. De ha ställts upp för att tjäna ett bestämt ändamål på offerplatsen, och av denna ha de tagit helighet. Genom sin placering och sin funktion ha de sedan kunnat komma att på sig överföra något av den kult, som de egentligen och ursprungligen voro tillkomna för att tjäna.

I samband med Irminsul berördes flyktigt ett problem, som man knappast har rätt att gå förbi utan att något grundligare diskutera det. Där nämndes att man framställt teorier angående olika slag av heliga pålar och dessas utvecklingshistoria.[1] Det är för övrigt i sådana sammanhang, som »trädkulten» kanske mest blivit uppmärksammad. Man antager och söker bevisa förekomsten av en utveckling från träd, trästycke och offerstång till högre former som världspelare och gudabild.

Mest reservationslöst torde sådana åsikter ha formulerats av Helm. »Deutlich liegt vor unseren Augen die Wandlung vom göttlich verehrten Holzblock, Stamm und Balken zum menschengestaltigen

[1] Ovan sid. 76.

Gott.»[2] Han förtydligar detta genom att angiva, att han ej gör någon principiell skillnad mellan »Pflock-, Balken- und Säulenverehrung». Även om den sistnämnda är en yngre form, fortsätter den dock direkt »den alten bildlosen Kult». Som exempel på dyrkan av en trädstam hänvisar han till folkseden att hugga en stam, som antändes vid julen för att sedan brinna helgen över.[3] Som exempel på övergången från obearbetat trä till gudabild anför han vissa jylländska fynd, som daterats till bronsåldern.[4] De äro desamma, som omnämnts i ett tidigare sammanhang.[5]

Dessa fynd äro uppenbarligen mycket intressanta just i sin egenskap av primitiva skulpturer. Huruvida de verkligen varit primitiva skulpterade gudabilder är omöjligt att avgöra. Men i sig själva säga de naturligtvis ingenting alls om en eventuell föregående dyrkan av ett träblock, av så att säga ämnet till skulpturen. Enbart på grund av deras existens kan man ej ha rätt att antaga en *övergång* från dyrkan av trästycke till dyrkan av skulpterad idol. En än så primitivt utförd skulptur visar bara att den som utfört den haft en önskan att avbilda någon eller något som han förut sett eller tänkt sig i — i detta fall — mänsklig gestalt. Framställer skulpturen en gud, bevisar den alltså, att man föreställt sig en gud i analogi med människorna. Men den säger ingenting som helst om förekomsten av en föregående fetischdyrkan, en föregående kult av enkla trästycken.

En bekräftelse på sin tes, att utvecklingen från fetisch till gudabild verkligen ägt rum, finner emellertid Helm i resultaten av Meringers undersökningar av betydelseutvecklingen hos ordet stav, »Stab».[6] Ett germ. **stab* har blivit inlånat i lit. *stãbas*, gudabild, och då det vore osannolikt att ordet inlånats med sin enkla betydelse stav för att därefter få betydelsen gudabild,[7] skulle lånet

[2] Altgerm. Rel. gesch. 1, 214.

[3] a. a. 216. Här är ej platsen att gå in på någon polemik. Men nog förefaller exemplet egendomligt valt. Just detta att stammen brännes upp borde kunna ge anledning till vissa reflexioner.

[4] a. a. 216 ff. Helm anför och refererar A. Feddersens publikation i Aarböger for nord. Oldkynd. 1881, 370 ff.

[5] Ovan sid. 93.

[6] Helm a. a. 225 ff., Meringer Indogerm. Forschungen 18 (1905) 279.

[7] Så dock Kock, Arkiv 28 (1912) 206.

bevisa, att även germ. **stab* kunde beteckna »helig stav, gudabild». Häremot har det riktigt invänts, att även om enkla gudabilder »einfach Stock und Stab genannt werden, braucht das noch nicht zu bedeuten, dass hier eine religiöse Entwicklung zugrunde gelegen hat ... Als man das Bedürfnis fühlte, bestimmte Götter darzustellen, hat man natürlich einen Baumstamm zu einer menschlichen Figur umgearbeitet; was aber nicht bedeutet, dass ein derartiges Bild eine Weiterentwicklung des kultisch verehrten Baumstammes war».[8] Att benämningen på en gudabild och på det material, varav bilden var gjord, ej differentierats, behöver ej betyda, att materialet som sådant skilt sig från vilket annat trästycke som helst. Stav har varit benämningen på det uppresta trästycket, likaväl som på det som gjorts av detta material, på den stående väggplankan (staven) och kanske på gudabilden.[9] Men några utvecklingshistoriska slutsatser kan man inte draga ur detta förhållande.

För Meringer var Irminsul höjdpunkten i en utvecklingskedja, som började med en »Klotz-, Pflock- und Säulenkultus».[10] Eller, som De Vries sammanfattar dessa teorier: »So lassen sich einige Sonderformen aufstellen, die sich auseinander entwickelt haben können: der rohe Klotz, der roh behauene Pflock, der Balken, die Säule und endlich das Idol».[11] Han tillägger, att man vanligen antager, att denna slags kult framgått ur en äldre trädkult.

I och med att det klarlagts, att den heliga stången har sitt ursprung i ett föremål som tjänstgjort i kulten, men ej tillkommit som föremål för kult, måste nu dessa utvecklingshistoriska teorier revideras. Man får avstå från att föra tillbaka Irminsul på fetischdyrkan. Det visar sig vara omöjligt att sammanhålla olikartade företeelser under namn av en germansk »Pflockkultus». Om man vill definiera en offerstång som en världsaxel, måste man vara klar över vad den egentligen och ursprungligen varit och att världsaxelmotivet är ett mytologiskt motiv, som måste ha knutits till kulttillbehöret. Man måste över huvud alltid hålla fast vid sambandet mellan offerstång och kultplats och i den senare söka förutsättningen för den förra.

[8] De Vries 1, 136 f.

[9] Jfr härtill I. Lindqvist, Studier i nord. filol. 9 (1918), 12 f.

[10] Indogerm. Forschungen 21 (1907) 296 ff.; jfr ovan sid. 76.

[11] a. a. 1, 239.

Samtidigt som på detta sätt offerstångens uppkomsthistoria framstår på ett nytt och tydligare sätt, blir det uppenbart, att med gudabilder måste förstås något helt annat. En bild av en gud, hur primitivt utförd den än varit, representerar inte en opersonlig helighet utan en personlig. Och man behöver inte gå årtusenden tillbaka för att finna exempel på hur man dyrkat själva gudabilden. Kristna helgonbilder kunna ge långt mera närliggande prov på den saken. När vi så tidigare funnit, hur inte bara av naturliga skäl de heliga träden utan även heliga stänger varit knutna till platsen för kulten, ha vi här ytterligare något som skiljer dem från gudabilderna och som är värt att lägga märke till. En tillfälligt uppställd Irminsul, sådan som Widukind beskrev den, utgör intet undantag. Också när den ställdes upp var offret det primära, och den kom till för att fullända offerplatsens utrustning. En gudabild däremot kan tydligen placeras och dyrkas var som helst. Den är oberoende av heliga platser och till och med oberoende av den kult, som den eventuellt blir föremål för. Också härvidlag ha vi tydligen pekat på en principiell skillnad mellan gudabild och stång.

Härmed skulle vi kunna lämna gudabilderna. De ha i varje fall inte sin förhistoria i den form av »trädkult», som vi hittills behandlat. Och frågan varför människor gjort bilder av sina gudar ligger utanför ramen för denna undersökning.

Å andra sidan skall problemet inte förenklas mer än nödvändigt. Det hittills behandlade materialet har av givna skäl varit begränsat, och det kan krävas, att också annat material undersökes, i den mån det finns tillgängligt. Både från nordiskt håll och från berättelser med anknytning till Norden kan man hämta exempel på offerstänger. Det är skäl att se efter hur dessa varit beskaffade. Och man bör visserligen vara på det klara med, att offerstången inte varit ett led i en utveckling som slutat med gudabilder. Men det har här påpekats, att offerstången kunnat bli helig oberoende av den ursprungliga meningen med den. Detta har orsakats av dess användning och platsen där den stått. Då vore det givetvis tänkbart, att en övergång skulle kunnat ske från en eller annan sådan stång till gudabild. Frågan är bara om en sådan övergång kan historiskt påvisas. Den frågan är tydligen av ett avsevärt intresse.

Ur dessa synpunkter komma några källställen, hämtade från olika håll, att anföras och granskas. Vidare skall här i korthet behandlas

ett annat slag av stänger, som man kan ha anledning att komma ihåg när man sysslar med stång och gudabild. Frågan om hur bruket med offerstänger kommit att avspeglas i den lapska kulten skall också tagas upp. Det är något som sysselsatt flera forskare och varav man dragit vittgående slutsatser. Slutligen finns det anledning att än en gång fixera, vad offerstången varit, och förklara, vad dess kultiska användning betytt.

II.

Det finns ett antal arabiska reseskildringar, som innehålla berättelser om möten med nordbor och andra germaner. Givetvis är källvärdet hos dessa tämligen begränsat. Man kan emellertid inte gå förbi dem, särskilt inte här, eftersom från två olika håll finnas beskrivningar på föremål, som påminna om offerstänger.

Den första av dessa beskrivningar påträffas hos den arabiske historiografen Qazwînî, som skrev på 1200-talet.[1] Han återger den skildring, som en viss Ibrahîm ibn Aḥmed aṭ-Ṭarṭûschî lämnat av en resa som denne, sannolikt 973, gjorde till Otto den stores hov. Han kom därvid också till Slesvig vid »havets yttersta rand». »Dess innevånare dyrka Sirius, utom ett litet antal som äro kristna och som ha en kyrka. Aṭ-Ṭarṭûschî berättar: De fira en fest till vilken alla komma tillsammans för att dyrka sin gud och för att äta och dricka. Den som slaktar ett offerdjur reser vid sin port upp pålar och hänger upp offerdjuret, det må vara en oxe eller en bagge eller en bock eller ett svin, så att folk få se att han gör det till sin guds ära . . . Innevånarnas huvudnäring är fisk, som det finns riklig tillgång på».[2]

Det är onödigt att närmare diskutera svagheterna i denna källa. De äro tydliga nog. Men just här citerade notiser behöva ej vara otroliga. Vi ha att göra med en fiskarbefolkning, som, då de samlas till kultgille vid en större fest, slaktar boskap ur sina hjordar. Offerdjuren hängas upp i för ändamålet resta stänger. Det förefaller att vara en utmärkt parallell till sachsarnas offer, så som Widukind beskrivit detta. Också här reses en offerstång, när offret skall förrättas, såsom ett för detta nödvändigt eller i varje fall brukligt rekvisit.

---

[1] Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrh. hrsg. von G. Jacob (1927).

[2] a. a. 29. Det kan här också röra sig om vender.

Den mest kända arabiska berättelsen om nordborna finns annars hos Ibn Fadlan.[3] Hans reseskildring från år 921, då han i Ryssland mötte nordiska handelsmän, är välbekant, särskilt då beskrivningen av en köpmans begravning. Han talar också om något som påminner om offerstänger. När köpmännen kommo i land från sina båtar, begåvo de sig till »en lång, upprätt trästång (ḫašab) som har ett människoliknande ansikte, och runt omkring äro små figurer, bakom vilka höga stänger äro nedsatta i jorden». Köpmännen »kastade sig ned» framför den höga figuren och lade skänker framför den och bad om god framgång i handeln. De offrade också får och nötkreatur, gav bort en del av köttet som allmosor och kastade resten framför den stora träfiguren och framför de små figurerna och hängde upp huvudena av offerdjuren på de i jorden nedsatta trästängerna.[4]

Också svagheterna i en källa som denna äro i ögonen fallande. Det kan vara tillräckligt att påpeka två. Ibn Fadlan skall ha varit »eine gewissenhafte und zuverlässige und durchaus aufrichtige Persönlichkeit».[5] Men med ruserna kunde han i varje fall umgås endast genom tolk. När han trots detta t. ex. anför handelsmännens långa böner till träguden har man rätt att ifrågasätta värdet av citaten. Det andra, som kan framhållas, är följande. När Qazwînî kom med sin skildring, var den byggd på uttalanden av en person, som i alla fall rest mot norr till ett verkligt germanskt land. Ibn Fadlan däremot har långt borta från Norden sett en samling människor, som möjligen kan ha härstammat därifrån men om vilka man inte vet, om de kanske inte hela sitt liv varit bosatta i en främmande omgivning. Det är ett besvärligt problem att avgöra vad som verkligen kan anses vara nordiskt av det som bedömes vara tillförlitligt i hans framställning.

Om man emellertid godtar det som Ibn Fadlan säger sig ha sett och som alltså har vissa förutsättningar att vara riktigt återgivet, får man ungefär följande bild. Ruserna hade en hög träbild eller trästång, som stod uppställd inom en krets, bildad dels av andra, smärre

[3] Här följes Togans översättning i Abhandl. f. die Kunde d. Morgenlandes 24:3 (1939).

[4] Utgivaren anmärker här, att Ibn Fadlan »gebraucht im Sinne »Götzen» das Wort ḫašab, »Holzstück», offenbar ironisch», a. a. 87. Detta behöver emellertid inte vara fallet.

[5] Togan a. a. XVIII.

bilder, dels också av utanför dessa resta stänger. Inom denna krets framfördes offer, som lades vid stången i centrum och framför de mindre bilderna kring denna. Huvud av offerdjur sattes upp på stängerna i periferien.

Det intressanta härvidlag är otvivelaktigt, att det påstås att stången i mitten hade ett människoliknande ansikte. Samtidigt framgår det av skildringen, att stången dyrkades. Man offrade till stången och man bad till den. Den var alltså vad vi kallat en gudabild. Det är en klar skillnad mellan stångens funktion här och funktionen hos den stång som beskrivits från Slesvig. Med den senare kan man möjligen jämföra stängerna i den yttre kretsen, men mycket mera tyder på att dessa rests för att avgränsa platsen och inte för offrets skull.

Samtidigt måste man uppmärksamma, att här kan tänkas ha varit ett fall av övergång från offerstång till gudabild. Några historiska stöd för ett sådant antagande finnas givetvis inte. Endast bildens utformning ger anledning att ifrågasätta möjligheten av en dylik övergång. Om denna skett — och man kan som sagt svårligen uttala sig med större säkerhet om en text av den beskaffenhet som Ibn Fadlans — kunna åtskilliga inflytanden ha gjort sig gällande. Dessa kunna t. ex. ha varit så miljöbetonade, att man i varje fall inte skulle våga anse övergången vara någon nordisk företeelse. Det uppges vidare att bilden närmast omgavs av en krets av små figurer, som givetvis också voro gudabilder. Är detta riktigt, stärker det den åsikten, att Ibn Fadlans ruser hade varit länge på väg hemifrån innan de i hans åsyn förrättade sitt offer.[6]

Stången i mitten stod i en krets, bildad av resta stänger. Denna anordning har däremot rent nordiska paralleller. En sådan återfinnes i en norsk lag, Magnus Håkansson Lagabötes Hirdskrå, där föreskrifter ges för hur man efter birkebeinarnas sed skulle skifta lott efter härfång. »Först skall man blåsa till husting, där det är lämpligt. Märkesmannen skall bära kungens märke till denna plats. Där skall han göra veband, så vida som behövs, och kungens märke skall sättas ner mitt i vebanden. Det är ett gammalt stäv: Vad bär du till stången? Alla män skola bära till stången vad var och en har av

[6] Den ceremoni, som beskrives av Ibn Fadlan, a. a. 93, som bestod i att den dödsdömda flickan höjdes upp och över tvärstången till ett par resta stänger och såg in i framtiden, kan inte anses höra till föreliggande frågor.

byte och gå ed att intet är dolt och att han ej vet av någon, som har dolt. De 12 män som konungen nämner skola skifta lotterna».[7]

Magnus Lagabötes Hirdskrå förelåg avslutad vid 1270-talets mitt. I föreliggande fall har den sannolikt endast kodifierat en äldre sedvänja. Hur gammal denna varit, är det dock mycket svårt att fastställa. Den är emellertid lätt att känna igen. Vi ha i ett tidigare sammanhang talat om hur man gjorde veband runt en tingsplats.[8] Man avgränsade därigenom platsen och invigde den för dess ändamål. I detta fall avgränsades det område, där byte skulle fördelas. Tydligen var avgränsningen tillfällig, och vebanden togos ned efter edgången och sedan lotterna skiftats. I mitten sattes kungens »märke». Och samtidigt anföres ett »gammalt stäv»: Vad bär du till stången? Att kungens märke placerades här innebar naturligtvis, att fördelningen skedde inför kungen, i av honom fastställd, laga ordning. Det är möjligt, att den som redigerat lagen trott, att det gamla stäv, som han anförde, endast syftade på det förhållandet att var och en skulle uppgiva allt som han samlat till delning, alltså lägga det inför kungen. Men med största sannolikhet har man rätt att antaga, att stävet uppkommit i ett annat sammanhang, vid en tid då stången inte var representant för kungen utan då den restes inom en på vanligt sätt helgad krets för att man skulle offra av bytet före delningen.[9]

Att en tid funnits i Norden, då stänger restes inom helgade områden återstår att visa. Man kan då lämpligen anföra de ofta citerade orden i Gotlandslagens inledningskapitel: »Engin ma haita a huathci a hult

[7] Fyrst skal blasa till husþings þagat sem synizt. Merkismaðr scal bera þangat merki konongs. þar skal han vebond gera lata sva uiđ sem synizt oc scal merki vera sett i miđ vebond. þat er fornt ortak. hvat ber þu til stangar. Aller men skulu til stangar bera slikt huær sem til hæuir af herfange oc uinna sva æiđ at engu hæfir han af lœynt oc æighi uæit han þan sem af hæfir lœynt. Þæir xij men sem konongr næfnir til at skipta lutskipti þæir skulu skipta. Norges gamle love 2, 433. Holmgrens övers. i Rig 12, 31 har här följts.

[8] Ovan sid. 37.

[9] Ett intressant belägg, inte yngre än 1000-talets mitt, för stav i liknande sammanhang lämnar inskriften på Forssaringen, Oxa tvigsgildan ok aura tva staf at fyrsti lagi etc. som av Wessén, Sv. landskapslagar 3 (1940) LV f., översättes: [Man böte] en tvegill oxe och två örar till biskopsstaven första gången. Stav tolkas av Wessén som »biskopsstaven såsom biskopens ämbetssymbol». Bakom uttrycket måste emellertid ligga en äldre realitet och inte bara en symbol.

eþa hauga. eþa haþin guþ. huatki a vi eþa stafgarþa».[10] Det har rått mycket delade meningar om innebörden i dessa ord. Schlyter översatte: »Ingen må åkalla hvarken lundar eller högar eller hedniska gudar, hvarken (förmenta) heliga ställen eller med stafvar inhägnade platser».[11] Denna översättning är den vanliga. I sin uppsats om *stafgarþr* och *stafr* påpekar emellertid Axel Kock det otillfredsställande i denna läsning.[12] Man väntar, skriver han, »att själva betydelsen av ordet *stafgarþr* syftar på dess natur att vara en helig kultplats, och snarast att denna betydelse ligger i kompositionsleden *staf-*. Säkerligen är detta även händelsen.»[13] Han går igenom ett material, där stav måste vara något kultiskt rekvisit, bl. a. förbudet i den äldre Eidsivatings kristenret att ha i huset *staf eđa stalla,* och åtskilliga ställen som behandlats i föreliggande undersökning. Och han visar, att liksom isl. *apaldrsgarþr* betyder en inhägnad inom vilken det finns äppleträd eller isl. *dýragarþr* en inhägnad inom vilken det finns djur, en djurgård, kan *stafgarþr* enkelt översättas med en inhägnad inom vilken det finns en stav, en stång. Och då förstår man varför *stafgarþr* parallellställes med *vi* och *hult* och *haug*. Denna tolkning av *stafgarþr* synes vara mycket övertygande.[14] Och just parallellställningen med de anförda helgedomarna gör det troligt, att vi i detta fall ha att göra med en permanent inrättning, en stav som brukar stå rest inom ett avgränsat, heligt område.

De två sist anförda ställena ha intet att säga om hur staven såg

[10] Samling af Sweriges gamla lagar 7 (1852) 14.

[11] a. a., jfr a. a. 95, Firi þan tima oc lengi eptir siþan troþu menn a hult. oc. a. hauga. wi. oc. stafgarþa ... (Gutasagan).

[12] Arkiv 28 (1912) 199 ff.

[13] a. a. 200 f.

[14] Den mest beaktansvärda invändningen mot tolkningen torde vara den, att vi i *dýragarþr, apaldrsgarþr* ha ett huvudord plus en genitiv, beskrivande genitiv, jfr I. Lindqvist, Rel. runtexter 1 (1932) 35. Man hade alltså bort vänta *stafsgarþr*. Emellertid finnas sammansättningar av samma innehållsliga typ men utan genitiv, *aldingarþr,* gård med frukt i (där det dock bör observeras att *aldin* är ett kollektivum), *ormgarþr* (men även *ormagarþr*), det av Kock a. a. 205 anförda *kalgarþr*. Både Schlyters och Kocks tolkningar äro språkligt möjliga. Det är tydligt, att den senare har sannolikheten för sig. Accepterar man däremot den förra, måste man tänka sig att i Norden funnits inhägnade heliga platser, där själva hägnaden kommit att gälla som viktigare än det den omgav, något som man annars inte har exempel på.

ut. Ibn Fadlan är hittills ensam om den saken, och hans auktoritet är på anförda grunder alldeles otillräcklig.

Det är i denna situation, som man lämpligen kan vända sig till de beskrivningar av lapparnas kultplatser, som ofta anföras på tal om den nordiska staven. De lämna värdefulla upplysningar. Den lapska kulten har blomstrat ännu i sen tid, och vi ha ögonvittnens skildringar av den.

Innan vi vänder oss till den, skall emellertid i korthet nämnas två slag av nordiska stavar, som förekomma i andra sammanhang, detta för att inga möjligheter att få upplysningar om sådana föremål skola försittas. Det ena slaget är nidstången. Det andra är redan berört i ett tidigare sammanhang, nämligen högsätesstolparna.

III.

Beträffande nid och nidstång kan man i allmänhet hänvisa till E. Noreens undersökning om niddiktning.[1] Han definierar där nid som ärekränkning, nämligen i den speciella formen av anklagelse för sexuell perversitet, av att utmärkas av egenskapen *ergi*. Att sätta nidstång är att framställa denna beskyllning mot någon i synlig form. Det heter att resa nid, eller »ok skal nið þat standa ávallt þeim til háðungar».[2] Nidstången beskrives på ett ställe så, att man tog en stång (bjälke) och skar ut ett manshuvud i ena ändan och ristade med runor i stången vissa formler. Sedan slog man ihjäl en märr, förde stången genom hennes kropp, och reste den därefter.[3] Denna anordning skulle visa, att den utpekade mannen, representerad av manshuvudet, var en märr, d. v. s. kvinnlig, och eftersom han var en man, pervers.[4] I Egils saga däremot, som innehåller den mest bekanta beskrivningen av en nidstång, tog Egil en hasselstång och

[1] Studier i fornvästnordisk diktning 2 (1922) 37 ff.

[2] a. a. 41 f. Av sammanhanget i Gísla saga, därifrån citatet är hämtat, synes emellertid ej framgå, att de två som ej vågade gå holmgång voro vare sig omanliga i betydelsen perversa eller fega i betydelsen sysslande med trolldom eller dylikt. Beskyllningen är att de voro omanliga, rädda.

[3] »Iǫkull ok Faxa- Brandr ... toko súlu eina ... Iǫkull skar karlshǫfuð á súluendanum ok reist á rúnar með ǫllum þeim formála, sem fyrr var sagðr. Síðan drap Iǫkull meri eina ok opnuðu hana hiá bríostinu ok førdú a súluna.» Vatsd. saga kap. 34.

[4] Så Noreen a. a. 56.

satte ett hästhuvud på stången, vände detta mot kung Eriks land och uttalade sin förbannelse.[5] Denna innehöll ingen beskyllning om perversitet. Noreen frånkänner också Egils stång karaktären av nidstång, trots sagans uttryckliga ord, och menar att här rör det sig om svart magi.[6]

Här är ej platsen att taga ställning till Noreens synpunkter, men att han pekat på en betydelsefull skillnad mellan stängerna såsom de beskrivas i Egils saga och i Vatsdöla saga är tydligt. Den förra har samband med de andra kända fall, då hästhuvud, eller andra huvuden, sättas upp och inge skräck. Man kan hänvisa till bestämmelsen i Landnáma saga, att man skulle taga ned de gapande huvudena i skeppens förstäv då man siktade land,[7] eller till folkseden att sätta häst- eller kohuvud på stång för att avvärja pest.[8] I förbigående kan man konstatera, att redan dessa exempel visa, att det väsentliga momentet inte, som det vanligen göres gällande, varit hästhuvudet. Det väsentliga har varit huvud på stång, d. v. s. ett huvud skilt från sin kropp och satt högt upp. Skulle man på allvar gå in på denna sak, hade man sannolikt att på nytt taga upp frågan varför efter avrättningar man satte upp de dödes huvud på stång.[9]

Stången i Vatsdöla saga var något annat. Den avsåg att vara en avbildning av, eller kanke rättare, framställa en karakteristik av en viss person. Den har för oss ett bestämt intresse. Ty dels visar den tydligt, liksom för övrigt också Egils stång, att nidstången i dess olika former inte har något som helst samband med de offerstänger, som vi hittills diskuterat. Men dels visar den också, att man inte var främmande för den tanken att man kunde skära ut avbildningar i stänger av människoansikten, nämligen när förfaringssättet tjänade ett visst klart angivet ändamål.

Att man skar ut bilder på stänger framgår ännu tydligare av högsätesstolparna.

Vi ha redan i det föregående med Olrik sammanställt högsätes-

[5] Egils saga kap. 57.

[6] a. a. 58.

[7] Landnáma (1925) sid. 139.

[8] Thyregod i Dania 4 (1897) 195 f.

[9] Ström, On the sacral origin of the Germanic Death Penalties (1942) 170, menar att detta skulle tolkas så att man på nytt dödade den döde, d. v. s. hindrade den döde att gå igen.

stolparna med offerstänger. De ha emellertid också bedömts på annat sätt. För dem som företräda den »utvecklingslära» på detta område, som här nyss refererats, äro högsätesstolparna i släkt med de primitiva gudabilderna. Helm beskriver hur de avslutats med ett gudahuvud, »in Norwegen in den des Gottes Thorr». Han tillägger, att detta sätt att avbilda guden är »eine der Zeitanschauung damals nicht mehr entsprechende, erstarrte Form».[10] Han menar uppenbarligen, att i högsätesstolparna bevarats formen hos primitiva stolpgudar, medan det för tiden typiska sättet att avbilda en gud var ett annat.

Ett utförligare omnämnande av högsätesstolparna finns överhuvud endast från Norge, och då i samband med flyttningarna till Island. Man kastade stolparna i sjön när man närmade sig ön, för att sedan bosätta sig där de togo land. Att Tor var skuren i en stolpe finns berättat blott från ett håll, nämligen ifråga om landnamsmannen Thorolf Mostrarskeggs stolpar.

Vanligen beskrives förfaringssättet på ett mycket okomplicerat sätt.[11] Det heter t. ex. om Lodmund, att han sköt sina högsätesstolpar över bord och sade sig skola bygga där de drevo i land.[12] Ingenting säges om varför han följde stolparna. Om man skall gissa, ligger det nära att peka på analogin med lottkastning. Stolparna hade varit de förnämsta — heliga — föremålen i hans hall i Norge, och de fingo nu avgöra var de skulle stå på Island. Men att en gud ledde dem rätt finns ingen anledning att antaga.

Inte fullt så enkelt förhöll det sig med Thorolf. Han var gode vid ett Torshov, och han kallade Tor sin gode vän, *ástvin*.[13] När han närmade sig Island, kastade han, enligt Landnáma, stolparna över bord; på dessa var Tor inskuren, och han sade att Tor skulle komma i land där han menade att Thorolf skulle bygga.[14] Samma sak berättas mera utförligt i Eyrb. saga. Enligt denna bröt Thorolf ned sitt

[10] Helm, Altgerm. Rel. gesch. 1, 223.

[11] Jfr Strömbäck a. a. 198 ff.

[12] Hann skaut fyrir borð ǫndvegissúlum sínum í hafi ok kvaz þar byggja skyldu, sem þaer raeki á land. Landn. 135 f.

[13] Eyrb. saga hrsg. Gering (1897).

[14] þá skaut hann fyrir borð ǫndvegissúlum sínum; þar var skorinn á þórr; hann maelti svá fyrir at þórr skyldi þar á land koma sem hann vildi at þórólfr byggði. Landn. 58.

hov och tog det mesta av virket och även jorden under altaret, *stallr,* där Tor suttit. Vid Island kastade han över bord stolparna, som stått i hovet; Tor var inskuren på den ena. Han sade, att han ämnade bygga där Tor lät dem komma i land. Sedan fann han ett näs, där Tor kommit i land med stolparna.[15]

Analyserar man denna text, finner man, att Tor tydligen var en gudabild, som Thorolf hade stående på den *stallr*, som fanns i hovet. Att inte högsätesstolpen stod på denna *stallr* är ju uppenbart. Det var Torsbilden, som han talade med, och det var denna Tor, som bestämde var Thorolf skulle bygga och som lät stolparna flyta i land, *þórr var á land kominn með súlurnar.* Detta förhållande ändras ej av att en Torsbild var utskuren på en stolpe, eller enligt Landnáma på bägge.[16] I och med att man konstaterar detta, kan man inte tala om stolparna som några representanter för Tor eller dylikt. Men ingenting förändras i fråga om deras karaktär av att ha varit de förnämsta föremålen i hallen, vilka, som nyss sagts, kunde användas på ett sätt som påminner om lottkastning när det gällde att landa rätt. Just i detta sammanhang bör för övrigt påpekas, att det inte alltid var högsätesstolparna, som man använde för detta ändamål. Man kunde också begagna *setstokkar,* d. v. s. den liggande syllen under sängen eller bänken.[17] Och ingen har kommit på den idén att kalla denna syll för Tor, trots att syllen intagit högsätesstolpens plats som inkarnationen av det gamla hemmet.

Högsätesstolparna ha kunnat dekoreras med gudabilder. Men intet tyder på, att de för den skull varit gudabilder, alltså avbildningar av och representanter för den man dyrkade.

En liknande skillnad kan påvisas i den lapska kulten mellan offerstång och gudabild.

[15] Hann tók ofan hafit, ok hafði með sér flesta viðu, þá er þar hǫfdu í verit, ok svá moldina undan stallanum, þar er þórr hafði á setit ... þórólfr kastaði þá fyrir borð ǫndvegissúlum sínum, þeim er staðit hǫfðu í hofinu; þar var þórr skorinn á annari. Hann maelti svá fyrir, at hann skyldi þar byggja á Íslandi, sem þórr léti þaer á land koma ... [þeir] fundu á nesi ... at þórr var á land kominn með súlurnar. Eyrb. saga 7 ff.

[16] Frågan om de båda texternas förhållande till varandra kan här ej tagas upp. Jfr härom Gering i inledningen till hans utgåva av Eyrb. saga XVIII f.

[17] Landn. 21, 61.

IV.

De befintliga skriftliga källorna till lapsk religion äro i huvudsak uppteckningar gjorda under 1600- och 1700-talen, från den tid, då denna religion höll på att utrotas. Uppteckningarna äro givetvis av växlande värde. De stora olikheter, som bestå dem emellan, betingas dels härav, dels också av det förhållandet, att lapsk sed har att visa påfallande stora lokala variationer. Finner man alldeles samstämmiga uppgifter från olika håll har man alltid anledning att undersöka mölighetерna av litterär påverkan.[1]

Offer beskrivas på flera ställen. Det finns utförliga redogörelser för hur man utvalde offerdjur och hur dessa dödades. Det finns också olika exempel på hur man skulle avsluta offret, vare sig djuret skulle offras helt eller endast delvis. I senare fallet förtärdes vissa delar av offerdjuret. De övriga antingen grävdes ned eller lades fram för guden på ett altare. Det moment, som intresserar oss mest, är vad man företog sig under själva offret.

Från ett håll berättas, att man vid offer till Maylmenradien, den högste guden, ställde upp en trästötta, som guden skulle stötta världen med, och denna stötta smordes med offerdjurets blod. Till en lägre gud, en växtlighetsgud, rev man upp ett ungt träd med roten och ställde det upp och ned, med rötterna i luften, och smorde det med blod. Och slutligen meddelar samma text, att en kvinnlig gudomlighet hade som motsvarighet till dessa föremål en spinnrock, och blod ströks på denna. De delar av offret, som ej skulle ätas upp, lades på altaret, som var en hög sten eller en klyfta uppe i ett stort träd.[2] Detta ställe har i det föregående delvis berörts.[3] Här räcker det att konstatera, att altare och det föremål, som tjänstgjorde som offerstång, voro skilda från varandra. »Stången» utformades olika

[1] De för oss viktigaste källorna äro samlade och utgivna av Wiklund, Svenska landsmålen 17 (1897—1909) och Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi (1910). I båda utgåvorna finnas uttömmande och klarläggande kommentarer till källförhållandena. Den utförligaste berättelsen om offer bland norska lappar finns i det s. k. Närömanuskriptet, författat av J. Randulf 1723, utg. av J. Qvigstad i Det kgl. norske vid. selsk. skrifter (Trondhjem) 1903: 1, 36 ff. Detta manuskript har spelat en stor roll för dem som beskrivit de svenska lapparnas seder.

[2] Reuterskiöld a. a. 94 ff.

[3] Ovan sid. 97.

för olika gudar. Spinnrocken var snarast en symbol för guden. Den var emellertid ingen bild av guden.

Ett annat exempel visar ett liknande förhållande. Vid ett offer stack man en ren, strök blodet på ett träd, som ryckts upp med rötterna, vilket träd »de dock siungande kringlupit». Detta träd sattes sedan vid offerstället, och därjämte upphängdes en klyka av trä, varmed guden skulle uppehålla världen.[4] Här har man dels den symbol, som anspelade på myten om världens uppehållande, dels också offerträdet. Detta var ej en gudabild, och ingenting i beskrivningen antyder, att man borde betrakta det som sådant.

En beskrivning från Torneå lappmark på ett offer är av särskilt intresse. Vid offret hade man dels en sten, en *seite,* dels ett upprest trästycke, som kallades »tillijtelses trä». Lappen tog stenen i handen och avgjorde genom dess tyngd hur offret skulle se ut. Guden tillkännagav sin vilja genom stenen. Enligt texten restes därefter trästycket, man offrade djuret, och trä och sten beströks med blod.[5] Här träffar man seiten i dess typiska egenskap av vad Reuterskiöld kallar manafyllt föremål. Men det är inte omöjligt, att seiten samtidigt var en gud. Lapparna hade nämligen stengudar, som voro personliga gudar, och dessa kunde bestrykas med blod vid offret.[6]

De hade också riktiga gudabilder, utskurna i trä. Det finns exempel på att åskguden, den nordiske Tor, skars i trä med huvud och bål och med hammare i handen.[7] Ett omdiskuterat ställe är det som berättar hur man offrade åt en gudabild (»träbeläte»), som beströks med blod och sattes mitt bland offerdjurets ben med dess *membrum genitale* bundet om halsen, nedanför bröstet.[8] Att detta är en gudabild framgår inte minst därav, att man brukade sätta offerstänger invid altaret. Gudabilder däremot sattes på altaret, eller som här mitt bland de offrade delarna av offerdjuret. Hur noga man skiljer mellan offerstång och gudabild framgår särskilt tydligt i följande fall. Vid offer till underjordens gud stänkte man blod »på många ställen af träet, som honom til ära gjordt och uprest är, samt

[4] Reuterskiöld a. a. 25.

[5] Wiklund a. a. 2, 81.

[6] Så t. ex. Wiklund a. a. 2, 64.

[7] Wiklund a. a. 1, 37.

[8] Wiklund a. a. 2, 66. Magnus Olsen har särskilt diskuterat detta ställe, Hedenske Kultminder (1915) 252, jfr nedan sid. 122.

wackert utskurit och satt wed offeraltaret». Detta är ett bearbetat offerträd men ändå ingen gudabild. Ty först i vissa fall händer det, att »hans beläte i en mans liknelse gjöres».[9]

Man kan på det hela taget göra sig en ganska god föreställning om lapparnas offer. Man offrade till bestämda gudar och för bestämda ändamål. Det ingick i ritualen, att offerdjurets blod skulle strykas på något därtill avsett föremål. Detta kunde vara ett offerträ, ett för guden typiskt »märke», vanligen ett bearbetat eller obearbetat träd, eller en gudabild. Offerträdet ställdes upp vid ett altare, om ett sådant fanns, men aldrig på altaret. Gudabilderna ställdes vanligen på altaret, och dit lades också de delar av offerdjuret, som ej förtärdes, vissa inälvor, ben och horn. Om offerdjuret ej skulle förtäras, grävdes det vanligen ned. Detta gällde t. ex. hästoffret till underjordens gud Rota. Även ben av djur, som man förtärt, grävdes för övrigt ned.

Man är allmänt på det klara med att lapparnas mytologi i hög grad påverkats av deras grannars. En hel rad av deras gudar ha lånats utifrån. Detta gäller t. ex. guden i stjärnhimlen, som inte är någon annan än den kristne guden.[10] Att Tor, åskans, regnets och väderlekens gud lånats av nordborna är tydligt. Exemplen kunna mångfaldigas. Å andra sidan har det framhållits, att lånen från nordborna skett, icke då dessas hedniska religion stod som högst utan då denna religion »redan i viss mån sjunkit ned till en — låt vara frodigt fortlevande — folktro». Det skulle enligt denna teori vara de nordiska grannarnas »mera bestämdt formulerade vättetro, som hos lapparna förmedlade öfvergången till en specificerad gudalära, åtminstone i den gestalt vi känna denna».[11]

Mot denna teori kan man ej invända, att utformningen av de gudabilder av trä, som vi lärt känna, skulle tyda på inflytelser från högre religion. De viktigaste av gudabilderna voro sådana av Tor, som framställdes med hammare i hand.[12] Men sådan var Tor känd också i folktron. En mera vägande invändning är, att de former, under vilka guden dyrkades, alltså kulten, måste ha kommit till lapparna

[9] Reuterskiöld a. a. 36.

[10] Reuterskiöld, De nordiska lapparnas religion (1912) 101.

[11] Reuterskiöld, a. a. 87. Härav förklaras också enligt R. hur kristna föreställningar så osmälta kunnat blandas med hedniska element.

[12] Se särskilt Wiklund a. a. 1, 36 f.

från annat håll än blott från folktron. Lapparna ha haft offer som varit rent inhemska. Det mest betydande var björnfesten. Men vid sådana offer förekommo inte de anordningar, som kännetecknа de här anförda kultiska ceremonierna. Framför allt är där både offerstång — fastän man visserligen i björnfesten bestänkte deltagarna med björnens blod — altare och gudabilder okända. Och dessa kunna i sin tur ej ha importerats från kulten av den nordiska folktrons vättar, utan de måste ha kommit som efterbildningar av en högre kult. Man kan till och med bestämma vilken kult detta varit.

Magnus Olsen har understrukit överensstämmelsen mellan det lapska offerskicket och det som förutsättes i Eidsivatingslagen, nämligen att ingen skall ha i sitt hus stav eller altare, *engi maðr skal hafa í húsi sínu staf eða stalla*.[13] Detta, påpekar han, förutsätter en privatkult (*í húsi sínu*), och stadgandet i lagen förutsätter att denna hållit sig till hedendomens sista tid. Som offentlig kult var den emellertid då för länge sedan ett förgånget stadium.[14] Det skulle vara denna kult som inplanterats hos lapparna. Antagandet stämmer i sin tur rätt väl med det väsentliga i Reuterskiölds nyss refererade teori.

Vilka äro nu de rätta parallellerna hos lapparna till *stafr* och *stallr*? Det sistnämnda motsvaras av altaret. Lapparnas altare kunde vara en stenhög, och denna form kan då ha anknutit till inhemsk tradition. Men det kunde också vara en uppbyggd träställning, en slags fristående lave, och detta är den mest karakteristiska formen.[15] På denna ställdes de utskurna gudabilderna av trä, när sådana funnos. Det vore att vika ut allt för långt att här behandla den nordiska *stallr*, och endast ett påpekande skall göras. När Thorolf Mostrarskegg bröt upp till Island medförde han bl. a. mull under altaret, där Tor suttit, *moldina undan stallanum þar er þórr hafði á setit*.[16] Detta altare tycks ha erbjudit en mycket vacker parallell till lapparnas lave med trägudar på.

Som lapsk parallell till Eidsivatingslagens *stafr* tänkte sig Magnus Olsen gudabilderna. Detta är uppenbarligen fel. De senares nordiska motsvarigheter äro de nordiska gudabilderna av typen Thorolf Mostrarskeggs Tor, som också stod på ett altare och som tydligen inte

[13] Norges gamle love 1 (1846) 383.

[14] Magnus Olsen, Hedenske Kultminder 253.

[15] Jfr t. ex. Reuterskiöld, Källskrifter 38, Wiklund a. a. 1, 36.

[16] Eyrb. saga 8.

var en allt för stor bild, utskuren i trä.[17] Magnus Olsen räknade med en direkt släktskap mellan de lapska gudabilderna och de trägudar från bronsåldern, som funnits i danska mossar och som vi vid flera tidigare ställen behandlat.[18] Det torde vara ett hopplöst företag att påvisa ett samband mellan de senare och ens de nordiska gudabilderna vid hedendomens slut, ännu mindre då med de lapska. Den lapska parallellen till *stafr* är i stället offerstången. Denna är det enda föremål i den lapska kulten, som lämpligen skulle kunna kallas *stafr,* och vi ha ovan sett vilken betydande roll den spelat.

Att det föreligger en så klar skillnad mellan offerstång och gudabild har i vanliga fall ej observerats. Följderna härav ha också visat sig. Det är tillräckligt att anföra ett exempel. En av de mest utpräglade konstruktioner, som gjorts i detta sammanhang, utgick från den text vi nyss citerat om offret till den högste guden och från att blod ströks på den stötta, med vilken denne skulle stötta världen. Någon hänsyn till de andra gudarnas symboler, nämnda i samma text, togs inte. Denna stötta, kallad än världsträd, än världspelare, identifierades med den nordiska guden Heimdall(!), och härifrån var blott ett steg till att kalla Heimdall »en stolpgud».[19] Att stången inte är en gud torde emellertid nu vara tillräckligt klargjort. Och att börja diskutera den eventuella förekomsten av nordiska stolpgudar torde vara överflödigt. Att en viss lapsk stång — till skillnad från många andra lapska offerstänger — kallats en världsstötta, är en sak för sig. Den mytologiska föreställningen om världsstöttor har otvivelaktigt funnits bland lapparna, men den är knappast belagd så ofta att man kan göra gällande att den varit en integrerande del av den lapska mytologien. Man har sammanställt den med det världspålemotiv, som visat sig vara synnerligen allmänt utbrett bland arktiska (nordasiatiska) folk.[20] Det är alldeles tydligt, att motivet hört hemma i dessa kulturer och att det därifrån spritt sig till andra, bl. a. till lapparnas. Sannolikt — men det faller utanför ramen för denna undersökning att närmare belysa förhållandet — har man pressat de lapska källorna för hårt, när man ur obetydliga notiser om sådana stängers lutning m. m. velat draga slutsatser, som skulle innebära att lapparna tolkat stängerna som en avbildning av världsaxeln, riktad mot polstjärnan o. s. v. Det som man med tämligen stor säkerhet kan göra gällande är, att det importerade motivet med en världsstötta förenats med den likaledes, men från annat håll, importerade seden att resa offerstång. Och så har det stundom blivit en världsstötta, som man vid offret bestrukit med blod.

[17] Man kan jämföra med de bekanta gudabilderna Faxe och liknande, som funnits i Norge, Olrik-Ellekilde, Nordens gudeverden 206.

[18] Magnus Olsen a. a. 253. De vittgående slutsatser, som dragas av Olsen a. a. 254, sakna vi anledning att här gå in på.

[19] Pipping, Studier i nord. filologi 16:2 (1925) 13 ff. Kritik har, ur andra synpunkter än här, anförts bl. a. av Ohlmarks, Heimdalls Horn und Odins Auge (1937) 229 f. Att Heimdall införts i sammanhanget är så mycket mera egendomligt som Pipping från Olrik, Danske Studier 1905, 51 övertagit identifikationen av lapparnas Veralden Radien med den nordiske *veraldar goð,* belagd hos Snorre och där identisk med Frö.

V.

Man har frågat sig vad offerstången varit. »Ist der Stock Ausdruck des vegetativen Lebens und somit Fruchtbarkeitsidol; hatte er phallische Bedeutung? Oder aber war er als Abbild einer der Himmel stützenden Säule gemeint? Oder war der aufrechtgestellte Stock ein Symbol des Lebens, im Gegensatz zum Tode, der mit dem Begriff des Liegenden verbunden wurde?»[1] Den var säkerligen intet av allt detta. Att den vertikalt ställda stången skulle symbolisera livet i motsättning till döden, som skulle sammanhänga med det liggande, horisontala, är givetvis blott en hypotes och en konstruktion. Så subtila föreställningar knötos inte till offren. Var den en världsaxel, en himmelsstötta? Vi ha redan besvarat den frågan. Världsstöttemotivet, om man kan kalla det så, var ett mytologiskt motiv, som med säkerhet var utbrett bland nordasiatiska folk och bland lapparna. Möjligen spred det sig också till nordborna. Det finns lapska exempel, anförda ovan, på att detta motiv anknöts till det föremål, på vilket man strök blod vid offret, medan samtidigt andra föremål som tjänade samma ändamål ej sattes i förbindelse med samma motiv. Det är med säkerhet sekundärt i förhållande till offerstången.

Hade stången »phallische Bedeutung»? Veterligen finns det intet enda stöd för denna förmodan. Det är Magnus Olsens åsikt, som här

[20] Motivet är, som ovan påpekats, särskilt undersökt av Harva, Der Baum des Lebens (1922).

[1] De Vries 1, 137.

gjort sig gällande. Men vi ha redan visat, att det enda lapska exempel, på vilket han byggde sin framställning, rörde en gudabild och ingen stav. Att gudabilden utrustades med en fallos av en ren, och att den därav fick sin karaktär, är otvivelaktigt. Men gudabilden har inte haft någon funktion i den del av offret, som knöt sig till offerstången.

Var stången uttryck för det vegetativa livet och därmed en fruktbarhetssymbol? Det sista var den i varje fall inte alls. Och som frågan är ställd i ett sammanhang, där den anknytes till trädstammen och därmed till det levande trädet, är svaret också på den första delen nej. I denna mening hade den ingenting med det vegetativa livet och med fruktbarhet och livskraft att skaffa.

Vill man ha svar på frågan vad offerstången var, finns det bara ett sätt att gå tillväga. Det är det som här hela tiden använts. Man måste fråga hur den begagnats.

Man kan försöka att föreställa sig hur ordningen varit vid ett blot, i dess enklaste former. Om det varit oblodigt, d. v. s. om avsikten varit att frambära hela djuret — eller eventuellt en människa — som offer, har detta väl vanligen avlivats genom hängning. Man kan också ha grävt ner offret, som det lapska exemplet med offer till underjordens gud visat. Vanligare har helt visst varit att man hängt upp offret, synligt för guden. Man har använt ett träd, eventuellt, som vårt exempel från Slesvig visat, en påle. Det är orimligt att tänka sig, att offret skett till trädet eller pålen. Men dessa ha varit nödvändiga för att offret skulle kunna genomföras på ett tillfredsställande sätt.

Vid ett blodigt offer har offerdjuret dödats med hugg eller stick, med yxa eller kniv. Vad hade man nu att göra med det slaktade djuret? All erfarenhet från religionshistorien säger, att en viktig del, kanske den viktigaste, av offret var offerdjurets blod. I blodet är livskraftens säte. Blodet gavs åt guden, och på ett synligt och påtagligt sätt. Det finns nordiska exempel på att det samlades upp i offerbollen och sedan stänktes ut. Vid andra offer, såsom i de här samlade lapska exemplen, strök man genast blodet på någonting. Detta någonting var offerstången, men det kunde vara ett träd, och var det sannolikt ursprungligen också. Fortfarande finns ingen anledning att tänka sig, att man dyrkade trädet eller stången och för den skull strök blodet därpå. Man använde dem därför att blodet blev synligt. Men det är givet, att trädet, eller den stång

man hade på den permanenta offerplatsen eller den stång man reste vid ett tillfälligt offer, blev heligt, »tabuerat», genom att offerblodet ströks på det. Dess tjänst i kulten kom att ge föremålet dess prägel.

De delar, som kunde förtäras av djuret, åt man i kultisk måltid. Men andra delar blevo kvar. Inälvor, som man inte kunde äta, liksom benen, som vid lapparnas offer aldrig fingo förstöras — vilket för övrigt är precis samma drag som man på nordiskt håll återfinner i myten om Tors bockar — allt detta skulle tillvaratagas. De kunde grävas ned. De kunde också läggas på ett altare. Det finns exempel på att man även strök blodet på altaret. Däri ligger ingenting inkonsekvent. Blodet blev också på detta viset synligt, det kom så att säga till sin rätt. Stodo gudabilder på altaret, kunde man stryka blodet direkt på dem.

I Eidsivatingslagen står, som vi förut citerat, att man i sitt hus inte fick ha stav eller altare. Vad detta *eller* betyder rent språkligt sett är klart. Det är ett vare sig — eller (*í húsu sínu staf eða stalla, vít eða blot*). Lagen uppräknar ett antal förbud. Men om man ville, och när man för övrigt är klart medveten om textens innehåll, kunde man för demonstrationens skull taga ett sådant *eller* ur en helt annan synpunkt. För den som i sitt hus hade stav eller, vilket säkert i sammanhanget var eller blev vanligare, *stallr*, behövdes i grund och botten inte det andra föremålet. Båda tjänade nämligen ett och samma ändamål. De hade sin funktion fastställd i kulten. Staven var, kan man säga, mera specialiserad, altaret däremot mindre, eftersom det kunde tjäna också som underlag för bilder och andra föremål. Men i princip voro båda föremålen varandra mycket lika.

En sak skall emellertid här särskilt och uttryckligen understrykas. Det är lätt att vid en analys som denna stanna vid analysens resultat, som måste komma att ge en alltför schematisk bild av den mycket rikare verkligheten. Alltså bör det betonas: det finns varianter av offerstänger, och övergångsformer från dessa till andra föremål. Man kan säga, att i offerstaven finns en alltid inneboende förutsättning att bli fattad på ett annat sätt än det, på vilket den i sina enklaste former uppträtt. Vi ha sett, att ett mytologiskt motiv knutits till offerstången, och denna måste härigenom ha fått en helt ny och kanske ökad betydelse för den offrande. Vi

ha å andra sidan sett, hur den kunnat utformas till att bli ett märke, en symbol för en viss gud. Det räcker att erinra om den kvinnliga lapska gudom, som vid offret mottog offerdjurets blod struket på en spinnrock! Denna är ett egendomligt kultrekvisit, men om dess härkomst kan intet tvivel råda. Och den Tor, som var utskuren på en högsätesstolpe och som i varje fall kunnat diskuteras som en övergångsform från stolpe till gudabild, var kanske inte heller mycket annat än en symbol för att det heliga i hallen var ägnat Tor, som själv stod i en träbilds skepnad på altaret. Viktigare är emellertid den utveckling, som skedde med träden. Ett träd, som använts som offerträd, kunde bli heligt i och för sig, och särskilt vid ett religionsskifte, då kulten upphörde, men trädet stod kvar, är det mycket naturligt att enligt folktron offer borde ske åt trädet. Dessa offer motiverades väl då på ett nytt sätt, och det är i folktro och folksed, som dessa motiv kunna spåras upp.

Samtidigt får man givetvis vara uppmärksam på, att särskilt träd kunnat bli heliga *i analogi* med andra träd, som kanske en gång blivit det av den mera rationella orsaken att de kommit till användning i kulten. I själva verket ha ju alla efterhedniska heliga träd fått sin helighet på detta sätt.

Till sist: man skall tydligen inte alls förneka, att det inom den här behandlade sidan av germansk religionshistoria försiggått en utveckling. Men denna har inte gått från fetischdyrkan till dyrkan av den stora världspelaren. Den har i det hela hållits inom kultens egen ram, den kult, i vilken man frambar offer till de makter, som man till sist personifierade som gudar.

Treeworship.

Studies in Teutonic History of Religion.

A summary.

Chapter I. Groves and Trees.

It has long since been quite axiomatic for scholars of the Teutonic History of Religion that the old Teutons worshipped trees and groves. The primary sources where Teutonic nature-worship is concerned, are most limited and full of set phrases. Thus this book is mainly intended to be an analytical investigation of sources. A complete monography has not been intended. The analysed sources have been freely chosen. The basis of the discussion was found (pag. 9) in E. Mogks essay on »Baumkultus» in Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde. This essay harmonizes i. a. the romantic views of Jacob Grimm about the big forests which induced devoutness with the theories of Wilhelm Mannhardt about animated nature (Baumseele). Grimm built on a basis of written sources, Mannhardt on folk-lore. A modern scholar like Jan De Vries accepts Mannhardts findings but wisely hesitates to draw conclusions backwards to older times from a material of a later date. Tac. Germ. c. 9. is analysed to illustrate a critical investigation of written material. Behind the expression *luci ac nemora* is a single conception, that of groves. Tacitus should not be taken as a source for Teutonic holy forests. The words »*secretum quod sola reverentia vident*» are meaningless if translated »that mysterious something which is visible only to the eye of faith». The word *secretum* is found also in Dial. de orat. c. 9 and c. 12, where it means »a secluded place in the forests». In Germ. c. 9 *secretum* is a secluded holy place which is to be seen *sola reverentia,* which is analogous with Germ. c. 39 *est et alia luco reverentia* and should be translated »only according to the customs of the cult».

Chapter II. The Grove of the Semnons.

This chapter is devoted to the grove as a place of cult. Swedish folk-lore material has been examined but has proved to be of no value. It shows only late traditions of groves. The Semnons had a grove, Tac. Germ. c. 39, where the *regnator omnium deus* was worshipped. All theories that he was the highest god of the Teutons must be rejected. The text can only be interpreted as referring to a local high-god, i. e. the god of the Semnons, and his name is unknown. No one had permission to enter the grove if not fettered, *nisi vinculo ligatus*. This does not mean that he ought to be put in chains. The expression should be understood as analogous with Germ. c. 31. The Chats consecrated themselves to killing an enemy in battle and put on an ignomious emblem, a ring (round the neck?) as *vinculum*. The *vinculum* in Germ c. 39 should be a fetter of some kind which the semnons put on when dedicating themselves to something which is now unknown, and on that sacred occasion they entered their grove. The custom that a man should roll out on the ground if he happened to fall can not be explained, but it shows that the grove had a fixed boundary. Some other such sacred boundaries are discussed (pag. 36). A very late parallel to the grove of the Semnons is quoted from the Slavs at the Baltic, where a grove with a sturdy fence is known which might be entered only by the priests or by those in search of an asylum or by persons whishing to perform a sacrifice, and these sacrifices seem to have been combined with the swearing of an oath of a special kind. Different groves have served different purposes. The grove of Nerthus might only be entered by her priest, and the slaves who served the goddess had to be killed. The grove of the Semnons was used for an annual festival and for certain ceremonial occasions. In some groves there may have been buildings (Germ. c. 7?). The various customs have been based on a local tradition. It is probable that the sanctuary succeeded the grove as they must have been used in a similar way.

Chapter III. The Donar-Oak in Geismar.

The chapter is a treatise on the sacred tree. The basis is taken in Willibalds tale in Vita Bonifatii of the sacred tree in Geismar.

This text is analysed with the support of other sources, including folk-lore ones, and the methodological question is raised as to whether it is right to use such material when explaining religious customs. The conclusion reached is that there are cases both in heathen as in christian times where the same or similar customs prevailed but where these customs are not manifestations of the same religious belief, but products of the same way of thought. Groups of trees have both in earlier as in later times been associated with the same customs, and one has to find the common and characteristic traits. The objects of research are the trees themselves. The custom called *rites-de-passages* is introduced (pag. 56). It becomes evident that this custom is not dependent on trees and especially not on special species of trees. The same rule is applicable to trees to which illnesses could be transferred. Such trees are not tabooed or sacred but only dangerous. But they have a tendency towards sanctity in consequense of their having been distinguished from other trees. The so called ward-trees are, on the contrary, sacred trees. It seems likely that this fact is not dependent on their species nor on their being a dwelling-place for spirits. Their location in the middle of the estate has been a decisive factor. All these kinds of trees have acquired some sort of more or less marked individualism. A converse example is that of plants which have been used in the May-customs. These trees were not tabooed, it was of no significance where they had grown and they were devoid of any trace of individualism. The Donar-oak is, on the contrary, easy to fit into such special claims. It grew in sacred ground. When the tree was felled, the sacred character of the place was destroyed and the place of the cult had to be moved. This was also deliberate on the part of the missionaries; the missionary legends made out that the people were converted to the christian god when they understood that their own gods couldn't prevent the sacred tree from being felled.

Chapter IV. Irminsul.

When Charlemagne 772 a. C. defeated the Saxons, he destroyed a sacred place with an object called Irminsul. This has also been called the holy tree of the Saxons. The historical sources are most confused and they are critically examined. From the primary

sources it can only be proved that Irminsul was a placename and the name of some cult-object. From a later source it can be gathered that Irminsul must have been a raised trunk, worshipped in the open air (pag. 89). This is compared with another Irminsul mentioned by Widukind in his History of the Saxons. He thought that Irmin was the name of a god. But irmin-sul should be translated »the big pole». From Widukind one can only learn that the Saxons after a victory, when they wanted to sacrifice, raised an altar and an Irminsul. In order to investigate if some theories that the Teutons worshipped tree-poles (»Klotzdienst») are correct, a comparison is made with i. a. the method of fixing boundaries (pag. 94). It is shown that all sacred poles were so made through their function. In this connection also the high-seat pillars in the Nordic halls are introduced. They were the most sacred things in the halls and they had their function in sacrifices, where they were smeared with blood. In Nordic tradition it is known that poles were used at sacrifices held in the open (Blottré). Such poles were sacred on account of their functions like the highseat pillars. Irminsul must have been something of the same sort. When the Saxons raised a pole when going to celebrate a victory, or when they had such a pole standing on their place of cult, it is probable that it had a function in the cult, not that it was the object of worship. The connection with treeworship lies in the fact that the tree just like the Irminsul had a function in the cult and in the fact that the raised pole could replace the tree.

Chapter V. Sacrifical Pole and Idol.

There are many theories about an evolution from trees, pieces of wood and sacrificial poles to higher forms like universe-pillars and idols. When it now has been made clear that the original purpose of the sacred pole was to function in the cult, and not to be worshipped, those evolutionary theories may be revised. Sacrificial poles and places of cult are associated, and the latter is the supposition for the former. Idols are of a different nature, a personal sanctity unlike the impersonal one of the sacrificial pole. Some special cases are then treated. The Arabian narratives of the travels of Qaswînî and Ibn Fadlan tell of alleged Teutonic (Nordic) poles and to these poles sacrifices were brought (pag. 107).

Analogies can be found in Gotland law which prohibits sacrifices at a pole in an enclosure. It has been maintained that the high-seat pillars (see above) should have some connection with idols, but this is surely wrong. Of special interest are the sacrifices of the Lapps (pag. 116), because the Lapps have assumed gods and customs from the Swedes and the Norwegians but were christianized much later than these peoples. The Lapps used to place an idol on an altar but usually had a sacrificial pole or some other object at the side of the altar, and on the pole or its compensator they smeared the blood from the sacrifice. The sacrificial pole has not had, as assumed, any phallic significance in Lappic or Nordic cult. Like the tree on the older places of cult, it has been an object used in the cult. The evolution about which so many theories have been started took place inside the cult itself.

Register

Amandus, biskop *8*
Amator, biskop *50 f.*
Arkona *39*, *42*

Baumseele *14*, *61*, *65*
blóttré 98
Bonifatius, den helige *49 f.*

chatter *33 ff.*

De Vries, J., om trädkult *15 f.*
Dodona *73*
Donar *50*, *72*, *74*

Ebo *42*
Einhard *83 f.*
ekar *71 f.*
Eresburg *77 ff.*, *85 f.*
Externstenarna *76*, *85*

Fjǫturlund *31 f.*
Forssaringen *110*

Germanus, den helige *50 f.*
Gregorius av Tours *33 f.*
Grimm, J., om trädkult *11 ff.*
Grønbech, V., om trädkult *7*
gudabilder *100*, *106*

harug 12
Helmold *40 ff.*
hesser *49 f.*
Hirdskrå, Magnus Lagabötes *109 f.*
holmhringr 38
högsätesstolpar *96 ff.*, *113 ff.*
hǫrgr 12

Ibn Fadlan *108 f.*
Irmin *30*, *90 ff.*
Irminsul *75 ff.*

Karl den store *75 ff.*
Klotzdienst *94 ff.*

Landnáma *114 f.*
lappar *116 ff.*
Lebensrute *66 f.*
livsträd (Lebensbaum) *63*, *65*, *76*
lundar, begravningsplatser *27*, *95 f.*
  folktraditioner om *26 f.*
  sammanfattning *47 f.*
  vendiska *39 ff.*
lunddyrkan *10 ff.*, *26 f.*

Mannhardt, W., om trädkult *13 ff.*
maj, majning *66 ff.*
Maylmen radien *96 ff.*, *116*
Mimameid *66*
Mogk, E., om trädkult *9 ff.*

Nerthus *16*, *25 f.*, *44*, *46*
nidstång *112 f.*

offerstång *103 ff.*

Pflockkultus *76*, *93*, *100*, *104 f.*

Qazwînî *107*

regnator omnium deus *28 ff.*
rites de passages *54*, *56 f.*
Rudolf av Fulda *86 ff.*, *91 f.*

semnoner *23*, *25*, *28 ff.*
Siculus Flaccus *94*
sjukdomsträd *57 ff.*
skogsdyrkan *10 ff.*, *19 ff.*
stafgarÞr 111
stallr 119
stav *104 f.*
sveber *30 f.*

Tacitus, Dial. de orat. 9 *21 f.*
  Dial. de orat. 12 *22 f.*
  Germ. 7 *10*, *46*
  Germ. 9 *10*, *12*, *16*, *18 ff.*, *32*
  Germ. 10 *19*
  Germ. 31 *33*
  Germ. 39 *23*, *25 ff.*
  Germ. 40 *16*, *25*, *33*, *44*
  Germ. 43 *16*, *25*
  Germ. 45 *19*
Tacitus, Hist. 4,14 *46*
  Hist. 5,5 *20*
Tiu-Tīwaz *29 f.*
Tor *114 f.*, *118*

Uppsalablotet *45*
Uppsalalunden *46*

vébǫnd 37, *110*
vender *38 ff.*
Widukind *89 ff.*, *99*
Willibald *49*
Willibrord, den helige *73*
vinculum *34*
vårdträd *9*, *60 ff.*
världspelare *96 ff.*, *120 f.*
världsträd *65 f.*, *76*

Yggdrasil *65*

Innehåll

	Sid.
Förord	5
Kap. 1. Lundar och träd	7
» 2. Semnonernas lund	25
» 3. Donarseken i Geismar	49
» 4. Irminsul	75
» 5. Offerstång och gudabild	103
Summary	125
Register	130

Förut ha utkommit:

Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund:

1. *Herbert Petersson.* Studien über die indogermanische Heteroklisie. 1921. Pris 15 kr.
2. *Alf Nyman.* Kring antinomierna. 1920. Pris 5 kr.
3. *Axel W. Persson.* Staat und Manufaktur im römischen Reiche. 1923. Pris 5 kr.
4. James Harrington's Oceana, edited with notes by *S. B. Liljegren.* 1924. Pris 10 kr.
5. *John Frödin.* Siljansområdets fäbodbygd. 1925. Pris 8 kr.
6. *Sigurd Agrell.* Runornas talmystik och dess antika förebild. 1927. Pris 6 kr.
7. *N. Otto Heinertz.* Etymologische Studien zum Althochdeutschen. 1927. Pris 5 kr.
8. *Alf Nyman.* Schema och slutsats. 1928. Pris 7 kr.
9. *Fredrik Lagerroth.* Platons stats- och rättsbegrepp. 1928. Pris 3 kr.
10. *Sigurd Agrell.* Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen. 1928. Pris 3 kr.
11. Stockholms stads tänkebok 1524—1529 av M:r Olauus Petri Phase, utg. genom *Ludvig Larsson,* häft. 1—2. 1929. Pris kr. 12: 50. Häfte 3: Register av *Sven Ljung.* 1940. Pris 3 kr.
12. Gudmundi Olaui Thesaurus Adagiorum linguæ septentrionalis antiquæ et modernæ, utg. av *G. Kallstenius.* 1930. Pris 6 kr.
13. *Torsten Wennström.* Studier över böter och myntvärden i Västgötalagarna. 1931. Pris kr. 3: 50.
14. *Heinrich Hoppe.* Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians. 1932. Pris 5 kr.
15. *Ivar Lindquist.* Religiösa runtexter. I. Sigtuna-galdern. 1932. Pris kr. 3: 50.
16. *Albert Wifstrand.* Von Kallimachos zu Nonnos. 1933. Pris kr. 7: 50.
17. *Ingvar Andersson.* Erik XIV:s engelska underhandlingar. 1935. Pris kr. 7: 50.
18. *Anders Gagnér.* Florilegium Gallicum. 1936. Pris 10 kr.
19. *Gunnar Carlsson.* Eine Denkschrift an Caesar über den Staat. 1936. Pris 6 kr.
20. Smärre dikter av Lejonkulans dramatiker utgivna av *Erik Noreen.* 1937. Pris 6 kr.
21. *Johan Åkerman.* Das Problem der sozialökonomischen Synthese. 1938. Pris kr. 9: 50.
22. *Erik Noreen.* Författarfrågor i Lejonkulans dramatik. 1938. Pris 6 kr.
23. *Walter Åkerlund.* Studier över Ynglingatal. 1939. Pris kr. 3: 50.
24. *Ivar Lindquist.* Religiösa runtexter. II. Sparlösastenen. 1940. Pris 10 kr.
25:1. Jesper Swedbergs Lefwernes Beskrifning utg. av *Gunnar Wetterberg.* I. Text. 1941. Pris 25 kr.
26. *Ivar Lindquist.* Västgötalagens litterära bilagor. 1941. Pris kr. 4: 50.
27. *Bertil Axelson.* Das Prioritätsproblem Tertullian — Minucius Felix. 1941. Pris 7 kr.
28. *K. G. Ljunggren.* Almanackorna och det svenska ordförrådet. 1944. Pris kr. 7: 50.
29. *Bertil Axelson.* Unpoetische Wörter. Ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache. 1945. Pris 10 kr.
30. *Per Wieselgren.* Neli Suecani. Ett bröllopsbesvär från sjuttonhundratalet. 1946. Pris kr. 8: 50.
31. *Torsten Dahlberg.* Zwei unberücksichtigte mittelhochdeutsche Laurin-Versionen. 1948. Pris 12 kr.
32. *Fredrik Arfwidsson.* Erik Johan Mecks dagbok 1644—1699. 1948. Pris 8 kr.

Skånsk Senmedeltid och Renässans. Skriftserie utgiven av Vetenskaps-Societeten i Lund:

1. *Gösta Johannesson.* Den skånska kyrkan och reformationen. With a summary in English. 1947. Pris 25 kr.

Årsbok 1920—1947. (Årsbok 1946 innehåller register 1920—1945.)

Pris 8 kr.