

PETER JACKSON

Guden i trädet

Till tolkningen av *Hávamál* 138–145

Det finns en gåtfull och mycket omdiskuterad passage i dikten *Hávamál* (138–145) som beskriver hur en människa eller en gud, av allt att döma guden Oden själv, under nio nätter hängde i ett träd (eller en galge), sårad med ett spjut och utan vare sig mat eller dryck, för att därefter ha upptagit runor; fallit ned från trädet; mottagit nio sånger från Bölþórs son, Bestlas far; bjudits att dricka av det åtråvärda skaldemjödets och som en följd av detta börjat växa och frodas. I direkt anknytning till skildringen följer en serie instruktioner som, trots sin korthuggna och dunkla karaktär, tycks befatta sig med runristning och olika moment i den förkristna kulturen.

I samma avseende som dikten *Hávamál* till sin struktur och sitt innehåll skiljer sig från de övriga s.k. ”Eddadiktterna”, intar hängningsmotivet i *Hávamál* en unik plats i den fornvästnordiska litteraturen och i studiet av fornnordisk religion. Få textställen har blivit föremål för större uppmärksamhet och vållat större oenighet bland den nordiska hedendomens moderna utforskare. Att i korthet ge en uttömmande översikt av passagens religionshistoriska reception vore således en hopplös uppgift. Det finns däremot några framträdande problemställningar i studiet av passagen som måste kommenteras innan vi kan fortsätta.

Den ena problemställningen gäller frågan om kristet inflytande på hängningsmotivet. Det är inte utan viss tvekan jag ger mig i kast med

Jackson, P., professor, religionshistoriska avdelningen, inst. för etnologi, religionshistoria och genusstudier, Stockholms universitet. “The god in the tree. Towards an interpretation of *Hávamál* 138–145”, *ANF* 124 (2009), s. 31–52.

Abstract: The paper proceeds from a much-debated passage in the Eddic poem *Hávamál* (138–145). The “ego” of the introductory stanzas – often assumed to be the god Odin – relates how he was hanging in a “windy tree” for nine nights without anything to eat or drink, whereupon he seems to enter into a state of luxuriance and primeval mediation. The following stanzas are apparently concerned with proper sacrificial conduct and the treatment of runes. The purpose of the current paper is to present a unified interpretation of the whole passage by exploring the close affinity between sacrifice and divination in Old Norse and Germanic societies.

Keywords: *Hávamál*, Old Norse religion, Odin, sacrifice, divination, runes.

denna fråga, eftersom den egentligen kräver en mera utförlig behandling än den här artikelns format tillåter. I sina mest extrema formuleringar förefaller dock de alternativa tolkningarna av detta problem falla på sin egen orimlighet, d.v.s. att hängningsmotivet i *Hávamál* antingen helt skulle sakna förkristna inslag eller att motivet inte i något som helst avseende skulle ha blivit föremål för kristna tolkningar och kristen reception. Den andra problemställningen kan sägas stå och falla med den förra och rör själva motivets (här förstått som en möjlig källa till förkristna föreställningar) kategorisering mot bakgrund av de två storheterna "offer" och "initiation". Innan jag kommer in på denna diskussion, för att till sist presentera min egen tolkning av stroferna, är det på sin plats med några allmänna anmärkningar om *Hávamál* i sin helhet och om den aktuella passagens struktur.

Textkritik och komposition

Hávamál är den längsta av dikterna i den 1200-talshandskrift (Codex Regius 2365, 4to) som kommit att tjäna som en av de viktigaste källorna till den förkristna mytologin. I sin befintliga form förefaller dikten vara ett kompilat. Många av stroferna har säkert haft sitt ursprung i olika dikter och slutprodukten fördelar sig dessutom tematiskt på mer eller mindre självständiga avsnitt. Till stora delar består dikten av s.k. "gnomiska" eller "epigrammatiska" strofer, som i komprimerad form uttrycker moraliska och praktiska råd. I vissa fall presenteras dessa gnomiska strofer mot bakgrund av korta, mytiska episoder, vilka tycks fungera som ett slags prejudikat. Det framgår särskilt tydligt av dessa episoder att Oden själv skall förstås som det talande subjektet i merparten av dikten, något som också kan utläsas ur diktens titel och dess slutstrof (164): *Nú ero Háva mál kveðin* "Nu är den Höges tal framsagt". Tillnamnet Hávi (eller Hár), "den Höge", kan på goda grunder knytas till Oden. Vissa strofer är emellertid mera vacklande på denna punkt, vilket vi strax skall bli varse när vi ser närmre på den aktuella passagen.

Det är inte endast diktens uppbrutna struktur som gör det svårt att föreställa sig en texttrogen tradering sedan förkristen tid, utan även delar av dess stoff. En av de forskare som ivrigast drivit denna tes, Klaus von See, kunde i två studier från 1972 visa att delar av *Hávamál* stod i ett särskilt beroendeförhållande till latinsk litteratur från kontinenten.¹ En hörnsten i bevisföringen är de tydliga överensstämmelserna mellan

¹ von See 1972a och 1972b: 2–18.

Hávamál och *Hugsvinnsmál*, en isländsk bearbetning av den latinska lärodikten *Disticha Catonis*. Ett sådant inflytande från den medeltida skriftkulturen är endast tänkbart efter att klosterväsendet etablerades på Island under 1100-talets första hälft, varför von See daterade dikten i dess befintliga form till 1100-talet eller det tidiga 1200-talet. Han uteslöt därmed inte att flera av stroforna var betydligt äldre och även kunde ha förelagat i mindre strofgrupper innan den slutgiltiga versionen kompilerades. Mot bakgrund av dessa anmärkningar skall jag nu presentera en kortfattad strukturanalys av den aktuella passagen.

Själva hängningsmotivet fördelar sig på fyra sammanhängande strofer, vilka tycks återge en serie händelser förlagda till ett mytiskt förflutet. Här, liksom i andra delar av dikten, kan strofornas "jag" antas vara guden Oden själv, som ur sin egen mytiska biografi extraherar kärnfulla levnadsvisdomar. Därefter följer en serie strofer (142–145) som riktar sig direkt till en namnlös åhörare eller läsare med instruktioner och frågor ("Du må!", "Vet du hur ...?"). Strofornas "jag" är inte längre Oden själv, utan snarare poeten eller redaktören.² Den sista strofens slutrader förefaller knyta an till hängningsmotivet, denna gång med hänvisning till Oden (= Þundr) i tredje person. Övergången till den del av dikten som brukar kallas *Ljóðatal* markerar ett tydligt tematiskt brott i texten. Passagens inledningsstrof (138) har även markerats med stor begynnelsebokstav i handskriften.

I sin helhet placerar sig detta kringskurna textstycke (*Rúnatal*) i ett svårbestämbar gränsland mellan myt och rit, mellan den fornskandina-viska religionens föreställningsvärld och dess handlingsaspekter. Endast ett fåtal poetiska omskrivningar i skaldediktningen indikerar att hängningsmotivet varit känt i förkristen tid. Bland dessa utmärker sig en kenning i Eyvindr Finnson Skáldaspills *Háleygatal* (1) från slutet av 900-talet, som bevisar att Oden inte endast kunde uppfattas som "de hängdas gud" (*Hangaguð*, *Hangatýr*, etc.) utan själv som en "galgens börda" (*galga farmr*). Om de andra aspekterna på motivet är däremot den äldsta litteraturen förtegen. Denna brist på tydliga paralleller i den fornsvästnordiska diktningen föranledde tidigt Sophus Bugge att istället söka paralleller till motivet i den kanoniska litteraturen och i kristen folkdiktning från Nordeuropa. Framställningen av den i "trädet" hängande, med spjut sårade, svältande och ropande guden gav Bugge stöd för antagandet "at Odens hengning har sin Oprindelse fra Kristi Korsfestelse".³ Kon-

² von See 1972a: 61.

³ Bugge 1881–9: 305.

stantin Reichardt försökte i en uppsats från 1957 att rehabilitera Bugges hårt krtiserade hypotes, vilket fick till följd att den vann en del nya anhängare.

Kristet inflytande?

En för den kristologiska tolkningen viktig textparallell förtjänar att återges i sin helhet här. Det rör sig om inledningsstrofen till en folkdikt från den shetländska ön Unst, som en ung arbetare vid namn Georg Sinclair nedtecknade ur minnet sommaren 1862 efter att ha hört den från en gammal kvinna på ön.

Nine days he hang pa de rütless tree;
 For ill wis da folk in' güd wis he.
 A blüdy mael wis in his side–
 Made wi' a lance– 'at wid na hide.
 Nine lang nichts, i' da nippin rime,
 Hang he dare wi' his næked limb.
 Some, dey leuch;
 Bitt idders gret.

”Nio dagar hängde han på det rotlösa trädet;
 för ont var folket och god var han.
 Ett blodigt märke var i hans sida –
 gjort med en lans – det ville inte läkas.
 Nio långa nätter, i den bitande frosten,
 hängde han där med sina nakna lemmar.
 Somliga log, men andra grät.”

Det kan inte betvivlas att versen från Unst står i ett direkt eller indirekt beroendeförhållande till inledningsstroforna i *Rúnatal*. Frågan är däremot om det kan anses filologiskt och historiskt försvarbart att betrakta stroforna i *Rúnatal* som en tematisk vidareutveckling av det motiv som möter oss i den sent nedtecknade versen från Unst.

En viktig omständighet i sammanhanget är att de enskilda *Rúnatal*-stroforna bär så tydlig prägel av den förkristna diktartaditionen att deras anpassning till ett kristet berättelsestoff och en kristen offerideologi endast kan ha varit retoriskt verkningsfull under förutsättning att dessa externa element befunnit sig i tillfällig samklang med ett redan befintligt förkristet idégods. Kort sagt: det bör ha funnits något där från början för att retoriken över huvudtaget skulle kunna göra sig gällande. Hade t.ex. kyrkofadern Tertullianus, i sin skrift *Om föreskriften mot kättarna*, nå-

gonsin valt att framställa Mithraskulten i sin egen samtid som en pervertiering av den kristna kulten (XL) om det inte vore för att han noterat påfallande likheter mellan den kristna kulten och Mithraskulten. Vi får heller inte bortse från att hängningsmotivet ser ut att bilda en narrativ ram kring stroforna 140–145,⁴ vilka befattar sig med rituella praktiker som direkt anknyter till den kristna missionens främsta måltavla: det förkristna blotet. Det är svårt att föreställa sig en miljö i det medeltida Nordeuropa där kristna föreställningar maskerades som centrala aspekter på den förkristna kulten. Det finns däremot åtskilliga exempel på motsatsen. Hybridiseringen av kristna och förkristna element har dels yttrat sig som ett ömsesidigt oskadliggörande och utnyttjande (bot eller *expiatio*) av hedniska element *uppifrån och ned* på ekklesiastiska eller klerikala initiativ,⁵ dels som en inkapsling av sådana element *nedifrån och upp* med förankring i folkdiktning, folkmedicin och folkreligiositet.⁶ Sådana hybrider kan alltså sägas antingen tjäna eller betjäna sig av den dominerande traditionen. Det är däremot betydligt svårare att finna entydiga exempel på hur en missionerande religion inspirerar sina antagonister genom att maskeras som sin egen motsats, åtminstone i den medeltida miljö det här är fråga om.⁷

⁴ Detta framgår särskilt av de två avslutande raderna i strof 145 (*Svá Þundr um reist [...] er hann aprt of kom*).

⁵ Som utgångspunkt för en mera systematisk tillämpning av sådana strategier anförs ofta en lagparagraf i *Codex Theodosianus* (xvi.10.25) som påbjuder de hedniska helgedomarnas förstörelse och transformation med hjälp av det kristna korsets tecken (jfr Hanson 1978: 263).

⁶ En variant av den hedniska s.k. "andra Merseburgbesvärjelsen" (ca 750 e.Kr.) från en häxprocess i Stavanger 1685 illustrerar hur muntliga traditioner med rötter i förkristen läkedomskonst kunde inkorporera kristna element, utan att därmed ge upp vare sig tematik eller ordalydelse: "Vaar Herre Jesus reid yver turre heid, det rinast i den dyraste led. Vaar Herre Jesus han steig sjölv av, og lagde: bein i bein, marg i marg, blod i blod, hud i hud og kjøt i kjøt." Protagonisterna i den tyska *Merseburgbesvärjelsen* är däremot hedniska gudar och gudinnor (Phol, Uuodan, Sinthgunt, Sunna, Friia och Volla).

⁷ Ett exempel på en sådan omvänd kryptering vore den korfäste Orfeus (ORPHEOS BAKKIKOS) på en amulett från samlingarna i Kaiser Friedrich-Museum i Berlin. Artefakten försvann när samlingen skingrades under 2:a världskriget, men hade redan 1926 avfärdats som en förfälskning. Jfr Joh. Reil och Rob. Zahn (*Angelos 2*, 1926, 62 ff.) och Kern (*Gnomon*, 1935, 476).

I en ny studie av hängningsmotivet pekar Anette Lassen (2009) på en rad, tidigare delvis obeaktade paralleller mellan medeltida framställningar av Kristi korfästelse och Odens hängning. Hon avser därmed visa att den aktuella passagen i *Hávamál* beskriver en omvänd korsfästelse, vilken syftar till att demonstrera att den förkristna hedendomen byggt sina doktriner på en förfelad uppfattning av kristendomen. Även om Lassens tolkning, till skillnad från tidigare kristologiska tolkningar, framstår som mera övertygande med avseende på de (huvudsakligen apologetiska) motiv som skulle ha motiverat passagens medeltida tradering och reception, kvarstår enligt min mening möjligheten att passagen trots detta kan ha byggt på ett förkristet motiv.

Vi kan alltså förmoda att parallellerna mellan kristet berättelsestoff och stroforna i *Hávamál* var *orsaker till* och inte ett *resultat av* kristna tolkningstendenser. Det förefaller varken särskilt sannolikt att stroforna tillkommit i en synkretistisk miljö eller att de personer som först skrev ned och kompilerade dikten under 11–1200-talet skulle ha interpolerat kristet idégods i en passage som annars bär så tydlig prägel av förkristen offeridelogi. Det är något jag avser argumentera för mera utförligt nedan. Mycket tyder på att de isländska skriftlärde bemödade sig om att hålla isär teologiska och antikvariska angelägenheter. Vi finner ett talande exempel på denna ambition hos Snorre (*Skáldskaparmál*, kap. 8):

Man bör varken glömma eller avfärda dessa hävdvunna ord på så sätt att de gamla kenningarna, som de bästa skalderna har glatt sig åt, avlägsnas från diktningen. Men kristna män skall inte tro på en hednisk gud och inte heller på dessa berättelsers sanning, annat än på det sätt som beskrivs i bokens början.

Med ”som det står i bokens början” (*svá sem hér finnist í upphafi bókar*) syftar Snorre antagligen på prologen till sin trefaldiga poetik (eller ”Edda”). Här avslöjar han både sin konfession och sin klassiska bildning genom att låta den s.k. ”euhemerismen” utgöra en neutraliserande upptakt till det hedniska stoff som behandlas i de två följande avsnitten (*Gylfaginning* och *Skáldskaparmál*). Snorre och den fornskandinaviska mytologins anonyma tradenter under 1200-talet tycks inte först och främst ha begagnat sig av euhemerismen i apologetiskt syfte, utan snarare betraktat den som en förevändning att bevara vissa aspekter på det förkristna arvet. De gamla gudarna behövde inte demoniseras, eftersom de egentligen var ättlingar till det trojanska kungahuset, hövdingar från Asien som i forntiden lade grunden för det nordiska samhället och för de gamla härskarätterna. På så sätt kunde delar av det förkristna arvegodsset återfå något av den respekt som den grekiska och romerska antiken, i synnerhet dess mytologi och litteratur, åtnjöt i den medeltida konsten och litteraturen.

Innan vi lämnar frågan om kristet inflytande bakom oss, bör det betonas att ingen av beskrivningens detaljer – även om de här förenats i en unik konstellation – ger ett entydigt kristet intryck. Följande förslag på externa impulser kan utan problem avskrivas mot bakgrund av annat inhemskt material:

a) *Den hängde/sig offrande, med spjut sårade Oden är en adaption av den korfäste, med spjut sårade Kristus.*

Bruket att offra människor till Oden genom hängning behöver inte ha varit en genuin kultpraxis i det förkristna Skandinavien, men utgör däremot en återkommande *topos* i den fornvästnordiska litteraturen. Spjutet, ett av Odens mera framträdande attribut,⁸ kunde också ingå som en komponent i denna *topos*. Ett ofta anført exempel är historien om hjälten Starkaðr och kung Víkar i *Gautreks saga* (kap. 7), där ett skenoffer till Oden genom hängning efter gudens oväntade ingripande resulterar i kungens offerdöd. Starkaðr kastar en gren mot Víkarr och i samma ögonblick som han utbrister ”nu ger jag dig åt Oden” (*nú gef ek þik Óðni*) förvandlas grenen till ett skarpt spjut och kalvtarmarna kring hans hals till ett rep. Även om *Gautreks saga* tycks ha kompilerats sent (det äldsta manuskriptet är från början av 1500-talet), finns det inget som tyder på att hängningsmotivet i *Hávamál* tjänat som skildringens enda källa. Om samma *topos* vittnar även en vers från *Hálfssaga* (kap. 1): ”jag ser din son, kvinna, hänga i den höga galgen, offrad åt Oden” (*ek sé hanga á hávum galga son þinn, kona, saldan Óðni*).

b) *Den sista beståndsdel i Odens martyrium (bristen på mat och dryck, rituellt fastande) kan inte beläggas i det förkristna materialet.⁹*

Invändningen är en smula överraskande, eftersom associationerna till martyrium och rituellt fastande i sig är produkter av kristna tolkningstendenser. En mera närliggande parallell till det aktuella textstället återfinns i inledningprosan och inledningsstroforna (1–3) till dikten *Grímnismál*. Här meddelas att kung Geirrøðr torterade den förklädda Oden genom att placera honom mellan två eldar under åtta nätter. Kungens son, Agnarr, kommer till den ännu oidentifierade gudens undsättning. Han bjuder Oden ett dryckeshorn, varpå guden belönar Agnarr med esoterisk undervisning och slutligen avslöjar sin sanna identitet. I den andra strofen säger Oden ”i åtta nätter satt jag här mellan eldarna och ingen bjöd mig mat, utom Agnarr som ensam skall råda” (*Átta nætr sat ek milli elda hér, svá at mér mangi mat ne bauð, nema einn Agnarr, er einn skal ráða*), för att mot slutet (54) av dikten avslöja: ”Oden heter jag nu, Yggr hette jag förut och Þundr före det”. Det är lätt att här igenkänna samma grundmönster som i *Rúnatal*. Efter en långre tid av umbäranden

⁸ Egil Skallagrímsson känner honom exempelvis som ”spjutets herre” (*geirs drótt*) (*Sonatorrek*, 22).

⁹ Reichardt 1956: 21.

(bl.a. brist på föda) bjuds Oden att dricka ur hornet och inleder därpå sin undervisning.

c) *Odens nio nätter i trädet är en omtolkning av Kristi nio timmar på korset.*¹⁰

Att beteckna en avgränsad tidsrymd med ”nio nätter” (*níu nætr*) har utan tvivel varit en vida spridd och etablerad konvention i den fornskandinaviska berättartraditionen. Den återfinns bland annat (i ett helt annat sammanhang) i Snorres version av myten om Njord och Skade.¹¹ Nio-talet är för övrigt rikt representerat i den fornskandinaviska mytologin och har säkert spelat en viktig roll i kulten. Ett tidigt och tvivelsutan förkristet exempel är de nio bockar (*niu hAborumR*) och nio hingstar (*niu hagestumR*) som omnämns i blotinskriften från Stentofthen. Ett annat anmärkningsvärt, om än mera omdiskuterat exempel är de nio djur av hankön som, enligt Adam av Bremen (*Gesta Hamburgensis*, kap. 27), bars fram vid offerfesterna i Uppsala (*novem capita offeruntur*) och uppgiften i skolion 140 om att offerfesten varade i nio dagar (*Novem diebus commessationes et eiusmodi sacrificia celebrantur*).

Initiation eller offer?

Även om mycket av det som möter oss i passagen vid första anblick kan te sig dunkelt, bör vi ändå utgå ifrån att texten faktiskt vet vad den talar om, vad den underförstår samt hur dess olika avsnitt och strofer hänger ihop. För att lyckas avtäcka sådana intentioner i texten kan vi inte endast förlita oss på ”hårddata”, utan måste även använda vår intuition och inbillningsförmåga. En sådan tolkning bidrar i bästa fall till att göra texten mindre förbryllande och exotisk, utan att vi därmed behöver insistera på att objektivt ha fastslagit fakta.

Ett generellt problem med många nyare tolkningar av *Rúnatal* är oviljan att ge en entydig karakteristik av passagens centrala tematik. För att övervinna denna rådvillhet har man konstruerat en ”hypertext”, där alla de kosmologiska, rituella, teologiska och etiologiska associationer som passagen väcker hos en modern läsare skall kunna samexistera, utan krav på vare sig följdriktighet eller entydighet. Exempel på en sådan pluralistisk textförståelse finner vi hos Margaret Clunies Ross. Hon framhåller beträffande den aktuella passagen att den ”belongs to a sacrificial con-

¹⁰ Ibid., s. 28 (fotnot 2b).

¹¹ *Gylfaginning*, kap. 23. Handskrifterna uppvisar här olika läsarter (*.ix. nætr* [WTU] och *vetr* ”vintrar” [R]), men mycket talar för att *nætr* är den riktiga.

text”, ”has an aetiological fuction”, ”is initiatory”, ”uses the idiom of initiation”, ”the god’s suffering takes place on (...) the world axis” och att ”the important factor (...) is the nature of the kinship relationship between the novice and the initiator”).¹²

Termerna ”offer” och ”initiation” betecknar analytiska kategorier – de har ingen given plats i det religionsvetenskapliga källmaterialet – som vanligtvis begagnas för att skapa distinktioner mellan olika ritualtyper, inte för att belysa aspekter på samma företeelse. Det är därför anmärkningsvärt att termerna ofta har återopas parallellt i tolkningar av hängningsmotivet.¹³ Om den aktuella passagen alltså både beskriver ett exemplariskt offer och en initiationsrit, mister kategorierna ”offer” och ”initiation” sina primära analytiska funktioner. Eftersom initiationsriter och offer är sammansatta företeelser, har jag svårt att se hur sammanblandningen av de två kategorierna vare sig skulle kunna främja förståelsen av texten eller bidra till den religionsvetenskapliga begreppsapparatens precisering. Är offertematiken endast en aspekt på initiationsriten? Är initiationen en integrerad del av offret? Skall offret förstås som ett slags initiation eller initiationen som ett slags offer? Om initiationen innebär en ritualisering av övergången från en till en annan social sfär, så innebär offret snarare ett upprätthållande av en befintlig social sfär genom sitt instiftande av en kultgemenskap som vunnit gudens eller gudarnas gillande. Det är lätt att förstå hur offret, i enlighet med en sådan logik, också kan fungera som en offentlig demonstration och konsolidering av makt. För att göra bästa möjliga rättvisa åt några av passagens egna formuleringar (*gefin Óðni, orð mér af orði [...] verk mér af verki, biðia, blóta, senda, sóa*), vilka alla tycks peka i riktning mot kategorin ”offer”, väljer jag att begränsa min tolkning till de aspekter på offret som enligt min mening utgör passagens enda tydligt urskiljbara tråd.

Jag kommer här att begränsa min definition av ”offer” till handlingar som direkt eller indirekt kan knytas till ett ”selektivt, rituellt dödande”.¹⁴ Ett offer innebär alltså slakt av domesticerade eller infångade djur under rituella omständigheter. Sådana omständigheter kan innebära alltifrån redundanta rutiner i samband med själva slakten till ytterst omfattande, tidskrävande och påkostade rituella förehavanden som bildar ett komplext ramverk kring dödandet av ett eller flera djur (jfr den grekiska antikens *hekatombê* eller det fornindiska hästofferet). I sin mera utarbetade form utgör offerceremonin en sekvens av rituella moment som ofta står i

¹² Ross 1994: 222 ff.

¹³ Se exempelvis Schødt 1993 och Ross 1994: 222 ff.

¹⁴ Definitionen härrör från Smith 1987: 200. Smith förstår här offret som ”an elaboration of the selective kill” i kontrast till jaktens ”tillfälliga” (*fortuitous*) dödande.

ett mer eller mindre urskiljbart orsaksförhållande till varandra: processioner, böner och sånger, slakt, divination, tacksägelser, gemensamt ätande och drickande. Många av dessa moment återfinns också i beskrivningar av det fornskandinaviska blotgillet (*blótveizla*).

Schødt och Clunies Ross har naturligtvis rätt i att övergången från ett tillstånd av ignorans till ett tillstånd av vetande utgör ett central moment i många initiationsriter, men det är också kännetecknande för en offerceremoni att deltagarna anser sig komma i besittning av ny kunskap om gudens eller gudarnas vilja, inte minst huruvida de böner som åtföljt själva slakten har bifallits. Ett återkommande tema i den religionsvetenskapliga diskussionen kring offret är den kontakt som offersubstansen anses etablera mellan människa och gud, mellan det ärande subjektet och det ärade objektet. Det reciproka förhållandet mellan människa och gud har inte endast omfattats av tanken på gåvor och motgåvor, utan även inbegripit tanken på informationstransaktioner. Guden anses meddela sig till människan genom tecken, vilkas tolkning ofta förutsätter samma slags mandat som den ritualiserade slakten. Jag vill här argumentera för att sådana tekniker kan visa sig relevanta för förståelsen av *Rúnatal*, vilket tvingar mig att göra en liten digression.

Offer och divination i det förkristna Norden

Den fornvästnordiska litteraturen är relativt förtegen om de handlingar och utensilier som ingick i ett typiskt blotgille, men till de inslag som med viss säkerhet kan beläggas hör den rituella hanteringen av offerdjurets blod. Snorres skildring av hur ett typiskt blotgille hos Sigurd Ladejarl i Tröndelag kunde gå till (*Heimskringla, saga Hákonar goða*, kap. 14) intar en särställning i debatten kring det fornskandinaviska offrets elementa.¹⁵ Här får vi veta att offerblodet (*blaut*) från olika slags mindre djur och en häst samlades i särskilda kar (*blautbollar*) och att särskilda kvistar (*blautteinar*) användes för att rödfärga "altaren"¹⁶

¹⁵ Skildringens källvärde har ifrågasatts av vissa forskare, bl.a. av Klaus Düwel (1985) som menar sig ha funnit få stöd för att Snorre verkligen haft kunskaper om den förkristna kulturen. Snorre skulle istället ha kombinerat element från medeltida gillesstatuter och skildringar av "hednisk" offerpraxis i Gamla Testamentet för att ge realistisk prägel åt ett rent fantasifoster. Jag ansluter mig här till den diskussion som förts av forskare som Anders Hultgård (1993) och François-Xavier Dillmann (1997). Båda gör gällande att några av skildringens detaljer säkert härrör från kristet bruk i Snorres samtid, medan andra på goda arkeologiska och filologiska grunder kan knytas till förkristna seder.

¹⁶ Termen *stallr* (här i pluralis) syftar inte nödvändigtvis på ett vanligt altare, utan kanske snarare på det "stall" där gudabilden stod (Hultgård 1993: 234).

(*stallana*), hovets insidor och utsidor och slutligen blodgilletts deltagare.¹⁷ Även om det specifika syftet med förfarandet inte framgår av passagen, leds associationerna i en bestämd riktning på grund av den term (*hlaut*) som här betecknar det offerade djurens insamlade blod. Termen sätts vanligtvis i språkligt samband med *hlutr* ("lott") och *hljúta* ("dra lott"), men bör också tolkas mot bakgrund av uttryck som *fella blótspán*¹⁸ ("kasta blotspån") och **kjósa hlautvið*¹⁹ (Vsp. 63) ("välja lotträ"). Det kan vara värt att erinra om hur Folke Ström karakteriserar sådana orakelmetoder i sin sammanfattande beskrivning av den fornskandinaviska kulten:

Den mest omtalade orakelmetoden kallades *fella blótspán*. Den bestod i att man vid blotet kastade spånor eller täljde lottstavar, varefter man av deras läge uttolkade oraklet. Stavarna eller spånorna hade sin spådomsförmåga i kraft av sin förbindelse med blotet och därigenom med gudarna. Ty det var från dem som den hemlighetsfulla kunskapen härrörde. (Ström 1985: 86)

Det kanske mest bestickande exemplet på divinatoriskt bruk av *hlaut* ger dock inledningsstrofen i *Hymiskviða*, där gudarna, mätta och belåtna (*sumblsamir*) efter att ha förtärt sitt jaktbyte: "skakade kvistar och såg på *hlaut*,²⁰ de fann hos Ægir ett överflöd av kittlar" (*bristo teina ok á hlaut*

¹⁷ En annan, med Snorres skildring relativt väl överensstämmande passage, återfinns i *Eyrbyggjarsaga* (kap. 4). Här förekommer också termerna *hlaut*, *hlauttein* och *hlautbolli* i den av Snorre specificerade betydelsen.

¹⁸ Dillmann (2006: 48) konstaterar att uttryckets ursprungliga betydelse visserligen förutsätter ett nära samband mellan offer och divination ("jeter le[s] copeau[x] du sacrifice"), men betvivlar om de litterära 1200-talskällorna kan skänka några djupare insikter i detta slags offerpraktiker. Ulf Drobin's viktiga studie "Mjödets och offersymboliken i fornnordisk religion" (Drobin 1991) bör också nämnas i sammanhanget. Här diskuteras bl.a. uttrycket *fela blótspán* i ljuset av Odens självoffer och upptagande av runor (se särskilt s. 110 och 129 f.).

¹⁹ Den från Codex Regius avvikande läsarten i *Hauksbók* (*hlutvið*) stärker intrycket att strofen ursprungligen syftar på lottdragning. Termerna *hlaut* och *hlutr* betraktas ofta som synonymer i nyare forskningslitteratur, trots att den ena är en avljudsvariant av den andra och således mycket väl kan ha haft andra konnotationer i den äldsta diktningen.

²⁰ I motsats till forskare som de Vries (1970: §288), Düwel (1985: 30 ff.) och von See (m.fl.) (1997: 279) vill jag inte helt utesluta att *hlaut* i denna strof kan ha haft samma elip-tiska, överförda betydelse som i prosalitteraturen, alltså "offerblod" och inte "lott" (annars vanligtvis *hlutr*). Strofen i *Hymiskviða* innehåller också andra termer som för tanken till offerceremonier, gemensamt ätande och dryckeslag (*sumbl*). Düwel argumenterar för att prosalitteraturens sammanblandning av de två betydelseerna "lott" och "offerblod" kan reduceras till systematiska felläsningar av en skaldestrof från slutet av 900-talet (a.a., s. 30 ff.). Jag finner inte denna bevisföring helt övertygande och tycker inte heller att den står i rimlig proportion till Düwels hyperkritiska värdering av de medeltida källorna. Exakt vad som avsågs med *hlaut* i en förkristen kontext får vi aldrig något säkert svar på, men att helt avskrika den medeltida litteraturens vittnesmål från undersökningen gör oss knappast bättre rustade att tolka det förkristna materialet.

sá, fundo at Ægis ørkost hvera). Om termen *blaut* i denna strof skulle svara mot Snorres beskrivning av Ladejarlens blotgille, vore det alltså fråga om divination medelst jaktbytets blod och särskilda kvistar varmed blodet stänktes på altare eller andra kultiska inventarier: ett slags divinatorisk *action painting*. Denna idé vann tidigt gehör hos forskare som Fritzner, Finnur Jónsson och Gering-Sijmons, men har senare blivit föremål för ingående kritik och kan inte längre accepteras utan förbehåll. Tolkningen av spontant uppkomna mönster i direkt anknytning till slakten, exempelvis de romerska prästernas undersökning (*inspicio*) av offerdjurets inälvor, var en utbredd praktik i den antika världen, men kan inte säkert beläggas på skandinaviskt område. Den enda kompletterande uppgiften om att offerblod skulle ha använts för divinatoriska syften bland germanska folk ger ett tämligen dubiöst intryck, även om den kan innehålla spår av autentisk information som broderats ut för att ge en bild av skräckinjagande och barbariska riter. Strabo återger i sin *Geografi* (7.2.3) hur de germanska kimbrernas sierskor skar upp struparna på krigsfångar och spådde i blodet som rann ned i en stor bronskittel (*ek de toú prokheoménon haímatos eis tôn kratéra manteían tinà epoioúnto*). Förfarandet med offerblod ser i alla händelser ut att ha åtföljt runristning i rituella sammanhang, vilket antyds i en lång inskrift från 600-talets Norge (Eggja). Som så ofta i fallet med tidiga runinskrifter är kontexten och ordalydelsen tämligen dunkel. Det verkar dock råda stor runologisk enighet om att sekvensen *hin wArb nAseu* syftar på rituell aktivitet i anknytning till monumentets uppförande: ”(mannen) överöste denna (sten)” med liksjön (= blod) (Krause, Haavaldsen)/”denna (sten) är överöst med ’liksjön’ (= blod)” (Høst).²¹ Rödfärgning av kultiska inventarier med offerblod omtalas även i en Eddastrof (*Hyndluljóð*, 10), som av allt att döma återger genuina förkristna traditioner.²²

Eftersom den slumpmässiga produktionen av tecken vanligtvis ligger i själva divinationens natur, har skrift och andra artificiella teckensystem kunnat bidra till att operationalisera sådana tekniker. Runristning och (röd)färgning kan således, särskilt i ljuset av det oväntade sambandet mellan offerblod och lottdragning, ha ingått som moment i förfarandet med *blaut*, även om praktikens detaljer undslipper oss. Uppgifter om lottorakel hos germanska folk och i den antika världen bekräftar att lottorna vanligtvis graverats med bokstäver och andra tecken.²³ Förekom-

²¹ En uppdaterad diskussion (med referenser) återfinns hos Looijengas 2003: 342.

²² Diskussion hos Hultgård 1993: 236f.

²³ Cicero återberättar i *De divinatione* (2.85) legenden om uppkomsten av lottoraklet i Praeneste. En man av ädel börd, Numerius Suffustius, hade i drömmar blivit varskodd att

sten av lottorakel (*frétt, ganga til fréttar, blotaðe til guðanna ok feck þa frett*) och andra divinationstekniker i offersammanhang omtalas på flera ställen i den fornvästnordiska prosalitteraturen, men mera sällan i den äldsta diktningen.²⁴ Uppgifterna i prosan är dock så pass spridda och av så pass skiftande karaktär att de rimligtvis bör innehålla genuin information om förkristna förhållanden. Jan de Vries pekar även på förekomsten av lottorakel i offersammanhang med stöd i etnografiska notiser. Hos de uraliska tjeremisserna ("marierna") skärs exempelvis flisor från offerträdet för att därefter kokas tillsammans med det offerade djurets kött och bestrykas med blod.²⁵ Den för våra syften enda väsentliga insikten är dock att det fornskandinaviska offret kunde inbegripa divination av ett eller annat slag, oavsett om offerblodet ingick som en komponent i divinationspraktiken eller ej. Dessa teknikernas gemensamma nämnare var (hur vi än väljer att förstå den) "lotten" (*blaut* eller *blutr*): den av ödet tilldelade "delen". Det var genom den som guden eller gudarna bekräftade sitt deltagande i offret.

Det har nu blivit dags att återvända till *Rúnatal* för att se om strofernas mål och mening klarnat något. Det är tydligt att passagen innehåller referenser till den fornskandinaviska kulturen, såväl i inledningsstrofernas hängningsscen som i de avslutande strofernas instruktioner beträffande blot, bön och slakt. Om vi däremot skall kunna tolka referenserna till runor, runristning, läsning och (röd)färgning mot samma bakgrund, är det också önskvärt att vi försöker teckna en bild av hur dessa olika praktiker kunnat interagera i ett större kultiskt sammanhang. Tendensen i tidigare forskning har nämligen varit att karakterisera den övergripande tematiken i mera svepande ordalag som "magi och kult",²⁶ trots att sammanblandningen av kategorierna "magi" och "kult" (på samma sätt som

krossa en flintstensklippa på en utpekad plats. Han begav sig till platsen, krossade klippan och fann innuti klippan lotter (*sortis*) av ekträ som graverats med gamla bokstäver (*insculptas priscarum litterarum notis*). Förekomsten av lottorakel och graverade lotter kan också bekräftas arkeologiskt, bl.a. genom de rätiska lottstavar som påträffats i närheten av Kitzbühel i de österrikiska alperna (de Vries 1970: §297). Det är anmärkningsvärt att den nordliga spridningen av italiska/etruskiska alfabet, vilka alla utgjorde varianter av det grekiska alfabetet, av vissa forskare lyfts fram i debatten om runskriftens ursprung (Looijenga 2002: 10f.).

²⁴ De viktigaste textställen diskuteras hos Düwel (1985: 25 f.), som även riktar befogad kritik mot uppfattningen att divination var en *nödvändig* del av de förkristna offerceremonierna.

²⁵ de Vries refererar till Uno Holmbergs monografi *Die Religion der Tscheremissen*, FFC 61, 1921, 134 ff. och 551–552.

²⁶ Jämför von See: 1972a: 62 ("Magie und Kult") och Clunies Ross 1994: 223 ("the practice of operative magic and the conduct of sacrifice").

i fallen ”initiation” och ”offer”) snarare innebär en upplösning av meningsfulla distinktioner än en precisering av det religiösa livets olika domäner och handlingsaspekter.

Rúnatal och runorna

Exakt vad som åsyftas med den allittererande ordgruppen *rísta – ráða – fá – freista* i strof 144 är svårt att utläsa ur texten, eftersom ordgruppen lämnas oberörd i den följande strofen. Det är sannolikt att verben avser sammanhängande aktiviteter som i sin tur kan knytas till den följande ordgruppen (*biðia – blóta – senda – sóa*) och således bör återspegla centrala aspekter på kulten. Mycket talar för att verbens underförstådda objekt är de *rúnar* och *stafir* som omnämns i strof 142, särskilt eftersom tre av verben i den fyrfaldiga ordgruppen återfinns i denna strof (*ráðna* [*stafi*], *fáði*, *reist*). En anledning att tolka *rúnar* och *stafir* som synonyma begrepp, något i stil med ”särskilt efterfrågade ord, namn eller satser”, och inte som ”skrift” eller ”skrivtecken”, är att de två begreppen tycks ha just denna innebörd när de uppträder parallellt i andra Eddadikter.²⁷

Sigmund Feist jämförde i sin gotiska ordbok från 1939 (*Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*) grekiskans *ereunáo* ”jag undersöker” och det fornnordiska substantivet *raun* ”prov, undersökning”. Bland sena avläggare till detta ord märks nusvenskans *rön* och *utröna*. Den underliggande germanska formen **raunō* kan enklast, enligt Feist, förklaras som en avljudsvariant av **rūnō*, som i sin tur får anses beteckna själva undersökningens föremål (något som ”efterfrågas” eller ”undersöks”). Den grekiska användningen av verbet *ereunáo* kan illustreras med följande versrad från ett Pindarosfragment (Paian 21 [fr. 61]): ”(han kommer inte att kunna) utröna gudarnas planer (*tà theón bouleúmat' ereunásei*)”. Satsens objekt, de gudarnas ”planer” (*bouleúmata*) som inte låter sig utrönas, översätts intresseväckande nog med *runa* i den gotiska bibeln – t.ex. i Luk 7:30: *runa gudis* (*boulên toú theou*) ”Guds plan”. Vi rör oss med andra ord inom ett väl avgränsat semantiskt fält. Om Feists etymologiska härledning av termen *rún* är korrekt, har dess tidiga kontext inte först och främst varit grafisk eller epigrafisk, utan diagnostisk. En sådan tolkning passar väl in på den tidigast belagda användningen av ordet i den gotiska bibelöversättningen och i de äldsta runinskrifterna. Runorna kan, mot bakgrund av följande exempel, karakteriseras som:

²⁷ Angående *rúnar* se i synnerhet *Vafþrúðnismál* 42–43 och *stafir* i samma dikt, stroforna 1 och 55. Termernas nära förbindelse framkommer även i uttryck som *segia sannar rúnir* (”säga sanna runor”) (*Fornaldar sögur*, 2.302) och *sagði sanna stafi* (”sade sanna stavar”) (*Stigrðifumál* 15).

a) *Gudastammande.*

Luk 8:10: runos þiudinasaus gudis ”Guds rikets hemligheter” – Noleby: runo fahi raginaku[n]do ”jag målar en gudastammande runa”

b) *Dolda/överlättna.*

Kol 1:26: runa sei gafulgina (< urgerm. *felhan) ”den hemlighet som har varit fördold” – Stentofen: hidez runo[ro?]no felAh (< urgerm. *felhan) ekA hederA/Björketorp: hAidz runoronu fAIAh Ak ha[i]derA ”en klar runrad dolde/överlät jag här”

c) *Uppdagade*

Kol 1:26: runa (sei gafulgina) [...] iþ nu gaswikunþida warþ ”den hemlighet (som har varit fördold) [...] men nu har uppenbarats”

Tolkningen överensstämmer också med den betydligt yngre Eddadiktningens användning av *rúnar/stafír* som beteckning på den språkliga realiseringen av exklusiv och efterfrågad kunskap, särskilt i dialogdikten *Vafþrúðnismál*. Diktens två slutstrofer (54–55) ger vid handen att *rúnar/stafír* både kunde bli föremål för särskilda undersökningar (*freista, reyna* [54]) och meddelas förtroligt genom viskningar (**mæla í eyra*). Vi kan alltså konstatera att termen *rún* i vissa sammanhang endast stått i ett sekundärt förhållande till den s.k. ”runskriften”. Runskriften fungerade här hellre som runornas tillfälliga medium, inte som deras förutsättning. Dessa gudastammande och efterfrågade ord, vilka kunde tas upp, överlåtas, blandas med mjödet, distribueras, sägas o.s.v., kunde följaktligen även realiseras i skrift: de kunde ristats och målas, läsas och uttolkas.

Om vi vänder oss till den avslutande strofen i *Rúnatal*, finner vi att den bärs upp av en särskild logik beträffande förhållandet mellan olika moment i kulten. Ordgruppen *biðia – blóta – senda – sóa* i strof 144 blir i den följande strofen till föremål för en kort utläggning om de fromhetsideal som bör ligga till grund för kulthandlingarna. Genom att värdera de olika handlingarnas status enligt principen – + – + konstaterar poeten: det är bättre att inte bedja än att ära för mycket, det är bättre att inte ”sända” (= utspisa offerdeltagarna²⁸) än att slakta för mycket. Om vi

²⁸ Mot bakgrund av den särskilda användningen av verbet *senda* i en skämtsamt formulerad (*i ǫndugi at senda*) i *Atlakviða* (36) postulerar Finnur Jónsson (1913–16: s.v. *senda*) ett idiom (*senda ór ǫndugi*) med grundbetydelsen ”senda fra højsædet [...] gode stykker (kød) till den man vilde hædre.” Avledningen *sending* kunde också betyda ”ett fat med kött” (”þá er hann sat at, einni ægetri veizlu [...] ok er sendingar kómu inn, mælti einn dróttseti” [*Biskupa sögur*, i.37]), vilket bekräftar att *senda* i särskilda sammanhang kunde syfta på utspisningen av deltagarna i ett (blot)gille.

applicerar samma logik på ordgruppen i början av strof 144 (*rísta – ráða – fá – freista*), måste vi konstatera att den grafiska realiseringen av runorna står i ett sekundärt förhållande till runornas tolkning. Det som här skall bli föremål för uttolkning måste inte först ha realiserats i skrift. Den grafiska realiseringen av runorna (*rísta, fá*) står m.a.o. i samma asymmetriska förhållande till deras riktiga uttolkning (*ráða, freista*) som bönen och utspisningen av offerdeltagarna (*biðia, senda*) till det oegennyttiga ärandet och slakten (*blóta, sóa*).

Det kan avslutningsvis vara värt att erinra om att elementet *-runa* även återfinns i en grupp tidigt belagda termer och kvinnonamn som särskilt förbands med trolldom och spådomskonst. Det äldsta belägget stammar från Jordanes (XXIV,121). Enligt honom skall den gotiske hövdingen Filimer ha fördrivit en trollkunnig kvinna vid namn *Halirunnas* ur sitt land. Den anglosaxiska termen *hellerúne* ("pythonissa") och den fornhögtyska termen *helliruna* ("necromantia") tillhör onekligen samma grupp. De Vries väljer att tolka det första ledet (*Hali-, helle-, belli-*) som den nedärvda germanska beteckningen på dödsriket (fornvästnordiskans *Hel*) och underförstår därmed att termerna syftat på en särskild divinationsteknik (*nekromanti*) som också i flera sammanhang förknippas med Oden.²⁹ Kanske har elementet **-rūnō* även ingått i tidiga benämningar på Oden/Wodan, särskilt med avseende på gudens mantiska funktioner. En sådan benämning kunde möjligen dölja sig bakom den "viskande Mercurius" som påträffas i en latinsk votivinskrift från Aachen (MERCURIO SUSURRIONI [CIL XIII 12005] "[helgat] åt den viskande Mercurius"). Det är en utbredd uppfattning att Wodan, som ett resultat av *interpretatio romana*, är den lokala gudom som avses med "Mercurius" i ett antal votivinskrifter från *Germania inferior* och *superior*. I enlighet med en motsvarande tolkningstendens hos germanska folk (*interpretatio germanica*) återfinner vi Wodan/Oden i germanska beteckningar på det latinska veckodagsnamnet *Mercurii dies*. En annan viktig omständighet i sammanhanget är att de fornhögtyska glossarierna översätter *rūna* med latinets *susurrum*.

De parallella referenserna till offer, runor och runristning i *Rúnatal* behöver varken förstås i termer av "runmagi" eller som en uppräknings av löst sammanhängande rituella och intellektuella färdigheter. Med hänsyn till spridda uppgifter om det fornskandinaviska offret och till föreställningar som redan tidigt förknippades med begreppet *rún/rúnar*, finns det enligt min mening mycket som tyder på att referenserna till runor och

²⁹ de Vries 1970: §231.

runristning i den aktuella passagen först och främst avsett särskilda divinationstekniker, vilka kunde utföras i direkt anknypning till offret och därför uppfattades som integrerade moment i offerceremonin. De sista stroforna i passagen behandlar alltså dels attityder till bönen, slakten och fördelningen av offerföda, dels aspekter på de divinationstekniker som kunde ingå i blotgillet.³⁰

Övergripande tolkning

Även om det är troligt att stroforna i *Rúnatal* haft sitt ursprung i olika dikter, måste vi fortfarande räkna med att hela passagen också i sin befintliga form omfattats av en bestämd idé. Fromhetsidealet i strof 145 – den måtfullhet, givmildhet och tillit som tillkommer en *blótmaðr mikill* ("en stor blotman") – svarar mot den gudomliga frikostighet som utgör offerhandlingens förutsättning. Guden statuerar det föredömliga offrets exempel och vidarebefordrar därmed sitt testamente till sina förtrogna. Den rituella ordningen är omvänd. Offerhandlingens olika medel (sånger, rituellt drickande, ord och handlingar) uppstår i denna "urscen" som ett resultat av offret, men också som ett resultat av ingripande från gudens förelöpare. Oden upplåter sig själv och förmedlar därmed kunskap om offret. Denna handling bör, som så ofta påpekats, ses i analogi till gudens uppgivande av det ena ögat.³¹

Det är anmärkningsvärt att Oden inte endast *upplåter*, utan i ett avseende även *överlåter* sitt öga. Den dubbla gesten framgår av det dubbeltydiga verbet *fela* (< urgerm. **felhan*) ("dölja" eller "överlåta" [i uttryck som *fela á hendi* eller gotiskans *anafilhan* "överlåta, tradera"]) som betecknar handlingen i *Völuspá* (28): "jag vet allt, Oden, var du dolde/överlät ögat" (*alt veit ek, Óðinn, hvar þú auga falt*). Att verbet också kunde användas om runor har vi redan sett exempel på i den gotiska översättningen av Kol 1:26 (*runa sei gafulgina*) och i blotinskriften från Stentof-

³⁰ Antagandet att *Rúnatal* särskilt upphåller sig vid tolkningen av runor i en divinatorisk kontext kan även motiveras på idiomatiska grunder, eftersom två av passagens nyckeltermmer (*fróðr* [141], *ráðna* [142]/*ráða* [144]) samt avljudsvarianten *reyndir* (< **raunō* ← **rūnō*) i andra sammanhang kunde gravitera kring termen *frétt* (som i uttrycket *ganga til fréttar* – "i Besynderlighed om Henvendelse til Gud eller Mennesker for hos dem at søge Oplysning om, hvad der vil ske, hvorledes det vil gaa" [Johan Fritzner, *Ordbog over Det gamle norske Sprog* [1883–1895] [nytryck Oslo/Bergen/Tromsø, 1973], s.v. *frétt*). Jämför exempelvis följande formulering: "[...] vitr maðr ok fróðr í fréttum. En reyndir ok ráðin i hamingju." (*Biskupa sögur*, ii.51).

³¹ Se exempelvis Clunies Ross 1994: 221.

ten (*runono felAb ekA*). Verbet betecknade den ömsesidiga förmedlingen och krypteringen av en traditionssubstans. Vad som här kan sägas om Odens öga tycks också gälla för de gudastammande runor som omtalas i strof 142: de vidarebefordras visserligen till människorna, men kan endast "läsas" av dem som förvärvat de nödvändiga tolkningsfärdigheterna. De återkommande referenserna till skrift, läsning och tolkning syftar troligen inte på vanlig skriv- och läskunnighet, utan på specialiserade tolkningspraktiker i anknytning till kulten.

De nya insikter, vilka meddelas till guden genom ingripande från Bölþórs son/Bestlas far, utgör embryot till de nya insikter som hädanefter meddelas till offerdeltagarna genom ingripande från guden. Poeten/redaktören tycks vilja säga: Oden befann sig en gång i samma underordnade förhållande till sina mytiska förelöpare (jättarna?) som vi människor idag befinner oss till honom. På samma sätt som dessa förelöpare vidarebefordrade offrets hemligheter till honom när han hängde i träden, kommer han i fortsättningen att meddela sina hemligheter till oss när vi offerar till honom. Kanske har vi här att göra med ett av de få återstående fragmenten av förkristen kateketisk diktning. *Rúnatal* beskriver ett prototypiskt offer i vilket den rituella substansen är identisk med sin adressat. Den första offerhandlingen kan i ett avseende betraktas som exemplarisk, men skall samtidigt erinra om den mytiska urtidens oeftersligneliga begynnelse. Det är knappast överraskande att spekulation kring offrets mening och verkan – utan att vi därmed behöver åberopa direkt kulturkontakt eller diffusion – har givit upphov till liknande idéer i andra religiösa traditioner. Det är däremot anmärkningsvärt att detta slags utläggningar om den förkristna kulten fortfarande kunde hävda sin plats i den högmedeltida skriftkulturen på Island.

Rúnatal (Hávamál 138–145)

Text och översättning

138.

*Veit ek at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar nío,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér,
á þeim meiði
er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.*

Jag vet att jag hängde
i det vindiga trädet
i nio hela nätter,
sårad med ett spjut
och given åt Oden,
(mig) själv åt mig själv,
i det träd
som ingen vet,
från vilka rötter det ränner.

139.

*Við hleifi mik seldo
né við hornigi,
nýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aptr þaðan.*

Man glädde mig (inte) med bröd
alt.: de offrade mig inte för bröd
och inte med (dryckes) horn,
alt.: och inte för horn(boskap),
jag spejade nedåt,
jag tog upp runor,
ropande tog jag (dem),
sedan föll jag (ned) därifrån.

140.

*Fimbullíóð nío
nam ek af enom frægia syni
Bólþórs, Bestlo fǫður,
Ok ek drykk of gat
ens dýra miaðar,
ausinn Óðreri.*

Nio mäktiga sånger
mottog jag från den kände sonen
till Böltor, Bestlas far,
och jag fick en dryck
av det dyra mjödet,
öst ur Odröre.
alt.: (och blev) överöst av/med Odröre

141.

*Þá nam ek frævaz
ok fróðr vera
ok vaxa ok vel hafaz;
orð mér af orði
orz leitaði,
verk mér af verki
verks leitaði.*

Då började jag att bära frukt
och bli klok
och växa och ha det väl;
(från?) ord sökte ord
(åt?) mig (nya) ord,
(från?) verk sökte verk
(åt?) mig (nya) verk.

142.

*Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
miðk stóra stafi,
miðk stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
ok gørðo ginnregin
ok reist broptr ragna,*

Du må finna runor
och rådda stavar,
mycket stora stavar,
mycket stinna stavar,
som den store Tulen målade,
och gudamakterna gjorde
och gudarnas Hropt (?) ristade,

143.

*Óðinn með ásom,
En fyr álfom Dáinn,
Dvalinn dvergom fyrir,
Ásviðr iotnom fyrir,
ek reist siálfr sumar.*

Oden bland asarna,
och för alverna Dain,
Dvalin för dvärgarna,
Asvid för jättarna,
jag ristade själv somliga.

144.

*Veiztu hvé rísta skal?
veiztu hvé ráða skal?
veiztu hvé fá skal?
veiztu hvé freista skal?
veiztu hvé biðia skal?
veiztu hvé blóta skal?
veiztu hvé senda skal
veiztu hvé sóa skal?*

Vet du hur du skall rista?
Vet du hur du skall råda?
Vet du hur du skall måla?
Vet du hur du skall undersöka?
Vet du hur du skall bedja?
Vet du hur du skall ära?
Vet du hur du skall sända (= utspisa?)
Vet du hur du skall slakta?

145.

*Betra er óbedit
en sé ofblótit,
ey sér til gilds giðf;
betra er ósent
en sé ofsoit.
Sva Þundr um reist
fyr þjóða røk;
þar hann upp um reis,
er hann aprt of kom.*

Det är bättre att inte bedja
än att ära för mycket,
en gåva (leder) alltid till sin gäld;
det är bättre att inte sända (= utspisa?)
än att slakta för mycket.
Så ristade Tund
före folkens öde;
när han reste sig upp,
när han kom tillbaka.

(Texten följer Jón Helgasons ut-
gåva i *Eddadigte I. Völuspá Háva-
mál* i serie *Nordisk filologi*, 1955,
Köpenhamn/Oslo/Stockholm)

Litteratur

- Bugge, S. 1881–9. *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*. Christiania.
- Clunies Ross, M. 1994. *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Volume 1: The Myths*. Viborg.
- Dillmann, F.-X. 1997. ”Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion”. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Utg. Anders Hultgård. Nora. S. 51–73.
- 2006. *Les magiciens dans l’Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraire norroises*. (Acta academiae regiae Gustavi Adolphi XCII.) Uppsala 2006.
- Drobin, U. 1991. ”Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion”. *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hulterantz, Professor emeritus den 1 juli 1986*. Utg. Louise Bäckman, Ulf Drobin och Per-Arne Berglie. Löberöd. S. 97–141.
- Düwel, K. 1985. *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wien.
- Feist, S. 1939. *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache. Mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen*. Leiden.
- Finnur Jónsson 1913–16. *Lexicon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis, Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Köpenhamn.
- Fritzner, J. 1973. *Ordbog over Det gamle norske Sprog (1883–1895)*. Oslo/ Bergen/Tromsø.
- Hanson, R. P. C. 1978. ”The Transformation of Pagan Temples into Christian Churches in the Early Christian Centuries”. *Journal of Semitic Studies* 23. S. 257–267.
- Hultgård, Anders 1993. ”Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen”. *The Problem of Ritual*. Utg. Tore Ahlbäck (The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.) Åbo. S. 221–259.
- Lassen, A. 2009. ”The God on the Tree”. *Greppaminni. Rit til heidurs Vésteini Ólasyni sjötugum*. Reykavík. S. 231–246.
- Looijenga, T. 2003. *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*. Leiden.
- Reichardt, K. 1956. ”Odin am Galgen”. *Wächter und Hüter. Festschrift für Hermann J. Weigand zum 17. November 1957*. Utg. C. von Faber du Faur, K. Reichardt och H. Bluhm (The Department of Germanic Languages, Yale University.) New Haven, Connecticut.
- Ross, M. C. 1994. *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Vol. 1: The Myths*. Odense.
- Schødt, J. 1993. ”The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree”. *The Problem of Ritual*. Utg. Tore Ahlbäck (The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.) Åbo. S. 261–273
- von See, K. 1972a. *Die Gestalt der Hávamál. Eine Studie zur eddischen Spruchdichtung*. Frankfurt am Main.

- 1972b. "Disticha Catonis und Hávamál". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 94. S. 2–18.
- (m.fl.) 1997. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Heidelberg.
- Smith, J. Z. 1987. "The Domestication of Sacrifice". *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Utg. Robert G. Hammerton-Kelly. Stanford, California. S. 191–205.
- Ström, F. 1985. *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. (3:e uppl.) Arlöv.
- de Vries, J. 1970: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin.