Zweck an sich würden keine reale Bedeutung erhalten.[3] Es gibt andererseits auch eine „negative Gefühlsdogmatik", nach der das Gefühl keine Erkenntnis des moralischen Subjekts leisten kann. Die Vernunftdogmatik hindert aber Kant nicht daran, die „faktische Tendenz" beim Menschen ungünstiger zu beurteilen, als sie bei Vorhandensein der konstruierten Vernünftigkeit sein sollte, und die Gefühlsdogmatik hindert ihn nicht, dem Gefühl eine ungeheuere Bedeutung als Erkenntnisorgan und Besitzer eines zu erkennenden Inhalts zuzuschreiben. Es zeichnet Kant als Empiriker aus, dass er sich bei den Spezialanalysen seinen Prinzipien über Vernunft und Gefühl (wie auch anderen grenzziehenden Konstruktionen von „Vorstellungsformen" und diesen entsprechenden Daten) gegenüber so überraschend frei verhält. In dieser Freiheit äussert sich stets ein und derselbe philosophische Charakter. Von scholastischen Deklarationen über das, was als „Tendenzen" beim Menschen vorliegen muss, macht Kant den Schritt zur Erfahrung und fragt, was wirklich vorliegt. Was ist die Moral als *wirkliche* Vorstellungen, Ideen, Gefühle, Impulse, Strebungen, Entschlüsse? Diese alles durchdringende und vieles korrigierende Empirie liegt in nuce in der Bewunderung und Ehrfurcht, welche das *Gemüt* erfüllen.[4] Kants Ausdrucksweise, in der das noch zu bestimmende Wort „Gemüt" nicht aus Zufall steht, zeigt beim Abschluss der Untersuchung der praktischen Vernunft alles das an, was noch bevorsteht, nämlich ein neues Verständnis dafür, dass die moralische Menschenkenntnis, welche Voraussetzung der Religionsphilosophie ist, immer noch bei den Anfängen steht, das heisst den Anfängen einer empirischen Untersuchung des moralischen Subjekts.

[3] Vgl. oben S. 73.
[4] Vgl. den „Beschluss" der Kritik der praktischen Vernunft.

UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT 1947: 9
(RECUEIL DE TRAVAUX PUBLIÉ PAR L'UNIVERSITÉ D'UPPSALA)

# TOR

## UNDERSÖKNINGAR I INDOEUROPEISK OCH NORDISK RELIGIONSHISTORIA

AV

HELGE LJUNGBERG
DOCENT VID UPPSALA UNIVERSITET

I.

Den nordiske åskguden
och besläktade indoeuropeiska gudar.
Den nordiske åskguden
i bild och myt.

UPPSALA
A.-B. LUNDEQUISTSKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPPSALA 1947
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB

# Förord.

Då något större specialarbete om Tor ej utkommit, sedan Ludwig Uhland år 1836 utgav sin bok Der Mythus von Thôr, har jag ansett det motiverat att sammanställa det förefintliga materialet för att söka teckna bilden av den nordiske åskguden. Min monografi sönderfaller i två avdelningar, en indoeuropeisk innehållande jämförande religionshistoriska studier samt en nordisk avdelning. Huvudparten faller inom det nordiska området. Tyvärr har jag ej kunnat slutföra den nordiska undersökningen, främst beroende på att jag först ville bearbeta de teofora ortnamnen för att kunna utnyttja dessa ortnamn för den kultiska tolkningen av åskguden.

Vid framläggandet av denna första del känner jag ett behov av att få framföra mitt tack till professor Geo Widengren, vilkens berikande vänskap jag skattar mig lycklig ha ägt under många år. För ett synnerligen värdefullt och uppslagsrikt samtal om meteorologiska synpunkter på åskvädren ber jag få tacka professor Harald Norinder.

Mina vänner docent Fritz Askeberg, fil. mag. Nils-Gustaf Stahre och fil. mag. Lars-Gunnar Hedberg har beredvilligt hjälpt mig med korrekturläsningen, för vilket jag är dem stort tack skyldig.

Ett varmt tack ber jag slutligen få rikta till bibliotekarier och tjänstemän vid Kungl. Biblioteket i Stockholm för stort tillmötesgående.

Stockholm den 14 december 1947.

*Helge Ljungberg.*

# Innehåll.

## *Den nordiske åskguden och besläktade indoeuropeiska gudar.*

Sid.

Identitetsproblemet ..... 9

Indoeuropeiska och germanska himmelsgudar ..... 18

Indoeuropeiska himmelsgudar ..... 18
Germanska himmelsgudar ..... 29

Tor i relation till besläktade indoeuropeiska gudar ..... 36

Torsnamnet ..... 36
Perkúnas — Tor ..... 37
Taranis — Tor ..... 44
Horagalles — Tor ..... 48
Ukko — Tor ..... 52
Indra — Tor ..... 58
Herkules — Tor ..... 70
Juppiter — Tor ..... 71
Taara — Tor ..... 75

Åskgudstrons psykologiska och meteorologiska förutsättningar. Sammanfattning ..... 77

## *Den nordiske åskguden i bild och myt.*

Tor i bildframställningen ..... 91

Hällristningarna ..... 91
Bildframställningar från järnåldern ..... 111
Litterära uppgifter om Torsbilder ..... 128
Torsbilder från Lappland ..... 134
Senare Torsbilder ..... 144

Sid.
Tor i myten ..... 157
Myttolkningen ..... 157
De nordiska myterna ..... 162
Tor och jättarna ..... 179
Torsdikter i Eddan ..... 188
Torsmyter hos skalderna och Snorre ..... 197
Torskenningar, Torsheiti, Torsepitet ..... 200
Avslutning ..... 228
Résumé ..... 236
Författarregister ..... 245
Förkortningar ..... 250

# DEN NORDISKE ÅSKGUDEN OCH BESLÄKTADE INDOEUROPEISKA GUDAR

# Identitetsproblemet.

Hur våra förfäder verkligen uppfattat sina gudar kan vi aldrig säkert veta, då våra skriftliga källor härstammar från tiden efter kristendomens införande i Norden. Troligen reflekterade nordborna inte mycket över gudarna, och jämförelser med andra folks gudar gjorde de väl knappast. När Europafärderna på allvar tog fart, under vikingatiden, mötte utlandsfararna idel kristen gudsdyrkan, och i den fann man mera motsats än anknytning.

Sammanställningen av nordiskt och kontinentalt möter redan hos Adam av Bremen, som bl. a. gjort jämförelser mellan Tor och Juppiter: *Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur* (4, 26).

Först med den lärda isländska spekulationen på 1200-talet började man mer systematiskt att söka efter likheter mellan de nordiska och de antika gudarna. Vid mitten av 1200-talet översattes från latin till norska Barlaams ok Josaphats saga.[1] I denna ursprungligen på 500-talet författade grekiska roman återges bl. a. myten om hur Saturnus blev stympad av sin son Juppiter. Översättaren har därvid fogat anmärkningen: *Annar guð þeirra er Iupiter. er Þor er kallaðr.*[2] Berättelsen finns även i Hauksbók, där Juppiter på samma sätt kallas för Tor.[3]

Sammanställningen Tor—Juppiter möter också i den samtidiga översättningen av Dares Phrygius, De excidio Trojae.[4] I Trójumannasaga återges mycket fritt åtskilliga myter om Juppiter. Översättaren har vid flera tillfällen funnit beröringspunkter mellan den klassiska mytologin och den nordiska. Juppiter kallas *Krítar-Þórr*, d. v. s. den kretensiske Tor.[5] I Clemens saga, fritt översatt från latin, återges

[1] Utg. av R. Keyser och C. R. Unger, Chria 1851.

[2] a. a. s. 135. På sid. 136 har översättaren satt in namnet Tor i stället för originalets Juppiter: *Þat segia þeir oc at hinn same Þor* etc.

[3] Nokkur blöð úr Hauksbók og brot úr Guðmundarsögu, gefin út af Jóni Þorkelsyni, Reykjavík 1865, kap. 2.

[4] Trójumanna saga ok Breta sögur, efter Hauksbók, med dansk övers. av Jon Sigurdsson (Annaler for Nordisk Oldkyndighed, 1848, s. 3 ff.).

[5] a. a. s. 10.

också Juppiter med Tor.[1] I Heilagra manna sögur förekommer t. o. m. sammanställningen *Þórr ok Apollo*.[2]

Redan tidigare, 1220—1230, hade Snorre Sturlason velat ställa in den nordiska historien och mytologin i ett vidare sammanhang. Snorre, vars betraktelsesätt var rent euhemeristiskt, framlade i Heimskringla en teori om att asarna skulle ha invandrat från Asien.[3] Med tillhjälp av konstruerade etymologier identifierade han Asien med Asaland eller Asahem, och floden Don (Tanais), fordom kallad Tanakvisl, blev för Snorre Vanakvisl. Landet där omkring hette följaktligen Vanahem. Enligt Snorre bodde Oden på Asgård i Asahem (Asien), och han var en stor hövding. Sedan Oden besegrat vanerna och satt sina bröder Ve och Vile att härska över Asgård, drog han med sina *díar* och undersåtar först västerut till Gårdarike (Ryssland), sedan söderut till Saxland, vidare norrut till Odense på Fyen och sist till Sigtuna. »Där reste han ett stort tempel och gav boplatser åt diarna: Njord i Noatun, Frö i Uppsala, Heimdall på Himinbjorg, Tor på Trudvang och Balder på Breidablick.»[4]

I Prologen till Eddan har Snorre framlagt en annan teori om de nordiska gudarnas uppkomst.[5] Efter inledande ord om den bibliska skapelseberättelsen anknyter Snorre till Trojasagan: I Troja härskade konung Munon eller Mennon. Han var gift med överkonung Priamus' dotter Troan. De hade en son som hette Tror, som vi kalla Tor (*þau áttu son, hann hét Trór, er vér kǫllum Þór*).[6] Han blev uppfödd i Trakien hos en hertig vid namn Lorikus. Han var fager att skåda, hans hår var vackrare än guld; då han var tolv år gammal var han fullvuxen och lyfte tio björnskinn från marken på en gång. Han dräpte sin fosterfader Lorikus och dennes gemål Lora eller Glora och tillägnade sig Trakien, som vi kalla Trudheim. Han for vida omkring i världen

[1] L. Larsson, Isländska handskriften n:o 645 4°, 1885, s. 66. — Jfr D. Strömbäck i APhS 12, 1937/38, s. 10 ff.

[2] a. a. 1, s. 419. *Þórr* står i stället för Juppiter även i Heilagra manna sögur 1, s. 289, 367, 618; 2, s. 230 m. fl.

[3] Heimskringla, kap. 1 ff. Jfr härtill B. Salin, Heimskringlas tradition om asarnas invandring (Studier tillägn. O. Montelius, Sthlm 1903, s. 137 ff.) samt F. Wild, Odin und Euemeros (Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-hist. Kl. 219, 3), Wien u. Lpz. 1941, s. 11 ff.

[4] a. a. kap. 5.

[5] Ang. diskussionen om äktheten av prologen hänvisas till sammanfattningen i J. de Vries, Altnordische Literaturgeschichte (Paul, Grundriss 16), Berlin 1942, s. 332 f.

[6] Edda Snorra Sturlusonar, udg. ved F. Jónsson, Khvn 1931, s. 4.



och besegrade ensam alla bärsärkar, jättar och den störste drake och många djur. I Norden fann han en spåkvinna vid namn Sibil, som vi kalla Sif, och han gifte sig med henne. Ingen känner hennes ätt; hon var fagrast bland kvinnor, och hennes hår var som guld. Deras son var Loridi, som var lik sin fader. Hans son var Einridi, hans son Vinge-Tor, hans son Vingener, hans son Moda, hans son Magi, hans son Seskef, hans son Bedvig, hans son Athra, som vi kalla Annar, hans son Itrman, hans son Heremod, hans son Skjaldun, som vi kalla Skjöld, hans son Bjaf, som vi kalla Bjar, hans son Iat, hans son Gudolfr, hans son Finn, hans son Friallaf, som vi kalla Fridlef; han hade den son som heter Voden, som vi kalla Oden. Oden var en mycket klok och dugande man. Hans maka hette Frigida, som vi kalla Frigg. — I fortsättningen skildrar Snorre hur Oden i Danmark satte sin son Skjöld till konung, i Norge sonen Säming, i Sverige sonen Yngve.

Codex Wormianus (AM 242 fol.) innehåller därutöver en ganska utförlig version av Saturnus-Juppitermyten. Enligt denna hade konung Saturnus på Kreta tre söner, Juppiter, Neptunus och Plutus. Juppiter var ypperst bland stridsmän och förstod även konsten att förvandla sig till djur. På grund härav blev han mycket fruktad av alla folk, och därför skrev man Juppiter i stället för Tor, som också alla jättar frukta (*Því er Iupiter settr firi Þór, svá sem allar ováttir hreiddusk hann*).[1] Juppiter hade av sin fader fått himlen i arv men ville också hava jorden, varför han öppnade fejd mot sin fader. Hans fader Saturnus flydde till Italien och kallade sig Njord.

Med säkerhet är denna version ett tillägg.[2] Men även utan detta tillägg gör prologen intryck av »barbariskt virrvarr» (Heusler). Kärnan består av Trojasagan, som förmedlats till Norden genom 1200-talets lärda tradition. Trojasagan hade använts redan av Gregorius av Tour för att bevisa frankernas släktskap med de antika folken. Som vandringssaga återkommer den hos ett flertal folk.[3] Berättelsen om Tors födelse och ungdom företer likheter med myten om Indras födelse.[4] Ehuru sagorna om germanernas och asarnas trojanska börd saknar

[1] Edda Snorra Sturlusonar. Codex Wormianus AM 242 fol., udg. ved F. Jónsson, Khvn 1924, s. 5.

[2] Se F. Jónsson i Edda Snorra Sturlusonar, 1931, s. XVIII. Saturnus—Juppitermyten ingår i Trójumanna saga och har troligen därifrån inarbetats i prologen.

[3] Se bl. a. J. Sahlgren, Trojasagan och nordiskt namnskick (NoB 16, 1928, s. 80 f.) samt F. Jostes, Sonnenwende, 2, Münster i. W., 1930, s. 14 ff., 44 ff.

[4] Nedan, s. 58.

egentligt bevisvärde i fråga om vikingatidens nordiska tro, är prologen av intresse från den synpunkten att författaren placerat Oden långt ner på det genealogiska schemat. Härav kan man sluta sig till att mytkomplexen formats på germansk grund före den tid då Oden-Allfadertanken blivit dominerande. Som huvudgud framträder i stället Tor—Juppiter.

Saxo ställer sig mer avvisande till tanken på identiteten mellan Tor och Juppiter. Saxo utgick från att Tor ursprungligen vore Odens son och fann därför en motsats i de latinska och nordiska traditionerna beträffande veckodagarnas namn. Härav drog Saxo den slutsatsen att »Tor ej var densamme som Juppiter eller Oden densamme som Merkurius» (*ut constante eorum affirmatione Thor alium quam Iovem, Othinum quoque Mercurio sentiamus exstitisse diversum*).[1]

Identiteten Tor-Juppiter, som är utmärkande för 1200-talets lärda isländska spekulation, möter också på anglosaxiskt område, t. ex. i glossorna *Jouem, þuner*[2], *Ioppiter, þunor, oðde ður*[3], *Ioppiter, þunor*[4], ehuru möjligheten att *þunor* avser åskan står öppen[5], samt hos Ælfric och Wulfstan: *And he* (*sc. Iouis*) *hatte Þor oðrum naman betwux sumum þeodum.*[6] *Nu secgað sume þa denisce men on heora gedwylde, þæt se Iouis wære, þe hy Þor hatað, Mercuries sunu, þe hi Oðon namjað.*[7] *Hwilon on ioues hiwe, þe is gehaten Þor.*[8] I dessa tre fall har den nordiska formen *Þórr* lånats.[9]

Identiteten hade tidigt fastställts i torsdagens namn. *Dies Iovis* återges i de flesta germanska språk med Tors namn. Veckodagsnamnen, som uppkommit i den hellenistiska världen genom förbindelse av judiska och assyriska element, hade vid tiden omkring 100 e. Kr. in-

[1] Saxonis Gesta Danorum (ed. Olrik-Ræder), 1, Khvn 1931, VI: 5, 4 f., s. 152.

[2] Anglo-Saxon and Old English Vocabularies, ed. T. Wright, 2. uppl., ed. R. P. Wülcker, London 1884, 28, 34 (Corpus-Glossar). Jfr E. Björkman, Scandinavian Loan-Words in Middle English, 1, Halle a. S. 1900, s. 180.

[3] a. a. 425, 36.

[4] a. a. 526, 20.

[5] E. A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Kölner Anglistische Arbeiten, 4), Leipzig 1929, s. 137.

[6] Wulfstan, ed. A. S. Napier, Berlin 1883, 106, 22.

[7] a. a. 107, 10.

[8] Ælfric's Metrical Lives of Saints, ed. W. W. Skeat, London 1881—1900, s. 31, 714.

[9] Jfr R. Jente, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz (Anglistische Forschungen, 56), Heidelberg 1921, s. 82.



förts vid det romerska hovet med planetveckan.[1] Germanfolken hade övertagit dessa namn från Rom före kristendomens införande.[2] Tidpunkten anges allmänt, efter Müllenhoff, till slutet av 200-talet.[3] Veckodagsnamnen hade troligen förmedlats av germanfolken i trakten av Rhen mellan Vogeserna och Schwarzwald, som i flera andra avseenden varit en härd för nydaningar.[4]

Även på romerskt håll anställdes jämförelser mellan egna och germanska gudar, där dock på grund av genomgående *interpretatio romana* germangudarnas namn utelämnats. Caesar anger att de galliska folken dyrkade *Sol, Vulcanus* och *Luna.*[5] Redan J. Grimm menade, under hänvisning till Tacitus, att uppgiften om sol-, eld- och måndyrkan vore en halvsann allmänförmodan hos Caesar.[6] Müllenhoff frånkände Caesars åsikt varje historiskt värde.[7] Senare forskare har skänkt något större tilltro till uppgiften.[8]

[1] E. Maas, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, Berlin 1902, s. 278.

[2] J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835, s. 87.

[3] K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, Berlin 1900, s. 213.

[4] E. Maas a. a. s. 280. Till frågan om veckodagar se även G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen, 1, Stuttgart 1899, s. 8 f. F. Kluge, Die Deutschen Namen der Wochentage, Halle 1895. In den wissenschaftlichen Beiheften zur Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins 7, s. 89 ff. F. Kluge, Gotische Lehnworte im Althochdeutschen (PBB 35, 1909, s. 140 ff.). A. Olrik, Nordisk og lappisk gudsdyrkelse (DS 1905, s. 50). E. Wessén, Zur Geschichte der germanischen n-Deklination, Uppsala 1914, s. 174 ff. W. Schultz, Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern etc. (Mannus-Bibliothek, 35), Leipzig 1924, s. 96, 140, 227. Th. Frings, Germania Romana (= Teuthonista, Beih. 4), Halle (Saale) 1932, s. 26 ff. K. Helm, Religionsgeschichte und Volkskunde (Rudolf Otto-Ehrung, 2, Berlin 1940, s. 4 ff.).

[5] *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt.* (De bello gallico 6, 21.)

[6] J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835, s. 71, 4. Ausg. 1, 1875, s. 85.

[7] K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, 1900, s. 33.

[8] Se härom översikten hos J. de Vries, Studiën over Germaansche mythologie (Tijdschrift voor Nederlandsche Taal en Letterkunde, 51, 4, 1932), s. 277 ff. — Just Bing har i sina arbeten Der Götterwagen (Mannus-Bibl. 1914), s. 149 ff., Der Sonnenwagen von Trundholm (Führer zur Urgeschichte, 11), Leipzig 1934, s. 34 f., med stöd av arkeologiskt material sökt bevisa förekomsten av tre urgermanska gudar: solguden med skivan, den enarmade månguden som hans ständige följeslagare samt en häst- och eldgud med uppräckta händer. Jfr härtill även H. Reinerth, Die Urgermanen (Vorgeschichte der deutschen Stämme, 1, Berlin 1940), s. 58. — G. Dumézil, som vill tolka den indoeuropeiska religionshistorien med

Av större vikt är Tacitus' uppgift om germanernas gudar:

*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem et Martem concessis animalibus placant.*[1]

Bland gudarna dyrka de i synnerhet Merkurius, åt vilken de anse som sin skyldighet att på bestämda dagar bringa t. o. m. människooffer. Herkules och Mars sona de med offer av de djur som äro tillåtna därtill.

I regel har man antagit att Tacitus med gudarna Merkurius, Herkules och Mars åsyftat Oden, Tor och Tyr.

Som bevis har man beträffande Merkurius—Oden anfört den fjärde veckodagens namn, *dies Mercurii*, onsdag (d. v. s. Odens dag). Identiteten möter även i Vita Columbani från 600-talet: *deo suo (suevorum) Vodano, quem Mercurium vocant alii*[2] samt hos Paulus Diaconus från 700-talet: *Wotan sane quem adiecta littera Godan dixerunt (Langobardi), ipse est qui apud Romanos Mercurius dicitur et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur.*[3] Den förekommer även på anglosaxiskt område.[4]

Identiteten Mars — Tyr stödes främst av veckonamnet *dies Martis* tisdag (d. v. s. Tyrs dag). Bortsett från enstaka anglosaxiska glossor, t. ex. *Mars, Martis, tiig*[5], *Marsmar(tis), tig*[6], *Mars, Tuu*[7] saknas direkta litterära belägg[8].

sociologisk utgångspunkt från de tre »stånden» *magiciens, guerriers, éleveurs-agriculteurs*, hävdar i sitt arbete Mythes et dieux des Germains, Paris 1939, s. 12, att Oden, *le dieu souverain-magicien*, symboliseras av Sol, krigsguden Tor av Vulcanus samt, med någon tvekan, Njord-Nerthus, odlarnas och fångstmännens gudomlighet, av Luna. Fullt så enkelt låter sig inte problemet lösas. Dumézils genomgående sociologiska betraktelsesätt kan lika litet som Bings tolkning genomföras, då Oden uppenbarligen ej var solgud, Tor ej eld- och krigsgud samt jordgudomligheten Njord-Nerthus ej bonde- och mångud.

[1] Tacitus, Germania, kap. 9.

[2] J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835, s. 85.

[3] Historia Langob. 1, 9 (MGH. Scr. rer. Lang., 53). Även C. Clemen, Fontes historiae religionis germanicae, Berlin 1928, s. 49.

[4] R. Jente, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz, s. 74 f. Ang. nyare litteratur till frågan om Merkurius—Oden se J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, Berlin und Leipzig 1935, s. 166 ff. samt A. Closs, i Die Indogermanen- und Germanenfrage (ed. Kopper), 1936, s. 659.

[5] Anglo-Saxon and Old-English Vocabularies, ed. Wright—Wülcker, 32, 10.

[6] a. a. 443, 7. [7] a. a. 449, 10.

[8] Jfr även Fehrles kommentar till Tacitus, Germania, [3]1939, s. 76.



Beträffande Herkules är problemställningen betydligt mer invecklad. Något stöd i veckodagstraditionen för den antagna identiteten Herkules—Tor finns ej. Likaledes saknas direkta belägg ur källorna. Därtill kommer att det citerade stället ur Germ. kap. 9 är textkritiskt osäkert. Tre handskriftsvariationer föreligger. Den ovan återgivna läsningen (efter E = Aesinus lat. 8) ansluter sig till handskriftsgrupperna Cc (C = Vat. 1518, c = Neap. 4 c. 21), som har formen *Herculem ac Martem* etc., medan Bb-gruppen (B = Vat. 1862, b = Leid. Perizonianus) har: *Martem concessis animalibus placant et Herculem.* Ett flertal forskare har i orden *et (ac) Herculem* velat se ett inskott och läser: *Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Martem concessis animalibus placant.*[1] Med utgångspunkt från denna föreslagna version har man antagit att någon lärd läsare, troligen under den karolingiska tiden, i marginalen tillfogat *& Herculem* eller *Herculem &* för att bringa Tacitus' uppgift i överensstämmelse med den germanska gudatriaden Wodan—Ziu—Donar.[2] Andra forskare ställer sig mindre tvivlande till tanken på att Tacitus verkligen avsett en ursprunglig germansk gudatriad.[3] Även i Germ. 3 och Ann. II, 12 omnämnes Herkules utan att man dock från dessa ställen kan sluta sig till vad Tacitus avsett.

De romerska källornas uppgifter om de germanska gudarna är alltså sparsamma och osäkra. Några direkta slutsatser angående enskilda gudars förekomst går ej att dra. Svårigheten att finna klara riktlinjer ökas än mer genom Tacitus' uppgift i Germ. 2, enligt vilken germanerna dyrkade »en av jorden född gud Tuisto och dennes son Mannus såsom detta folkslags upphov och grundare»[4] samt uppgiften i Germ. 39 om semnonernas *regnator omnium deus.*

En saklig prövning av materialet ger vid handen att man inte utan vidare kan bygga på Tacitus' uppgifter för att bestämma de germanska huvudgudarna.

[1] Fr. Ritter i hans Tacitus-utgåva 1864. A. Gudeman, Tacitus Germania, erklärende Ausgabe 1916, s. 89, 241. E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Berlin 1920, s. 173. H. Hommel, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus (ARW 37, 1941, s. 144 ff.) m. fl.

[2] Till dessa frågor se Hommel a. a. s. 144 ff.

[3] Så t. ex. J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte, 1, s. 175.

[4] *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum; ei filium Mannum originem gentis conditoremque, Manno tris filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Hermiones, ceteri Istaevones vocentur.*

1. *Merkurius — Oden.* Merkurius företer vissa likheter med Oden. Man har bl. a. pekat på vissa attribut och yttre drag: hatt och stav, *petasus* och *caduceus*, psykopomp, kulturgud[1], men likheterna är inte sådana att de motiverar antagandet av en identitet. Den stora mängden keltogermanska inskrifter med Merkurius' namn bevisar gudens popularitet.[2] I intet fall upptar inskrifterna dock med säkerhet något germanskt gudanamn: namnsammanställningarna *Mercurius Cimbrianus* (CIL 13, 6604, 6605), *Mercurius Channo* (CIL 13, 7781), *Mercurius Leudicio* (CIL 13, 7859), *Mercurius Arvernus* (CIL 13, 6603), *Mercurius Gebrinus* (Heichelheim a. a. sp. 994), *Mercurius Eriausius* (M. Schönfeld, De Kelties-Germaanse Matronenveerering. Handelingen 7de Nederl. Philologencongres 1913, s. 75) ger inga säkra hållpunkter.

Caesar anger Merkurius som gallernas huvudgud.[3] Inom det keltoromanska området, som är synnerligen rikt på inskrifter med Merkurius' namn, har Merkurius identifierats med både Esus och Teutates.[4]

2. *Mars — Tyr.* Tacitus omnämner den germanske guden Mars på ytterligare två ställen. Enligt Hist. 4, 64 var Mars hos tenktererna vid Rhen (öster om Köln) *praecipuus deorum.* I Annal. 13, 57 berättas från kriget mellan chatterna och hermundurerna, att fiendehären blev vigd till Mars och Merkurius: *Sed bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi viri, cuncta viva occidioni dantur.* Jordanes har i Getica 5, 41 en uppgift att goterna dyrkade Mars genom människooffer: *Quem Martem Gothi semper asperrima placavere cultura (nam victimae eius mortes fuere captorum), opinantes bellorum praesulem apte humani sanguinis effusione placandum.* En likartad uppgift finnes hos Prokopios i De bello Gothico 2, 15, 25: Τοῦτον γὰρ τῷ Ἄρει θύουσιν, ἐπεὶ θεὸν αὐτὸν νομίζουσι μέγιστον εἶναι.

Mars' namn förekommer även på två germanska monument: *Mars Halamarðus* (CIL 13, 8707) samt *Mars Thincsus* (Dessau 4760).[5]

Inte något av de angivna beläggen ger direkt stöd för den antagna identiteten Mars — Tyr.[6]

[1] K. Müllenhoff a. a. 4, s. 213.

[2] Inskrifterna är samlade av Heichelheim i art. Mercurius (Paulys Real-Encyclopädie 15: 1, 1931, sp. 982).

[3] De bello gallico (ed. Klotz) 6, 17: *Deorum maxime Mercurium colunt.*

[4] Se nedan s. 44.

[5] Heichelheim, art. Mars i Paulys Real-Encyclopädie 14: 2, 1930, sp. 1963 f.

[6] På keltiskt område finns talrika Mars-inskrifter (Heichelheim a. a. sp. 1937 ff.), varav dock inga säkra slutsatser kan dragas.



3. *Herkules — Tor.* Då denna identitet ej har stöd vare sig i veckodagstraditionen eller i källorna, kan den lämnas ur räkningen. Med all sannolikhet får sammanställningen i första hand anses bero på förekomsten av vissa yttre likheter.[1]

De romerska källorna visar alltså en påtaglig osäkerhet beträffande de germanska gudarna. Eller är det till äventyrs fråga om medveten förtegenhet?

En iakttagelse kan omedelbart göras, nämligen att den absoluta identifieringen är ett verk av den lärda spekulationen. Så länge gudarna å ömse sidor var levande, under den förkristna tiden alltså, vågade man inte eller ville inte likställa egna och andra folks gudar utan föredrog en interpretatio. För att få klarhet i frågan vad som religionshistoriskt ligger bakom detta förhållande är det nödvändigt att se på den indoeuropeiska gudavärlden i stort.

[1] Jfr nedan s. 70.

# Indoeuropeiska och germanska himmelsgudar.

## Indoeuropeiska himmelsgudar.

De flesta handböcker i germansk och nordisk religionshistoria sätter gudstron som slutlänken i en lång utvecklingskedja, dock utan nöjaktiga försök att förklara hur gudstron har kunnat växa fram ur demon- eller makttron. Ofta har de äldre handböckerna arbetat med en omedveten dubbel aspekt, dels en evolutionistisk syn på gudstron, dels ett accepterande av himmelsguden utan försök att inpassa himmelsgudarna i utvecklingsschemat.

Till frågan om gudstrons uppkomst måste den moderna forskningen över höggudar anses ha lämnat det värdefullaste bidraget. Dess kritik mot de tidigare teorierna angående gudstrons uppkomst har visat, att varken de totemistiska, animistiska eller animatistiska teorierna på ett avgörande sätt har lyckats förklara uppkomsten av gudstron.

Höggudens karaktär av himmelsgud antages allmänt av den nyare forskningen. Två skolor företräder här olika uppfattningar. W. Schmidt har hävdat att högguden ursprungligen är ett antropomorft fattat väsen, som har sin boning i himlen.[1] R. Pettazzoni[2] och G. Widengren identifierar himlen med högguden utan att därmed avse en naturalistisk tolkning i äldre mening. »Himmelsguden är på en gång den synliga himlen och en personligt fattad gudom.»[3]

Varje försök att forskningsmässigt söka tränga bakom denna karakteristiska identitet gud—himmel har visat sig vara ren spekulation. Vad man rimligtvis kan konstatera är att gudstron, d. v. s. tron på en personligt fattad gud, finns klart utvecklad, hur långt forskningen än söker tränga bakåt i tiden, samt att denna gud ursprungligen är identisk med himlen eller att han i varje fall är uranisk eller celest. Stäl-

[1] W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1, Münster i W. 1926, s. 542 ff., 623 ff. samt Religionen hos urkulturernas folk, Uppsala 1936, s. 29 ff.

[2] R. Pettazzoni, La formation du monotheisme (RHR 88, 1923, s. 215 ff.) m. fl. arb.

[3] G. Widengren, Religionens ursprung, Sthlm 1946, s. 77 f.



ler man sig däremot frågan huruvida de äldsta trosföreställningarna gällde den personligt fattade gudomen eller själva himlen fattad såsom gudomsmakt, eller söker man komma åt ett ännu tidigare skikt än det som representeras av den personligt uppfattade gudomen så har man lämnat den mark där historisk-etnologiska vittnesbörd kan verifiera hypoteserna.

Den moderna forskningen avvisar således varje naturmytologisk tolkning i den meningen att gudarnas uppkomst skulle kunna förklaras som en personifiering av ett naturfenom, t. ex. blixten eller åskan, utan tar sin utgångspunkt i den gud som är blixten (åskan), resp. blixtgud (åskgud). Denna grundinställning utesluter helt naturligt inte tanken på att personifiering eller hypostasering kan ha inträtt under senare utvecklingsstadier.

Allmänt religionshistorisk men särskilt kännetecknande för indoeuropeisk religionshistoria är dyrkan av himlen och de celesta eller atmosfäriska fenomenen. Ur den från början förmodligen enhetliga tron på guden—himlen har genom samverkan av ett flertal faktorer utvecklat sig tron på skilda gudar. Särskilt framträdande är vind- och åskgudar, vilka troligen utvecklats ur den dynamiska typen av uranisk-atmosfäriska höggudar.[1]

Det är svårt att söka åstadkomma ett utvecklingsschema, som skulle kunna gälla för himmelsgudarna. Vare sig man tar sin utgångspunkt i en gemensam indoeuropeisk himmelsgud eller nöjer sig med att vid ett visst tidsskede konstatera tillvaron av ett flertal gudar, stöter man på svårigheten att dels förklara uppkomsten av de olika gudarna, dels peka på vilka slag av gudar hos de olika folken som vore identiska. Sedan man numera sökt förklara polyteismens uppkomst genom serier av avspjälkningsprocesser och liknande fenomen, återstår att systematiskt ta hänsyn till de olika faktorer som varit bestämmande för utvecklingen. Bertholet har i främsta rummet tagit hänsyn till historiska förhållanden: en kultgud dyrkas på flera orter etc.[2] Den politiska utvecklingens betydelse för uppkomsten av ett polyteistiskt gudasystem har särskilt framhållits av Widengren.[3] Dumézil har anlagt en sociologisk betraktelsegrund, i det han velat framställa den indoeuropeiska religionshistorien mot bakgrund av de tre sociala

[1] K. Rönnow, Zagreus och Dionysos (RoB 2, 1943, s. 46).

[2] A. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 164), Tübingen 1933, s. 5 ff.

[3] G. Widengren, Religionens ursprung, s. 95 ff.

klasserna präster, krigare (adel) och åkerbrukare-boskapsskötare, en klassindelning som han mer eller mindre strikt genomfört för att sociologiskt förklara gudarnas skiftande funktioner.[1] I ett annat sammanhang har jag sökt att ge en psykologisk förklaring till differentieringsprocesserna.[2]

För att förstå den indoeuropeiska religionshistorien i dess skilda sammanhang är det nödvändigt att ta hänsyn till både historisk-sociologiska och psykologiska faktorer. Härtill kommer religionshistoriska faktorer: kultiska förhållanden, ritens och mytens utveckling samt den teologiska spekulationen. Slutligen måste man räkna med nationella, kulturella, sociala och ekonomiska faktorer. De olika folkens gudar har utvecklats på ett sätt som i regel skarpt skiljer dem från andra folks. Det synes mig därför ohistoriskt att söka finna direkt identitet mellan olika folkgruppers eller kulturkretsars gudar. Vissa yttre likheter kan härvid förleda till oriktiga slutsatser (t. ex. Herkules — Tor).

Som urtyp för alla indoeuropeiska himmelsgudar brukar sättas den förvediske *Dyâus pitar*, fader till de ljusa gudarna, *devas*. Etymologien vållar här vissa svårigheter och bidrar inte nämnvärt att kasta ljus över problemet. Tidigare hade en viss enhetlighet vunnits i den indoeuropeiska gudavärlden genom att man satte skr. *Dyâus*, grek. *Zeus*, ags. *Tíw*, fhty. *Zîo*, fnord. *Týr*, urgerm. **Tīuz*, i samband med en ieu. stam **Di̯ēus*.[3] Senare har Otto Bremer hävdat att den fnord. formen *Týr* måste återgå på en germ. wa-stam **Tīwaz*, en stam som ingenting hade att göra med **Di̯ēus* utan borde jämföras med find. *dēva*, lat. *dīvus*, fir. *dia*, lit. *dẽvas*, av ieu. **deiu̯os* 'gud'. I isl. förekommer ordet *tífar*, 'gudar'.[4] Gentemot Bremer har ett flertal invändningar rests från både etymologiska och semasiologiska utgångspunkter.[5] Den

[1] G. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Mesnil (Eure), 1941, s. 41 ff.

[2] H. Ljungberg, Ambivalens (RoB, 5, 1946), s. 11 ff.

[3] W. Streitberg, Indogermanische Forschungen, 1, 1892, s. 514. — W. Scherer i ZfdA (Anzeiger) 10, 1884, s. 379 m. fl.

[4] O. Bremer, Der germanische Himmelsgott (Indogermanische Forschungen 3, 1894), s. 301 f.

[5] R. Koegel, Geschichte der deutschen Literatur, 1, 1, s. 14. R. Much, Der germanische Himmelsgott (Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe für R. Heinzel) Halle a. S. 1898, s. 190. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg 1903, s. 338. E. Mogk, Germanische Mythologie, Strassburg [2]1900, s. 313. R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig 1910, s. 178. K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, Heidelberg 1913, s. 270 f. L. von Schroeder, Arische Religion, 1, Leipzig 1914, s. 299 f. Jfr härtill G. S. Hopkins,



senaste forskningen intar en mer avvaktande hållning och lämnar i regel den filologiska frågan öppen.[1] Något absolut bindande skäl mot serien *Týr* < **Tīuz* < **Tieuz* (= ieu. **Di̯ēus*) har dock ej kunnat frambäras.[2]

Bremer drog religionshistoriskt den slutsatsen att **Tīwaz—Týr* aldrig varit någon himmelsgud utan en krigsgud[3], en åsikt som helt riktigt ej vunnit burskap men här och var dyker upp i vissa arbeten.[4]

Förutom den angivna, på etymologiska grunder förutsatta, indoeuropeiska himmelsgudsserien **Di̯ēus — Dyâus pitar — Zeus — Juppiter — Týr* kan man spåra en annan indoeuropeisk himmelsgudsserie, vars ursprungligaste representant brukar antagas vara den vediske *Varuṇa*.[5] Av mer än lärdomshistoriskt intresse är här Viktor Rydbergs undersökningar. Rydberg utgår från de dubbla himmelsgudsbenämningarna i Ṛgveda, Dyâus och Varuṇa, den senare liktydig med 'omfattaren', 'omhöljaren' (οὐρανός). I Varuṇa är himlen fullständigt personliggjord till en etisk världslänkare, rättsbeskyddare och syndabestraffare, hävdar Rydberg. Hans egenskap av naturväsen är tillbakaträngt. Dyâus åter dyrkades, liksom hellenernas Ζεύς πατήρ, romarnas Juppiter och germanernas Tiu, Zio, i egenskap av himmel, himlavalv och blev aldrig fullt personifierad. Han framträder därför aldrig som levande personlighet, och hans ställning till moder Jord blir aldrig klarlagd i myten. »I detta outvecklade skick har Dyâus-myten befunnit sig vid de arisk-asiatiska folkstammarnas skilsmässa från de europeiska. *Namnet* fanns, naturfenomenet, som det betecknar, var dyrkat; epitetet »fader» var tillagt detsamma, och dess förening med »moder Jord» var också ett fullbordat faktum; därtill inskränkte sig det hela. Men just denna obestämdhet gav efter skilsmässan de ariska

Indo-European **Deiwos* and related Words (Language Dissertations, publ. by the Linguistic Society of America, 12), Philadelphia 1932, s. 15 ff.

[1] W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig 1895, s. 200 f. E. A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Kölner anglistische Arbeiten, 4), Leipzig 1929, s. 113. C. Clemen, Altgermanische Religionsgeschichte, Bonn 1934, s. 48 f. J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, Leipzig 1935, s. 173 f. H. Schneider, Die Götter der Germanen, Tübingen 1938, s. 202 f. G. Dumézil, Mitra—Varuna, Paris 1940, s. 95 ff.

[2] Se C. Marstrander i Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, 11, 1939, s. 329 ff. och A. Heusler i Göttingische gelehrte Anzeigen, 202, 1940, s. 17.

[3] Bremer a. a. s. 302.

[4] Senast S. Singer, Die Religion der Germanen (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 43, 1946, s. 332).

[5] Jfr härtill L. von Schroeder, Arische Religion, 1, s. 330 f.

stammarna var för sig fria händer att utbilda Dyâus-myten vidare. Två himmelsnamn, det som motsvarade *varuna* och det som motsvarade *dyâus*, förelåg dem till mytisk behandling. Medan de asiatiska arierna utvalde av dessa två namnet Varuna och fäste detta ord vid den process, som av himmelen gjorde en verklig himmelsgud och av denne en etisk allhärskande personlighet, valde arisk-europeiska stammar fader Dyâus och fäste hans namn, till en början endast som ett epitet, vid en redan i den ariska enhetstiden till personlighet fullt utvecklad gud, nämligen luftkretsens, vindregionens gud *Vâta* (*Vâyu*), vilken såsom sådan stod till begreppet en himmelsgud närmast.»[1]

Viktor Rydberg, vars religionshistoriska undersökningar alltför länge varit obeaktade, har haft blick för det säregna i de indoeuropeiska himmelsgudsföreställningarna. Visserligen måste mycket i hans religionshistoriska syn anses ha varit tidshistoriskt färgat, men hans gränsdragning mellan Dyâus och Varuṇa har framgått ur fina och riktiga iakttagelser.

Med Varuṇa är oupplösligt förbunden Mitra. Dessa två indiska himmelsgudar, var och en i spetsen för Ādityas, upphäver och kompletterar varandra på ett egendomligt sätt. Å ena sidan är de starkt förbundna med varandra, om än ej identiska, å andra sidan är de varandras motsatser.[2] Några hymner ur Atharvaveda ger uttryck åt denna motsats: »På kvällen blir han (d. v. s. guden Varuṇa) Agni; på morgonen går han upp som Mitra»[3], och »Vad Varuṇa har pressat samman, skall Mitra om morgonen åter bända upp.»[4]

Dumézil har betraktat motsatsen Mitra — Varuṇa från rytmkontrastens synpunkt och hävdar att Mitra står som representant för det ljusa (solen, dagen), det ordnade, det majestätiska, det exakta, långsamma, juridiska, välvilliga, d. v. s. tillhör typen *senior*, medan Varuṇa karakteriseras av det mörka, skrämmande, det improviserade, det inspirerande, det hastiga, magiska och fordrande, d. v. s. typen *junior*.[5]

[1] V. Rydberg, Undersökningar i germanisk mythologi, 2, Göteborg 1889, s. 192 f. Till den äldre forskningen över indisk religionshistoria se en intressant översikt av R. F. Merkel, Anfänge der Erforschung indischer Religion im 18. Jahrhundert (Rudolf Otto-Ehrung, Berlin 1940, 1, s. 39—68).

[2] H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Stuttgart und Berlin, 3. u. 4. Aufl. 1923, s. 178 ff. H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle (Saale), 1923, s. 120 ff.

[3] AV 13, 3, 13.

[4] a. a. 9, 3, 18.

[5] G. Dumézil, Mitra—Varuna, Paris 1940, s. 48 ff., 144 f.



I ett annat sammanhang har han, i likhet med den äldre forskningen men med vissa modulationer beträffande den uraniska karaktären, likställt Varuṇa med den grekiske himmelsguden Ouranos.[1]

Den indiske Mitra motsvaras av den iranske Mithra, också han en typisk himmelsgud[2], medan Varuṇa blivit likställd med Ahura Mazdāh.[3] Trots mångfalden av indoiranska himmelsgudar finns en viss enhetlighet i himmelsgudsuppfattningen.[4] G. Widengren har på det iranska området visat att himmelsgudens samhörighet med kosmos kan vara tänkt på olika sätt: himlen är gud, gud betraktas som himlen eller solen, solen är gud, månen är gud, en stjärna dyrkas som gud, flera himmelsgudar dyrkas samtidigt.[5] Särskilt karakteristisk är den ambivalent-bipolära spänningen i höggudstron: himmelsguden är ursprungligen bisexuell, han är som ödesgud både god och ond o. s. v. Det synes därför vara en förhastad slutsats att på grund av vissa motsättningar i gudsbilden vilja förneka förekomsten av en enda ursprunglig gud. Just själva motsättningarna, som senare upplösts, borgar i stället för ursprungligheten. Några absolut säkra slutsatser går dock naturligtvis ej att draga vare sig i ena eller andra riktningen.

[1] G. Dumézil, Ouranos—Varuna, Paris 1934. En helt annan uppfattning företrädes av R. Otto i Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), München 1932, där han avvisar tolkningen av Varuṇa som himmelsgud och i stället vill se gudens framväxt efter religionspsykologiska linjer. Varuṇa vore, enligt Otto, ursprungligen en vredesgud, alltså en gud med renodlat »tremendum-innehåll», som senare utvecklats till rättsgud o. s. v. (a. a. s. 144 ff.). Jag har i annat sammanhang visat det psykologiskt osannolika i en sådan ensidig tolkning (Ambivalens, Religion och Bibel, 5, 1946, s. 8). — Jfr översikten över tolkningarna av Varuṇa hos S. Rodhe i Deliver us from Devil. Studies on the Vedic Ideas of Salvation, Lund 1946, s. 59 ff.

[2] H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, Sthlm 1937, s. 57 ff.

[3] B. Geiger, Die Aməša Spəntas, Wien 1916, s. 214 ff. L. v. Schroeder, Arische Religion, 1, s. 328 ff. identifierar Varuṇa och Ahura Mazdāh, vilka båda antages stamma från en gemensam himmelsgud (Dyâus pitar asura). Även Widengren likställer Varuṇa och Ahura Mazdāh, medan andra forskare, såsom Fr. Spiegel (Eranische Altertumskunde, 2, s. 25 ff.) och H. Lommel (Die alten Arier, Frankfurt am Main 1935, s. 70 ff.) hävdar att en bestämd skillnad råder mellan de båda gudarna: Ahura Mazdāh är en skapelse av den eraniska anden och stammar ej från den ariska (indoeuropeiska) perioden (Spiegel a. a. s. 25); den iranska och den indiska religionens grundkonception är så olika, att identitet ej utan vidare kan anses föreligga (Lommel a. a. s. 74).

[4] Ang. den iranske himmelsguden Zervan och hans indiske motsvarighet Prajāpati se G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Lund 1938, s. 266 ff. och Religionens värld, Uppsala 1945, s. 70 ff. med där anförd litteratur.

[5] G. Widengren, Hochgottglaube, s. 383 ff., Religionens värld, s. 68 ff.

Vid sidan av dessa »rena» himmelsgudar framträder i de indoeuropeiska religionerna andra kosmiska gudar, vindgudar och åskgudar. Himmelsguden kan ju tänkas »antingen under bilden av den majestätiskt vilande himlen eller som den i våldsamt uppror stadda atmosfären med åska, blixt och regn, eller som den vilt frambrusande vinden».[1] De iranska gudarna Vayu och Vāta, liksom deras indiska motsvarigheter Vāyu och Vāta, är typiska vindgudar, alltså representerande det upprörda himlavalvet, atmosfären. Gruppen av sådana atmosfäriska gudar är förhållandevis stor. I Indien har Rudra-Śiva tagit arv efter den vediske Vāyu—Vāta.[2] På grekiskt område är Dionysos en direkt motsvarighet till Vāyu.[3] Släktskapen med den germanska Wotan—Oden är också uppenbar.[4] Vindgudarna representerar det dynamiska, det våldsamma, oförmodade och plötsliga, och deras kult är av extatisk art.[5] Påtagligt är vidare att vindgudarna tillika är dödsgudar samt ofta även krigsgudar.[6]

Etymologierna erbjuder inga egentliga svårigheter. Synonymerna Vayu och Vāta härleds ur ieu. roten *u̯ē (*au̯ē), med formen skr. *vāta*, 'vind', i̯o-pres.-form. got. *waian*, 'blåsa' (motsvarande nysv. 'vaja').[7]

Blixt- och åskgudar uppträder inom de flesta religioner, helt naturligt då åskupplevelsen genom sin påtagligt ambivalenta karaktär nära ansluter sig till den religiösa grundupplevelsen. Två möjligheter står öppna för den religiösa tolkningen: antingen betraktar man åskfenomenet som ett utslag av den uraniska aktiviteten i allmänhet eller ser man i åskan ett specialfenomen, artskilt från varje annat naturfenomen. Båda uppfattningarna kan psykologiskt förstås i lika mån och har sin motsvarighet i de båda teorier som sett dagen beträffande frågan om åskgudens ursprung.

Så t. ex. ser v. Bradke och E. Mogk i den indiske Indra en avspjälkning av himmelsguden Dyâus pitar[8], medan andra, såsom v. Schroeder,

[1] Widengren, Religionens värld, s. 71.

[2] K. Rönnow, Zagreus och Dionysos (RoB 2, 1943, s. 45).

[3] Rönnow a. a. s. 46.

[4] Rönnow a. a. s. 47.

[5] Widengren a. a. s. 67 ff., Rönnow a. a. s. 46 f.

[6] Rönnow a. a. s. 47; S. Wikander, Vayu, Lund 1941, s. 19, 33, 43 m. fl.

[7] A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, ed. J. Pokorny, 1, Berlin und Leipzig 1930, s. 220. E. Hellquist, Svensk etymologisk ordbok, 2, Lund ²1939, art. 'vaja', 'vind'.

[8] P. v. Bradke, Dyâus Asura, Giesen 1890, s. X f. E. Mogk, Germanische Mythologie, s. 125.



bestämt hävdar att Indras härstamning från Dyâus måste vara utesluten.[1] De flesta moderna forskare tar inte direkt ställning till frågan[2] eller antyder mer allmänt möjligheten, att bakom Indra skymtar den indoeuropeiske himmelsguden.[3]

Någon direkt motsvarighet till Indra finns ej på det iranska området, där samhörigheten främst markeras genom drakdödarmotivet (ved. Vṛtrahan — ir. Vĕrĕthraghna).[4]

Utvecklingen har gestaltat sig helt annorlunda på grekisk-romerskt område, där himmelsguden Zeus—Juppiter själv är åskgud.[5]

Från vedisk tid uppdyker i Indien jämsides med Dyâus guden Varuṇa, varvid den förre guden etymologiskt svarar mot grek. Zeus, lat. Juppiter, och den senare mot Ouranos. Man har pekat på den omständigheten att den vediske Dyâus förbleknat hos inderna, som i stället gjort Varuṇa till föremål för dyrkan, medan förhållandet varit det motsatta i Grekland, där Zeus blev en levande kultgud, medan Ouranos intog ställning som *deus otiosus*.[6] Vad som religionshistoriskt kan antas ligga bakom denna skillnad i utvecklingen kan, då åsikterna på vitala punkter går i sär, inte sägas visa annat än att varje folk utgestaltat gudstron på sitt eget sätt — ett i och för sig ej alltid uppmärksammat förhållande — och att därför postulerade identiteter ofta mer träffar yttre likheter än själva väsenskärnan i gudstron.

Av större religionsfenomenologiskt intresse är att gestaltningen av åskguden blivit olika inom indoiranskt och grekisk-romerskt område. Himmelsgud, åskgud och vindgud var skilda gudomsväsen i de indoiranska religionerna, medan den grekisk-romerske högguden i sig förenade de olika funktionerna. Detta framgår av epiteten Zeus Keraunos,

[1] L. v. Schroeder, Arische Religion, 1, s. 455. Jfr även v. Schroeder, Herakles und Indra (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, 58: 3), Wien 1914, s. 20 ff.

[2] Så t. ex. Oldenberg, Die Religion des Veda, s. 132, där han blott förmodar att redan indoeuropéerna känt till ett väsen, som sedan utvecklats till den vediske Indra, samt H. Lommel, Die alten Arier, 1935, och Der arische Kriegsgott, 1939.

[3] G. Widengren, Religionens värld, s. 73.

[4] E. Benveniste—L. Renou, Vṛtra et Vṛθragna, Paris 1934. H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, s. 76 ff. Vṛthragna är enligt Lommel (Der arische Kriegsgott, s. 45) blott en »torso av en gammal gud».

[5] H. J. Rose, A. Handbook of Greek Mythology, London ²1945, s. 47, antager att Zeus ursprungligen varit regn- och åskgud, vilket torde vara svårt att finna bevis för.

[6] G. Widengren, Religionens värld, s. 73.

Vid sidan av dessa »rena» himmelsgudar framträder i de indoeuropeiska religionerna andra kosmiska gudar, vindgudar och åskgudar. Himmelsguden kan ju tänkas »antingen under bilden av den majestätiskt vilande himlen eller som den i våldsamt uppror stadda atmosfären med åska, blixt och regn, eller som den vilt frambrusande vinden».[1] De iranska gudarna Vayu och Vāta, liksom deras indiska motsvarigheter Vāyu och Vāta, är typiska vindgudar, alltså representerande det upprörda himlavalvet, atmosfären. Gruppen av sådana atmosfäriska gudar är förhållandevis stor. I Indien har Rudra-Śiva tagit arv efter den vediske Vāyu—Vāta.[2] På grekiskt område är Dionysos en direkt motsvarighet till Vāyu.[3] Släktskapen med den germanska Wotan—Oden är också uppenbar.[4] Vindgudarna representerar det dynamiska, det våldsamma, oförmodade och plötsliga, och deras kult är av extatisk art.[5] Påtagligt är vidare att vindgudarna tillika är dödsgudar samt ofta även krigsgudar.[6]

Etymologierna erbjuder inga egentliga svårigheter. Synonymerna Vayu och Vāta härleds ur ieu. roten *u̯ē (*au̯ē), med formen skr. *vāta*, 'vind', i̯o-pres.-form. got. *waian*, 'blåsa' (motsvarande nysv. 'vaja').[7]

Blixt- och åskgudar uppträder inom de flesta religioner, helt naturligt då åskupplevelsen genom sin påtagligt ambivalenta karaktär nära ansluter sig till den religiösa grundupplevelsen. Två möjligheter står öppna för den religiösa tolkningen: antingen betraktar man åskfenomenet som ett utslag av den uraniska aktiviteten i allmänhet eller ser man i åskan ett specialfenomen, artskilt från varje annat naturfenomen. Båda uppfattningarna kan psykologiskt förstås i lika mån och har sin motsvarighet i de båda teorier som sett dagen beträffande frågan om åskgudens ursprung.

Så t. ex. ser v. Bradke och E. Mogk i den indiske Indra en avspjälkning av himmelsguden Dyâus pitar[8], medan andra, såsom v. Schroeder,

[1] Widengren, Religionens värld, s. 71.

[2] K. Rönnow, Zagreus och Dionysos (RoB 2, 1943, s. 45).

[3] Rönnow a. a. s. 46.

[4] Rönnow a. a. s. 47.

[5] Widengren a. a. s. 67 ff., Rönnow a. a. s. 46 f.

[6] Rönnow a. a. s. 47; S. Wikander, Vayu, Lund 1941, s. 19, 33, 43 m. fl.

[7] A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, ed. J. Pokorny, 1, Berlin und Leipzig 1930, s. 220. E. Hellquist, Svensk etymologisk ordbok, 2, Lund ²1939, art. 'vaja', 'vind'.

[8] P. v. Bradke, Dyâus Asura, Giesen 1890, s. X f. E. Mogk, Germanische Mythologie, s. 125.



bestämt hävdar att Indras härstamning från Dyâus måste vara utesluten.[1] De flesta moderna forskare tar inte direkt ställning till frågan[2] eller antyder mer allmänt möjligheten, att bakom Indra skymtar den indoeuropeiske himmelsguden.[3]

Någon direkt motsvarighet till Indra finns ej på det iranska området, där samhörigheten främst markeras genom drakdödarmotivet (ved. Vṛtrahan — ir. Vĕrĕthraghna).[4]

Utvecklingen har gestaltat sig helt annorlunda på grekisk-romerskt område, där himmelsguden Zeus—Juppiter själv är åskgud.[5]

Från vedisk tid uppdyker i Indien jämsides med Dyâus guden Varuṇa, varvid den förre guden etymologiskt svarar mot grek. Zeus, lat. Juppiter, och den senare mot Ouranos. Man har pekat på den omständigheten att den vediske Dyâus förbleknat hos inderna, som i stället gjort Varuṇa till föremål för dyrkan, medan förhållandet varit det motsatta i Grekland, där Zeus blev en levande kultgud, medan Ouranos intog ställning som *deus otiosus*.[6] Vad som religionshistoriskt kan antas ligga bakom denna skillnad i utvecklingen kan, då åsikterna på vitala punkter går i sär, inte sägas visa annat än att varje folk utgestaltat gudstron på sitt eget sätt — ett i och för sig ej alltid uppmärksammat förhållande — och att därför postulerade identiteter ofta mer träffar yttre likheter än själva väsenskärnan i gudstron.

Av större religionsfenomenologiskt intresse är att gestaltningen av åskguden blivit olika inom indoiranskt och grekisk-romerskt område. Himmelsgud, åskgud och vindgud var skilda gudomsväsen i de indoiranska religionerna, medan den grekisk-romerske högguden i sig förenade de olika funktionerna. Detta framgår av epiteten Zeus Keraunos,

[1] L. v. Schroeder, Arische Religion, 1, s. 455. Jfr även v. Schroeder, Herakles und Indra (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, 58: 3), Wien 1914, s. 20 ff.

[2] Så t. ex. Oldenberg, Die Religion des Veda, s. 132, där han blott förmodar att redan indoeuropéerna känt till ett väsen, som sedan utvecklats till den vediske Indra, samt H. Lommel, Die alten Arier, 1935, och Der arische Kriegsgott, 1939.

[3] G. Widengren, Religionens värld, s. 73.

[4] E. Benveniste—L. Renou, Vṛtra et Vṛθragna, Paris 1934. H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, s. 76 ff. Vṛthragna är enligt Lommel (Der arische Kriegsgott, s. 45) blott en »torso av en gammal gud».

[5] H. J. Rose, A. Handbook of Greek Mythology, London ²1945, s. 47, antager att Zeus ursprungligen varit regn- och åskgud, vilket torde vara svårt att finna bevis för.

[6] G. Widengren, Religionens värld, s. 73.

Zeus Keraunios, Zeus Bronton, Zeus Brontaios, liksom motsvarande lat. Iuppiter Fulgur, Iuppiter Fulgurator, Iuppiter Tonans, Iuppiter Tonitrus. Ur dessa epitet har man inte rätt att, såsom vissa forskare gjort, utläsa att Zeus—Juppiter ursprungligen varit blixt- eller åskgud.[1] Den sakliga prövningen har med full tydlighet visat hans karaktär av himmelsgud.[2]

Det atmosfäriska draget i Zeusgestalten framträder i epitetet Zeus Nephelegereta, vilket dock mer framhäver Zeus som regngud än egentlig vindgud.[3] Den romerske högguden dyrkades på motsvarande sätt under namn av Iuppiter Tempestas.[4]

Den senare utvecklingen inom romerskt, men även inom grekiskt område kännetecknas bland annat av uppkomsten av en mångfald gudar, ofta specialgudar.

De gudar som mött oss i de olika religionerna har alla haft en lång utvecklingshistoria bakom sig. Man måste räkna med en mångtusenårig utvecklingshistoria. De spår som gudstron avsatt i de skriftliga källorna är således förhållandevis sena. Hur gudstron gestaltat sig under den förlitterära tiden kan man endast sannolikhetsvis sluta sig till.

Här måste med några ord beröras de olika teorierna om den indoeuropeiska prehistorien.[5] Det indoeuropeiska (eller indogermanska som det oftast heter i tyska arbeten) problemet omfattar främst frågan om de indoeuropeiska fokens »urhem» och de äldsta folkvandringarna. Sedan man tidigare i allmänhet efter Schrader sökt leda i bevis att urhemmet vore att finna på de sydryska stepperna[6], har två ytterlighets-

[1] T. ex. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Zeus (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923/24, Leipzig 1926, s. 2 ff.) och Der Glaube der Hellenen, 1, 1932, s. 212.

[2] Framför allt A. B. Cook, Zeus, 1—3, Cambridge 1914—1940.

[3] Cook, a. a. 1, s. 14. Jfr M. P. Nilsson, Vater Zeus (ARW 35, 1938, s. 157). Usener likställer Aiolos och Zeus (»wie eine Art Zeus», Kleine Schriften, Leipzig und Berlin 1913, s. 276). Ang. Zeus och vinden se vidare Cook, a. a. 3, 1940, s. 103 ff.

[4] Thulin, art Juppiter: Paulys Real-Encyklopädie 10: 1, 1917, sp. 1129.

[5] Jfr härtill Germanen und Indogermanen. Festschrift für H. Hirt. 1—2. Heidelberg 1936.

[6] O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena [3]1907; jfr även Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 2. Aufl. herausgeg. von A. Nehring, 2, Berlin und Leipzig 1929, s. 575 ff. V. G. Childe, The Aryans, London 1926. J. O. Forssander, Die schwedische Bootaxtkultur und ihre kontinentaleuropäischen Voraussetzungen, Lund 1932 m. fl. — Till detta och följande se J. W. Hauer, Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage (ARW 36, 1939, s. 1 ff.).



riktningar, framför allt i Tyskland, sett dagen, varav den ena, representerad av bl. a. W. Koppers, A. Nehring och W. von Brandenstein velat förlägga urhemmet i fråga österut till det inre av Asien[1], medan den andra, företrädd av H. Hirt[2], G. Kossina[3], J. W. Hauer[4] m. fl. orienterat sig västerut till det tyska riket. Tyvärr har den vetenskapliga diskussionen snedvridits genom de tyska rassynpunkterna, kanske mest överdrivna hos Hauer, vilken med all kraft velat göra gällande att urhemmet för »das Indogermanentum» måste sökas i »Grossgermanien».[5] I visst avseende är alltså diskussionen förfelad. Det prehistoriska materialet är så sprött, att det inte tål så hårda stötar som utdelats å ömse sidor. I själva verket torde det vara utsiktslöst att nå resultat i sakfrågan, så länge problemet om »urhemmet» rycks i förgrunden.

Ur den ganska förvirrade diskussionen finns dock religionshistoriskt sett en del att hämta, även om resultaten här helt naturligt måste gälla för vad de är: mer eller mindre sannolika hypoteser.

Påfallande enighet råder bland de flesta forskare beträffande vissa vitala frågor, som har omedelbar betydelse för den religionshistoriska tolkningen. Så antages allmänt att tron på himmelsguden representerar det äldsta trosstadiet. Beträffande ursprungsorten för denna tro går dock åsikterna något i sär. Koppers, som i det stora hela är böjd att förlägga allt indoeuropeiskt ursprung till det inre av Asien, hävdar att tron på himmelsguden kommit därifrån till de indoeuropeiska folken.[6] Ett sådant antagande är dock svårt att finna sannolikhetsbevis för. Den moderna forskningen över höggudarna har dock visat att tron på himmelsguden är ursprunglig hos de flesta folk. Något lån eller någon påverkan i ena eller andra riktningen är det troligen ej fråga om.

Hauer hävdar, på grundval av religionshistoriskt, etnologiskt och prehistoriskt material, att ursprunget till tron på himmelsguden måste sökas redan i *Homo-sapiens*-epoken, alltså redan under istiden.[7] Det ligger i sakens natur att ett sådant antagande varken kan bevisas

[1] Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, herausgeg. von W. Koppers, 4, Salzburg und Leipzig 1936.)

[2] H. Hirt, Die Indogermanen, Strassburg 1905—1907, Indogermanische Grammatik, 1, Heidelberg 1927, s. 74 ff.

[3] G. Kossina, Die Indogermanen, 1, Leipzig 1921.

[4] J. W. Hauer a. a. s. 62.

[5] Hauer a. a. s. 62.

[6] W. Koppers i Anthropos, 30, 1935, s. 31.

[7] Hauer a. a. s. 17.

eller motbevisas. Något orimligt ligger det dock icke i tanken att söka höggudstrons ursprung så långt tillbaka i tiden, d. v. s. att i sak anse den lika ursprunglig som den mänskliga kulturen. Tvärtom synes det vara svårare att psykologiskt »förklara» en primär gudstros uppkomst än att postulera den. I varje fall kan inte 1800-talets religionspsykologiska eller religionshistoriska förklaringsförsök i evolutionistisk anda sägas ha nämnvärt bidragit till att kasta ljus över den dunkla frågan om gudstrons uppkomst. Dessa problem ligger emellertid utanför det rent vetenskapliga tänkandet.

Ganska långt gående väsenlikhet kan man finna även utanför den indoeuropeiska kulturgemenskapen, t. ex. mellan den hetitiske Tešub och den indogermanske åskguden, utan att man härvid behöver tillgripa tanken på lån. Tešub är, liksom den västsemitiske Hadad (Rammân, 'dundraren', hebr. Rimmôn), i flera avseenden att likställa med den grekisk-romerske högguden, något som särskilt kommit till uttryck i Zeus Dolichaios eller Iuppiter Dolichenus. Tešub var på en gång högste gud, himmelsgud, åskgud och vindgud.[1] Likartad ställning intog Hadad.[2]

Widengren har i sin religionsfenomenologiska översikt visat att tron på en högste himmelsgud varit universell samt gjort sannolikt att himmelsguden ursprungligen också varit åskgud och vindgud.[3] I vissa religioner, t. ex. den anförda semitiska samt i den grekisk-romerska, har enheten i huvudsak bestått, i andra religioner, t. ex. den indoiranska samt den germanska, har avspjälkningar och motsvarande processer ägt rum, varigenom åskgud, vindgud och även andra kosmiska gudomligheter blivit personligheter vid sidan om den ursprunglige himmelsguden.

Pettazzoni har övertygande visat att höggudarna i egenskap av himmelsgudar dyrkats som allvetande högsta väsen.[4] Deras allveten-

[1] A. H. Kan, De Iovis Dolicheni Cultu, Groningae 1901, s. 2: *Juppiter autem Dolichenus idem est ac deus summus Hittitarum.* Jfr A. B. Cook, Zeus, 1, 1914, s. 604 ff., 639 ff. samt I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Uppsala 1943, s. 54.

[2] E. Unger, art. Teschup i Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, 13, 1929, s. 265.

[3] A. Alt, art. Hadad i Ebert a. a., 5, 1926, s. 15 samt F. Cumont, art. Hadad i Paulys Real-Encyclopädie, 7: 2, 1912, sp. 2157 ff. Jfr G. Widengren, Religionens värld, s. 90 (Hadad, Adad = Ba'al).

[4] R. Pettazzoni, Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern (ARW 29, 1931, s. 108 ff., 209 ff.).



het berodde inte, såsom tidigare flera forskare, däribland A. Lang, velat göra gällande, på deras egenskap av skapargudar, utan därpå att de just i egenskap av himmelsgudar var allseende och därför allvetande.[1] Pettazzonis tes, som han själv noggrant prövat på material från naturfolken, har också senare visat sig gälla för kulturfolkens himmelsgudar.[2] Vi skall finna hur allvetenhetskaraktären också präglar de nordiska himmelsgudarna.[3]

I nästa avsnitt ges en kortfattad framställning av utvecklingen på det germanska området, varvid den i föregående kapitel framkastade frågan, huru man bör förstå Tacitus' uppgifter, skall föras fram till en sannolik lösning.

## Germanska himmelsgudar.

Frågan om de germanska himmelsgudarna är för närvarande så komplicerad, att man knappast på någon punkt kan få ett samstämmigt svar. När Julius Hoffory år 1888 publicerade sin mycket uppmärksammade studie över den germanske himmelsguden, kunde han ännu skriva: »Ingen betvivlar att den germanske Tíwaz, liksom den indiske Djauh och den grekiske Ζεύς, härstammar från en indogermansk lysande himmelsgud, som tronade som härskare över gudar och människor.»[4]

Alltsedan Bremer år 1892 gjorde sitt inkast i fråga om den germanske **Tīwaz*, har påtaglig förbistring ägt rum inom forskningen, och tveksamheten har varit betydande, bortsett från de fall där forskaren varit så behärskad av sin tes att han till varje pris har velat driva den. Jan de Vries lämnar frågan öppen: Det är möjligt att Týr ursprungligen varit himmelsgud, men det går inte att bevisa.[5] Fråga är emellertid om man bör avstå från att ta ställning till problemet, därför att de ovedersägliga bevisen inte går att uppbringa. Ytterst sällan kan man ju i den nordisk-germanska religionhistorien ge de bindande bevisen utan måste nöja sig med olika grader av sannolikhet.

[1] Pettazzoni a. a. s. 240 ff. samt Saggi di storia delle religioni e di mitologia, Rom 1946, s. XII f. Cook a. a., 1, s. 196.

[2] G. Widengren, Hochgottglaube, s. 240 ff.

[3] Nedan, s. 186, 196.

[4] J. Hoffory, Der germanische Himmelsgott (Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 16, Göttingen 1888), s. 426.

[5] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2, 1937, s. 286.

Sedan den Bremerska invändningen som vi tidigare sett inte kan anses avgörande, vare sig etymologiskt eller semasiologiskt, finns ej längre något sakligt skäl mot antagandet av en gemensam germansk himmelsgud. Sedan vidare den moderna forskningen över höggudstron gjort sannolikt att en ursprunglig himmelsgud funnits hos de flesta folk, och otvivelaktigt hos de indoeuropeiska folken, skulle det vara svårt att religionshistoriskt förklara, varför en himmelsgud skulle ha saknats just hos de germanska folken. All sannolikhet talar med andra ord för att de germanska folken, liksom de indoiranska och de grekisk-romerska, en gång i tiden dyrkat en himmelsgud. Att denne gud sedan i historisk tid blivit en deus otiosus utgör, med aktgivande på vad vi eljest har oss bekant om den religionshistoriska utvecklingen, snarare ett bevis *för* än mot antagandet av en ursprunglig himmelsgud.

Vi har redan tidigare sett att utvecklingen förlöpt efter olika linjer i de skilda indoeuropeiska kulturkretsarna. Det är därför vilseledande att försöka finna direkta paralleller på varje punkt, för att man skall våga anse den germanske himmelsgudens existens säkrad. Tvärtom är det påtagligt att de germanska gudarnas utveckling i övervägande antal kända fall följt andra vägar än såväl de indoiranska som grekisk-romerska gudarnas.

Universell är tanken på att himmelsguden, fader Himmel, ingått förening med jordgudinnan, moder Jord. Myter om denna *hieros gamos* påträffas såväl i Afrika som bland indianer och polynesier.[1] I Ṛgveda bildar Dyâus pitar och Prithivi matar (moder Jord) ett par.[2] I den grekiska mytologien firar, enligt Hesiodos, jordgudinnan Gaia bröllop med sin son, himmelsguden Ouranos, och föder därvid bl. a. Okeanos och Kronos.[3]

Magna mater- eller Terra mater-gudomligheterna är egendomligt nog ofta androgynt uppfattade, såsom Kybele.[4]

Den enda rimliga tolkningen av den bekanta Nerthusmyten (*Nerthus, id est Terra mater*[5]) synes mig böra anknyta till tanken på en ännu under den romerska tiden fortlevande rit, vilande på urgammal hieros gamos-tradition med himmelsguden **Tīuz* och jordgudinnan *Nerthus*

[1] Se art. Earth, Earth-gods i ERE 5, 1912, s. 128.

[2] RV 6, 51, 5.

[3] S. Eitrem, art. Gaia, i Paulys Real-Encyclopädie 7: 1, 1910, sp. 470 f. Ang. Zeus—Gaia se Paula Philippson, Thessalische Mythologie, Zürich 1944, s. 35 ff.

[4] Se art. Kybele, i Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie, 2: 1, sp. 1650 f.

[5] Germ. 40.



som agerande.[1] Nerthus-Njord-gestalten är utpräglat androgyn, med upplösning i Njord- och Frö—Fröjagestalterna. Asagudomligheterna representerar de celesta gudarna, medan vanerna tillhör gruppen ktoniska gudomligheter.

Kombinationen *Týr — Nerthus* (Njord) föreligger ortnamnsmässigt belagd i Norge.[2] Samma förhållande möter i Sverige beträffande Ull och Njord: Ullvi och Närlunda i Västmanland, Ullevi och Närlunda i Södermanland, Ullunda och Nälsta på Selaön, Ullevi och Mjärdevi vid Linköping och Skänninge.[3] Med all sannolikhet måste väsenslikhet antas föreligga mellan Tyr och Ull.[4]

Det finns inga sakliga skäl att betvivla *Týrs* ursprungliga karaktär av himmelsgud. Som högste gud blev han småningom detroniserad och spelade sedan roll av krigsgud och tingsgud.[5]

Hommel har i sin Tacitusstudie gjort ett intressant, och som det synes riktigt, försök att lösa problemet om de germanska himmelsgudarna.[6] I Tacitus' uppgift i Germania kap. 9 ser han ett bevis för att den ursprunglige germanske himmelsguden **Tīwaz-Mars* undanträngts av Merkurius-Wodan. Denna omvälvningsprocess hade emellertid ej framskridit likformigt inom hela den germanska världen. Som vi tidigare iakttagit intog den germanske Mars ännu hos tenkterna plats som huvudgud: *praecipuus deorum Mars*, en plats som annars ej är

[1] Till översikten över den rikt flödande litteraturen se de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte, 1, s. 184 ff.

[2] M. Olsen, Det gamle norske önavn Njarðarlǫg, 1905 (Christianias Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1905, n:r 5) samt i Norrøne studier, Oslo 1938, s. 63, Hedenske kultminder i norske stedsnavne, 1915, s. 196. — Jfr F. R. Schröder, Ingunar-Freyr (Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte, 1), Tübingen 1941, s. 58 ff.

[3] E. Wessén, Forntida gudsdyrkan i Östergötland, 1, 1921, s. 88 ff. samt Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria, Uppsala 1924, s. 53.

[4] Så M. Olsen, Hedenske kultminder, s. 197, K. F. Johansson, Über die altindische Göttin Dhisana und Verwandtes (Skrifter utg. af Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala, 20, Uppsala 1918), s. 138, Olrik—Ellekilde, Nordens gudeverden, H. 5, 1934, s. 338, som dock anser jordgudinnan vara äldre än himmelsguden — en obevisbar teori! J. de Vries a. a. 2, s. 295 ställer sig tvivlande till identiteten Tyr—Ull.

[5] Till denna fråga se bl. a. G. Dumézil, Mitra—Varuna, Paris 1940, s. 99 ff. — C. Dawson, The Age of the Gods, London 1934, s. 281, 284, hävdar, på otillräckliga grunder, att Tyr vore blott krigsgud; den enda celesta guden vore Tor.

[6] H. Hommel, Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus (ARW 37, s. 144 ff.).

litterärt belagd.[1] Hos hermundurerna jämställdes han dock med den germanske Merkurius.[2]

I Tacitus' uppgift i kap. 39 om de svebiska semnonernas huvudgud *regnator omnium deus* ser Hommel ett likställande med den romerske *Iuppiter Optimus Maximus* (*IOM*) och hävdar att Tacitus med detta uttryck måste ha åsyftat den germanske **Tīwaz-Erminaz*, ett antagande som stödes dels av att Tacitus här (i kap. 39) ej nämner namnet Mars, dels och framför allt av de talrika IOM-inskrifterna på keltoromanskt område.[3]

Hommel lägger vidare vikt vid att hos Tacitus skildringen av himmelsguden *regnator omnium deus* omedelbart åtföljes av den bekanta uppgiften om kulten av Nerthus, *id est Terra mater*. Motsvarande anordning har Tacitus i kap. 9, där han omnämner offren till Mars och den svebiska gudinnan Isis i ett sammanhang. Här åsyftas uppenbarligen, som tidigare nämnts, ett gudapar: en himmelsgud och en jordgudinna, ett antagande som vinner stöd i förekomsten av talrika inskriptioner med *Iuno Regina* just på svebiskt område i omedelbar närhet av IOM-inskrifterna.[4]

Pettazzoni har ställt sig tvivlande till tanken på att Tacitus med *regnator omnium deus* skulle ha åsyftat den germanske himmelsguden.[5] Pettazzoni anser att orden *ibi regnator omnium deus* inte skall läsas *ibi* (*est*) *deus regnator omnium* (attributiv ställning) utan *ibi deus* (*est*) *regnator omnium* (predikativ ställning), vilket han uttyder: »där, i den heliga lunden, härskar gudomligheten på ett allsmäktigt sätt». *Regnator omnium deus* skulle alltså enligt Pettazzoni inte åsyfta någon bestämd gud, vare sig Ziu, Wodan eller någon annan, utan mer allmänt ge uttryck åt tanken på den absoluta gudomsmakten, ungefär såsom Tacitus skriver mer obestämt i Germ. 9: *lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.*

Pettazzonis resonemang verkar inte övertygande på denna punkt, och det av följande skäl. 1. Det finns inte något grammatiskt skäl att föredraga den predikativa ställningen framför den attributiva. 2. Jämförelsen med Germ. 9 är inte hållbar, då dels Germ. 9 talar om germanerna i allmänhet, medan Germ. 39 handlar om en bestämd stam, dels *deus* i Germ. 9 står i plur., medan Germ. 39 har sing., d. v. s. en bestämd gud. 3. I jämförelse med Pettazzonis mer allmänt resonerande framställning synes de sakliga belägg som Gudeman och Hommel framdragit vara utslagsgivande.[1] 4. Hela skildringen i kap. 39 är ytterst konkret och man kan, synes det mig, inte undgå att få ett omedelbart intryck av att Tacitus skildrat en bestämd gud vid ett särskilt kulttillfälle.[2]

Skulle man trots allt ge företräde åt Pettazzonis läsning och anse att Tacitus med uttrycket *regnator omnium deus* endast velat ge uttryck åt tanken att gudomsmakten härskade *in modo assoluto*, utesluter inte detta tanken på den allhärskande guden.

Härmed synes klarhet ha vunnits i de mycket omstridda frågorna angående de germanska huvudgudarna. Vad som för Tacitus komplicerade frågan om germanernas gudar var med sannolikhet den just vid tiden för Kristi födelse begynnande otiosiseringen av den ursprunglige germanske himmelsguden och hans ersättande med Oden, en process som framskridit olikartat i skilda delar av den germanska världen, då Tacitus skrev sin Germania. Svårigheten att omedelbart jämföra romerska och germanska gudar låg vidare i den omständigheten att den romerske Juppiter i sig förenade alla de himmelsgudsfunktioner, som i den indoiranska och germanska världen hypostaserats i olika gudar. På grund av dessa båda förhållanden — möjligen också av pietetsskäl mot den egne IOM — kunde Tacitus ej direkt använda Juppiters namn, utan tillgrep i stället andra gudanamn, Mars och Merkurius (Herkules ?), en utväg som senare fört till antagandet att den romerske Mars vore identisk med den germanske **Tīuz* och Merkurius med Wodan, identitetsförhållanden som saknar direkta religionshistoriska stöd. Det var alltså det labila religionshistoriska tillståndet i den germanska världen, som — förutom medveten interpretatio romana — drev Tacitus till att använda svävande uttryckssätt. I den tolkning som här givits utgör Tacitus' Germania dock ett stöd för antagandet av en högsta himmelsgud på germanskt område.

Oden, Wotan, Wodan, motsvarar urgerm. **Wōðana-*. Etymologien är ej klar. Zimmer satte stammen i samband med ieur. roten **u̯ē*, som

[1] Ovan s. 16. [2] Ovan s. 16.

[3] Här ansluter sig Hommel till R. von Kienle, Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes (ARW 35, 1938, s. 252 ff.).

[4] Hommel a. a. s. 144—173.

[5] R. Pettazzoni, 'Regnator omnium deus'. Estratto da Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 19—20, Bologna 1946, s. 10 ff.

[1] A. Gudeman, P. Corn. Taciti Germania, Berlin 1916, s. 203; Hommel a. a. s. 152. Se även S. Gutenbrunner, Der Kult des Weltherrschers bei den Semnonen und ein altnorwegischer Rechtsbrauch (APhS 14, 1939—40, s. 118).

[2] Se nedan s. 166 ff.

vi tidigare mött i namnen Vayu och Vāta.[1] Åtskilliga forskare fick härigenom direkta anknytningspunkter till den indoeuropeiska religionen.[2] Särskilt starkt har Rydberg framhävt identiteten Oden-Vāyu.[3] Enligt Golther, Helm, m. fl. kan subst. **woð-* inte utan vidare sammanställas med ieur. roten **u̯ē*, då *e*-ljudet är karakteristiskt för **u̯ē-* orden, medan *o*-ljudet svårare kan förklaras ur den antagna ieur. roten.[4] Rönnow anser dock Zimmers etymologi helt riktig.[5]

Enligt Adam av Bremen var Oden *furor* (*Wodan, id est furor*), och sammanställningen Wodan-Wut är den som närmast får anses träffa det rätta.[6]

Oden är en utpräglat heterogen gud, varför man inte kan förstå vikingatidens Odengestalt utan att ge akt på de disparata elementen i hans väsen.[7] Att han ursprungligen varit en atmosfärisk gud synes dock mer än sannolikt. Han är liksom alla atmosfäriska gudar till sitt väsen dynamisk, demonisk och ambivalent. Han är vidare dionysisk. Som vindgud var han ledare för den vilda jakten. I likhet med den iranske Vayu var han dödsgud, även troligen mannaförbundsgud o. s. v.[8]

Den skisserade framställningen av indoeuropeiska och germanska himmelsgudar har haft till ändamål att teckna de nordiska huvudgudarna under bilden av höggudar. Varje utvecklingsmässig tankegång som i evolutionistisk anda vill härleda dessa gudar ur andar eller demoner har avvisats. Avsikten har i stället varit att bringa den nordiska religionshistorien, till sina principiella delar, i samklang med den nyare religionshistoriska forskningen och visa att de förnämsta asarna var till uppkomst och väsen himmelsgudar, medan vanagudomligheterna representerade det ktoniska elementet.

[1] Ovan s. 24. H. Zimmer, Parjanya, Fiǫrgyn, Vâta, Wôdan, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie (ZfdA 19, 1876, s. 172 ff.)

[2] W. Mannhardt (ZfdA 22, 1879, s. 4 ff.), V. Rydberg, Undersökningar i germanisk mythologi, 2, 1889, s. 29 ff., E. Mogk (Pauls Grundriss², 3, s. 233.)

[3] Rydberg a. a. 2, s. 29 ff.

[4] W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, 1895, s. 293, K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, 1913, s. 261. Jfr härtill E. Hellquist, Svensk etymologisk ordbok ²1939, s. 724 samt R. Jente, Die Mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz, 1921, s. 79 f.

[5] K. Rönnow, Zagreus och Dionysos (RoB 2, 1943, s. 45).

[6] Adam 4, 26. Golther och Helm ovan a. a.

[7] H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, 1938, s. 292.

[8] Ovan s. 24.



Frågan huruvida Tyr och Tor och möjligen Oden kan återföras på en gemensam himmelsgud (Dyâus pitar?) eller huruvida man skall tänka sig dem som ursprungliga himmels-, åsk- och atmosfärgudar går ej att med säkerhet besvara. Den föregående framställningen har dock visat att det förra alternativet är mest troligt samt har velat teckna bilden av den olika utformningen av gudstrons utveckling inom de indoiranska, grekisk-romerska och germanska kulturkretsarna.

Sedan det principiella underlaget härigenom givits, skall undersökningen i det följande i huvudsak beröra den nordiske åskguden. I den första avdelningen skall Tor ställas i relation till besläktade indoeuropeiska gudar, i den senare kommer det nordiska källmaterialet att läggas till grund för en studie med huvuduppgift att beskriva guden Tor såsom han framträder i bild, myt, kult och tradition.

# Tor i relation till besläktade indoeuropeiska gudar.

## Torsnamnet.

Identiteten mellan den nordiske åskguden Tor och den germanske Donar har aldrig satts i fråga. Namnet är samgermanskt: fhty. *Þonar*, ags. *Þunor*, fsax. *Thunaer*, isl. *Þórr*. Den enstaviga, nordiska formen *Þórr* antogs tidigare < **Þunaraʀ* eller **Þunuraʀ*. Redan J. Grimm ställde sig tveksam till denna språkutveckling, då *-rr*, enligt vad han förmenade, måste uppkomma ur *-rn* (t. ex. ags. *steorra* < got. *stairnō*), men ej ur *-nr*.[1] Man accepterade dock i allmänhet förklaringen under hänvisning till att synkope inträtt genom dativformen *Þóri* < **Þonre* < **Þunarē* eller **Þunurē*, vilken form genom utjämning förutsattes ha trängt in även i andra kasus.[2]

Hj. Lindroth har övertygande visat det betänkliga i ett sådant förklaringssätt.[3] Inga andra fornnordiska gudanamn har bildats på motsvarande sätt. Samtliga (konstruerade) dativformer har ej alls inverkat på nominativformerna: *Óðinn* trots *Óðni*, *Niǫrðr* trots **Nirði*, *Ullr* trots **Ylli*, *Týr* trots **Tívi*. Lindroth utgår i stället från grundformen **Þunraʀ* (till stammen **þun-*, 'dundra'), en förklaring som i stort kan anses vedertagen. Invändningar har visserligen gjorts av bl. a. Finnur Jónsson som menat att vissa ställen ur Eddan av metriska skäl fordrar ett *Þonarr* i stället för det enstaviga *Þórr*.[4] Den tvåstaviga formen i dessa Eddaställen hade redan proponerats av Sievers[5], men dess nödvändighet betvivlades på goda grunder av Sij-

[1] J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835, s. 112. En form som *lérept* < **līnrept* visar dock att *n* kan försvinna framför *r*.

[2] A. Noreen, Altisl. Gram.[2], § 239, 3.

[3] Hj. Lindroth, Om gudanamnet Tor (NoB 4, 1916, s. 161 ff., jfr NoB 7, 1919, s. 186).

[4] F. Jónsson, Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10. årh. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist. filol. Meddelelser, 3: 2), Khvn 1921, s. 301 f.

[5] Proben einer metrischen Herstellung der Eddalieder, von E. Sievers, Halle a. S. 1885, s. 42.



mons[1], som hävdade att formen *Þórr* var metriskt godtagbar på de anförda ställena med undantag av Þrymskviða 17: *Þegi þú, Þórr*. Detta ställe behöver dock på grund av den sena diktens arkaiserande stil inte tillmätas avgörande betydelse.[2]

Med den tidigare antagna grundformen **Þunaraʀ* återfördes man till ett ursprungligt nomen agentis, motsvarande lat. *tonans*, sv. 'dundraren', en form som stämde överens med *Iuppiter Tonans*.

Formen **Þunraʀ* däremot måste tänkas utgå från ett appellativ, motsvarande sv. 'dundret'.

Härigenom visar Torsnamnet släktskap med Zeus och Juppiter, vilka såsom åskgudar ursprungligen identifierats med naturfenomenet och först småningom uppfattats som den personliga betingelsen för blixten och åskan. Namnen Zeus Keraunios, Iuppiter Fulgurator och Iuppiter Tonans är sekundära i förhållande till Zeus Keraunos, Iuppiter Fulgur och Iuppiter Tonitrus.[3]

Etymologin lämnar alltså stöd för den uppfattningen att Tor, liksom Zeus och Juppiter, ursprungligen dyrkats såsom åskan, eller kanske rättare som den gud som var identisk med åskan, och att först senare den föreställningen uppkommit, varigenom Tor kommit att bli den gud som förorsakade åskan.

## Perkúnas — Tor.

Litauer och slaver dyrkade äldst himmelsguden *Diëvas* eller *Diëvaitas* (diminutivform).[4] Procopius omtalar på 500-talet att slaverna »trodde på *en* gud, blixtens orsakare, den ende Herren över allting, och honom bragte de boskap och offer».[5] I Chronica Slavorum från 1100-talet berättas att bland vendernas mångskiftande gudagestalter inte tron på den ende guden saknades. Himmelsguden framträdde i första hand som åskgud, i likhet med Zeus Keraunos.[6] Hos litauerna bibe-

[1] Die Lieder der Edda, herausgeg. von B. Sijmons, 1: 1, Halle a. S. 1888, s. 117.

[2] Jfr Lindroth a. a. s. 164 ff., där Lindroth även tar ställning till de omstridda fallen i Þrymskviða 24 och Þórsdrápa 2.

[3] G. Widengren, Religionens ursprung, s. 76 f.

[4] J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. uppl., 1, s. 139 (ej i 1. uppl.).

[5] Proc., De bello Gothico, 3, 14 (ed. Haury, 2, s. 357 f. Även i Fontes hist. religionum, 4, 1931, s. 5): θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα.

[6] A. Brückner, Slaven und Litauer (Ch. de la Saussaye, Lehrbuch der Rel.-geschichte, 2, 1925, s. 506).

hölls länge sambandet mellan guden och naturfenomenet, medan hos slaverna en starkare antropomorfisering gjorde sig gällande.[1]

Hos litauerna dyrkades åskguden under namn av *Perkúnas*.[2] Det litauiska namnet på prehistoriska yxor är *Perkúno kulka*, d. v. s. Perkúnas' klot.[3] L. von Schroeder ger stöd för den åsikten att identiteten mellan himmelsguden och åskguden aldrig blivit upphävd eller åtminstone aldrig blivit bortglömd hos de litauisk-lettiska folken.[4]

Lit. *Perkúnas*, lett. *Pērkūns*, fpreuss. *Perkunos* torde återgå i fslav. *Perunŭ*, polsk. *Piorun*, böhm. *Peraun*, alla namn på baltisk-slaviska åskgudar.

Etymologin är omstridd.[5] Perkúnas har av många forskare sammanställts med den fornindiske åsk- och regnguden *Parjanya*[6] samt med den fornnordiske *Fiǫrgyn(n)*.[7]

I regel betraktar man Perkúnas som ett lån från urgerm. språk.[8] Namnet brukar återföras på ett germ. adj. **ferguniaz*, **ferguniō*, till **fergu-*, ieu. **perqunios*, till **perqu-*, lat. *quercus*, 'ek'. Redan Grimm utgick från got. **Faírguns*, **Faírguneis*, 'åskbergsguden', till got. *faírguni*, 'berg'.[9]

Viktigare än de osäkra etymologierna *Perkúnas* — *quercus*, *Perkúnas* — *faírguni* är sammanställningen *Perkúnas* — lett. *pērkūns*, *pērkunis*, fpreuss. *percunis*, 'åska'. Perkúnas' karaktär av åskgud är även sakligt belagd. En anonym författare, vars berättelse är infogad

[1] Brückner a. a. s. 531.

[2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, s. 97. Jfr J. Máchal i The Mythology of All Races, 3, Boston 1918, s. 317 ff.

[3] Máchal a. a. s. 319.

[4] L. von Schroeder, Arische Religion, 1, s. 533 f.

[5] Se S. Feist, Vergl. Wörterbuch der gotischen Sprache, Leiden [3]1939, s. 137 ff. samt K. Mühlenbach, Lett.-deutsches Wörterbuch, 3, Riga 1927/29, s. 209.

[6] Äldst av Zimmer i ZfdA 19, 1876, s. 164.

[7] Äldst av H. Hirt i Indogermanische Forschungen, 1, 1891, s. 479. Senare även av E. Mogk i Pauls Grundriss, 3, s. 358, K. Helm, Altgermanische Rel.-geschichte, 1, s. 278 m. fl. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 1917, s. 228, J. de Vries, Studiën over Germaansche mythologie, 1 (Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde, 50, 1931), s. 9 ff. m. fl. ställer sig tveksamma eller avvisande.

[8] T. E. Karstens m. fl. åsikt (Karsten, Die Germanen i Pauls Grundriss, [3]1928, s. 93), att namnet ursprungligen vore ett lån från fkelt. synes osäkert. Ang. balt. *Perkúnas* > finsk. *perkele*, 'djävul', se Karsten, Fragen aus dem Gebiete der germanisch-finnischen Berührungen, Helsingfors 1922 s. 72. — Ang. ev. besläktade germanska ortnamn se de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte, 2, s. 314 f.

[9] Se Feist a. a. s. 137 ff.



i Malalaskompilationen, talar om avguden »Perkun, d. v. s. åskan».[1] I Dlugosz', Miechowskis och Kromers krönikor benämnes Perkun eller Perun »åskans, molnens och blixtens gud».[2] Sammanställningen *Parcuns* — *Juppiter* möter år 1530 i en preussisk förteckning av biskoparna G. Polentz och P. Speratus.[3]

Vid åskväder gick den litauiske bonden ut på åkerfälten, barhuvad, med ett stort stycke fläsk på axeln, och ropade till åskguden: »Perkúnas, du gud, slå inte ned på det som är mitt, så skall jag giva dig detta fläsk.»[4]

Perkúnas var också ekgud. I den rysk-polska Gustynska krönikan, utgiven efter en handskrift från år 1670, heter det att bland de ryska gudarna ansågs Perkunos, d. v. s. Perun, vara äldst. Hans bild var gjord lik en människa som i sin hand höll en dyrbar sten, lysande såsom eld. Honom bragte de offer, såsom till en gud, varvid en osläcklig eld, anlagd i ekträ, oupphörligt brann.[5]

I Martin Bielskis polska krönika berättas att preussarna hade en berömd helgedom under en helig ek. På ena sidan om detta träd stod en avgudabild, som kallades *Pierun*, till ära av blixten.[6] Enligt en beskrivning från senare hälften av 1600-talet skulle guden ha haft »ett vredgat och brännande eldrött ansikte samt ett vilt, svart huvud med skägg».[7]

Om den ryske åskguden *Perun* finns i de ryska krönikorna samlade åtskilliga berättelser.[8] I Nestorskrönikan från år 907 meddelas att slaverna under Oleg vid ett fredsfördrag svor vid sina vapen och vid *Perun*, deras gud, och vid *Volos*, herdeguden, och bekräftade freden.[9]

[1] Brückner a. a. s. 526. Ang. Malalas se V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven (FFC 43, 1922), s. 69.

[2] Mansikka a. a. s. 137.

[3] J. Bender i Altpreussische Monatschrift, 4, 1867, s. 98. Jfr A. H. Krappe, Les dieux jumeaux dans la religion germanique (APhS 6, 1931, s. 6 f.).

[4] Johannes Lasicii Poloni De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum, herausgeg. von W. Mannhardt mit Nachträge von A. Bielenstein (Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, 14, Riga 1868, s. 27).

[5] Mansikka a. a. s. 116.

[6] Mansikka a. a. s. 120 ff.

[7] Chr. Hartknoch, Das alte Preussen, 1, s. 160 (cit. efter G. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung), Leipzig 1923, s. 114.

[8] Jfr härtill J. Máchal a. a. s. 293 ff.

[9] Mansikka a. a. s. 30. Jfr även a. a. s. 34 till *Perun*—*Volos* samt St. Rożniecki, Perun und Thor (Archiv für slavische Philologie, 23, 1901, s. 514 ff.)—

Den som bryter sin ed blir förbannad av Gud och Perun och förtjänar att dö för egna vapen, heter det i samma krönika för år 945. Hur eden gick till framgår av följande skildring:

»Nästa morgon kallade Igor sändebuden till sig och begav sig upp på den kulle, där Perun stod, och de lade ned sina vapen och sköldar och guldsmycken, och Igor avlade eden, så ock de av hans folk, som voro hedningar. De som voro kristna fördes in i Helige Elias kyrka för att begå eden . . . det var nämligen många kristna bland varägerna och kozarerna.»[1]

Slav. Perun kan inte skiljas från lit. Perkúnas. Båda gudarna var åskgudar, även förbundna med ekkult. I ostslaviska språk heter torsdagen *perendan, peründan.*[2] Med all sannolikhet har vi att räkna med ett nordiskt inflytande genom varägerna vid utformningen av den slaviska Perun-kulten. Rożniecki har framlagt ett betydande och till synes bindande material för styrkande av teorien att de nordiska handelsfärderna, framför allt till Novgorod och Kiev under Vladimirs regering, avsatt spår i Tor-Perungestalten.[3]

Gentemot tanken på en slavisk åskgud Perun har A. Brückner inlagt en bestämd gensaga.[4] Brückner utgår från det kända, redan av Rożniecki understrukna sakförhållandet, att guden Peruns namn inte finns belagt utanför de ryska krönikorna.[5] Perun vore, enligt Brückner, endast ett namn för Tor, använt av de underkuvade slaverna i Kiev och Novgorod; i övrigt är *perun* blott ett appellativ, 'den som slår', därtill rätt tidigt förlorat i det slaviska språket. För ryssarna vore varje personifiering av blixten-åskan främmande, blixten vore

*Perun* sammanställes i Nestorskrönikan även med den halvt som »åskgud», halvt som helgon dyrkade *Elias*, vilken, med utgångspunkt från berättelsen om regnundret på Karmel, kommit att sammankopplas med åskguden. Perunkulten återgick senare, i visst avseende, på Eliasdyrkan, t. ex. vid kyrkan S:t Iliya (Nestor Chronicle, Paris 1884, s. 41). Serberna kallade Elias (S:t Iliya) *Gromovnik* eller *Gromovit*, 'dundraren' (Máchal a. a. s. 295 f.). Jfr härtill A. B. Cook, Zeus, 1, 1914, s. 183 ff.

[1] Mansikka a. a. s. 32 f.

[2] L. Niederle, Zivot starých slovanú, 2: 1, s. 97.

[3] Rożniecki a. a. s. 462 ff. Jfr härtill Mansikka a. a. s. 384 f. samt S. Agrell, Fornnordiska element i den ryska folkpoesien (Vetenskaps-Societeten i Lund. Årsbok 1922, s. 65 ff.).

[4] A. Brückner, Mythologische Thesen (Archiv für slavische Philologie, 40, 1926, s. 16 ff.).

[5] Rożniecki framhåller som motsats härtill *Volos*, vars namn ej förekommer i krönikorna men väl i folklig tradition (a. a. s. 514 f.).



blott ett verktyg i gudens hand, ej något självständigt eller personligt.

»Men ord och sak tala av sig själva för en åskgud Perun, kommer man att tillägga», fortsätter Brückner, »ord på *-un* betecknar alltid en *agens*, och åskan är ett så påfallande fenomen, att dess gudomliggörande synes vara självklart. Bådadera är falskt, ty *agens*, 'den som slår', gäller blixten och ej nödvändigtvis en person — man kallar ju ett vattenfall 'Rauscher' utan att tänka på någon person, och gudomliggörandet av åskan själv, såsom det föreligger i germ. Donar-Tor, hör till undantagen, är alltså ej regel. Detta är inte underligt, ty åska och blixt leva formligen intet eget liv, ena hälften av året förekomma de ej alls, andra hälften låta de vänta på sig i veckor och äro därvid oftast endast attribut, verktyg hos himmelsguden själv, hos Zeus eller Juppiter. Som κεραύνιος eller *fulminator* kan också perun användas som himmelsgudens epitet, men vägen från epitet till gud är mycket lång. Alla slaver kände *perun*, men de kände icke någon *Perun*.»[1]

Uttalandet har återgivits in extenso (i översättn.), då det är av principiell betydelse. Brückner har rätt beträffande det speciellt slaviska materialet: Perun är som gud inte känd utanför krönikorna, och spår av Perunkult fattas. Med all sannolikhet är Perun-Tor en skapelse av den nordiska anden. Slaviskt och germanskt blandades lätt med vartannat.[2] Men Brückner har fel i det allmänna resonemanget, som vilar på en naturmytologisk uppfattning. Ingen åskgud har uppkommit genom någon förgudningsprocess av åskan, utan guden, åskan och åskguden är religionshistoriskt sett synonyma begrepp. Brückner har vidare fel, då han kallar Donar-Tor som åskgud för ett undantag. Tvärtom har den föregående undersökningen visat att typen Zeus-Juppiter närmast bör rubriceras som undantag på det indoeuropeiska området, då speciella åskgudar uppträder hos de flesta indoeuropeiska folk. Vidare är hänvisningen till κεραύνιος och *fulminator* missvisande, då båda epiteten, som vi tidigare sett, ej är primära. Det primära är just det som Brückner vill förneka, nämligen identiteten av naturfenomenet och guden, något som framgår ur epiteten κεραυνός och *fulgur*. Härvid upphör också värdet av hänvisningen till *un*-suffixets agens-karaktär, då höggudarnas namn ursprungligen ej är nomina agentis

[1] Brückner a. a. s. 16 f.

[2] W. Lettenbauer, Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte (ARW 37, 1941, s. 181).

(jfr *Þórr* < **Þunraz*, 'åska').[1] Slutligen kan anmärkas att åskurladdningar förekommer, om än sällan, under vinterhalvåret.[2]

Jämsides med guden Perkúnas förekommer även en gudinna *Perkúna*. Visserligen är namnet belagt endast i en sen urkund, De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum av Johan Lasicius från år 1615, men i allmänhet tillmätes dess notiser bevisvärde.[3] Hos Lasicius finns ett citat:

*Percuna tete, mater est fulminis atque tonitrui, quae Solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit.*[4]

Perkúna tete är moder till blixt och åska, som vederkvicker den matta och dammhöljda (kvälls-) solen för att nästföljande morgon sända ut den, nybadad och glänsande.

Mytens mening kan endast förstås med utgångspunkt från en bisexuell sol- och åskgud. *Perkúna(s)* är på en gång sol- och åskgud samt sol- och åskgudens moder.[5]

Lett. *Pērkūns* framträder mest åskådligt i samband med de bevarade myterna om ett bröllop mellan månen och solens dotter, vid vilket tillfälle *Pērkūns* tjänstgjorde som brudsven och krossade en ek eller ett äppelträd framför bröllopsporten. Mannhardt, som återgett myten, anknyter till en urgammal sed, enligt vilken bröllopssvennerna skulle vara beväpnade och med svärdet hugga i dörrposten.[6]

Enligt gamla lettiska sånger hade Pērkūns nio söner:

Fader Pērkūns hade nio söner;
tre krossade, tre dundrade, tre blixtrade.[7]

Enligt en annan, troligen senare, version skulle sönerna ha varit fem till antal och ha vistats i Tyskland.[8]

[1] Man kan dock ej komma ifrån intrycket att *un*-suffixet i slaviskan gärna är knutet till personer eller liknande väsen, t. ex. *widun*, 'den som trollar', *litun*, 'den som flyger', d. v. s. draken. Jfr härtill Brückner a. a. s. 17, noten.

[2] Se nedan s. 81.

[3] Mansikka a. a. s. 351 f.

[4] Joh. Lasicii Poloni De diis Samagitarum etc., s. 104 f.

[5] Jfr parallellen *Taranis* — **Taranuknos*, 'åksonen'; dock har namngivningen där utgått från modern, i lit. från sonen, något som redan påpekats av R. Much, Der germanische Himmelsgott, s. 229.

[6] W. Mannhardt, Lettische Sonnelegende, s. 82.

[7] Mannhardt a. a. s. 316.

[8] Mannhardt a. a. s. 317 f.



En parallell till den bisexuella Perkúnas möter även i den nordiska mytologin i *Fiǫrgynn* — *Fiǫrgyn*, ett gudapar som etymologiskt måste sammanställas med Perkúnas-Perkúna.[1]

Guden Fiǫrgynn är omnämnd i Lokasenna 26: *Þegi þú, Frigg. Þú ert Fiǫrgyns mǿr. Mǿr* har tolkats olika, än som 'dotter', än som 'älskade' eller 'maka'.[2] Snorre kallar i Eddan Frigg för *Fiǫrgvins dóttir* och *dóttir Fiǫrgyns*.[3]

Fem. *Fiǫrgyn* förekommer oftare i den isländska litteraturen än mask. *Fiǫrgynn*. J. de Vries har samlat beläggställena i sin studie Fjǫrgyn en Fjǫrgynn.[4] I Hárbarðslióð kallas Tor Fiǫrgyns son: *Þar mun Fiǫrgyn hitta Þór, son sinn*.[5] I Vǫluspá gäller samma släktförhållande: Tor är *Fiǫrgyniar burr*.[6] Då Tor annars gäller som *Iarðar burr*, har man antagit identitet mellan Fiǫrgyn och Iǫrð[7] och hävdat att Fiǫrgyn ursprungligen skulle ha varit en ktonisk gudomlighet, »en på ekbevuxna berg tronande gudinna».[8] Då även Frigg, i likhet med Iǫrð, i myten gällt som Odens maka, har man även identifierat Frigg och Iǫrð, och alltså även Fiǫrgyn.[9] Identitet har även antagits mellan Fiǫrgyn och Fröja.[10]

Så långtgående identitetsantaganden får mening endast om man återför samtliga gudinneväsen på en ursprunglig Terra-matergestalt. Även om differentiering var fullständigt genomförd i eddamytologin, hindrar ej detta antagandet av en ursprungligt enhetlig ktonisk gudinnegestalt. Man skulle även kunna tänka sig Fiǫrgynn—Fiǫrgyn som ett gudapar av typen himmelsgud (åskgud) — jordgudinna eller i bipolariteten Fiǫrgynn-Fiǫrgyn se en reminiscens från den ursprungligen androgynt uppfattade åskguden (himmelsguden).

[1] Etymologin och sammanställningen först hos Th. v. Grienberger, Die Baltica des Libellus Lasicki (Archiv für slavische Philologie, 18, 1896, s. 12 ff.). Jfr härtill I. Lundahl, Om urnordisk synkope i fyrstaviga ord (Festskrift till J. Sahlgren, Lund 1944, s. 11 ff.).

[2] Se översikten hos de Vries i Studiën over Germaansche mythologie, 1. Fiǫrgyn en Fjǫrgynn, s. 5 ff., H. Jungner, Gudinnan Frigg och Als härad, Uppsala 1922, s. 124 f., 297, 312 samt K. A. Eckhardt, Der Wanenkrieg, Bonn 1940, s. 50 ff.

[3] Edda Snorra Sturlusonar, 1931, s. 17, 110.

[4] a. a. s. 2 ff.

[5] Hrbl. 56.

[6] Vsp. 56.

[7] J. de Vries, Studiën, s. 2.

[8] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2, s. 334.

[9] J. de Vris a. a. s. 191.

[10] J. de Vries a. a. s. 314; jfr Studiën, s. 7.

## Taranis — Tor.

Lucanus (39—65) omnämner i Pharsalia tre galliska gudar:

*... et quibus inmitis placatur sanguine diro / Teutates horrensque feris altaribus Esus / et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae.*[1]

... och de av vilka den omilde Teutates blidkas med vidrigt blod och den fasansfulle Esus med grymma altaren och Taranis' altare, råare än den skytiska Dianas.

Lactantius upptar i Divinae institutiones (omkr. 310 e. Kr.) endast två galliska gudar:

*Galli Esum atque Teutaten humano cruore placabant.*[2]

Gallerna blidkade Esus och Teutates med människoblod.

Lucanus' scholiaster av Bernskolan identifierade de tre galliska gudarna på ett svävande sätt: Teutates likställdes än med Merkurius (*Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur*) än med Mars (*Teutates Mars sanguine diro placatur*); Esus identifierades likaså med Mars och Merkurius (*Hesus Mars sic placatur* resp. *Hesum Mercurium credunt*), medan Taranis tolkades som både Juppiter och Dispater (*Taranis Juppiter*, resp. *Taranis Dis pater*).[3] I senare scholier hade interpretationen stabiliserat sig: *Teutates Mercurius, Esus Mars, Taranis Juppiter.*[4]

Av dessa grymma gudar, som måste försonas med människooffer, beskrives Taranis i Bernscholierna på följande sätt:

*Taranis Ditis pater hoc modo aput eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines cremantur ... et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Jovem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc vero gaudere pecorum.*[5]

Taranis Dispater blidkas hos dem på följande sätt: i ett trätråg brännes ett antal människor ... och såsom ledaren i krig och den största av de himmelska gudarna tro de på Taranis Juppiter, fordom van att blidkas med människors huvuden, men nu att glädja sig åt boskapens.

[1] Pharsalia, 1, 444—446 (Fontes hist. rel., 5, Berlin 1934, s. 47 f.)
[2] Divinae institutiones, 1, 21, 3 (CSEL 19, s. 79. Fontes 5 s. 99).
[3] Fontes 5, s. 50.
[4] a. a. s. 51 f.
[5] a. a. s. 50.



Sammanställningen Taranis — Juppiter möter även senare, t. ex. hos Papias (omkr. 1050).[1]

Namnet *Taranis* hör till *u*-stammen *taran*, 'blixt', kymr. *taran*, fem., bret. *taran*, mask., med genusväxling.[2] I den waleseska sagan om Kulhwch och Olwen i Mabinogion förekommer en gud *Taran.*[3] En keltisk inskrift vid Rhônemynningen upptar namnet **Taranos.*[4] Även andra gudanamn kan sannolikt sammanställas med Taranis. Ett monument från Dalmatien har namnet *Taranucus* på inskriften: *Iovi Taranuco Arria Successa v(otum) s(olvit).*[5] Vid Rhen förekommer inskriftsformen *Taranucnus*, gall. **Taranuknos.*[6]

I Bretagne dyrkades länge ett helgon *Saint Taran*, och vid Rillan nära S:t Quentin kallade folket hammarguden *Saint Aran.* På annat håll möter *Saint Haran* (< **Santaran*) och *Saint Aron.*[7] Fr. Jostes anför att Taranis, »hammarens och eldens gud», såsom sådan blivit kärlekens och äktenskapets skyddspatron i Flandern, där »*Sint Arians* kloster» i folkmun har betydelsen av 'det heliga äkta ståndet'.[8]

Rhys har först pekat på den omständigheten att *Taranis* måste vara en gudinna (*Taranis — Diana*), till vilken paralleller finns i irisk. **Toranis* (irisk. *torann*, 'åska') på inskriftsformen *Awi Toranjas*, yngre *Úi Torna*, samt *Clann Torna* (med genitivformer).[9] R. Much, som

[1] Vocabularium, Fontes 5, s. 260. Till frågan om identifieringen se även J. A. Mac Culloch, Die Kelten (Ch. de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2), s. 606, H. Hubert, Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique, Paris 1932, s. 295, Marie-Louise Sjœstedt, Dieux et héros des Celtes, Paris 1940, s. 31.
[2] R. Much, Der germanische Himmelsgott (Festgabe Heinzel), Halle a. S. 1898, s. 228 f.; A. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz, 2, Leipzig 1904, sp. 1728 f.
[3] J. Loth, Les Mabinogion, 1 (H. d'Arbois de Jubainville, Cour de Littérature celtique, 3), Paris 1889, s. 270. Se även Ch. Squire, The Mythology of the British Island, Glasgow and Dublin 1905, s. 294 samt A. Blanchet, Traité des monnais gauloises, 1, Paris 1905, s. 160.
[4] Med dativformen Ταρανόου. Se J. Rhys, Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Celtic Heathendom (The Hibbert Lectures for 1886), London 1898, s. 69 ff.
[5] CIL 3, 2804.
[6] CIRh 1589, 1812.
[7] J. Loth, Les noms des saints Bretons, Paris 1910, s. 116.
[8] Fr. Jostes, Sonnenwende, 1, Münster in W. 1926, s. 5. En viss försiktighet bör dock iakttagas vid sammanställningen av avgudanamn och helgonnamn. Många goda exempel härpå hos Margit Sahlin, Oäkta helgon i folklig tro och rit (KÅ 45, 1945, s. 250 ff.).
[9] J. Rhys a. a. s. 70 f.

grundligt studerat *Taran*-gruppen, har lagt fram ytterligare bevis för femininkaraktären.[1]

Sammanställningen Taranis — Juppiter och Taranis — Dispater visar dock otvetydigt hän på en maskulin karaktär, ett förhållande som ger stöd för antagandet av Taranis' androgynitet.[2]

Det keltiska ordet för blixt är *taran*. Taranis framträder också som blixt- eller åskgud. Av största intresse är att den bisexuella karaktären delvis upplösts genom bildningen **Taranuknos*, 'åskson'.[3]

Jämsides med dessa former uppträder även formen **Tanaros* på en inskrift i Chester, England, från år 154 e. Kr.: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro.*[4] Frågan om förhållandet mellan Taranis—Taranos och Tanaros har bedömts mycket olika. Möjligen föreligger skrivfel[5], eller är *taran-* en noaform av det äldre *tanar-*[6], eller är det fråga om växelformer.[7] Hur än förhållandet skall tänkas — troligen en växelform eller möjligen ett skrivfel — är sambandet mellan **Taranos* — **Tanaros* och *Juppiter* belagt samt vidare deras karaktär av åskgud. Formen **Tanaros* har av Much m. fl. jämförts med *Donar*, då »den keltiske Juppiters binamn **Tanaros* ljud för ljud motsvarar det germ. **Þunaraz.*»[8] Sedan Hj. Lindroth gjort sannolikt att formen **Þunraʀ*, och ej formen **Þunaraʀ*, skall sättas som grundform, bör namnsläktskapen hellre,

[1] R. Much, Jupiter Tanarus (ZfdA 35, 1891, s. 372 ff.) och Der germanische Himmelsgott, s. 228 f.

[2] Observeras bör även genusväxlingen kymr. *taran*, fem. och bret. *taran*, mask. Se härom föreg. sida.

[3] Much tolkar de längre formerna *Taranucus* och *Taranucnus* som patronymbildningar. (R. Much, Der germ. Himmelsgott, s. 228.) Jfr härtill R. von Kienle, Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes (ARW 35, 1938, s. 255 f.) samt C. Clemen, Die Religion der Kelten (ARW 37, 1941, s. 122).

[4] CIL 7, 168. Jfr Much i ZfdA 35, 1891, s. 372 ff. samt A. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz, 2, Leipzig 1904, s. 1716. *Tanaros* förekommer även som flodnamn (R. Jente, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz, 1921, s. 86.)

[5] Så t. ex. F. R. Schröder, Altgermanische Kulturprobleme. Berlin 1929, s. 48 och Fr. Jostes, Sonnenwende, 1, s. 5.

[6] Så G. Schütte, Vor Folkegruppe, 1, s. 106.

[7] Så Much i ZfdA 35, 1891, s. 372. Jfr J. de Vries, Altgermanische Religionsgechichte, 1, s. 178 f.

[8] R. Much, Der germ. Himmelsgott, s. 227. Much utgår från grundformen **Tn̥aros*, Holder a. a. 2, sp. 1716 från formen **tn̥n-rō-s*. Andra forskare, såsom K. Helm, Spaltung und Mischung im germanischen Heidentum (Festgabe Ehrisman, 1925, s. 16) och G. Neckel, Germanen und Kelten, s. 14, ställer sig mer tvivlande till sammanställningen **Tanaros* — *Donar*.



med utgångspunkt från **tn̥nero-*, ses som en växling mellan två- och enstaviga stammar, kelt. **tn̥n-əro-* och germ. **tn̥-ro-*.[1]

*Taranis*—**Tanaros*' karaktär av åskgud kan anses säkerställd. Däremot är samhörigheten med hammaren, något som flera forskare fäst stort avseende vid, mer osäker.[2] Som Mac Culloch framhållit, kallas hammarguden på en inskription *Sucellus* (*IOM Sucaelo*)[3], och hammaren är även förbunden med en annan keltisk *Dispater*, likställd med *Silvanus*, vilken med säkerhet ej var åskgud.[4]

Man har ofta antagit att *Taranis* skulle vara den ursprunglige åskguden på det keltogermanska området samt att den germanske åskguden skulle ha uppkommit som lån från keltiskt område. Magnus Olsen hävdar att Torskulten under den förromerska (keltiska) järnåldern genom keltisk förmedling utbrett sig till de germanska folken, en hypotes som man dock ej kan andraga bevis för.[5] Utvecklingen bör i stället betraktas från samtidighetens synpunkt: åskguden har utvecklat sig på det keltiska området till Taranisgestalten, på det germanska området till Torsgestalten, utan att man bör förutsätta ett direkt lån i ena eller andra riktningen.[6]

R. Much hävdar att **Tanaros*—*Donar* representerar en förhållandevis sen personifikation av åskan.[7] L. von Schroeder anmärker med rätta härtill att den tidiga identifikationen **Tanaros*—*Juppiter* inte kan ge stöd för en sådan uppfattning.[8]

Den galliske åskguden avbildades ofta med ett hjul, såsom på silverkitteln från Gundestrup, Aar, Jylland.[9] Sedan gammalt har *Taranis*

[1] Hj. Lindroth, Om gudanamnet Tor (NoB 4, 1916, s. 169).

[2] Så Fr. Jostes, Sonnenwende, 1, s. 52 f.

[3] CIL 13, 6730. F. Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana, 1906, s. 17 f.

[4] Mac Culloch a. a. s. 30.

[5] M. Olsen, Hedenske kultminder, 1, s. 203. Liknande ock Helm a. a. s. 16 samt A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, 1929, s. 136, vilken anser att utvecklingen av en västgermansk åskdemon till en högsta asagud hos väst- och nordgermaner troligen influerats av släktskapen med den keltiske Tanaros.

[6] R. Much, Waren die Germanen Kelten? (ZfdA 65, 1928, s. 41). — M. Nincks tolkning *Taranis* — *Wodan* (Wodan und germanischer Schicksalsglaube, 1935, s. 314) bör avlysas.

[7] R. Much, Der germanische Himmelsgott, s. 229.

[8] L. von Schroeder, Arische Religion, 1, 525 f.

[9] Art. *Taranis* i Paulys Real-Encyclopädie, 4 A 2, 1932, sp. 2274 ff. — Eva Nissen Fett, Kultminne i fornfynd (NK 26, Oslo 1942), s. 18 med där anförd

sammanställts med de på keltiskt område talrikt förekommande Juppiterpelarna, ofta med inskriptionen *IOM*. Tolkningen av dessa Juppitermonument har skiftat. Jag ansluter mig till den av Hertlein uttalade åsikten att dessa monument vore att jämföra med de germanska Irminpelarna (*Irminsûl*) och ser alltså häri ett stöd för antagandet att den keltogermanske åskguden hypostaserats från himmelsguden.[1]

Ur det förefintliga materialet kan man alltså sammanfattningsvis utläsa förekomsten av en gallisk-keltisk gud *Taranis* etc., vilkens namn återgår på det gallisk-keltiska ordet för åskan, *taran*, och som kan sammanställas med den germanske **Þunraʀ*. Den keltiske åskguden var himmelsgud, troligen också solgud, möjligen hammargud, vidare androgyn. Taranis avbildas dels med en torsvigg, dels med ett hjul.[2]

## Horagalles — Tor.[3]

Enligt Rheen dyrkade lapparna tre gudar, Tor, Storjunkaren och Solen.[4] Dessa gudar avmålades på deras trolltrummor.[5] Vid offren avgjorde lapparna genom trumman vilken av gudarna som skulle mottaga offret. Härvid tillgick på följande sätt:

När de ha bundit det kreatur, som de vilja offra, bakom sina kåtor (dit kvinnorna ej äga tillträde), taga de ett hår från undersidan av kreaturens hals, vilket bindes runt omkring en mässingsring av de sammanbundna ringarna och som alltid brukas, när de slå på trumman. Då nu lappen slår, gå ringarna runt på trumman, och när ringen om vilken håret är bundet kommer till Storjunkarens, Tors eller Solens figur, stannar den och kan inte längre komma därifrån, förrän offret till vederbörande blir utlovat.

Av Rheens beskrivning framgår att Tor dyrkades dels som åskgud (himmelsgud), dels som ödesgud:

litt. samt J. Brøndsted, Den ældre Jernalder (Schultz Danmarkhistorie, 1, Khvn 1941 s. 259).

[1] F. Hertlein, Die Juppitergigantensäulen. Stuttgart 1910 och i Hoops, Reallexikon, 2, 1913, s. 619.

[2] W. Krause, Religion der Kelten (H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 17, Leipzig 1933), s. VII, X, avb. 21, 54, 55. — Jfr nedan s. 111 f.

[3] Till detta avsnitt se bildframställningen, nedan s. 134 ff.

[4] S. Rheen, En kortt *Relation* om Lapparnes Lefwarne etc., 1671, utg. av K. B. Wiklund (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, utg. av J. A. Lundell, 17: 1), Uppsala 1897, s. 27.

[5] Se härom U. Holmberg (Harva), Lappalaisten uskonto (Suomensuvun uskonnot, 2), Borgå 1915, s. 67 ff.



Den förste [avguden] som är *Tor* eller tordön hålla de [för] att vara ett levande ting, som så dundrar i himlen, och hans ämbete vara att döda och dräpa alla troll, som de mena allestädes vara i fjäll, berg eller sjöar. De avmåla honom för den skull med en hammare i handen. Denna hammare kalla de Tors hammare, och regnbågen kalla de Tors båge, med vilken han skall skjuta och dräpa alla de troll som vilja tillfoga dem någon skada. Denna Tor mena de också hava makt över människornas hälsa och sundhet, liv och död; för den skull gripas alla lappar av stor fruktan, när de höra tordön.[1]

Torsoffret förrättades i fyra repriser:

1. När trumman har utvisat att offret skall tillhöra Tor, bindes en rentjur som slaktas bakom kåtan, dit intet kvinnfolk får lov att komma. De sticka renen med en kniv i hjärtat och förvara blodet som är närmast hjärtat för att därmed bestryka Tors beläte.

2. Så många renar lappen slaktar och offrar, så många avgudabeläten skall han uppsätta Tor till ära.

3. Dessa beläten göra de av björk, av dess rot huvudet, av bålen den andra delen med en hammare i handen. (Se bild 29, nedan s. 136.)

4. När renarna som de vilja offra äro slaktade, uppresa de en lave bakom sina kåtor, tre alnar hög från jorden, och uppsätta vackert björkris runt kring laven. *Item* strö de ock björkris från sina kåtor fram till laven på marken, där de skola frambära offret. På laven uppsätta de Tors beläten, bestrukna med blod samt med några kors på deras bröst. Bakom belätena uppsätta de hornen och de förnämsta huvudbenen och fötterna. *Item* taga de ock ett litet stycke kött av var del och lägga det i en liten näverskäppa och ösa något flott därpå och sätta det på laven framför belätena.[2]

Något väsentligt att tillägga utöver Rheen har de övriga 1600-talsskildringarna inte. Schefferus bygger i huvudsak på Rheens uppteckningar.[3] Nytt material återfinnes först i 1700-talsrelationerna från Lappmarken.

Från början av 1700-talet ger lappstudenten Paulus Samilin följande upplysning:

[1] Rheen a. a. s. 34 f.

[2] a. a. s. 35 ff.

[3] J. Schefferus, Lapponia, Frankfurt 1673. — Wiklund har i a. a. samlat de övriga 1600-talsskildringarna, av O. Graan från Pite lappmark, J. Tornæus från Torne och Kemi lappmarker, O. P. Niurenius från Ume lappmark samt G. Tuderus från Kemi lappmark.

Tor kallas en gud, som mycket dundrar i luften, då han blir vred och slår sönder stora stycken av bergen, fäller träden och även slår ihjäl människor, och han är ej annat än Torn eller åskan.[1]

Samma uppgift möter hos Sidenius från år 1726, med det tillägget att lapparna lovar Torden offer, då denne i sin vrede låter höra sig i luften.[2]

I Carl Solanders relation från år 1726 heter det om *Hora-Gallis* eller *Pajan-Ollma*, att han har sitt tillhåll i skyn och är blåklädd och att han lär förorsaka tordön, varför lapparna, när det dundrar och blixtrar, offrar till honom en osnöpt rentjur och upphänger vid altaret en med blod insmord hammare.[3]

Prosten Henrik Forbus skriver i en berättelse från år 1727 om lapparnas hedendom: »*Horagalles*, tordön, i Jukkasjärvi kallad *pajanolmai* och *ahkegas* i Arjeplog på båda sidor om fjällryggen kallad *Horagalles* och *Ahkegas*, i Trondheims amt och Umeå lappmark *Horanorja*. Denne slår i sin vrede både människor och kreatur i hjäl, slår ävenledes stora stycken ur bergen. För att stilla och dämpa hans vrede offras till honom en rentjur. Han antages vara blåklädd och fara av och an i skyn och giva dunderslag och blixt, varför man ock till hans ära gör en hammare av två famnars längd, väl utskuren och målad, som här och var bestänkes och besmörjes med blod.»[4]

De fyra uppteckningarna är samstämmiga och visar bilden av en vred åskgud som måste blidkas med offer. Bilden kompletteras genom andra uppteckningar. I sognepräst Johan Randulfs år 1723 författade skildring av lapparnas avgudadyrkan, det s. k. Närömanuskriptet, nämnes Tor eller Horagalles som den förnämste av lapparnas gudar:

En av deras förnämsta avgudar, som kallas *HoraGalles*, är densamme som gamla norska hedningar kallade *Tor-Gud*, om vilken mycket står att läsa i den norska krönikan. Av honom har torsdagen sitt namn, som den ännu kallas av oss kristna. Eljest är han densamme som hos de gamle grekerna kallades *Juppiter*, såväl också hos romarna, vilka gav den samma dag i veckan, som vi kalla torsdag, namn av honom och

[1] Källskrifter till lapparnas mytologi, utg. av E. Reuterskiöld, Sthlm 1910, s. 13.

[2] a. a. s. 56.

[3] a. a. s. 23.

[4] a. a. s. 33. Jfr även s. 81. — I rättelser och tillägg till Forbus' berättelse finns en folklig och sen version av berättelsen om Tordönsgudens uppkomst genom en förbindelse mellan djävulen och en kvinna i skogen (a. a. s. 68 f.).



kallade den *Dies Jovis*. Denne avgud, som står med en slägga uti sin ena hand och en dubbelhammare i den andra handen, tillbedes särskilt av finnarna, när tordönet slår, att han med den ena hammaren skall driva det tillbaka igen, så att det icke skall skada dem eller deras renar. Likaså påkalla de honom, när de vill hava tordön och ljungeld nedslaget över någon som de äro vreda på, att han med sin slägga, som han har i den andra handen, skall utföra sitt tordön eller sin ljungeld över dem.[1]

I det följande gör författaren med en interpretatio christiana jämförelser mellan Tor och Satan samt framhäver torsdagens karaktär av helig dag. Vidare sägs att den vederstyggliga Satan uti Horagalles' eller Torguds eller Jovis person menas ge lycka i strid samt vid jakt och fiske.[2] Slutligen anmärker författaren att det kristna korset ofta sammanblandas med torshammaren: i själva verket döljer sig hammartecknet bakom korset.[3]

Av vikt är att Horagalles enligt Randulf inte endast är en vredesgud utan också en gud som man kan vänta något gott av och att man kan påverka guden, så att han antingen håller tillbaka ovädret eller låter blixten slå ned över fienderna.

Namnet Horagalles möter första gången hos Westen och Högström.[4] Fritzner är den som tidigast etymologiskt sammanställt Horagalles med *Tore-Karl*: »Karl, som i uttal också lyder Kar eller Kall, svarar nämligen i betydelse helt till det lapska *gales*, som säkert också bara är en lapsk form av det norska Karl, liksom *Hora*, eller som det också heter, *Ora*, är en omdaning av *Þórr*.»[5] Fritzner erinrar vidare om att Tor i folkmun gått under namn av *Torekarl* och sammanställer namnet med *Dyâus pitar* och *Juppiter*. »När han i den till Hammarhämtningen motsvarande danska visan (S. Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser, 1,2) kallas vår gamle Fader, eller svenskarna kalla honom Godgubben,

[1] Kildeskrifter til den lappiske Mythologi, ved J. Qvigstad (Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1903, n:r 1). Trondhjem 1903, s. 6 f.

[2] a. a. s. 7.

[3] a. a. s. 10.

[4] Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723 (Reuterskiöld a. a. s. 2). P. Högström, Beskrifning Öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker, Sthlm 1746, s. 186 f.

[5] J. Fritzner, Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks ([Norsk] HT 4, 1877, s. 145). Redan S. Kildal hade nämnt Thora Galles som den lapska formen (Nogle Observationes om Trommen etc. i Det skandinaviske Litteratursselskaps Skrifter, 3, 2, Khvn 1807, s. 453).

Godfar, då betyder det samma sak. Detta motsvaras också av att lapparna kalla honom *ajeke, aččekaš* och finnarna *ukko*.»[1]

A. Olrik har i de väsentligaste lapska kultformerna och gudagestalterna velat se ett lån från nordbor, som stod på bronsålderns utvecklingsstadium.[2] Teorien har betvivlats[3], men så mycket är säkert att betydande överensstämmelser kan påvisas mellan nordisk och lapsk religion, hur än lånet tänkes ha förmedlats från nordiskt till lapskt kulturområde.

Av största intresse för vår framställning är att vissa gudagestalter, som vi tidigare funnit vara karakteristiska för den äldre indoeuropeiska religionen kunnat återfinnas på lapskt område. Himmelsguden dyrkades dels som Solen, dels som åskguden. Av bildframställningen (bild 31 ff., nedan s. 139 ff.) framgår solens centrala plats i det lapska gudasystemet. Tor eller Horagalles kallades, enligt Schefferus[4], hos öst- och nordlapparna även för *Tiermes*, vilket motsvaras av *Diermes* eller *Dierbma*, 'himmelsman'[5] (*Diermes* = 1. regnbåge, 2. åska)[6].

Ganander kallar Tiermes »en lapsk övergud, som rådde över åskan, tordön, regnbåge samt människornas hälsa, liv och död» och jämför honom med finnarnas Ilmarinen, medan Horagalles enligt Ganander var en lapsk »under-himmelsk gud».[7] Tiermes tillhörde gruppen av inhemska himmels- och ödesgudar, i släktskap med de finsk-ugriska och sibiriska höggudarna, medan Horagalles var den från Norden inkomne åskguden.

Lapparna dyrkade även en stormgud, Biekagalles. Det lapska materialet kan alltså sägas ge stöd för antagandet av tre indoeuropeiska höggudar, en himmelsgud (solgud), en åskgud och en vindgud.

## Ukko — Tor.

I hdskr. 311 i Palmskiöldska samlingen i Uppsala, från 1500-talet, står i en notis om guden *Ukko* att han »beskyddade såddtiden, och då

[1] Fritzner a. a. s. 145 ff.

[2] A. Olrik, Nordisk og lappisk gudsdyrkelse (DS 1905, s. 39 ff.). A. Olrik—H. Ellekilde, Nordens gudeverden, s. 143.

[3] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, s. 140 ff.

[4] J. Schefferus, Lapponia, s. 97.

[5] Olrik—Ellekilde a. a. s. 121.

[6] J. A. Friis, Ordbog over det lappiske Sprog, Chria 1887, s. 130.

[7] C. Ganander, Mythologia Fennica, Åbo 1789, s. 90, 17.



drucko de hans gille».[1] Den finske åskguden framträder i den folkliga traditionen mest som regn- och fruktbarhetsgud. I en uppteckning av E. Salmelainen från år 1852 angående de savolaksiska nybyggarna i Nordtavastland heter det:

På försommaren firades *Ukon vakat*, 'den Gamles kista', till ära för den Gamle (Ukko) eller åskan (Ukkoinen). Man bad till honom om gott väder under sommaren, därför att man trodde att hela årsavkastningen berodde på om man lyckades få Ukko gynnsamt stämd genom gåvor och offer . . . På bestämd dag utvaldes det bästa fåret, dödades och bereddes. En del av det kokta köttet lades tillika med delar av den övriga maten i kistan av björknäver och bars upp på ett heligt berg, kallat Ukkos berg. Där lämnade man matvarorna samt öl och brännvin, av vilket det måste vara rikligt för handen, oberörda under natten på berget. Vad som var kvar av maten på morgonen, sedan Ukko ätit, förtärdes av festdeltagarna gemensamt. Av ölet och brännvinet däremot slog man ut en del på Ukkos berg, för att inte sommaren skulle bli alltför torr.[2]

Enligt Gananders finsk-mytologiska ordbok var *touko-leipä* »et stort bröd, som bakas i Julii månad, Ukko, åskan eller Thor, til heders; men brytes ej, utan förvaras i sädesbingen tils vårsåningen följande år, och då med vissa cæremonier utdelas gårdsfolket at äta af».[3]

Ännu klarare framträder den nordiske åskgudens roll i den finska fruktbarhetskulten i de bevarade skildringarna om *Sämpsä*.[4] I Kalevala förekommer på två ställen en bigestalt vid namn Sampsa Pellervoinen. Av sammanhanget framgår tydligt att han hade med växtligheten att göra. I senare uppteckningar finns utförliga skildringar om Sämpsä, Pellervos son.[5] Från Nord-Karelen föreligger en dikt om Sämpsä, som i inledningsverserna framställs i hieros gamosscen med sin syster:

[1] K. Krohn, Zur finnischen Mythologie, 1 (FFC 104, Helsingfors 1932), s. 28.

[2] a. a. s. 36 f. — Även esterna firade *Uko wakk* (M. J. Eisen, Estnische Mythologie, übers. von E. Erkes, Lpz. 1925, s. 152).

[3] C. Ganander, Mythologia Fennica, Åbo 1789, s. 91. — Jfr N. E. Hammarstedt, Olsmessa och Torsblot (Fataburen, 1915, s. 34).

[4] K. Krohn, Sampsa Pellervoinen < Njordr, Freyr? (Finnische Beiträge zur germanischen Mythologie, Sonderabdruck aus den Finnisch-Ugrischen Forschungen 1904 u. 1905), Hfors 1906, s. 231 ff.

[5] Ang. Sämpsä jfr N. Lid, Vegetationsgudinne og vårplantar (Festskrift til rektor J. Qvigstad, Oslo 1928, s. 143 f.), O. Almgren, Hällristningar och kultbruk, 1927, s. 293 ff. m. fl. arb.

| | |
|---|---|
| *Sämsä poika Pellervoinen* | Sämpsä, Pellervos son |
| *makais sisaruensa.*[1] | låg och sov med sin syster. |

Då Sämpsä förstod att han snart skulle få lida nöd, gömde han sig långt borta i Pohjala. Sedan Sämpsä försvunnit fanns ingen som kunde beså åkrarna. Sommaren, »det milda vädrets son», uppsökte Sämpsä för att övertala honom att så.

Motivet återkommer i annan utformning i en visa från Lenttinen, Hevaa socken, och från Väärnoja, Soikkola socken, Ingermanland. Denna visa skulle sjungas på en gammal hednisk offerplats till Ukkos ära (*Ukko-virsi*) på Ukkos dag (Petrus dag, den 29 juni).

Inledningen utgöres av en klagan över att växtligheten avstannat:

| | |
|---|---|
| *Miks ei kasva meijen kagrat,* | Varför växer ej vår havre, |
| *rukkiit ylös ylleene* etc.[2] | varför spirar icke rågen etc. |

Förklaringen var den att Sämpsä sov. Först försökte vinterpojken att väcka honom. Han blåste bladen av träden och blodet från jungfrurnas kinder, men Sämpsä ville inte för hans skull lämna sitt läger. Då kom sommarpojken, »tog sin stormvindssnabba häst/ . . . blåste liv i alla träd / blåste ax i alla strån / blåste huvuden på kålen / fullt av blod på jungfrurs kinder / etc.» Då stod Sämpsä upp och gav liv åt växtligheten.

På detta universella växtlighetskultmotiv, vars prototyp utgöres av Demeterkulten, finns en märklig variant, upptecknad 1891 i Lenttinen:

| | |
|---|---|
| *Pyhä ukko armolliin,* | Helige Ukko, nådige fader, |
| *Iilia pyhä isäntä,* | Elias, du helige herre, |
| *tye meille vierahisse,* | kom dock snart och besök oss, |
| *saa meille käyymmäks,* | nalkas oss välvilligt, |
| *rukihia ruttamaan,* | för att rågen må snabbare mogna, |
| *tuokoja tomoittammaan,* | för att sådden må ge skörd. |
| *ei kasva meiän kagroit,* | Vår havre vill icke växa, |
| *ei ruta meiän rukihit,* | det vill aldrig susa i rågen, |
| *eik' tomua toukopellot.* | livlös vilar grödan där. |

[1] Varianter: *makasi emintimensä*, 'sov med sin styvmoder'; *makasit oman emosi*, 'du sover med din egen moder'. — Övers. efter Krohn.

[2] Krohn a. a. s. 234.



| | |
|---|---|
| *Pyhä ukko armolliin,* | Helige Ukko, nådige fader, |
| *anna mailles makua,* | giv krydda åt ditt land, |
| *pelloilles pehmityst.*[1] | luckra upp dina åkrar. |

I fortsättningen av dikten återkommer Sämpsämotivet. Krohn har tolkat Sämpsä eller Pellervo som vegetationsgudomligheter, som havsguden Ahti på våren under islossningen genom sommarens representanter låter hämta från en ö i havet (eller från Pohjala) för att ge fruktbarhet åt åkrarna och kvinnorna. Sämpsä återvänder på ett sädesskepp eller på en färgrik kälke och har med sig sin moder (eller syster) som hustru. Krohn sätter myterna riktigt i samband med den germanska vegetationskulten, såsom vi känner den från Tacitus' uppgifter om Nerthuskulten. Krohns resultat blir att Sämpsä eller Pellervo (alternativt Pellervos son) vore identisk med Nerthus, Njord eller Frö.[2]

M. Olsen har i sin studie till Skírnismál sammanställt Sämpsämyten med myten om Frö och Gerðr och i dem båda sett en vårmyt om hur sommaren kallar på jordens fruktbarhet.[3]

J. de Vries ställer sig mer tveksam till värdet av de folkliga traditionerna om Sämpsä under hänvisning till vegetationsriternas universalitet.[4]

Ingen av dessa forskare har emellertid fäst uppmärksamheten på det egenartade i de bevarade finska traditionsformerna utan har nöjt sig med att ställa in dem i det allmänna fruktbarhetsschemat. Krohn har visserligen berört Ukkos roll men har fallit tillbaka på låneteorier, som inte utsäger något reellt. Åtminstone Lenttinenuppteckningen ställer Ukko i centrum på ett sådant sätt, som tvingar till antagandet att han haft en betydande del i den fruktbarhetskult, som här otvivelaktigt kommit till uttryck. Om man utgår från att den germanske himmelsguden spelat roll av manlig partner, t. ex. vid den av Tacitus skildrade hieros gamosfesten[5], och man vidare i den nordiske åskguden, ur vilken Ukko kommit som lån, ser himmelsguden, som just i egenskap av himmelsgud samtidigt är fruktbarhetsgud, behöver man ej tillgripa allmänt religionshistoriska låneteorier.

[1] a. a. s. 236.

[2] Krohn a. a. s. 242 ff.

[3] M. Olsen, Fra gammelnorsk myte og kultus (MM 1909, s. 26 ff.). Jfr A. Olrik i DS 1907, s. 62 ff.

[4] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2, s. 281.

[5] Ovan s. 30.

Sannolikheten talar med andra ord för att vi i sammanställningen himmelsgud och vegetationsgudomligheter har bevarat ett ursprungligt drag, som bättre kommit till uttryck på finskt än nordiskt område.

Till Ukkos ära (*Ukko-virsi*) sjöngs inte bara i Ingermanland vegetationssångerna. Agricola har i företalet till psaltaröversättningen av år 1531 antecknat ett liknande bruk hos de hedniska karelerna:

| | |
|---|---|
| *Ia quin kewekylwö kylwettin,* | När vårsådden blev sådd, |
| *silloin Ukon malia iootijn,* | då drack man Ukkos bägare, |
| *sihen haetin Ukon wacka,* | då hämtade man Ukkos kista, |
| *nin ioopui pica ette acka,* | då berusade sig ungmö och fru, |
| *sijtte palio häpie sielle techtin,* | man bedrev stor skändlighet, |
| *quin seke qwltin ette nechtin.* | vilket kunde både höras och ses. |
| *Quin Rauni Ukon naini härsky,* | När Rauni, Ukkos maka, väsnades, |
| *Ialosti Ukoi pohiasti pärsky,* | sprutade Ukko från marken (?)[2] |
| *se sis annoi ilman ia wdhen tulon.*[1] | och gav gott väder och år. |

Här är alltså bevarat ett fragment av en vårlig rit med Ukko som centralgestalt i typiska fruktbarhetsscener, inte så litet påminnande om kulten vid Uppsalatemplet — där Tor tronade i mitten — och om de belgiska linvävarnas kultupptåg.[3]

Vid en häxprocess år 1662 i Hanho socken i Sydtavastland tillstod den anklagade, Sigfrid Andersson, att han gått omkring på våren till sina grannar för den stora torkans skull och uppmanat dem att följa honom till stranden och dricka en skål till åskan, med bön om regn. I rättegångsprotokollet skildras i detalj hur regnmagien utförts. Sigfrid Andersson hade också framsagt en besvärjelse:

Helige Ucko, luftens fader,
Guds lydige tjänare,
förläna oss regn,
på det att de vackra blommorna ej vissna
och det gröna kornet ej faller av etc.[4]

[1] Mikael Agricolan Teokset, 3, (faks. uppl. Hfors 1931), s. 213. Krohn a. a. s. 247.

[2] Meningen är här dunkel. Krohn a. a. s. 247 hänvisar till P. Bång, Priscorum Sveo-Gothorum ecclesia, 1675, som förklarar Agricolas text på följande sätt: »Ock effter Wåårsåd geck an Thorskålans låter: När Ragnel Thorinnan begynte storliuda, bulra Thor och gaff nyt siuda.» (Efter vårsådden kom Torsskålsklingandet: när Rauni Torsfru började väsnas, dundrade Tor och lät det ånyo sjuda.)

[3] Nedan s. 169 f.

[4] a. a. s. 38 f.



Ukkofester firades på många håll i de finsktalande bygderna, även utanför Finlands gränser. Från de värmländska finnarnas kult föreligger en längre uppteckning från år 1930, i vilken det bland annat heter: »Du skall betyga Ukko ära, så blir det regn.»[1]

I finsk mytologi heter Ukkos maka *Rauni*. Hon befordrar hela årsväxten, säger Agricola.[2] I senare kommentarer sammanställs uttryckligen de båda gudomligheterna: *Vcko cum conjuge Raune, tempestatibus praeesse.*[3] Rauni är samma ord som lapska *raudna*, 'rönn'. Horagalles' maka hette Raudna eller Akka, 'Gumman'.

Rönnen förekommer i Geirrøðsmyten i samband med Tor: *Reynir er biǫrg Þórs.*[4] I regel är det dock eken som är Tors träd. Segerstedts förklaring av sambandet eken—rönnen, att de båda träden hölls heliga i forntiden på grund av de nyttiga frukterna, ger kanske inte lösningen, då otvivelaktigt också många andra träd har nyttiga frukter.[5] Eken var det speciella Torsträdet, då åskan ofta slår ned i gamla ekar. Norr om ekgränsen fick man nöja sig med ett annat träd; att rönnen med sina lysande röda bär härvid blev gudaträdet är inte ägnat att förvåna.[6] Olrik ser i rönnen den »kvinnliga» motsvarigheten till eken: ekguden Tor bildade med rönngudinnan Rauni ett gudapar.[7]

Uttydningen av den finska mytologien är i enskildheter svårartad på grund av källornas karaktär. Det folkloristiska stoffet är ingalunda entydigt. Vad som är inhemskt eller lån kan i regel inte avgöras. Ukko som åskgud torde dock med säkerhet vara ett nordiskt lån. En intressant och viktig motsats till lapsk mytologi är att åskguden hos lapparna bevarat sin karaktär av åskgud med det skrämmande draget som dominant, medan Ukko hos finnarna i nästan full utsträckning förlorat varje drag av tremendum. Hans samhörighet med åskan betonas mindre än hans förbindelse med regn och fruktbarhet. Som Ukko, Gubben, har han blivit en motsvarighet till Godgubben.

[1] Uppteckning från Östmark i Värmland av H. Helminen i Kalevalaseuran vuosikirja, 11, s. 146 ff. Här cit. efter Krohn i FFC 104, s. 33 ff.

[2] a. a. s. 28.

[3] Latinsk parafras av Michael Wexionius (Epitome descriptionis Sueciae, Gothiae, Fenningiae et subjectarum provinciarum, 10, 2, Åbo 1650). Cit. efter Krohn a. a. s. 29.

[4] Skálskaparmál 18.

[5] T. Segerstedt, Ekguden i Dodona, s. 30 ff.

[6] Ang. rönnen se vidare K. F. Johansson, Om etymologien af trädnamnet *rönn* (Studier tillegnade E. Tegnér, Lund 1918, s. 304 ff.).

[7] Olrik—Ellekilde, Nordens gudeverden, s. 98 f.

Ytterligare en jämförelse mellan å ena sidan finsk och lapsk utveckling, å andra sidan finsk och estnisk är av intresse. Hos lapparna förekommer namnet *Aija*, 'Gubben', synonymt med Ukko.[1] Hos esterna betecknar *Äiö* åskguden, medan samma namn i finskan syftar på djävulen.[2]

## Indra — Tor.

Viktor Rydberg har synnerligen utförligt samlat allt jämförande mytologiskt material beträffande Indra och Tor i avsikt att bevisa identiteten av de båda gudarna. »Det gäller här icke likheter i enskilda drag», skriver Rydberg och tillägger, »sådana kunna påpekas mellan snart sagt alla mytkretsar i världen, och vanligen bygger man alltför svindlande hypoteser på det svaga underlag de erbjuda. Det gäller här gemensamhet i stora, centrala, sammanhängande mytkomplexer.»[3]

1. Enligt Ṛgveda (9,28,5; 9,97,31; 9,72,2) hade en urtidssmed *Tvaṣṭṛ* vässat himmelsstenen åt Indra, liksom Sindri smitt Tors hammare. Fiendskap uppstod mellan smeden och guden på både indiskt och nordiskt område.[4]

2. Indra var liksom Tor son av *Moder Jord* (RV 4,17,2). Båda gudarna hade två föräldrapar, ett gudomligt och ett tillhörande demonklassen. Enligt Ṛgveda föddes Indra vid den tidpunkt då striden mellan de onda och de goda makterna rasade som värst (motsvarande Ahrimans kamp mot Ahura Mazdāh) och då de onda makterna hade tagit de goda i sitt våld. Som en frälsare föddes Indra under dramatiska omständigheter. Gudinnan Jord ville ej veta av sitt foster utan övergav det. I skötet av vattendjupets jättinna, Kuṣava, utvecklade sig fostret. Hennes make, jätten Vyamsa, »som var värre än själve Vṛtra» (RV 1,32; 4,18,1) ville döda fostret i födelsestunden, men Indra bröt sig väg ur moderns sida, och nyfödd krossade han Vyamsas huvud med åskviggen (RV 4,22,3). Kuṣava, som Indra nu »gjort till änka», dog av sorg, medan de avdankade gudarna åter levde upp. Indra fick

[1] K. B. Wiklund i Nord. Familjebok, 14, [3]1931, sp. 581.

[2] Krohn, a. a. s. 40. U. Holmberg, The Mythology of All Races, 4, Boston 1927, s. 228. M. J. Eisen, Estnische Mythologie, übers. von E. Erkes, Lpz 1925, s. 139.

[3] V. Rydberg, Undersökningar i germanisk mythologi, 1, s. 660 f.

[4] a. a. 2, s. 39 f.



en somadryck av Tvaṣṭṛ, dödade draken Vṛtra och befriade de bundna vattenmassorna, så att jorden åter blev fruktbärande, och löste solen ur dess fängelse.[1]

Rydberg hävdar att dessa mytkomplex skulle avspegla sig i berättelserna om Tor, om än i vanställd form. Han utgår därvid från skildringen i prologen till Snorres Edda, enligt vilken Tor uppfostrats i Trakien hos hertig Lorikus.[2] Vid tolv års ålder dödade Tor sin fosterfader och dennes hustru Lora, bemäktigade sig Trakien och for vida omkring i världen »och besegrade ensam alla bärsärkar, jättar och den störste drake och många djur». Rydberg anser att dessa likheter är tillräckliga för att uppvisa den ursprungliga identiteten av myterna mellan Indras och Tors födelse och ungdomsbragder.

3. Enligt en av Vālakhilyahymnerna (3,8) bemäktigade sig Indra vid ett tillfälle *krivi* (enligt Rydberg mjödkitteln) och dödade jätten *Śuṣṇa*, 'Förtorkaren'. Śuṣṇa bodde på andra sidan om Rasa, gränsfloden mellan jättarnas och människornas värld.

Rydberg sammanställer denna myt med berättelsen om Tor och Hymir samt håller för troligt att den ena har sin rot i den andra.[3]

4. Välkänd är myten om Indra och draken *Vṛtra* (RV 3,30,8). »Vattnen överskredo Vṛtra. Han låg vid deras fötter, draken. I de aldrig stående, aldrig slumrande vattenloppens mitt låg den slagnes kropp. I långt räckande mörker sjönk Indras fiende.» (RV 1,32,8—10.) »Indra slog Vṛtra i huvudet med den mångeggade åskviggen.» (RV 1,52,15.) Med rätta konstaterar Rydberg, liksom många före och efter honom, likheter med myten om Tor och Midgårdsormen.[4]

5. En ensam jätte, *Rauhiṇa*, vågade sig in i gudarnas boning, men blev sedan krossad av Indras åskvigg (RV 1,103,2; 2,12,12). Indra dödade jätten på dennes egen mark och åtföljdes på sin färd av två andra gudar. Myten visar likhet med berättelsen om Tor och Hrungnir.[5]

6. Jättestammen *paṇi'erna* ägde snabbfotade hästar och rövade bort de himmelska korna. De jagade bort och fångade regnmoln och morgondagg, så att jorden förtorkade. Gudarna, framför allt Indra, företog bestraffningsfärder till paṇi'erna.

Rydberg gör här vittgående jämförelser mellan paṇi'ernas utmärkta

[1] a. a. 2, s. 100 ff.

[2] Jfr härtill ovan, s. 10.

[3] a. a. 2, s. 103 f.

[4] a. a. 2, s. 104 f.

[5] a. a. 2, s. 105 f.

hästar och de nordiska jättarnas (Gullfaxi) samt vill göra gällande att »jättedemonen i hästskepnad» (såsom den iranske Apaoša) funnits i både indisk och germansk mytologi (Sleipnir, son av Loke och hästen Svaðilfari, demonen Móinn i hästgestalt). Även korna spelade en framträdande roll inom germansk mytologi: enligt Lokasenna 23 mjölkade Loke kor i underjorden i åtta års tid, vita kor drog Terra maters vagn enligt Tacitus.[1]

7. Indra, åtföljd av en grupp stridsmän, begav sig vid ett tillfälle åstad för att döda jätten *Ahi*. Vägen dit var svår att finna, och Ahi försvårade ytterligare färden genom att sända hagelskurar mot Indra och hans män (RV 1,32,13). De måste vada genom nittionio vattenströmmar (RV 1,32,14). Två av Indras följeslagare var nära att drunkna men räddades över till andra stranden av guden. Vid mötet mellan Indra och Ahi kastade jätten en blixt mot Indra, men Indra blev oskadd och dödade Ahi (RV 1,32,13). Därvid öppnades jättekvinnornas hålor och vatten strömmade ut. — Likheten med Geirrøðsmyten är uppenbar.[2]

8. Indra stod i oförsonlig motsats till alla vintermakter och stormar. Rydberg sammanställer vinterjättarna med Gymir, som han identifierar med sanskr. *himā*, lat. *hiems*, grek. χιών, 'vinterköld' och ser i honom samme jätte som hos Saxo kallas kung Snö.[3]

9. Både Tor och Indra for på en vagn genom rymden (RV 10,89,2; 49:7 m. fl.) men vandrade även gärna till fots i jättevärlden. När de vadade genom vattenströmmar, växte de i kroppsstorlek alltefter vågsvallet (RV 1,52,7 — Þórsdrápa 7).[4]

10. Båda gudarna behövde ansenliga mängder mat och dryck. Indra kände sig stärkt, då han ätit tusen tjurar, Tor nöjde sig med mindre. Hos Hymir (Hym. 15) åt han två tjurar, hos Þrymr (Þrymskv. 24) en tjur, åtta laxar, jämte annat. Indra var den störste somadrickaren (RV 1,8,7): i ett enda drag tömde han trettio skålar soma (RV 8,66,4), medan Tor i detta avseende var hans överman: hos Skrymir drack han i hornet ur nästan hela havet.[5]

11. Indras åskvagn var förspänd med *hari'erna*, 'de rödbruna', som han slaktade, åt upp och gjorde levande igen, likt Tors bockar.[6]

[1] a. a. 2, s. 106 ff.
[2] a. a. 2, s. 108 f.
[3] a. a. 2, s. 90, 109 f.
[4] a. a. 2, s. 110.
[5] a. a. 2, s. 111.
[6] a. a. 2, s. 111 f.



12. Tor och Indra var till karaktären varandra fullkomligt lika: »människovänliga, ädelmodiga, lätt uppbrusande, snart åter lugnade, i grunden godmodiga, glada vid sång och mjöd», vilket Rydberg folkpsykologiskt tolkar som en skapelse från »den ariska enhetstiden», då styrkan och det obetvingliga hjältemodet förenades med godheten och välviljan till ett ideal.[1]

13. Tors äldsta vapen, hammaren, var av sten, hävdar Rydberg och ser detta bekräftat av folkföreställningen om åskviggen (flintfynd). Indras vapen, *vajra*, var »fyrvinkligt» liksom svastikan (RV 4,22,1,2).[2]

14. Namnet Tor betyder, enligt Rydberg, 'dånaren' och är besläktat med sanskr. *tan*, *tanyati*, 'dåna', 'åska', vilket är ett urgammalt epitet för Indras vapen, troligen också ett namn buret av Indra själv. I Tors binamn Einriði ser Rydberg »ett förvanskat genljud av Indra»; varje försök att förklara ordet ur nordiskt språkförråd »smakar folketymologiskt».[2]

15. Indras vän, skyddsling och stridsbroder var heroen *Kutsa*, som tillhörde den klass av väsen, som motsvarade de nordiska alferna, Ṛgvedas aṅgiras'er och ṛbhu'er. Kutsa bodde tillsammans med sin »rättrådiga, tänkande» hustru och en älsklingsson på en gård nära gränsfloden Rasa. Kutsa stred, ensam eller tillsammans med Indra, mot jättarna dasyu'erna och śuṣṇa'erna. Indra tog in hos honom på sina färder till jättarnas land. I Kutsas sällskap dödade Indra jätten Śuṣṇa (RV 4,16,12; 1,63,3; 1,121,9 m. fl.). Kutsa for tillsammans med Indra på dennes åskvagn m. fl. (RV 2,19,6).

Rydberg sammanställer Kutsa med den nordiske Egill-Aurvandill. I första delen av sina Undersökningar har Rydberg sökt bevisa identiteten av Vǫlunds broder Egill och Svipdags fader Aurvandill.[3] Egill-Aurvandill bodde vid Élivágir, gränsvattnet mellan Iǫtunheimr och Ásgarðr, han var Tors vän och tog emot denne på sin gård. Kutsas hustru identifierar Rydberg med Gróa, »växtlighetsdisen» Egill-Aurvandils hustru. Kutsa var liksom Egill skördarnas försvarare. Vid livsfara räddade Indra Kutsa, liksom Tor räddade Egill-Aurvandill. Kutsa begagnade ett vapen, »så karakteristiskt, att det uppkallats efter hans namn *kutsya*» (RV 4,16,12). Rydberg gör gällande att kutsya varit en båge. Även Egill-Aurvandill var bågskytt.

[1] a. a. 2, s. 112.
[2] a. a. 2, s. 113.
[3] a. a. 1, s. 637 ff.

Jämte Kutsa nämns i Ṛgveda två andra heroer, Aya och Atithigva. Aya, en av de smidesskickliga ṛbhu'erna, likställer Rydberg med fnord. Ajo, ett annat namn på smeden Vǫlundr. Egill stod i samma förhållande till Vǫlundr som Kutsa till Aya. Kutsa, Aya och Atithigva blev småningom Indras fiender på samma sätt som Vǫlundr, Egill och Slagfiðr från att ha varit gudarnas vänner blev deras vedersakare.[1]

16. Rydberg identifierar slutligen *Pūṣan* och Þiálfi. »Hos Vedaarierna vart han Indras, hos germanerna Tors älskling.» För styrkande av identiteten anför Rydberg ett flertal myter. Þiálfi var ett hittebarn, upptaget i Egils hus (FAS 3, 241). Även Pūṣan var hittebarn, påträffad i ett höljande *vavri* (RV 10,5,5). Þiálfi ledsagade Tor på hans strövtåg mot jättarna och deltog i striderna. Pūṣan spelade samma roll, då han i Indras sällskap kämpade mot vṛtra'erna (RV 6, 56,2). Þiálfi bräckte bockarnas ben. Detsamma berättas om Pūṣan. Båda ägde systrar som omnämndes i myterna. »Pūṣan är, liksom Þiálfi, de ariska stammarnas och familjernas ledare och beskyddare, när de brutit upp att finna nya boningsplatser . . . Samme heros har såväl hos germanerna som Ṛgveda-arierna blivit vandringarnas och kolonisationernas beskyddare och särskilt i den germanska mytologien typen för nybyggare.»[2]

Det har synts mig väsentligt att redogöra för Rydbergs syn på problemet Tor—Indra, och detta av flera skäl. Rydbergs forskningar har på ett sätt som de ingalunda förtjänar blivit åsidosatta i den vetenskapliga diskussionen. Hans sammanställning av de mytologiska elementen visar, som han själv hävdat, »gemensamhet i stora, centrala, sammanhängande mytkomplexer».[3] Rydbergs syn på myten i allmänhet och den vediska myten i synnerhet är i stort sett riktig, då den i väsentlighet vilar på Bergaignes teorier om förhållandet mellan rit och myt.[4]

Svagheten i Rydbergs position sammanhänger framför allt med att han till varje pris ville pressa fram likheter för att på så sätt ställa den germanska mytologien i samklang med den indoeuropeiska. Härmed sammanhänger också hans benägenhet för en viss fri tolkning av de

[1] a. a. 2, s. 114 ff.

[2] a. a. 2, s. 118 ff. Ang. Tor — Pūṣan se H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle (Saale) 1923, s. 39 ff.

[3] Ovan s. 58.

[4] A. Bergaigne, La religion védique d'après les hymnes du Ṛig-veda, 1—3. Paris 1878—83. — Bergaigne fäste stort avseende vid Ṛgvedas liturgiska funktion, tog delvis avstånd från den naturmytologiska uppfattningen och hävdade att reciprocitet förelåge mellan rit och myt.



indiska texterna. Hans tilltro till möjligheten att kunna återföra de skilda elementen i den germanska och den indiska mytologien till den »ariska enhetstiden» medförde på vissa avgörande punkter skevsyn och falsk värdering.

Feltolkning har i huvudsak ägt rum beträffande följande moment:

2. Myten om Tors fosterföräldrar är ej en germansk myt, utan, som Rydberg själv i första delen av sina Undersökningar framhållit[1], en österländsk vandringssägen. Den kan alltså ej sägas utgöra bevis för identiteten.

3. Tolkningen av *krivi* är missvisande.[2]

6. Rydberg har ut ifrån vissa allmänna likheter sökt sig fram till speciella likheter på ett sätt som inte är övertygande.

8 och 14. Osäkra etymologier.

15. Identiteten Kutsa — Egill — Aurvandill vilar på osäkra premisser.

Uppenbarligen finns åtskilliga likheter mellan Indra och Tor, dock inte i så hög grad som Rydberg velat göra gällande. Man har bl. a. pekat på likheten i namnkonceptionen **Þun-ra* och *Ind-ra*, med gemensamt suffix.[3] Hela den stora frågan, huruvida gemensamma mytkomplex förelegat färdiga redan under den s. k. indoeuropeiska enhetskulturens tid, en fråga som Rydberg tillmätte stor vikt, måste lämnas obesvarad, då dels prehistorien är för litet känd för att kunna läggas till grund för säkra slutsatser, dels frågan om mytkomplexens uppkomst och vandringar mellan de olika kulturkretsarna inrymmer alltför många osäkerhetsmoment, för att man skall kunna giva en helhetsbild av mytvärlden. Av vikt är också i detta sammanhang att understryka att ett flertal Indramyter, som Rydberg ej tagit ställning till, inte äger tillämpning på den nordiske åskguden.

Den äldre forskningen förklarade tämligen enhälligt Indra som himmelsgud.[4] Hans karaktär av ursprunglig åskgud framhävdes allmänt,

[1] a. a. 1, s. 63 ff.

[2] Jfr K. Rönnow, Vedic *krivi* (AO 16, 1938, s. 161 ff.)

[3] Ur namnet Indra kan just ej utläsas annat än att Indra var en kraftens gud, något som dock ej får tolkas med paralleller från mana-spekulationerna. Indra, ieu. **indro-*, av ieu. roten **oid-*, 'svälla', jfr grek. οἰδέω. (H. Peterson, Studien über die indogermanische Heteroklisie i Skrifter utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund, 1, 1921, s. 82 f. samt Ätran i Vetenskaps-Societeten i Lund Årsbok, 1921, s. 49 ff. — Jfr härtill H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, s. 13 f., m. fl.)

[4] A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, 3, Breslau 1902, s. 157 ff. samt Perry i JAOS 11, s. 2 ff.

t. ex. av Bloomfield och Oldenberg.[1] Macdonnel såg i Indra dels en åskgud, dels, och sekundärt, en krigsgud.[2] Hopkins hade en stark känsla för de disparata elementen i Indragestalten, som hade »för mycket av storm i sig för att vara solen, för mycket av ljus för att vara stormen, för närbesläktad med monsunen för att vara himlen och för regnig för att vara elden».[3]

Den förste som på allvar tog avstånd från tanken på Indra som åskgud var Hillebrandt, som genom nya källkritiska metoder och med uteslutande av den filologisk-mytologiska på framför allt Ṛgvedastudier baserade äldre forskningen förlade huvudintresset till Indras förekomst i de kultiska ritualen och hans senare utveckling. Indras ursprungliga drag ansåg Hillebrandt framträda framför allt i motsatsparet Indra—Vṛtra, som han tolkade som en motsats mellan våren eller ännu hellre solen-solguden och vinterjätten, som höll vattenmassorna bundna.[4]

L. von Schroeder, som likställt Indra och Herakles, hävdar att Indra, liksom Tor, från början ej varit gud utan en mäktig åskjätte, ett halvgudomligt väsen, som först under senare tid fått rang av stor gud, sedan den ursprunglige himmelsgudens hypostas — i Indien Parjanya, i Skandinavien Fiǫrgynn — förbleknat.[5] von Schroeder tar också avstånd från Mogks och Bradkes teorier, att Tor-Indra vore att anse som direkta hypostaser av Dyâus pitar.[6]

Güntert, som är motståndare till varje naturmytologiskt betraktelsesätt, vill i Indra ej se vare sig en sol- eller åskgud, utan en demonbesegrare, utgestaltad efter det manliga tapperhetsidealet. Denna gestalt har sedan sugit till sig mytmotiv från drakdödarkretsen o. s. v.[7]

Barnett har i euhemeristisk anda sökt tolka Indragestalten. Indra

[1] M. Bloomfield i JAOS 15, 1891, s. 143 samt Vedic Mythology (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, 3, 1: A), Strassburg 1897, s. 55. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda, [2]1917, s. 28, 132 ff.

[2] Bloomfield, Vedic Mythology, s. 54.

[3] E. W. Hopkins, The Religions of India, Boston a. London 1895, s. 91. Även Max Müller (Contributions to the Science of Mythology, 1, London 1897, s. 141) och A. Bergaigne (La religion védique, 2, s. 167) hade ställt sig tvivlande till tanken på Indras enhetliga karaktär.

[4] A. Hillebrandt a. a. 3, s. 195.

[5] L. von Schroeder, Herakles und Indra (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse, 58: 3) Wien 1914, s. 19.

[6] E. Mogk, Germanische Mythologie, s. 125 (354). P. v. Bradke, Dyâus Asura, s. X f. L. von Schroeder, Arische Religion, 1, s. 455.

[7] H. Güntert a. a. s. 37, 48.



vore, hävdar Barnett, ursprungligen en konung, som blivit gudomliggjord.[1]

Otto ser i de vediska höggudarna gudar av »segrartypen» och ställer sig avvisande till tanken på att de skulle ha växt fram ur en himmelskult. I Indra ser Otto endast Vṛtrahan, den mäktige krigar- och segrarguden, som kämpar mot det monstruösa och det hotfulla i varje form.[2] I arbetet om sensus numinis har Otto antagit att Indras »principiella» segrarfunktion har sina rötter i urtiden.[3] Av denna väsensfunktion blir en »ur-gärning», tänker sig Otto, med en väldig kamp mot en Ur-Vṛtra, om vilken ingen vet vad han egentligen är, helt enkelt därför att han inte är något i sig konkret, endast det negativ-numinösa monstret, hotet mot människorna över huvud. Otto tänker sig vidare möjligheten att redan den urgamle Tṛta före Indra utfört samma dåd och att förmodligen den vediske Indra uppkommit på så sätt, att Tṛtas drag överflyttats på en ursprunglig växtlighetsdemon, varvid Tṛta själv degraderats till en vasall åt Indra.[4]

Otto har alltså utgått från tanken på en numinös makt, som segrat över en negativ-numinös makt, och har tagit avstånd från varje tanke på gudarnas samhörighet med natursubstratet. Jag har i annat sammanhang motiverat varför jag anser Ottos tolkning missvisande.[5] Otto rör sig gärna med termer såsom uridé, urgärning, urtid, urmänniska, urrysning, uronda, urgestalt, urprincip, Ur-Vṛtra och för därmed över debatten på ett plan som är oåtkomligt för vetenskaplig beskrivning. Visserligen har Otto rätt i att kampmotivet är dominerande — något som också framgår av de nordiska myterna om Tor och jättarna — men Otto har inte med sina psykologiserande konstruktioner lyckats göra troligt att kampmotivet *skapat* föreställningen om Indra.

J. J. Meyer, som anlägger en helt agrarisk syn på religionshistorien, förnekar likaledes Indras karaktär av åsk- och regngud. Han ställer in Indra i kretsen av bondegudar: Indra är en vegetationsgud med utpräglat fallisk karaktär.[6]

Den senaste Indramonografien är författad av Lommel, vars uppfattning av Indra är mer komplicerad. Lommel ser i kamp-, sol- och

[1] L. D. Barnett, Hindu Gods and Heroes, London 1922, s. 31 ff.

[2] R. Otto, Gottheit und Gottheiten der Arier, Giesen 1932, s. 105 ff.

[3] Otto, Das Gefühl der Überweltlichen, München 1932, s. 71.

[4] Otto, Gottheit, s. 106.

[5] Ambivalens, s. 8 samt ovan s. 23.

[6] J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, 3, Zürich 1937, s. 144 ff., 154 ff.

åskmotivet tre lika ursprungliga motivkretsar i Indras väsen, vilket Lommel ursprungligast tyder som kraft. Indra är kraftgud rätt och slätt, vilket dock enligt Lommel inte får tolkas som om Indra vore en allegori av kraften.[1] Indra kan inte uppfattas som sol- eller åskgud *par préférence*, ty jämsides med Indra har det funnits andra sådana gudar.[2]

Glasenapp avstår helt från att ta ställning till frågan om Indras väsen, vars disparata element han framhåller, och nöjer sig med att relatera de viktigare uppfattningarna.[3] Ej heller Renou diskuterar frågan utan karakteriserar Indra mer allmänt som krigsgud.[4]

Widengren åter bestämmer, mot Lommel, Indra som en höggud av himmelsgudens karaktär.[5]

Lommels uppfattning är på ett egenartat sätt lös i kompositionen. Som Widengren understrukit, beror detta närmast på att Lommel ej beaktat höggudskaraktären. Därtill kommer att Lommels »kraftbegrepp», liksom Benvenistes och Renous i deras förklaring av den iranske Vĕrĕthraghna, är vagt och ohistoriskt utformat.[6] Enligt de nämnda franska forskarna vore sammanställningen Indra—Vṛtrahan ej ursprunglig utan Indra vore närmast en heros som småningom, genom drakdödarmotivet, sammansmält med Vṛtrahan. Namnet Vṛtra vore likaledes ej ett draknamn utan ett appellativ *vṛtra*, 'damm', 'värn'. Den ursprunglige indoeuropeiske gud, vars namn utgått från vṛtra och som senare i Indien blivit Vṛtrahan och i Iran Vĕrĕthraghna, vore att fatta som en kraftgud i allmänhet, ursprungligen en personifiering av kraften.

H. S. Nyberg har med rätta vänt sig mot det konstruktiva draget i dessa spekulationer över en ursprungligen fristående kraft som senare skulle ha antropomorfiserats till gud.[7] Nyberg ger en sociologisk tolkning: som kraftgud, 'Motståndskrossare', är Vĕrĕthraghna i främsta rummet en representant för härskarätten.[8]

---

[1] H. Lommel, Der arische Kriegsgott, Frankfurt am Main 1939, s. 22, 30, 72 f. samt Die alten Arier, Frankfurt am Main 1935, s. 80 ff.

[2] H. Lommel, Der arische Kriegsgott, s. 23 f.

[3] H. von Glasenapp, Die Religion Indiens (Kröners Taschenausgabe, 190), Stuttgart 1943, s. 63 f.

[4] L. Renou, La poésie religieuse de l'Inde antique (Mythes et religions, 8), Paris 1942, s. 10, 53 ff.

[5] G. Widengren, Religionens värld, s. 72 f.

[6] E. Benveniste—L. Renou, Vṛtra et Vṛθragna, Paris 1934.

[7] H. S. Nyberg, Irans forntida religioner, s. 77 ff.

[8] Nyberg a. a. s. 86.



På samma sätt vilar ett konstruktivt drag över Lommels indiske »kraftgud». En sådan kvalitetslös kraftgud torde vara svår att historiskt dokumentera, vare sig från indoeuropeiskt eller annat religionsområde. Sedan kraft- och manabegreppets väsen blivit klarlagt, torde det stå fast att kraften eller makten *ab origine* ej funnits till som ett kvalitetslöst numinöst fenomen utan varit förbunden med en gud, en hövding o. s. v. och just genom denna förbindelse erhållit sin karakteristiska utgestaltning.

Kritik måste också riktas mot grundsynen i Buschardts mycket enhetliga, men samtidigt egendomligt insulära Vṛtra-monografi.[1] Buschardt anlägger en principiellt kultisk tolkning av riten och myten, vilket i och för sig måste anses vara riktigt. Han har dock överbetonat den till ensidighet. Buschardt har frambragt ett betydande material, både från den vediska litteraturen och brahmana'erna, för att belysa Indras kamp mot Vṛtra. Mytkomplexet har enligt Buschardt växt fram i kulten, närmare sett i kulten kring soma-pressningen. »Gudarna i primitiv-antik kult är kultens krafter, och krafterna i kulten är mänskliga krafter. Gudarna har ingen existens utanför kulten.»[2] Indra tänks på en gång som synonym med den som utför offerhandlingen, somapressningen, och som en personifiering av »kraften».[3] Buschardt laborerar i stort sett med samma konstruktiva kraftbegrepp som Lommel. Samma dubbelsyn har Buschardt på *vajra*, Indras »vigg», som Buschardt tolkar som dels den sten varmed man pressade saften ur somaväxten, dels som den demondräpande kraften.[4] Draken eller rättare ormen Vṛtra identifieras med Soma, en tolkning som delvis är riktig, så till vida som den låter Vṛtras ambivalenta karaktär komma klart till uttryck (Vṛtra är på en gång ond och god[5]), men felaktig så till vida som den inte låter den otvivelaktiga motsatsen mellan Vṛtra och soma komma till sin rätt.

Svagheten i Buschardts resonemang ligger i själva utgångspunkten. För Buschardt föds gudarna i och genom kulten och har också sitt liv endast i kultens ögonblick. Buschardt har dock inte lyckats förklara, *huru* och *varför* gudarna skulle födas i kultens ögonblick. Omedvetet

---

[1] L. Buschardt, Vṛtra. Det rituelle Dæmondrab i den vediske Somakult (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser, 30: 3), Khvn 1945.

[2] a. a. s. 60.

[3] a. a. s. 109, 128, 142.

[4] a. a. s. 121, 135, 138, 142.

[5] a. a. s. 111.

räknar Buschardt med att gudarna finns till oberoende av kulten. Endast om man tar sin utgångspunkt i den aprioriska gudstron, kan man psykologiskt komma till rätta med problemet varför gudarna blir levande i kulten. Buschardt har med andra ord lämnat frågan om Indras ursprungliga väsen obesvarad, samtidigt som han inte tagit hänsyn till det aktivt skapande aktuella trosmedvetandet, som i lika hög grad som kulten eller kanske i ännu högre grad än kulten har utformat gudagestalten.

Buschardt tar indirekt avstånd från tanken på Indra som himmelsgud eller åskgud genom sin kultiska utgångspunkt samt genom tolkningen av *vajra*. Nu är det otvivelaktigt så som Buschardt menar, att vajra sammanhänger med presstenen vid somatillverkningen, men denna tolkning ger å andra sidan inte rättvisa åt den användning som tilldelats vajra i den indiska litteraturen. Av Buschardts rika materialsamling framgår att myterna i samband med vajra är mångskiftande och delvis varandra motsägande. Så t. ex. framhålls Tvaṣṭṛ som den som förfärdigat redskapet (RV 1,32,2; 1,85,9; 6,17,10; 10,48,3), men även Indra själv hyllas som vajras upphovsman (RV 10,105,7), ja, även de andra gudarna har förfärdigat vajra (Ait. Br. 4,1). Vajra sägs än, och oftast, vara av sten, än av metall (RV 1,52,8), än gyllene och strålande (RV 3,44,4), än silvervit och glänsande (RV 3,44,5). Vajra kan ha skiftande form, oftast fyrkantig (jfr ovan, s. 61), men även hundrakantig eller försedd med tusen spetsar (RV 1,80,12). Buschardt hävdar att vissa texters beskrivningar (t. ex. Taitt. S. 2,13,4—5) skulle tyda på att vajra inte avsett presstenen utan mortelstöten, som användes vid pressningen.

Nu beskrivs emellertid vajra ofta som ett kastvapen, vilket ter sig egendomligt, om man håller fast vid Buschardts teori. Vajra är »susande» (RV 1,32,2); det är ett kastvapen (RV 10,96,3); Indra kallas Adrivat, d. v. s. den som har en Adri, en sten till att kasta, eller möjligen slå med (RV 1,80,14). I de sena Brahmana'erna får vajra stå som täckord för ett otal kultiska ting, t. ex. offersvärdet, spaden, bågen, kniven, men även sådana ting som offersmöret, vattnet, hästen, kultropet o. s. v.[1] Förbindelsen med de celesta fenomenen finns dock tydligt angiven, t. ex. i RV 8,70,2, Çat. Br. 6,3,1,29 och 6,3,3,10, där vajra liknas vid solen. I AV 8,4,4 heter det:

»Indra—Soma, ni två skall låta dödsvapnet rulla fram från himlen och jorden, sönderkrossande för den som har ont i sinnet.»

[1] a. a. s. 138 ff.



Buschardt frångår också sin ursprungligt entydiga tolkning av vajra och hävdar att presstenen från berget och blixten från himlen utgör de två gamla och ursprungliga idéer som tillsammans danat vajraföreställningen.[1] Denna uppfattning ger en annan, och riktigare, bild än den Buschardt framställt på grundval av sitt konstruktiva kraftbegrepp (»Vajra är då kultens demondräpande kraft i dess aktiva form»).[2]

Ett konstruktivt drag vidlåder också de teorier som från evolutionistisk utgångspunkt framställer Indra som en ursprunglig heros eller demon, som först senare utvecklats till gud. Så t. ex. antar Konow en ursprunglig kraft-demon Indra, som senare under vedisk tid skulle ha sammansmält med en »åskare» eller åskgud. Konow utgår från att man redan under den indoeuropeiska tiden bakom naturfenomenet åskan synes ha känt en »åskare», någon som förorsakade åskan. Denne åskare gick sedan under vedisk tid upp i Indra.[3]

Denna teori lämnar dock själva huvudfrågan obesvarad, nämligen hur denne åskgud uppkommit. Var han ursprungligen gud eller demon, och i senare fallet hur har övergången skett från demon till gud? Varför har han senare uppgått i en odifferentierad »kraftdemon» o. s. v.?

I själva verket är ingenting förklarat med dessa evolutionistiska utgångspunkter.

Det synes inte vara stora utsikter att kunna nå fram till en enhetlig syn på Indragestalten, sedan de facklärda framlagt så många skiftande teorier. Men frågan är om det skall anses önskvärt att till varje pris prestera en enhetlig syn. Vi måste ta i betraktande att det historiska materialet i detta fall omspänner en stor tidrymd och att under århundradenas gång vissa bestämda historiska och kultiska strävanden åstadkommit utvecklings- och omdaningsprocesser, som ingalunda varit enhetliga. Det skulle faktiskt ha varit mer överraskande, om en sådan centralgestalt som Indra överallt i källorna framträtt med enhetliga drag.

Det för vår undersökning ledande intresset har varit att söka komma fram till en uppfattning av Indras ursprungliga väsen — huru säkert man nu kan uttala sig därom — samt att söka finna de väsentliga dragen i hans karaktär för att med denna utgångspunkt få en föreställning om innebörden i den postulerade identiteten Indra—Tor.

[1] a. a. s. 149.

[2] a. a. s. 151.

[3] S. Konow, Die Inder (Chantepie de la Sausaye, 2), s. 24 f.

De evolutionistiska bidragen kan inte sägas ha kommit med acceptabla lösningsförsök, då de varit alltför konstruktiva. De äldre, naturmytologiska teorierna har felaktigt tagit sin utgångspunkt i själva det naturliga skeendet och bedömt gudagestalten som sekundär i förhållande till naturfenomenet, vilket inte hindrat att de, bortsett från den genetiska utgångspunkten, riktigt sett sambandet mellan det religiösa och natursubstratet. Det kultiska tolkningsförsöket, representerat av Buschardt, har överbetonat betydelsen av det kultiska handlandet och därigenom förlorat ur sikte det kosmiska draget i Indragestalten.

Frågan om Indras väsen synes inte tillfredsställande kunna förklaras med mindre man fasthåller vid det kosmiska draget. Huruvida han ursprungligen varit en himmelsgud eller åskgud kan naturligtvis inte med säkerhet avgöras. De parallella företeelserna inom närbesläktade områden gör det dock kanske mest troligt att Indra differentierats från en ursprunglig himmelsgud. Det synes vidare, som om Hillebrandts starka framhävande av motsatskaraktären vår—vinter i samband med Indra vore värt att understrykas, då Ṛgvedamaterialet otvivelaktigt ger stöd för denna motsats. Detta betyder dock inte, som Hillebrandt ville göra gällande, att Indras karaktär av åskgud vore osäker. Tvärtom torde det kunna anses vara belagt i källorna att Indra mycket tidigt framträtt som åskgud.[1] Ut ifrån hans åskkaraktär kan sedan tillfredsställande förklaras hans andra egenskaper, såsom regngud, fruktbarhetsgud, »kraftgud», krigargud, drakdödargud o. s. v.

Redan tidigt blev Indra representant för det goda och ljusa i tillvaron, och genom sin kamp mot ondskan och mörkret kom han att framstå som den främste bland gudar. Häri visar han en inre frändskap med den nordiske åskguden.

## Herkules — Tor.

Som ovan nämnts finns inga direkta stöd för identiteten Herkules — Tor.[2] Efter Tacitus' uppgifter har man dock på flerfaldigt sätt sökt visa riktigheten av sammanställningen Herkules — Tor.[3] I främsta rummet har man därvid stött sig på de bådas karaktär av kraftgudar.

[1] RV 1,100,13; 2,11,19; 2,13,17 (Indra frambringar blixten); 4,44,12 (Indra framdriver molnen under åskdån) m. fl.

[2] Ovan s. 17.

[3] Germ. 3,9; Ann. 2,12.



I litteraturen finns en noggrann redogörelse för beläggställen och teorier.[1] Herkuleskulten utbredde sig under 200-talet genom den romerska härens inflytande mot norr. På monument, framför allt i Rhenländerna, förekommer Herkules' namn, t. ex. *Hercules Saxanus*[2], *Hercules Barbatus* och *Hercules Magusanus*[3]. Intet av dessa namn pekar dock omedelbart hän mot Tor.

## Juppiter — Tor.

Som vi inledningsvis sett likställdes Juppiter och Tor redan av Ælfric och Adam, senare även av Snorre och andra företrädare för 1200-talets lärda spekulation.[4] Identiteten var tidigare bestyrkt genom den femte veckodagens namn.

Frågan vad som religionshistoriskt sett ligger bakom den förutsatta identiteten är inte lätt att besvara. Under inga förhållanden kan Juppiter och Tor sägas vara samma gud. Därtill är olikheterna för stora. Likheten fixeras av Adam främst till *sceptrum*, viggen.[5] Nu ligger det emellertid i öppen dag att en likhet beträffande attributen — som i detta fall ej heller kunde anses slående, då Tors attribut var en hammare, Juppiters en spira eller yxa — ej kan ha gett upphov till identifieringen, som otvivelaktigt måste ha djupare grunder.

Av veckonamnet att döma föll det sig naturligt att redan vid slutet av 200-talet sammanställa de båda gudarna. För de äldre författarna, såsom Caesar, Strabo och Tacitus, var identiteten inte aktuell. Troligen förmedlades den av den romerska hären. En undersökning av votivstenar och liknande monument ger dock härvidlag inga säkra hållpunkter. Inskriptioner med Juppiters namn förekommer visserligen rätt talrikt på germanskt område, men ingen inskrift ger direkt eller med omskrivningar stöd för den antagna identiteten, möjligen med undantag för inskriften från Chester år 154 e. Kr.: *IOM Tanaro*.[6] Här gäller det dock keltiskt område.

[1] Se härom t. ex. J. de Vries, Altgerm. Religionsgeschichte, 1, s. 175.

[2] Jfr E. H. Meyer, Hercules Saxanus (PBB 18, 1894, s. 106 ff.).

[3] Beläggställen, se de Vries a. a. s. 176 f. — F. Kauffmann, Mythologische Zeugnisse aus römischen Inschriften, 1, Hercules Magusanus (PBB 15, 1891, s. 553 ff.).

[4] Ovan s. 9 ff. [5] Adam 4, 26.

[6] Jfr översikten i Hoops, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 2, Strassburg 1913—15, s. 619 ff.

Frågan om Juppiters ursprungliga väsen erbjuder inga väsentliga problem. Redan den äldre forskningen var, långt före höggudsteorins framväxt, på det klara med att Juppiter var identisk med himlen. Wissowa har tydligt sett att Juppiter inte endast var en himmelsgud utan i långt högre grad än Zeus »rent begreppsmässigt identisk med himlen». Wissowa återger tre citat från Horatius: *Manet sub Iove frigido venator* (Carm. 1,1,25); *quod latus mundi nebulae malusque Iuppiter urget* (Carm. 1,22,20); *ut glaciet nives puro numine Iuppiter* (Carm. 3,10,7).[1]

I senare diskussion har man, dock på otillräckliga grunder, ifrågasatt identiteten av Juppiter och himlen.[2]

Himmelsgudens kult ägde mestadels rum på kullar och höjder, allt under bar himmel, *sub Iove*, senare i tempel, där det dock under den äldre tiden inte förekom några Juppitersbilder utan blott en åskvigg, *lapis silex*, och en spira, *sceptrum*.[3] *Feretrius Iuppiter ... ex cuius templo sumebant sceptrum, per quod iurarent, et lapidem silicem, quo foedus ferirent.*[4] Tillsammans med Mars och Quirinus dyrkades Iuppiter Lapis eller Iuppiter Feretrius som segergivare[5] och som rättens och trohetens beskyddare[6], funktioner som visar likheter med Tors.

Som himmelsgud var Juppiter givare av solsken och regn, något som framgår av namnen Iuppiter Caelestis (CIL 3, 1948 m. fl.), Iuppiter Caelestinus (CIL 6, 404), Iuppiter Serenus (CIL 6, 431, 433 m. fl.) och Iuppiter Pluvialis (CIL 9, 324).

Juppiter var också identisk med blixten, vilket bestyrkes av namnen Iuppiter Fulgur och Iuppiter Fulmen (CIL 12, 1807). Senare tillkom de nomina agentis som framställde Juppiter som orsaken till blixt och

[1] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, herausgeg. von I. v. Müller, 5: 4), München 1902, 2. Aufl. 1912, s. 113. — Övriga belägg se E. Aust, art. Iuppiter i W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, 2: 1, Leipzig 1890—94, sp. 655 ff.

[2] Till denna diskussion se G. Widengren, Religionens värld, s. 79 ff., 83 f. samt Religionens ursprung, s. 77 .

[3] Till detta och följande se C. Thulin, art. Iuppiter i Paulys Real-Encyclopädie, 10:1, 1917, sp. 1126 ff.

[4] Serv. Aen. 12, 206. Jfr härtill G. S. Hopkins, Indo-European **deiwos*, Philadelphia 1932, s. 32 ff.

[5] Polyb. 3, 25, 6. CIL 10, 809.

[6] *Quomodo autem tibi placebit 'Iovem lapidem' iurare, cum scias Iovem iratum esse nemini posse?* (Cic., Ep., 7, 12, 2.). — Jfr härtill V. Basanoff, Les dieux des Romains, Paris 1942, s. 46 ff.



åska: Fulguralis, Fulgurator, Fulminans, Fulminator, Tonans, Tonitrator.[1] Efter blixtnedslag på allmän plats ordnades en grav, varvid blixten tänktes bli begraven, och graven försågs vanligen med en inskrift, t. ex. *Fulgur conditum (publice)*.[2] Dagblixten gick under namn av *fulgur Dium*, medan nattblixten särskildes som *fulgur Summanum*.[3]

I egenskap av åskgud sammanställdes Juppiter med ett flertal gudar, främst orientaliska. Iuppiter Dolichenus återgår på Baʿal från Doliche[4], liksom Iuppiter Balmarcodes på Baʿal Marqod.[5] Den cyreneiske Hammon och den feniciske Baʿal Chamman uppträder i IOM Hammon på ett flertal inskrifter (CIL 3, 3463 m. fl.). IOM Hammon i sin tur likställs med Silvanus: *Iovi Hammoni barbaro Silvano*.[6] Den kananeisk-syriske åskguden Hadad förekom i en staty i Hierapolis, tillsammans med Atargatis, vid sidan av Juppiter.[7] Den keltiske hammarguden Sucellus förekom på en inskrift: IOM Sucaelo (CIL 13, 6730), liksom IOM Tanaros.[8]

Juppiter dyrkades i egenskap av himmels- och åskgud även som fruktbarhetsgud. Åt Iuppiter Dapalis gavs offer av vin och mat på våren vid tiden för sådden. På hösten firades Vinalia rustica (19 augusti) och Meditrinalia (11 oktober) såsom fester vid vinskörden.[9] Vinalia priora (23 april) firades då vinet blivit färdigberett. — Här kan pekas

[1] Aust a. a. sp. 656, 752.

[2] CIL 6, 30877; 10, 1603, 6990 m. fl.

[3] Paulys Real-Enc., sp. 1130. Summanus, ursprungligen ett Juppiter-epitet, blev sedan natthimlens gud. S. Weinstock ser, ehuru med orätt, i Summanus en etruskisk gud, som senare förenades med den romerske blixtguden (Paulys Real-Enc., 7, sp. 897 f.). Något verkligt stöd för denna teori ges ej av de citerade ställena (Plin. n. h. 2, 138 och Varro de l. l. 5, 74). C. v. Koch, som urskiljer den ktoniska sidan av blixtguden i Vediovis, framhåller riktigt att höggudens natthimmelssida avspjälkats i det hypostaserade epitetet Summanus (Der römische Juppiter, Frankfurt am Main 1937, s. 103). — Jfr härtill F. W. Goethert, Summanus (Mitteilungen des deutschen archaeologischen Instituts, roemische Abt., 55, 1940, s. 233 ff.).

[4] A. H. Kan, Juppiter Dolichenus, Leiden 1943, s. 1 ff.

[5] C. Thulin, art. Iuppiter, a. a. sp. 1139 ff.

[6] Ovan s. 47.

[7] Enligt en tolkning av Lucianus, De dea Syr., 31.

[8] Ovan s. 47.

[9] Thulin a. a. sp. 1131. — Vinalia firades vid vinskördens början, Meditrinalia vid dess slut, då man avsmakade vinmusten som tillskrevs livgivande kraft. Namnet Meditrinalia har av H. Ehrlich (Zur indogerm. Sprachgeschichte, Königsberg 1910, s. 70) sammanställts med ieu. **medhu* (sv. mjöd). Ur namnet har senare uppkommit gudinnan Meditrina. — Jfr Thulin a. a. sp. 1131.

på paralleller med Indras roll i förhållande till soma och Tors till mjödet.

Iuppiter Farreus var äktenskapslöftenas gud. Liknande funktioner tillades Tor—Vár i Þrymskviða.[1] I Iuppiter Stator och Iuppiter Victor framträdde Juppiter som krigs- och segergud.[2]

Iuppiter Optimus Maximus (IOM), med statskult på Capitolium i Rom, ger för nordiska förhållanden en god parallell till nationalkulten i Uppsala, där Tor enligt Adam tronade i mitten, omgiven av Wotan och Fricco.[3]

Widengren har framställt Juppiter som en typisk höggud: Juppiter var både himmelsgud och ödesgud.[4] Härtill knyter sig ett speciellt problem, nämligen förhållandet till Janus, vilken gud utan tvivel måste anses tillhöra ett äldre skikt än Juppiter. Enligt Varro var Janus begynnelsens, Juppiter ändens gud: *Penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa.*[5] Med all sannolikhet döljer sig bakom den gåtfulle Janus en äldre himmelsgud.[6] Ett flertal forskare har i Janus velat se en portgud (*ianua*), en tolkning som på grund av den speciella funktionen svårligen kan förklara hans karaktär av ursprunglig gud (himmelsgud). Jag har i annat sammanhang, med stöd av A. B. Cooks material, velat förstå Janus, liksom den grekiske Zan, som en typisk himmelsgud, vars ambivalenta väsen man gjort ansatser att upplösa genom dubbelansiktena.[7] Någon principiell skillnad mellan Janus och Juppiter, liksom mellan Zan och Zeus, synes ej med nödvändighet behöva förutsättas. Härigenom skulle sannolikhet vinnas för att även Juppiter skulle ha varit en androgyn gud.

Betydande likheter kan spåras mellan Juppiter och Tor i fråga om ekkulten, yxan, spiran och hammaren. Dessa frågor skall behandlas i samband med Torskulten.

---

[1] H. Ljungberg, Vårdtecken (KÅ 36, 1936, s. 293).

[2] Thulin a. a. sp. 1133.

[3] Jfr G. Wissowa a. a., 2. uppl. 1912, s. 125 ff., V. Basanoff a. a. s. 70 ff.

[4] G. Widengren, Religionens värld, s. 79 ff.

[5] Cit. i Augustinus, De civitate Dei, 7, 9; här cit. efter P. Fabre, La religion romaine (Histoire générale des religions, 1, Paris 1944), s. 327.

[6] Ianus Divanus < rot. **div*, 'glänsa'. Se översikten hos G. Wissowa a. a. s. 95 ff.

[7] H. Ljungberg, Ambivalens (RoB 5, 1946, s. 15 ff.).



## Taara — Tor.

Den estniska folksagan Müristaja mäng (»Åsktrumman») handlar om en konflikt mellan åskan, *Pikne*, och djävulen.[1] Sagan har påtagliga motiv från de nordiska myterna i Þrymskviða och Hymiskviða. Piknegestalten, som i flera avseenden företer likheter med Kalevipoeg, kallades hos esterna även *Kôu*, 'åska', eller *Vanakôu*, 'den gamla åskan'. Denne åskgud likställdes ibland av esterna med *Uku*, 'den gamle', även kallad *Vanaisa*, 'gammelfar', *Vanataat*, 'gammelgubben', medan de ibland noga hölls i sär.[2] Esterna dyrkade även åskguden *Taara* (*Taar*, *Târ*) eller *Tooru* (*Toor*) som »dubbelgångare till Vanaisa och Uku».[3]

Taara företer betydande likheter med Tor. Så t. ex. var eken helgad åt Taara, och torsdagen hölls helig. Som åskgud stod han emellertid himmelsguden närmare än hans nordiske motsvarighet.

Frågan huruvida Tor och Taara är samme gud har livligt diskuterats. Boecler, som på 1600-talet gjort anteckningar om esternas forna avgudadyrkan, likställde Tor och Târ.[4] Utgivaren av Boeclers etnografiska anteckningar, F. R. Kreutzwald, mest känd såsom utgivare av Kalevipoeg, hävdar dock att sammanställningen vore förhastad, då Tor och Târ ej kunde vara etymologiskt besläktade med varandra.[5] Nu uppträder emellertid även en estnisk form Tooru (Tôr), som av Sjögren anses vara en äldre form än Taara. Sjögren ser i dessa namn ett nordiskt lån: *Tor* > *Tôr* > *Toar* > *Târ*.[6] Wiedeman har i sin estnisk-tyska ordbok inte tagit ställning till frågan.[7] N. Anderson förnekar varje samband

---

[1] Urspr. tryckt i tysk övers. i den livländska tidskriften Das Inland, 1858, s. 89 ff. Även i L. von Schroeder, Germanische Elben und Götter beim Estenvolke (Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, 153: 1, 1906), s. 80 ff.

[2] F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, S:t Petersburg, 1876, s. 427.

[3] L. von Schroeder a. a. s. 85. M. J. Eisen, Estnische Mythologie, 1925, s. 155.

[4] J. W. Boecler, Der einfältigen Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, herausgeg. von F. R. Kreutzwald, S:t Petersburg 1854, s. 97.

[5] Kreutzwald i Boecler a. a. s. 98. Kreutzwald ville förklara sammanställningen folketymologiskt: *Târ*, *Taar* > *Toara* (liksom *maa* > *moa*, 'land') > *Tor*. Se härom v. Schroeder a. a. s. 86 f.

[6] J. A. Sjögren, Gesammelte Schriften, 1, S:t Petersburg 1861, s. 398.

[7] F. Wiedeman, Ehstnisch-deutsches Wörterbuch, S:t Petersburg 1893, sp. 1127: *tār*, en mytologisk person.

mellan Tor och Tår, vilken senare form han anser sammanhänga med ostjakiska *tôrem*, *tôrym*, *tûrum* och voguliska *tarom*, *târom*, *torem*, 'Gud', 'Himmel'.[1]

Med visshet måste N. Anderson ha träffat rätt. Ett språkligt lån Tor>Tår är osannolikt, för att inte säga omöjligt. Tår bör alltså infogas i raden av finsk-ugriska, sibiriska himmelsgudar, som under namn av finsk. *Jumala*, 'Himmel', *Ilmarinen* (urspr. atmosfär), ostjak. *Ilem* etc. dyrkats som himmelsgudar, vilka samtidigt mer eller mindre framträtt såsom åsk- och regngudar.[2]

L. von Schroeder, som ingående redogjort för de olika teorierna om Taara och som ansluter sig till Andersons åsikt, ställer sig frågan, huru man skall förklara de slående likheterna mellan Tor och Tår, och menar att man har att räkna med en saklig, men ej språklig växelverkan mellan skandinaver och ester, som på grund av namnlikheten tillade de båda gudarna gemensamma funktioner, så att en »blandgud» uppstod.[3] Liknande synpunkt anlägger Eisen.[4]

I detta sammanhang bör fästas uppmärksamhet på Holmberg-Harvas riktiga påpekanden, att de nordligaste finsk-ugriska och sibiriska nomadstammarna ej hade behov av någon speciell åskgud, som på grund av sina funktioner bleve en fruktbarhetsgud.[5] Ju längre de finsk-ugriska folken trängde söderut och ju mer de övergick från nomadiserande till bofast kultur med åkerbruk som huvudnäring, desto större blev möjligheterna för en speciell åskgud att framträda. Det synes alltså ej vara någon tillfällighet att vid sidan av de inhemska himmels- och åskgudarna Jumala och Ilmarinen guden Ukko uppträder med påtagliga drag från det västliga grannfolkets åskgud samt att esternas himmelsgud Taara med sådan lätthet övertog Tors både namn och funktioner.

[1] N. Anderson, Studien zur Vergleichung der ugrofinnischen und indogermanischen Sprachen, Dorpat 1879, onumrerade slutsidor, innehållande teser för magisterexamen.

[2] G. Widengren, Religionens värld, s. 64 f.

[3] L. von Schroeder a. a. s. 90 samt Arische Religion, 2, s. 620 f.

[4] Eisen a. a. s. 159.

[5] U. Holmberg (Harva) The Mythology of All Races, 4. Finno-Ugric, Sibirian. Boston 1927, s. 447.

## Åskgudstrons psykologiska och meteorologiska förutsättningar. Sammanfattning.

Den föregående framställningen har haft till uppgift att giva den allmänt indoeuropeiska religionshistoriska bakgrunden till bilden av den nordiske åskguden. Sedan den nutida vetenskapen frambragt ett rikt och övertygande material till belysning av höggudarnas väsen och funktion, har jag ansett det riktigt att också försöka se den nordiska religionshistorien i ljuset av denna forsknings resultat.

Höggudar har i egenskap av himmels-, vind- och åskgudar, antingen odifferentierade eller differentierade, visat sig vara karakteristiska för de indiska, iranska och grekisk-romerska kulturkretsarna. Det synes då vara konsekvent att också antaga förekomsten av höggudar på det nordisk-germanska området. Med ett sådant antagande har jag definitivt brutit med den evolutionistiska forskningen, som på några få undantag när har betecknat tillkomsten av de germanska gudarna som slutskedet i en lång utvecklingskedja. Jag har också tagit avstånd från dem som i Tor, Oden och liknande gudomligheter sett en produkt med rötter i demon- eller herostron och anser varje sådan »förklaring» misslyckad, då den aldrig lyckats besvara frågan *hur* gudarna uppkommit. Man kan också alltid spåra en inre kluvenhet hos de författare som laborerat med utvecklingsteorien, då de å ena sidan, teoretiskt, konstruerat en utvecklingskedja, å andra sidan, praktiskt, vid skildringen av gudarna behandlat dem som ursprungliga gudar. Jag har slutligen tagit avstånd från den s. k. naturmytologiska skolans representanter, som ej heller, vare sig psykologiskt eller historiskt, kunnat framlägga en acceptabel syn på frågan *hur* en gud kunnat uppstå ur t. ex. åskan, om man inte redan *de facto* har kunnat anknyta till en gudsföreställning.

Varje försök att psykologiskt eller historiskt söka tränga bakom den ursprungliga gudsföreställningen har visat sig vara ren spekulation, med utgångspunkt i modernt evolutionistiskt tänkande. De givna källorna når inte i någon punkt till ett förgudsstadium. Den

vetenskapligt enda oanfäktbara metoden synes mig vara den som tar sin utgångspunkt i det äldsta kända skiktet och lämnar de prehistoriska ursprungsfrågorna å sido. Med en sådan metod blir alltså själva utgångspunkten gudsföreställningen i dess äldst kända skick, d. v. s. himmelsgudstron.

Problemet för min forskning blir alltså inte att söka förklara åskgudens uppkomst, då vetenskapen som sagt ej kan påträffa en tidsperiod utan åskgud, utan uppmärksamheten har riktats på frågan om åskgudens ställning till himmelsguden samt på frågan om åskgudens karaktär och utgestaltning inom olika indoeuropeiska kulturkretsar, tillspetsat i frågan huruvida man kan »identifiera» Tor med Indra, Juppiter och motsvarande gudar.

Det har härvidlag inte varit fråga om att pressa in materialet i ett visst schema utan att pröva det i ljuset av den moderna forskningens resultat för att se om dessa är tillämpliga på det givna materialet.

Vad först frågan om de nordisk-germanska gudarnas ursprunglighet angår, synes det mig höjt över varje tvivel att gudsföreställningen funnits till i fullt utbildat skick redan under den yngre stenåldern och, säkert belagd, under bronsåldern, då den begynnande antropomorfiserings- och materialiseringsprocessen avsatt spår i statyer och sådana avbildningar som bevarats på hällristningar och liknande bergtavlor.[1]

Det antropomorfiska draget var äldst ännu ej utvecklat, vilket framgår bland annat av solskiveavbildningarna. Man får utgå från att den äldsta gudsföreställningen var outvecklad, så till vida som guden, visserligen troligtvis på något sätt personligt uppfattad, fanns till i trosmedvetandet som en obestämbar och odifferentierad makt eller potens, som realiserade sig i ett naturfenomen, himlen, åskan o. s. v. Denna tolkning bör inte tydas i vare sig animatistisk eller naturmytologisk riktning, vilka båda riktningar tar sin utgångspunkt i makten, resp. naturfenomenet. Den sakliga innebörden av höggudstron är den att guden, i det aktuella trosmedvetandet ursprungligen ej antropomorfiskt fattad, existerade antingen som en identitet av naturfenomenet eller i närmaste anslutning till detta.

Solskivan, som förekommer på några av de äldsta fynden, bör alltså ses som en fullständig gudssymbol. Kultvagnen från Trundholm synes mig utgöra bevis för att himmels- och solgud var identiska. Mer förståelig blir bakgrunden till bildframställningen, om den sätts i samband med den av Tacitus omnämnda kultvagnen för jordgudinnan Nerthus. Att *Zio-Týr* utgjort denna germanske himmelsgud torde vidare få anses mer än sannolikt. Hans undanskjutna plats i Eddan utgör inte bevis mot denna teori utan snarare för, då Tyr tidigt blivit en deus otiosus.

[1] Jfr härtill G. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung (Mannus-Bibliothek, 31), Leipzig 1923, med god materialsamling.



Större svårighet råder att bestämma vind- och åskgudarnas karaktär. I det föregående har jag gjort sannolikt att Oden och Tor skulle ha varit gudar av sådan karaktär. De disparata elementen i Odensgestalten gör det dock omöjligt att komma med en entydig tolkning. Tor som åskgud är däremot fullt säker.

Vanagudomligheterna Njord, Frö och Fröja synes mig vara hypostaser av jordgudinnan Nerthus.

Vi skulle således närmast ha att tänka oss *en uranisk-kosmisk grupp* av höggudar i den nordiska religionen, representerade av Tyr, Oden och Tor, samt *en ktonisk grupp*, vars arvtagare utgjordes av vanerna Njord, Frö och Fröja.

Detta utkast till en nordisk religionshistoria, vars bärkraft jag hoppas senare bli i tillfälle att pröva, ansluter sig till teorien om den religiösa grundupplevelsens primärt ambivalent-bipolära karaktär.

Det är nämligen påtagligt att den religiösa grundupplevelsen i sig inrymmer spänningsmoment av både ambivalent och bipolär art. De förra spänningarna tar sig uttryck i ett samtidigt och lika ursprungligt »fascinosum» och »tremendum» inför det numinösa, upplevt och verkliggjort med ett flertal olika skiftningar. Ibland består spänningarna jämsides med varandra i ett visst emotionellt jämviktsförhållande, ibland tar lustkaraktären överhand, ibland olustkaraktären, och ger upphov till olika utgestaltningar i gudavärlden.

Ambivalensen avser den egenhet hos vissa komplex att vara på en gång lust- och olustbetonade, lockande och frånstötande, tjusande och skrämmande, att samtidigt uppväcka kärlek och hat, sympati och antipati o. s. v.

Bipolariteten åter berör vissa grundmotsättningar, såsom uranisk—ktonisk, dag — natt, maskulin — feminin, aktiv — passiv, produktiv — receptiv, expansiv — retarderande, såvida dessa grundmotsättningar psykologiskt sett svarar mot vissa motsatta strävanden i medvetandet.[1]

[1] H. Ljungberg, Ambivalens (RoB 5, 1946, s. 5).

Det är tydligt att upplevelsen av himlen, resp. himmelsguden i sig inrymmer spänningar av ambivalent och bipolär art. Till de senare är att hänföra sådana som betingas av växlingarna mellan sommar och vinter, dag och natt, klar himmel och molntäckt himmel, solsken och regn, regn och torka, värme och kyla o. s. v. Till de förra hör sådana som ytterst beror på himlens förmåga av oberäkneliga skiftningar och omkastningar. Det är emellertid inte så, att t. ex. daghimlen skulle motsvaras av lustbetonade känslor och natthimlen av olustbetonade, utan daghimlen själv uppväcker ambivalenta affekter, allteftersom himlen är generöst givande eller förtorkande och förgörande. Likaså kan natthimlen, särskilt under milda, stjärnklara nätter verka lockande och tilldragande, lika väl som nattmörkret och nattkylan uppväcker olustbetonade känslor.

För att förstå åskgudarnas skiftande utgestaltningar, är det nödvändigt att analysera en åskupplevelse. Åskupplevelsen är typiskt ambivalent. Som naturfenomen är åskvädret praktfullt och gåtfullt mer än andra fenomen. Ingen kan undgås att tjusas av det mäktiga celesta skådespelet, samtidigt som det normalt väcker ångest- och skrämselkänslor, särskilt då blixten åtföljs av ett intensivt åskdunder. Fascinosum och tremendum är åskupplevelsens signatur. Därtill kommer att åskvädret också till sina verkningar är dubbeltydigt. Å ena sidan är åskvädret efterlängtat efter tider av längre torka, särskilt på våren, då jorden behöver regn i ymnighet, som endast ett plötsligt åskväder kan skänka. Å andra sidan kan blixten verka dödande och förhärjande genom nedslag. Ett åsknedslag kan splittra en gammal ek, tända eld på ett hus, döda boskap och människor. Påtagligt som religionspsykologiskt fenomen är att åskupplevelsen intimt sammankopplas med det religiösa medvetandet, helt naturligt mer förr i tiden då man inte kände de naturvetenskapliga betingelserna för urladdningarna och gärna förband dem med tanken på gudomlig aktivitet, men även i nuvarande tid visar sig åskvädret ha förmåga att aktualisera det religiösa medvetandet. Av intresse är att erinra om den avgörande betydelsen av ett blixtnedslag för Luthers religiösa utveckling. De många nutida sydafrikanska sektledarna ha ofta en åskupplevelse att åberopa för sin profetiska kallelse, enligt vad docent B. Sundkler uppgivit. I något fall har åskan dödat en vän eller anhörig, i annat fall något av gårdens boskapsdjur, vilket givits religiös tolkning: »Gud avsåg egentligen mig, men sände detta djur i stället.»

Den olikartade utformningen av åskgudarnas gestalter sammanhänger också med de olika meteorologiska förutsättningarna för åskvädren. Ingen gud är så påtagligt bunden vid natursubstratet som åskguden. För den nordiske åskgudens vidkommande kan det vara nog att erinra om de båda orden *åska* och *tordön*, av vilka det förra (*åska*, *åsekia* < *āsikkia* < **ās-œkia*, 'asens d. v. s. asaguden Tors åkning [på himlen]') går tillbaka till tanken på åskan som ett utslag av Tors aktivitet och det senare (*tordön* < fnord. **þōr-* = åska och sv. *dön* eller *dån*) måste förutsätta identitet mellan naturfenomenet och åskan.



Efter ett samtal med professor Harald Norinder i Uppsala har jag ansett mig kunna framhålla följande synpunkter på åskan som meteorologiskt fenomen:

1. Åskdagarnas frekvens är betydligt större i de sydligare än i de nordligare länderna. I vissa ekvatorialtrakter kan antalet åskdagar uppgå till nära 150 pr år. Sverige är beträffande åskdagarnas frekvens »nära jämförligt med Finland och England, som hava flera åskdagar än Norge och Skottland men färre än den europeiska kontinenten i allmänhet».[1] I Sverige räknar man med i medeltal omkring 13 åskdagar pr år för Götaland, 11 för Svealand och 7 för Norrland.[2] I Medelhavsländerna förekommer ofta nattåska, medan åskvädren i Norden i regel äger rum på dagen. På grund av den ljusa nordiska daghimlen är åskan som celest fenomen betydligt mindre praktfull hos oss än i t. ex. Grekland. Observeras bör även att de talrikt förekommande kala bergstopparna i Grekland drar till sig blixten, medan åskan mer »försvinner» i våra skogiga bygder.

2. Åskan låter sällan höra sig på sommaren i trakter av maritimt klimat, t. ex. på Island där sommaråska i regel endast äger rum i samband med vulkanutbrott. Den isländska vinteråskan är betydligt lamare och ofarligare än sommaråskan i det östliga Norden.[3]

3. I de norrländska fjälltrakterna avtecknar sig de mörka åskmolnen starkt och hotfullt mot den ljusa himlen. Åskbullret blir mycket hemskt och intensivt mellan fjällmassiven.

[1] H. E. Hamberg, Åskdagarnas frekvens i Sverige 1730—1915 (Bihang 1 till Meteorol. iakttagelser i Sverige, 57, 1915), Uppsala 1917, s. 2.

[2] Hamberg a. a. s. 15.

[3] Motsvarande meteorologiska iakttagelser gäller för Norges västkust, Hamberg a. a. s. 15. — Jfr en iakttagelse av C. W. Paijkull (En sommar på Island, Sthlm 1866, s. 49): »Man har dock ända intill senaste tider i Island icke fästat sig synnerligt vid detta mäktiga fenomen, ända till dess för ett par år sedan en händelse inträffade, som tjänade att inge inbyggarna mera aktning för tordönet» (tre personer dödades av åskan).

4. Åskregnet är på grund av sin stora kvävehalt synnerligen nyttigt för jorden.

5. Åskan slår ofta ned i ekar. Vid observationer under åren 1880—1906 i Genarp i Skåne iakttogs följande träd som träffats av blixten: 26 ekar, 11 bokar, 7 björkar, 1 tall, 1 kastanje (dessutom observerades omkring 20 andra blixtnedslag).[1]

De meteorologiska iakttagelserna kastar ljus över åtskilliga problem om åskguden. Jag anser mig berättigad att draga följande slutsatser:

1. Skillnaden mellan åskvädrens karaktär i t. ex. Grekland och Sverige är påtaglig. Vid de förhållandevis ofta förekommande grekiska åskvädren är det celesta fenomenet mer framträdande än det akustiska. Zeus är också i första hand blixtgud. Vid de praktfulla urladdningarna i Medelhavsområdet synes hela himlen vara engagerad (»Såsom ljungelden, när den ljungar fram, lyser från himlens ena ända till den andra», Luk. 17: 24). Himmelsgud och åskgud är också där identiska. På grund av den ljusa nordiska daghimlen är åskurladdningens visuella sida mindre framträdande i Norden. Tor är också i första hand ej blixtgud utan dundergud (Tor = 'dundret'). Då i den ambivalenta åskupplevelsen skräckmomentet synes vara mer knutet till det akustiska naturfenomenet, förklaras varför Zeus i övervägande grad är en gud med draget fascinosum som dominant.

2. Påtaglig är skillnaden mellan Tors ställning som *potentissimus*, *mest tignaðr* etc. i Sverige och vissa delar av Norge och hans ställning som andrahandsgud i eddamytologin. Denna skillnad, som väl delvis kan förklaras ut ifrån sociologiska och religiösa motsättningar, blir lättare förståelig, om man tar hänsyn till åskvädrens olikartade karaktär i det östliga Norden och på Island.

3. Den lapske Horagalles är till sin natur mer skrämmande och hotfull än den nordiske åskguden.

4. och 5. Åskguden är fruktbarhetsgud och ekgud.

I samtliga fall av ambivalent-bipolära upplevelser kan man iakttaga en dubbel strävan, å ena sidan, emotionellt, en tendens att låta affektspänningarna bestå, å andra sidan, föreställningsmässigt, en tendens att upplösa motsatsen i de enkla komponenterna, varvid religionshistoriskt sett uppkommer nya mytologiska väsen genom spjälkning, differentiering eller hypostasering.

Mot bakgrunden av detta bör man kunna vinna klarhet i det egendomliga förhållandet att just inga av de indoeuropeiska åskgudarna synes vara ursprungliga ej heller exakt överensstämmande med varandra. Parjanya skymtar bakom Indra, Zan bakom Zeus, Janus bakom Juppiter, Fiǫrgynn bakom Tor o. s. v. De historiska åskgudarna torde med andra ord inte vara de »ursprungliga» höggudarna utan resultat av en eller annan utvecklingsprocess, som utgestaltats olika inom olika områden, där ibland det fascinerande, ibland det skrämmande draget blivit dominerande.

[1] Hamberg a. a. s. 2.



Med ett sådant antagande skulle ljus också kastas över det omdiskuterade problemet, huruvida åskguden ursprungligen vore himmelsgud och först senare framträtt som specialgud, ett antagande som den moderna forskningen närmast synes böjd att bejaka. Troligen har vi beträffande de uraniska gudomligheterna att utgå från en sådan enhetlig himmelsgud, som sedan differentierats i solgud, vindgud, åskgud o. s. v. Frågan huruvida denne indoeuropeiske höggud skulle ha varit Dyâus pitar kan helt naturligt inte slutgiltigt besvaras. Jag är dock närmast böjd för att ställa mig tvivlande till ett sådant antagande med hänsyn till dels att namnet Dyâus, ur ieu. roten **dei*, **deia*, 'glänsa', inte ger uttryck för himmelsgudsupplevelsens ambivalenta karaktär utan endast avser dess ljusa sida, dels att jämsides med Dyâus uppträder Varuṇa-Ouranos, åskådliggörande dess mörka, skrämmande sida. Den tidigare iakttagna olikartade utvecklingen av himmelsgudarna på å ena sidan indo-iranskt, å andra sidan grekisk-romerskt område skulle genom antagandet av en odifferentierad himmelsgud, före Dyâus och Varuṇa, få en naturligare förklaring.

Inom de flesta indoeuropeiska kulturområden har differentieringsprocessen gått vidare, så att särskilda vind- och åskgudar uppkommit jämsides med himmelsguden, medan enheten bestått i de grekiska och romerska religionerna, ehuru även där specialgudar småningom framträtt.

Himmelsgudens bipolära motsats var jordgudinnan. Ur mötet mellan dessa gudomligheter har andra gudar framgått. Som ovan nämnts antages detta gudapar på germanskt område vara Tyr-Nerthus. Inom den nordiska mytologien har Tor kallats för Jords son, d. v. s. jordgudinnans son. Att Tor i Eddan framstår som Odens son behöver i detta fall ej tillmätas avgörande betydelse, då Oden där kommit att intaga den dominerande plats som rätteligen tillkom himmelsguden.

Vi har i det föregående vid flera tillfällen uppmärksammat det androgyna draget hos de flesta höggudar. För att förstå det mytologiska tänkandet på denna punkt, bör man akta sig för att utgå från

nutida syn på könskaraktären. I den skapande mytologiska fantasien är könsskillnaden inte något konstitutivt eller absolut. Det är tvärtom utmärkande för den mytologiska spekulationen — något som ytterst torde sammanhänga med dess utflöde ur det rituella skeendet — att den, till synes utan tankesvårighet, anlägger på samma gång antropomorfa som kosmiska mått på gudomligheterna, som i ena stunden beskrivs på rent mänskligt vis och andra stunden tilläggs egenskaper som är oförenliga med människan.

Så t. ex. är himmelsguden till sin karaktär av maskulin sexualkvalitet (Fader Himmel), vilket inte hindrar att han samtidigt kan tänkas androgyn (Varuṇa—Varuṇāni), liksom jordgudomligheten är feminin (Moder Jord), vilket å andra sidan gett plats för androgyniteten Nerthus — Njord. Skillnaden mellan den verkliga sexualuppfattningen och den mytologiska framträder också bjärt i förhållandet mellan gudaföräldrar och gudabarn, vilka ofta bildar par på ett sätt som strider mot gängse sed och åskådning.

Androgyniteten synes ha varit utmärkande för de indoeuropeiska åskgudomligheterna, något som framgått av den givna översikten. Även hos Tor skall vi finna liknande drag.

Den nutida forskningen har framhållit att höggudarna samtidigt varit ödesgudar. Då ödeskaraktären kan anses bevisad för de indoiranska och grekisk-romerska områdena, synes det vara rimligt att antaga ett liknande förhållande beträffande de nordisk-germanska gudarna. Nu är det emellertid karakteristiskt att gudamakt och ödesmakt — ursprungligen förenade i högguden — på grund av det »bipolära» spänningsförhållandet strävar efter att upplösas i två skilda och mot varandra stridande maktenheter. Inom vissa religioner har denna åtskillnad blivit mer markerad än inom andra. Medan t. ex. den grekiska religionen förhållandevis länge bevarat sambandet mellan Zeus och ödet[1], lösgjordes redan tidigt ödesmakten i den germanska religionen, ett förhållande som i hög grad inverkat på den nordiska religionshistoriens utformning. Tilltagande ödesmakt betyder alltid försvagad gudamakt, ett drag som kan studeras även i den nutida västerländska civilisationen.[2] Frågan varför ödestron just på nordiskt område kommit att bli så avgjort dominerande över gudstron kan endast gissningsvis besvaras.[1] Det synes möjligt att detta haft sin orsak i att himmelsguden, som ju är ödesgud *par préférence*, på germanskt område blivit en *deus otiosus*, och att den labile och habile atmosfärguden Oden intagit hans plats. Åskgudarna synes i regel inte ha framträtt som speciella ödesgudar; därtill är åskupplevelsen för oberäknelig, plötslig och dynamisk.

[1] G. Widengren, Religionens värld, s. 77.

[2] Till denna fråga se Hj. Sundén, Gud, ödet, slumpen, Sthlm 1947, s. 49 ff.



Trots att klyvningen mellan gudamakt och ödesmakt redan var ett fullbordat faktum vid tiden för de nordiska källornas tillkomst, är det inte omöjligt att söka leda i bevis att de nordiska gudarna ursprungligen varit ödesgudar. I den isländska litteraturen förekommer benämningar på gudarna, vilka måste antas ha tagit sikte på deras karaktär av ödesgudar.

*Miǫtuðr*, fsax. *metod*, ags. *meotod*, till ie. roten **med*, är sannolikt besläktade med orden *mäta*, *måste*, *mått* och betecknar ursprungligen ödesmakten, den utmätande makten, men samtidigt också gudamakten.

*Regin* betyder enligt Fritzner »högre väsen som råder över människornas öde». Sammanhanget med ödesmakten framträder tydligt i Vǫluspá 6, m. fl.

*Þá gengu regin ǫll á rǫkstóla,*
*ginnheilog goð, ok um þat gáttusk.*

Övers.

Då gingo alla gudar till domarsätena,
högheliga gudar, och höllo rådslag.

(*Rǫk* = öde [jfr *ragnarǫk*, 'gudarnas öde', d. v. s. 'undergång']; *rǫkstóll* = domstol, den plats där ödesdomarna fälldes.)

*Ráð* användes någon gång synonymt med *regin*, t. ex. *ráð ok regin* (Hák. 18) för att beteckna gudarna som de rådande och bestämmande.

*Bǫnd*, n. pl. till *band*, kallades gudarna, enligt Fritzner »troligen därför att gudarna lägga ett hämmande band på människornas verksamhet». Flera forskare har anslutit sig till denna åsikt. I själva verket torde det vara svårt att ur den norröna litteraturen utläsa någon sådan hämmande gudaverksamhet. Långt mer troligt är att benämningen uppkommit under den tid, då gudarna ännu, liksom senare nornorna, höll ödesbanden eller ödestrådarna i sin hand.

[1] Frågan om den nordiska ödestron är behandlad i ett flertal arbeten. Se W. Gehl, Der germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939, med där anförd litteratur.

*Hǫpt* är synonym till *bǫnd*. Sing. *hapt* har samma betydelse som *band*.

Namnen *miǫtuðr*, *regin*, *ráð*, *bǫnd* och *hǫpt* ger alltså stöd för antagandet att de nordiska gudarna ursprungligen varit ödesgudar. Möjligen kan härur också förklaras den egendomligheten att samtliga kollektivnamn, liksom *goð*, var neutr. pl. Det opersonliga i ödesmakten blev härigenom markerat.

Småningom såg man i det opersonligt lagbundna skeendet självt en ödesmakt, *wurð*, vilken slutligen blev personifierad i *Urðr*, ödesgudinnan.

En bevarad strof i Heliand (128) tyder dock på att *wurð* och *miǫtuðr* ursprungligen varit förenade i gudamakten:

*uurdgiscapu, metod gimarcod endi maht godes.*

Efter framläggande av dessa riktlinjer vill jag sammanfattningsvis ange huvudresultatet av de föregående jämförande undersökningarna.

Identiteten Tor—Donar har inte betvivlats av någon. Tor och *Donar* är samme gud. Av de tidigare behandlade åskgudarna synes det vara riktigt att likställa Tor med Taranis, Perun, Perkúnas, Horagalles och Ukko.

Beträffande *Taranis* har jag ställt mig avvisande till tanken på att i denne se en ursprungligare gud, som från keltiskt område under den förromerska järnåldern skulle ha överförts till germanskt område, då dels inga direkta skäl kan förebringas för teorin om ett keltiskt lån, dels avbildningarna redan från bronsåldern otvivelaktigt visar hän på en nordisk hammargud. I stället synes mig Tor och Taranis böra betraktas som olika namn på samme keltogermanske åskgud, vilket gör att de egenskaper som vi funnit utmärkande för den keltiske åskguden, under aktgivande på de etniska skiljaktigheterna, kan anses gälla Tor. Taranis var androgyn åskgud.

Den slaviske *Perun* bör betraktas helt och hållet som ett nordiskt lån, förmedlat till Volgaområdet av de nordiska varägerna. Uppgifterna om Perun synes således även kunna gälla om Tor. Av särskilt intresse är åskguden Peruns samhörighet med eken och med edsförfarandet.

Som lån från nordiskt område kan man också med säkerhet anse den lapske *Horagalles*. De rikliga och upplysande beskrivningarna över den lapske åskguden får naturligtvis inte i varje detalj anses tillämpliga på Tor. Horagalles' bild är om än ursprungligt nordisk dock utformad efter lapskt kynne och lapska förhållanden. Vissa icke speciellt lapska egenheter bör dock uppmärksammas. Det ambivalenta draget har



där kommit till uttryck i den dubbla beväpningen, med en slägga i ena handen och en hammare i den andra, varvid hammaren synes stå i de livsbefrämjande krafternas tjänst, medan släggan är förintande. I detta sammanhang bör erinras om att en bronsåldersristning från Tanum i Bohuslän visar en hammargud med liknande attribut: en hammare i vardera handen eller möjligen en slägga i den vänstra handen och en hammare i den högra. (Se bild 12, nedan s. 106.) På avbildningen uppträder den ityfalliske hammargestalten med bockhuvud. Av vikt är även upplysningen att Horagalles »dräpte trollen inte endast med sin hammare utan även med sin båge och slår eld» (Schefferus). Namnet Horagalles — Torekarl — »Fader Tor» för tanken på himmelsgudsnamnen. Slutligen bör uppmärksammas den lapske åskgudens nära samhörighet med fruktbarhetskulten.

Som nordiskt lån torde också den finske *Ukko* böra betraktas. I sin finska utgestaltning har guden mer blivit en regn- och fruktbarhetsgud än åskgud.

Med den baltiske *Perkúnas* föres vi över till den grupp av åskgudar, som ej omedelbart synes böra identifieras med Tor. Perkúnas kan sannolikt anses som representant för det äldre skikt av åskgudar, som vi tidigare har kunnat iakttaga. Detta antagande stödes dels av identiteten Perkúnas—Fiǫrgyn(n), dels av källornas vittnesbörd om Perkúnas som en nära nog monoteistisk höggud (Procopius, Chronica Slavorum), dels av det intima sambandet mellan himmelsgud och åskgud, dels slutligen, ehuru mindre väl bestyrkt, av släktskapen till den indiske regn- och åskguden Parjanya. Perkúnas' samhörighet med åskan och eken är sakligt belagd. Likaså är androgyniteten påtaglig.

Sammanställningen av Tor och *Indra* erbjuder de svåraste problemen. Överraskande är överensstämmelsen i vissa betydande mytkomplex. Rydberg har pressat materialet för hårt för att finna likheter, men trots detta är släktskapen av sådan art att man frapperas av den likartade utformningen av mytstoffet, en likhet som visar hän på inre frändskap mellan den indiske och den nordiske åskguden. Den möjlighet till skiftande tolkning, som det indiska källmaterialet erbjuder, synes mig bevisa att den vediske Indra inte är den »ursprunglige» åskguden, liksom inte heller Dyáus och Varuṇa bör betraktas som ursprungliga himmelsgudar. För att förstå dessa gudars väsen måste man, synes det mig, förutsätta en ganska lång utvecklingsperiod under den prehistoriska tiden, »den indoeuropeiska enhetskulturen». Om arten av denna prehistoriska utveckling kan intet med säkerhet ut-

sägas, men med hänsyn till det vediska materialet syns det rimligast att antaga en ursprunglig gemensam indoeuropeisk himmelsgud, från vilken senare de historiska himmels-, vind- och åskgudarna hypostaserats eller differentierats. Med ett sådant antagande vinnes en naturlig förklaring över frändskapen mellan Tor och Indra samtidigt som Indras mångskiftande funktioner härigenom bättre kan förstås.

Den medeltida identifieringen av Tor och *Juppiter* var en frukt av den lärda spekulationen men stöddes av det gemensamma namnet på den femte veckodagen, en namngemenskap som uppkommit på 200-talet. För den rätt förtegne Tacitus var denna identitet inte aktuell, utan han torde med sina antydningar närmast ha åsyftat en identitet av Tyr och Juppiter, en identitet som är av religionshistorisk vikt, då den dels låter himmelsgudssidan av Juppiters väsen framstå som det väsentliga, dels stöder antagandet att Tyr under den romerska tiden intagit en plats som tillkom den förnämste högguden, himmelsgudens plats. När sedan Tyr genom otiosiseringsprocessen förbleknade, intogs hans plats såsom allfader av Oden, medan Tor i det stora hela inom det germanska området i folkmedvetandet torde ha dyrkats som den förnämste guden. Identiteten Tor—Juppiter tog sin utgångspunkt i den romerske höggudens åsknatur och torde väsentligen ha underlättats av Tors dominerande ställning bland de germanska gudarna.

# DEN NORDISKE ÅSKGUDEN I BILD OCH MYT

# Tor i bildframställningen.

## Hällristningarna.

Avgörande för den allmänna religionshistorien är frågan, huruvida man ursprungligen har att räkna med en enda odifferentierad gud, himmelsguden, från vilken sedan övriga celesta eller kosmiska gudar avspjälkats, eller huruvida man sannolikhetsvis bör antaga att t. ex. åsk- och vindgudar är lika ursprungliga som himmelsguden.

Det behandlade indoeuropeiska materialet har inte kunnat *bevisa* något i ena eller andra riktningen, då källorna härstammar från en så sen tid, att polyteismen redan är ett fullbordat faktum. Materialet har emellertid *gjort sannolikt* att en differentieringsprocess ägt rum, varigenom åskgudarna framgått ur himmelsguden. I denna avdelning skall visas att det nordiska bildmaterialet ger väsentligt stöd för detta antagande, ja, rent av kan sägas utgöra bevis för teorin om en ursprunglig himmelsgud, ur vilken övriga celesta gudar sedan uppkommit.

O. Montelius har i sin grundläggande studie Solgudens yxa och Tors hammare på ett övertygande och som synes bindande sätt visat att hammaren som symbol framgått ur yxan.[1] Montelius har förebragt en språklig förklaring till denna utveckling: hammare, fnord. *hamarr*, betydde ursprungligen 'sten' och var »således en naturlig benämning på solgudens eller åskgudens vapen, så länge detta vapen tänktes som en vigg af sten; då ordet sedermera fick den nuvarande betydelsen af hammare, var det ej mindre naturligt, att man föreställde sig Tors vapen vara en järnhammare av den form, som hammare då plägade hafva».[2]

Förmodligen är denna förklaring riktig. Viktigare är emellertid att utvecklingen sakligt kan anses dokumenterad genom Montelius' arkeologiska undersökning. Montelius har hänvisat även till parallellen på grekiskt område, där Hefaistos avbildas än med dubbelyxa än med hammare (så även Zeus). Då alltså hammarguden ursprungligen varit yx-

[1] SFT 10, 1900, s. 277 ff.

[2] a. a. s. 287.

gud, bör också åskguden (dvs. hammarguden) fattas som solgud (dvs. yxgud). Denna grundläggande slutsats har Montelius dragit. Då nu det indoeuropeiska materialet otvetydigt visar hän på identitet mellan solgud och himmelsgud, betyder det sagda att åskguden kan anses ha framgått ur himmelsguden. Den efterföljande bildframställningen skall klarare visa upp detta förhållande.

En kronologi kan härigenom uppställas. Det äldsta skedet representeras av himmelsguden (solguden) med solskiva, hjul, yxa, ev. spjut som symbol. Senare har en differentiering ägt rum, varigenom åskguden, symboliserad äldst genom yxan, senare genom hammaren, avspjälkats som särskild gudomlighet. Visserligen är det kronologiska problemet, som senare skall visas, ytterst svårlöst beträffande bronsåldersframställningarna, och en absolut kronologi kan inte upprättas, då dels dateringsproblemet ännu inte är löst, dels motiv och symboler ofta segt hållit sig kvar under långa tidsperioder. Hällristningsmaterialet kan dock i huvudsak anses ge stöd för den här antagna kronologin.

Himmelsguden dyrkades under bronsåldern främst eller nästan uteslutande som solgud. Himmels- och åskgudssymboler har påträffats redan från den megalitiska kulturen. Yxor av bärnsten och lera, som på grund av konstruktionen inte rimligtvis kan antagas ha tjänat praktiskt syfte, måste fattas som symboler av himmelsguden. Fynd av små bärnstenspärlor med form av dubbelyxor har fört fram till det sannolika antagandet att man redan under yngre stenåldern burit sådana symboler som halssmycken, såsom man senare under vikingatiden bar Torshammare av silver. Troligen har dessa symboler tillkommit under brytningstiden mellan stridsyxekulturen och megalitkulturen.[1]

Det avgörande beviset för förekomsten av en odifferentierad himmelsgud (solgud) ger dock bronsålderns bildframställningar, främst hällristningarna. Då problemet om hällristningarna är av stor betydelse för förståelsen av bronsålderns religionshistoria och då det framträtt i delvis ny dager genom C.-A. Althins avhandling om de skånska hällristningarna, är det nödvändigt att något dröja vid problemets principiella sida.[2]

Huvudavsikten med Althins noggranna och intressanta undersökning har varit att studera hällristningarna med avseende på deras kronologi.

[1] E. Sprockhoff. Die nordische Megalithkultur (Handbuch der deutschen Urgeschichte, 3, Berlin und Leipzig 1938), s. 140 f., avbildn. 24,11; 65,1—7.

[2] C.-A. Althin, Studien zu den bronzezeitlichen Felszeichnungen von Skåne, 1—2, Lund 1945.



Medan den tidigare forskningen i det stora hela ansett att hällristningar producerats under hela bronsåldern, har Althin sökt leda i bevis att i stort sett endast den yngre bronsåldern kan anses ha varit hällristningsperiod. Hällristningarna betecknar, enligt Althin, en ganska tydligt markerad epok inom bronsåldern. De har uppkommit plötsligt och upphört lika plötsligt. Vidare förnekar Althin deras beroende av de västeuropeiska ristningarna. Invändningar har rests mot Althins kronologi, framför allt av Rydbeck, och ännu är det väl för tidigt att yttra sig om bärkraften av hans teori.[1]

Viktigare i detta sammanhang är Althins religionshistoriska syn på hällristningarna. Althin vänder sig mot alla föregående skolors tolkningsförsök, d. v. s. de s. k. estetiska, historiska och religionshistoriska, och vill göra sig till tolk för en magisk uppfattning: själva ristandet eller inhuggandet utgjorde ett självändamål; »den färdiga bilden hade knappt något värde, då den kunde täckas över av nya bilder, om det ej fanns plats».[2]

Denna tolkning syns ej hållbar. Jag bortser från det ytterst egendomliga antagandet att den färdiga bilden inte skulle representera ett värde. (Vilken konstnär har någonsin arbetat ut ifrån den synpunkten? Är det inte tvärtom utmärkande för varje skapande konstnär att han gärna överskattar sitt verks betydelse? Och skulle bronsålderskonstnären, mot all förmodan, ha arbetat utan tanke på sitt verks bestående värde, varför gav han sig då i kast med den hårda stenen? Varför nöjde han sig inte med att skära i trä, om hela hemligheten låge förborgad i själva tillblivelseprocessen? Under inga förhållanden kan själva framställningsproceduren tänkas bli »mer magisk», då man ristar i sten än då man skär i trä.)

För att förstå bronsåldersristningarna är det nödvändigt att klart se skillnaden mellan religion och magi. Althin har visserligen dragit en skarp gräns mellan dessa båda områden, vilket i sak är välgörande då man nästan alltid annars i fråga om äldre bildframställningar möter termen religiös-magisk i en diffus bemärkelse, men han har inte förebragt ett enda giltigt skäl för att visa det oberättigade i den religionshistoriska tolkningen av hällristningarna. (De s. k. estetiska och histo-

[1] O. Rydbeck, Om Villfarastenen och om de äldsta skånska hällristningarnas ålder (Skånes hembygdsförbunds årsbok, Lund 1945, s. 28 ff.) — Synpunkter på frågan om de bohuslänska hällristningarnas ålder av S. Hallbäck i Fv. 39, 1944, s. 54 ff.

[2] a. a. 1, s. 241.

riska helhetstolkningarna kan i huvudsak anses övergivna.) Trots Althins påstående synes alla skäl stå kvar för den religionshistoriska tolkningen av hällristningarna, såsom den representeras av t. ex. Almgren. Visserligen har Almgren och de flesta hällristningstolkare med honom begått metodiska och sakliga missgrepp genom att för fritt använda den s. k. komparativa religionshistoriska metoden, varigenom mycket ovidkommande material och historiskt ej underbyggda teorier frambragts — vilket också mycket riktigt påtalats av Althin —, men i huvudsak kan inte några vägande bevis sägas ha framkommit, som gör den religionshistoriska tolkningen osannolik.

Den sakliga innebörden av Almgrens religionshistoriska tolkning är att hällristningarna ställts in i ett kultiskt sammanhang. Vad är den religiösa innebörden av detta?

Tro, d. v. s. gudstro, kult, rit och myt griper in i vartannat och bildar ett komplex av religiösa fenomen, som historiskt, psykologiskt och sociologiskt måste betraktas som en helhet. Religionen betyder att människorna ställer in sig i ett sammanhang till en makt, som utövar den yttersta kontrollen över deras liv och öde.[1] Just detta beroendeförhållande till gudomsmakten är gudstrons kännemärke, kanske mer påtagligt under äldre tider än i nutiden, då naturvetenskapen delvis eliminerat förutsättningarna för ett absolut beroendeförhållande.[2]

I kulten, som måste antagas vara lika ursprunglig som gudstron, aktualiseras trosmedvetandet, de religiösa emotionerna stimuleras och religionen som helhet blir real och vital.[3] Kulten representerar en önskan och ett medel hos människorna att nå gemenskap med gudomsmakten, oftast, kanske nästan alltid, i syfte att kunna påverka gudarna. Kulten är den handling, varigenom guden blir närvarandegjord för människorna.[4] Utmärkande för kulten är att guden alltid tänkes närvarande i det

[1] J. B. Pratt, The Religious Consciousness, New York 1934, s. 2.

[2] Ännu gäller dock i stort att gudstron innebär tanken på en ingripande gud. Av stort intresse i detta sammanhang är en undersökning utförd av Svenska Gallupinstitutet (Dagens Nyheter 24/4 1947). På de båda frågorna: »Tror ni att det finns en Gud?» och (till dem som besvarat den frågan jakande) »Tror ni att han ingriper i människornas liv?» fördelade sig svaren på följande sätt: 66 % av folket trodde att det finns en Gud och att han ingriper i människornas liv; 11 % att det finns en Gud, även om de var osäkra på om han kunde anses ingripa; 6 % att det finns en Gud, men att han inte ingriper; 8 % att det inte finns någon Gud, medan slutligen 9 % inte kunde eller ville uttala sig.

[3] Pratt a. a. s. 271.

[4] K. Kerényi, Die antike Religion, Leipzig 1940, s. 139.



social-religiösa sammanhang, som utgör de kultiska handlingarna. Denna kollektiva aktivitet, genom vilken guden blir närvarande mitt ibland människorna, innebär en spontan religiös livsyttring, framsprungen ur en legitim religiös önskan eller kanske rättare ett behov. Så fattad hör kulten med till de primära religiösa livsyttringarna och har ett religiöst egenvärde, då den utgör det naturligaste sättet att tillfredsställa materialiserings- eller konkretionsbehovet: guden kommer i kulten på ett konkret sätt till människorna.[1]

Härutöver har kulten en final sida. Genom kulten (offer etc.) kan man påverka gudarna i önskad riktning. Härigenom uppkommer olika kulttyper, vilka dock ej intresserar oss i detta sammanhang.

Kulthandlingarna förlöper inte slumpvis och godtyckligt utan efter ett bestämt, ofta mycket invecklat ritual, och i regel hör beledsagande texter och ord, myter, med till kultutövningen.

Medan tron alltså representerar den abstrakt-transcendenta sidan av religionen, representerar kulten, riten och myten materialiserings- eller konkretionsbehovet. Den i kulten aktiviserade konkretionstendensen har sitt korrelat i gudstron. Pratt har utförligt och riktigt analyserat det aktuella trosmedvetandet och skiljer mellan den konceptuella och den imaginativa gudsidén.[2] Det förra medvetandet innefattar den abstrakta gudsidén, medan det senare har avseende på den föreställningsmässiga och bildliga sidan av gudsidén, »gudsbilden», d. v. s. den naturliga tendensen att föreställa sig guden på ett åskådligt och gripbart sätt. I kulten och myten aktualiseras den imaginativa sidan av gudsidén.

Magin åter förutsätter ett helt annat religionspsykologiskt utgångsläge. Medan religionen i princip är betingad av gudstron (frågan om den rena buddhismen lämnas i detta sammanhang därhän), är magin i princip oberoende av gudstron, i varje fall har magin aldrig som primärsyfte att konkretisera gudomsmakten. Magin är, som Delacroix framhållit, att härleda ur vissa emotionella reaktioner av önskekaraktär, vilka genom regelbundet upprepande kan kodifieras och ur vilka det magiska handlandet framgår.[3] En påtaglig skillnad mellan magi och religion kan registreras på det psykologiska området, då människan i magin känner sig som herre över makterna, medan den religiösa människan alltid

[1] Även den kristna gudstjänsten har i princip samma innebörd. Gudstjänsten är församlingens möte med Gud: »Gud är här tillstädes, låt oss nederfalla!» (Sv. Ps. 209: 1.)

[2] Pratt a. a. s. 203 ff.

[3] H. Delacroix, La religion et la foi, Paris 1922, s. 31.

känner sig beroende av gudsmakten (ödesmakten). Denna skillnad framträder i förhållandet mellan besvärjelsen, som är magins primära uttrycksmedel, och bönen, som är religionens.

En annan väsentlig skillnad, som också är religionspsykologiskt mätbar, är att religionen som psykologiskt fenomen engagerar hela människan, medan den magiska situationen ej är en totalattityd, psykologiskt sett. Den religiösa attityden omfattar samtliga psykologiska element, kognitiva, emotionella, konativa, vidare medför den religiösa attityden konsekvenser för det individuella och sociala handlandet. Religionen är alltid, i sin fulländning, ett »totalt» fenomen. Magin däremot är mer »mekanisk».[1] Magin betyder i förhållande till religionen en förenkling, ett mekaniserande, ett parasiterande.[2]

I sitt förhållande till konsten är religionen inspirerande, därför att den är personligt engagerande. Religionen har verkat skapande inom konstens samtliga områden, arkitektur, målarkonst, musik, dramatik, lyrik, skönlitteratur. Magin åter har inte skapat konstnärliga värden på något av dessa områden. Skillnaden kommer klart till synes vid jämförelse mellan t. ex. besvärjelseramsan och bönepsalmen eller mellan svartkonstböckernas krumelurer och kyrkmålningarna. Magin kan aldrig med sin mekanisk-parasiterande karaktär verka skapande, nydanande och inspirerande inom konsten. Vad magin kan åstadkomma inom den bildliga konsten är efterbildningar, men aldrig självständigt upplevda bildkompositioner. Som prov på vad den »magiska konsten» kan frambringa kan nämnas de lapska trolltrummornas stereotypa bildvärld.[3]

Jag tar inte här ställning till frågan om de naturalistiska hällmålningarna, som hittills på grund av sin höga ålder allmänt antagits ha magiskt ursprung (jaktmagi). Denna teori vilar på Frazers tes om magins prioritet men bör göras till föremål för omprövning.

Det är naturligtvis inte något motsägande mot vad ovan sagts i det förhållande att varje konstart, religiös eller profan, kan användas i magiskt syfte, men som fristående konstform är magin inte mäktig att skapa originalkompositioner.

Med hänsyn härtill synes det vara fullständigt missvisande att söka ge en magisk tolkning av hällristningarna. Som konstform är de alltför mäktiga och originella för att kunna vara framsprungna ur magiskt önskehandlande. Detta innebär å andra sidan inte att varje magisk

[1] Pratt a. a. s. 265.

[2] H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, s. 301 ff.

[3] Se nedan s. 138 ff.



tolkning vore utesluten, då magin alltid utmärkes av ett habilt och påpassligt exploaterande av religionen. På så sätt kan gränserna bli flytande och tolkningen svårbestämbar vid tydningen av de enskilda bildframställningarna, men i princip måste man hålla fast vid att hällristningarna som konstart, som bildvärld, måste tolkas som utslag av religiös, ej magisk aktivitet.

Den religionshistoriska tolkningen av hällristningarna innebär alltså, efter den givna principiella framställningen, att bergtavlorna föreställer scener som mer eller mindre direkt anknyter till religionen, främst kulten. Härvid är att märka att inte varje bild föreställer en kultscen. Så till vida innehöll den gamla »estetiska» tolkningen en sanning, som vi alltid måste räkna med att den naturliga konstnärliga skapargläjdjen gett upphov till många bilder, t. ex. jakt- eller stridsscener, enstaka figur- eller symbolframställningar, men i stort sett har ristningarna tjänat ett religiöst-kultiskt syfte. Hur den enskilda bilden skall tolkas är ofta mycket svårt, för att inte säga omöjligt, att avgöra, men så mycket torde vara säkert att varje mer livfull bildkomposition, som inte äger den rena naturscenens drag, är att betrakta som en kultscen, ev. en framställning av den myt som hört till kulten.

Den konkretionstendens som vi funnit vara utmärkande för religionen har manifesterats i hällristningarna. Hällristningarnas symbolspråk är ett försök att göra den imaginativa gudsidén, så som den aktualiserats i kulten, permanent och konkret.

Beträffande framställningen av gudabilder, som allmänt antages förekomma på hällristningarna, är att märka att olika typer kan iakttagas sida vid sida av varandra. I stort sett kan fyra olika grupper urskiljas: 1. Gudasymboler, t. ex. solskivan. 2. Gudabilder, »beläten», utmärkta genom stelheten i bildframställningen, t. ex. den stora stela figuren i Ekenbergsristningen (bild 7). 3. Gudar, framställda i människogestalt, ibland i övernaturlig storlek, ibland teriomorfiska. 4. Människor, som i vissa kultsammanhang föreställer eller representerar gudarna.

Symbolspråket var under bronsåldern förhållandevis enkelt. Solskivan eller hjulet eller någon annan symbol betecknade guden såsom himmelsgud eller solgud, vilket visas av solvagnen från Trundholm.

Vi har tidigare karakteriserat materialiserings- eller konkretionstendensen som en religiös primärtendens. En annan sådan primär tendens är antropomorfiseringstendensen. Den förra tendensen utgör förutsättningen för bildframställningen över huvud, den senare har bidragit till att skapa gudar i människogestalt. Hällristningarnas gudar i män-

niskogestalt är alltså primärt att fatta som gudar. (Analogivis är också gudar i djurgestalt primärt gudar, ej djur som upphöjts till rang av gudar.) Under vissa betingelser kan dock den omvända utvecklingen äga rum, framför allt i samband med det sakrala kungadömet. En konung eller en präst, åt vilken konungen överlåtit de sakrala funktionerna, kan upphöjas till rang av gud.[1] En sådan process måste emellertid anses sekundär i förhållande till antropomorfiseringen, vilken psykologiskt utgör förutsättningen för gudomliggörandet av människor.

En alltid aktuell fråga för varje hällristningstolkare är den: vilka figurer är att anse som gudar och vilka som människor? En sådan frågeställning är emellertid i visst avseende skev, då den anlägger moderna, värderande synpunkter på frågan om förhållandet mellan gudar och människor. Av den föregående framställningen har framgått att konkretionsbehovet varit av grundläggande betydelse för kulten. Gudens närvaro i kultdramat har utförts så att någon av kultdeltagarna, äldst konungen, senare prästen eller någon annan person, föreställt guden, så vida inte gudens närvaro markerats genom avgudabilden.[2] I detta avseende är berättelsen om Gunnarr Helming belysande, där skillnaden mellan gud och människa är flytande. Utmärkande för all indoeuropeisk religion är att gudomligt och mänskligt utan svårighet blandas om vartannat. Skillnaden mellan gudar och människor har mer absolut karaktär inom de semitiska religionerna. Både Homeros' gudar och Eddans asar har i huvudsak rent mänskliga drag och egenskaper, och i heroskulten var gränsen mellan gudomligt och mänskligt nästan utplånad, medan en semitisk gud som Jahve var utpräglat exklusiv.

Man bör alltså inte för mycket pressa frågan om vad som är gud och vad som är människa, då det gäller bronsåldersbilderna. Huvudsynpunkten är att figurerna haft till uppgift att närvarandegöra gudarna samt att antropomorfiseringen måste anses äldre än gudomliggörandet.

Hällristningsepoken var nyskapande och omdanande i många avseenden, och bland bilderna kan man tydligt spåra hur olika tendenser bryter sig mot varandra och hur olika framställnings- och symboliserings-

[1] I Vita Anskarii, kap. 26, berättas att den »forne konung Erik» upphöjts till gud. — Angående de principiella betingelserna för gudomliggörandet se bl. a. H. Ringgren, Word and Wisdom. Studies in the Hypostaziation of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947, s. 192 med där anförd litteratur.

[2] Till denna grundregel se O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, 1, Frankfurt am Main 1936, s. 286.



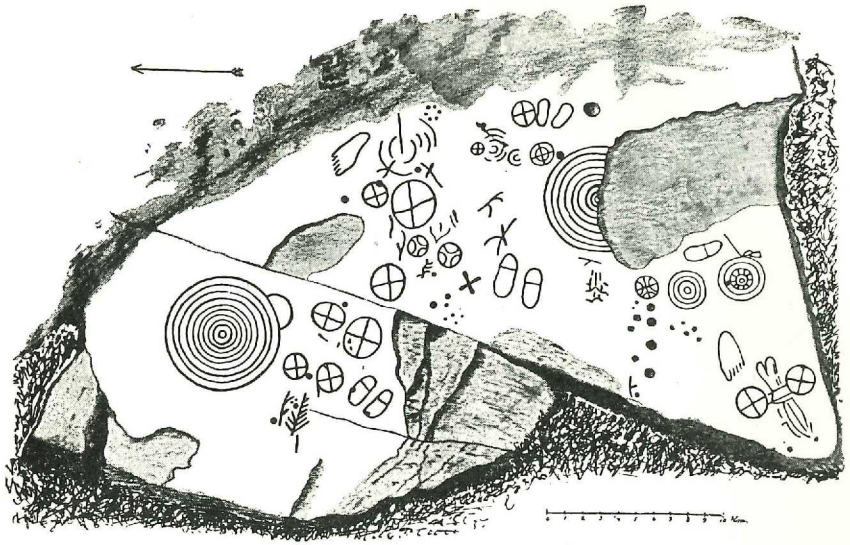

Bild 1. Hjulatorp, Bergs socken, Kronobergs län. Efter Källmark, Fv. 1909.

manér förekommer jämsides med varandra, ehuru man knappt kronologiskt kan fastställa utvecklingsförloppet.

Om man fasthåller vid konkretionstendensen som den primära, behöver man inte tillmäta den finala synpunkten avgörande betydelse. Det är med andra ord av sekundärt intresse, huruvida hällristningarna i princip skall betraktas från synpunkten av dödskult (Ekholm), fruktbarhet (Almgren) eller som utslag av motsättningen mellan vinter- och vårmakterna (Schneider). Skall man nödvändigt anlägga den finala synpunkten, bör man rimligtvis tolka hällristningarna som en *impetratio boni*, varvid samtliga tre här angivna kultformer inrymmas. Under alla förhållanden är hällristningsförfarandet ett led i själva livsbefrämjandet och livsbevarandet, vare sig det gällt det jordiska livet eller det hinsides.

Bild 1 visar prov på olika slag av enkla himmelsguds- eller solgudssymboler. En mångfald variationer av solhjulet förekommer. Althin har velat göra gällande att vissa av de parvis ställda hjulen vore att uppfatta som skosulebilder.[1] Argumenteringen verkar knappast över-

[1] Althin a. a. 1, s. 20. Sannolikare i fråga om hällristningen Järrestad 4, Skåne. — Beträffande tolkningen av fotsulor ansluter jag mig till M. Baudoin i Les sculptures et gravures de pieds humains sur roches, Paris 1914, s. 107, där

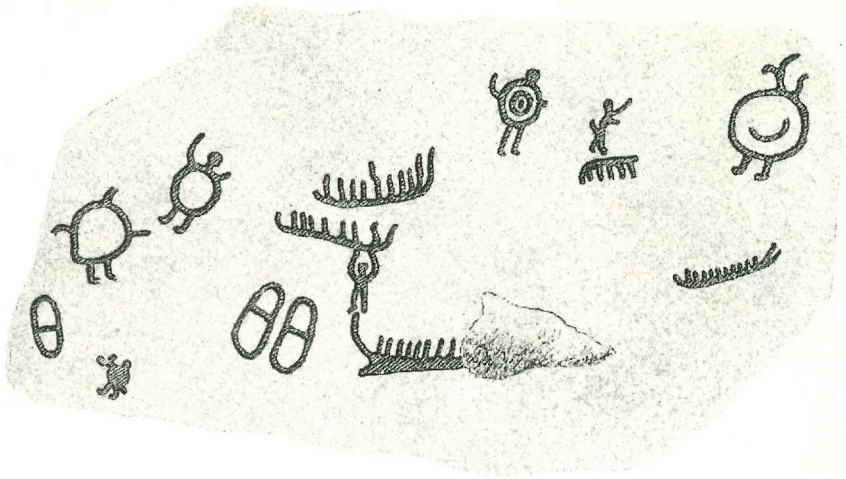

Bild 2. Ryxö, Brastad, Bohuslän. Efter Baltzer 12, 3.

tygande i detta fall, då det här inte är svårt att skilja mellan de tydligt markerade fotsulorna och solhjulen, som ju otvivelaktigt i flera andra sammanhang måste tolkas som soltecken. På hällristningarna uppträder även andra solsymboler — av mindre intresse i detta sammanhang — såsom svastika, triskel, spiral o. s. v.

Bild 2 visar olika stadier av antropomorfiseringsprocessen. Längst till vänster en solskiva med markerade streck för huvud, armar och ben. Därintill en likartad bild med huvudet tydligare tecknat. I mitten upptill en motsvarande figur, där bålen består av koncentriska ringar (»solbål»). Dessa tre bilder är synnerligen åskådliga, då sambandet mellan solsymbol och »solgud» klart illustrerats genom dessa tre typer av teckningar. Den tredje figuren, med »solbålen», måste primärt tolkas som gud, då en levande människa inte gärna kan avbildas med en sådan bål. Längst till höger ett exempel på teriomorfiseringsprocessen: en solskiva med djurhuvud (bockhuvud?). De väl markerade människofötterna visar att djurmotivet ej är det primära.

Antropomorfiseringsprocessen har förlöpt efter två linjer. Den ena utvecklingslinjen kännetecknas av att solskivan bildar bålen i en människofigur.[1] Bild 3, från Tanum i Bohuslän, visar några variationer. Så kan inte gärna människor avbildas, endast gudar i människogestalt.

han tolkar dessa avbildningar som ett försök att närvarandegöra guden, troligen himmelsguden eller solguden, särskilt på de platser, som man ville ställa under hans beskydd. — Jfr W. Gaerte, Das Schuhsohlen-, Rad- und Kreuzsymbol auf den schwedischen Felszeichnungen (Mannus 15, 1923, s. 271 ff.)



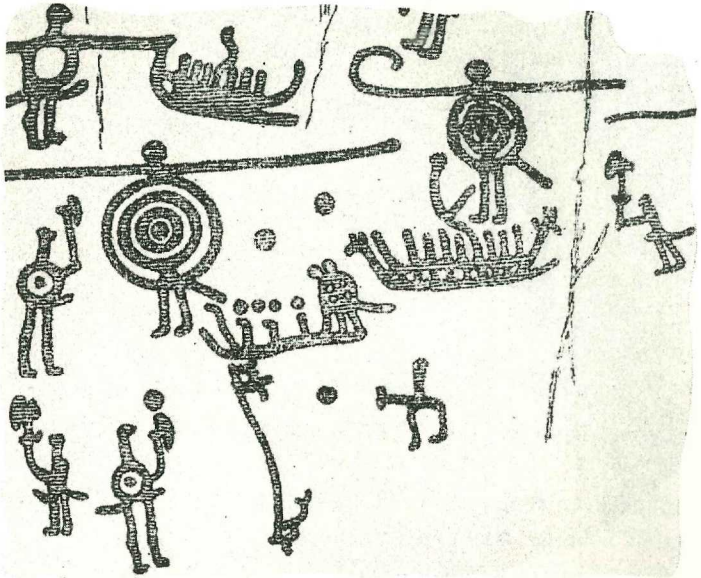

Bild 3. Fintorp, Tanum, Bohuslän. Efter Baltzer 56,5.

De tre bilderna, som utgör en grupp längst ned till vänster, är av särskilt intresse, då de visar en yxbärande man och två yxbärande gudar.

Någon absolut kronologi är det inte här fråga om, då ett motiv kan återkomma under mycket lång tidsperiod. Så t. ex. går samma motiv igen i en stenbild från Spitalkyrkan i Tübingen (bild 4). Huruvida bilden härstammar från hednisk eller kristen tid kan inte säkert avgöras.[2]

Den andra utvecklingslinjen markeras av att människofigurer sammanställs med solsymbolen (bild 5). Observeras bör att människofigurerna vid dessa tillfällen är tecknade med hel bål.

Bild 6 visar exempel på en avgudabild, troligen använd vid en kultprocession. Då kultprocessioner med avgudabilder finns omnämnda i den isländska litteraturen, är det av vikt att konstatera att kultkontinuitet förefinnes från bronsåldern. Kultprocessioner förekommer på några

[1] Så V. La Cour, Solens Personifikation i vor Broncealder (DS 1924, s. 127 ff.). — Bålen kan inte gärna tolkas som sköld, La Cour a. a. s. 131 ff.

[2] E. Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München—Berlin ²1929, s. 11. H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, s. 166.

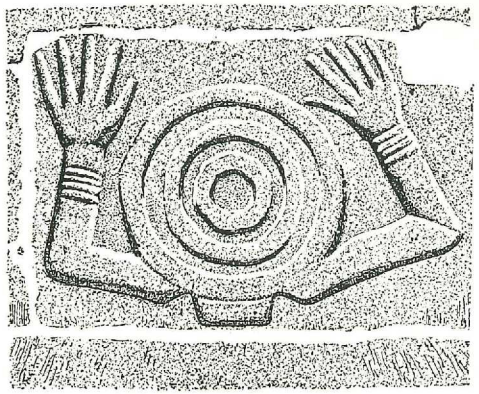

Bild 4. Germansk solgud. Relief från Spitalkyrkan i Tübingen. Efter E. Jung.

hällristningar från Bohuslän, t. ex. på en ristning från Vitlycke i Tanum, och på den bekanta Ekenbergsristningen från trakten av Norrköping (bild 7).

Almgren anser med rätta att det tydliga streck, som på Ekenbergsristningen syns gå från axeln av den stora figuren till en av de närmaste små männen, torde ange ett rep eller en stång varmed belätet manövrerades.[1]

Som solsymbol förekommer även skeppet ymnigt, dels skeppet såsom sådant, dels i egenskap av solfarkost. Då detta emellertid är av mindre intresse i detta sammanhang, hänvisar jag till framställningarna i de gängse handböckerna. Ohlmarks har senast sammanställt forskningarna över skeppsformerna.[2] Hällristningsskeppet tillhör den yngre bronsåldern. Under den äldre bronsåldern spelade hästen roll av solens dragare. Ohlmarks hävdar att den konstaterbara intensifieringen av solkulten från Trundholmsvagnens epok (1200-talet f. Kr.) skett »i form av äldre heliga traditioners framhämtande ur djupet av det ganska opåverkade snörkeramiska överklasskiktets religiösa medvetande», varmed möjligen torde avses att hästen tagits i bruk med den inbrytande stridsyxekulturen och gett upphov till religiösa tolkningar och symboler (»solhästen»). Solskeppets framträdande under den yngre bronsåldern tolkar Ohlmarks som ett bevis på det megalitiska »underklasskiktets» aktivisering eller som influerat av handelsfärderna på haven.[3] Skeppet är

[1] O. Almgren, Hällristningar och kultbruk (VHAAH 35), Sthlm 1927, s. 129.
[2] O. Ohlmarks, Gravskeppet, Lund 1946.
[3] a. a. s. 197 f.



dock både som samfärdsmedel och symbol universellt och kan under inga förhållanden avgränsas till megalitkulturen.

Bing har sökt leda i bevis att hästen och solskivan på kultvagnen från Trundholm vore att betrakta som två olika gudomligheter och stöder denna teori med material från hällristningarna.[1] Bing anser att alla de solsymboler som framställts uteslutande av en ring vore att hänföra till »hästguden», medan övriga cirkeltecken vore solsymboler. Hästguden vore, enligt Bing, att betrakta som speciell fruktbarhetsgud och framställdes antropomorfiskt, främst av »guden med de stora händerna»,[2] medan solguden kännetecknades av solskivan, dubbelyxan, bocken och tjuren. Det är dock omöjligt att upprätthålla denna teori, då dels himmelsguden själv är fruktbarhetsgud, dels distinktionen hästgud — solgud inte kan anses stödd av hällristningsmaterialet. Jag vill i detta sammanhang också uttala min principiella misstro mot alla sådana tolkningsförsök, som tar sin utgångspunkt i ett sekundärmotiv, vare sig djurmotiv eller annat motiv, och åstadkommer grupperingar och klassifikationer med dessa motiv som ledmotiv. Med ett sådant förfaringssätt får fantasin alltför stort spelrum och praktiskt taget vilka lösningar som helst kan se dagen. Som exempel kan nämnas tolkningen av guden Heimdall, vilken antagits vara en hypostas av himmelsguden (Müllenhoff), identisk med Agni (Rydberg), solgud (Much, Der germanische Himmelsgott), mångud (Much, Der germanische Widdergott), regnbågsgud (Hellquist), vädursgud (Falk), världsträdet-idegranen? (Pipping), gudarnas tomte (Pering). På samma

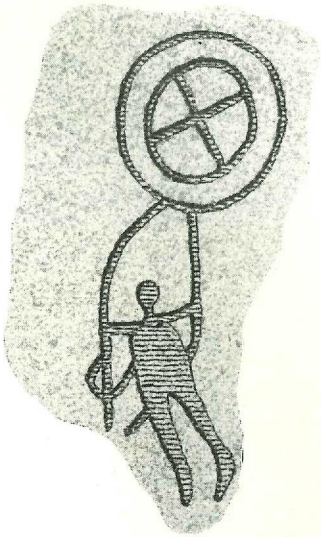

Bild 5. Från Bracka, Brastad, Bohuslän.
Efter Baltzer 9,1.

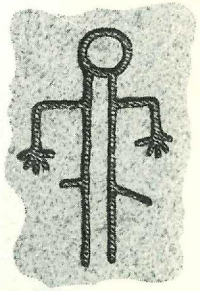

Bild 6. Från Bracka, Brastad.
Efter Baltzer 4,1.

[1] J. Bing, Der Sonnenwagen von Trundholm, Leipzig 1934, s. 7 ff.
[2] Ang. »storhandsguden» se H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, s. 163 ff. samt J. Brøndsted, Danish Arm- and Hand Carvings (Acta Archaeologica, 12, 1941, s. 119 ff.)

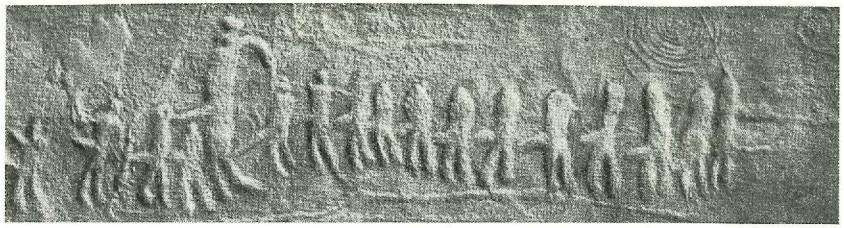

Bild 7. Kultprocession med avgudabild. Från Ekenberg vid Norrköping. Efter Almgren.

sätt har F. R. Schröder tagit sin utgångspunkt i ett sekundärmotiv, då han sökt tolka gudinnan Skade som gudinnan i getgestalt och gruppera övriga gudar som hennes partner: »bockguden» Tor är »getgudinnan» Skades man.[1]

För att inte glida in i ett konstruktivt tänkande beträffande hällristningarna är det nödvändigt att utgå från den sakligt dokumenterade ursprungliga och enhetliga himmelsguden, som tillika var fruktbarhetsgud och som senare gett upphov till andra gudomligheter.

I antropomorfisk gestalt framställs himmelsguden som yxgud. Ett äldre skikt synes representerat av yxsymbolen, såsom vid Kivik. På de bohuslänska hällristningarna förekommer yxguden eller yxbärande

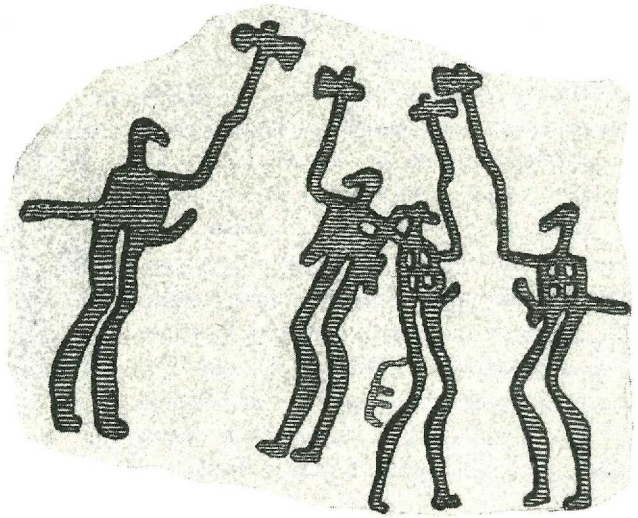

Bild 8. Aspeberget, Tegneby, Tanum. Efter Baltzer 24,1.

[1] F. R. Schröder, Skadi und die Götter Skandinaviens, Tübingen 1941, s. 131.



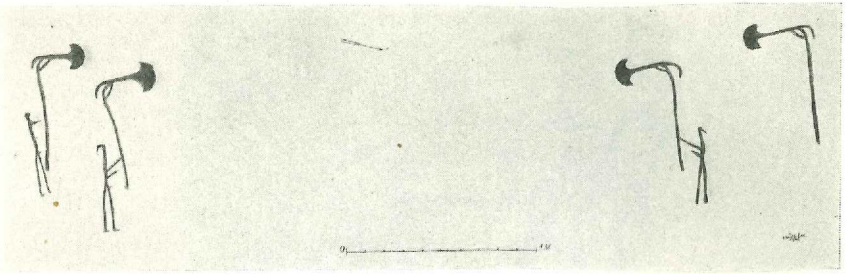

Bild 9. Simris, Skåne. Efter Althin.

människor ett tiotal gånger.[1] En ristning från Tanum är av särskilt intresse, då den upptar fyra yxbärande figurer i parvis stridsställning (bild 8). De två högra figurerna är med sina solbålar mer gudaliknande, medan de två vänstra i första hand bör betraktas som kultmänniskor. Samtliga fyra har djurhuvuden (masker?). Gränsen mellan de båda grupperna är flytande. Fruktbarhetskaraktären är tydligt framhävd. Ett försök till tolkning gives i följande kapitel.

På de skånska hällristningarna förekommer yxsymbolen ymnigt. Här och var ser man också män hållande jättelika kultyxor, såsom på bild 9 från Simris. Nämnas bör i detta sammanhang även den omdiskuterade ristningen från Flyhov, Kinnekulle, med bild av en man vars ena hand är försedd med vitt utspärrade fingrar, medan den andra handen håller en stor yxa.[2]

Sambandet mellan solsymbol och yxsymbol framträder tydligt

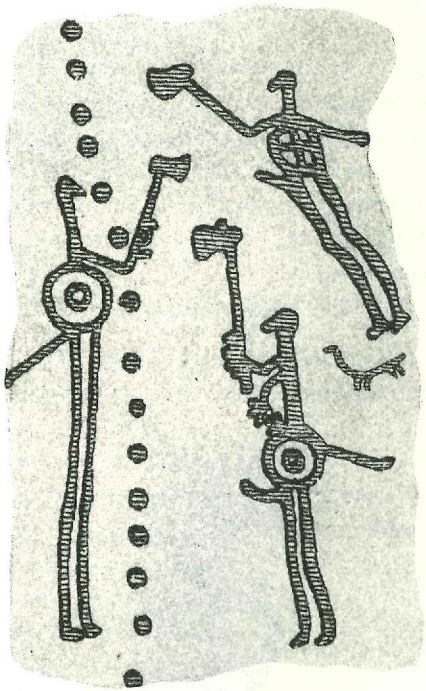

Bild 10. Boråserödsberget, Tanum. Efter Baltzer 21,1.

[1] L. Baltzer, Hällristningar från Bohuslän, Göteborg 1881—1908.

[2] Almgren a. a. s. 134 och Althin a. a. 1, s. 111 ff.

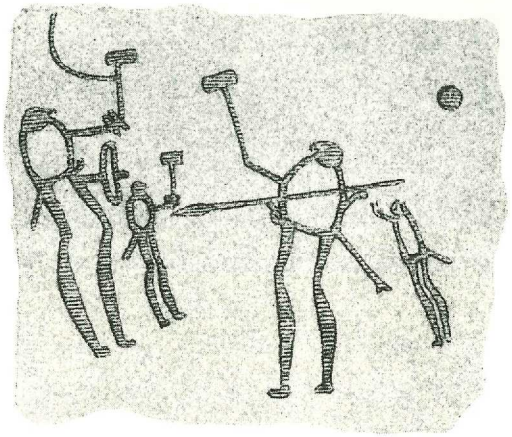

Bild 11. Tegneby, Tanum.
Efter Baltzer 29,6.

på de tre figurerna, bild 10, där bålen på de två nedre består av koncentriska ringar, på den övre av solhjulet med fyra ekrar. Även här är fruktbarhetskaraktären tydligt framhävd.

Det är inte alltid möjligt att i varje enskilt fall avgöra, huruvida vapnet är en yxa eller en hammare. På bild 11 ligger det kanske närmast till hands att i vapnen se hammare, även om de möjligen kan uppfattas som yxor.

Bild 12 tolkas allmänt som hammarguden. Man har fäst uppmärksam-

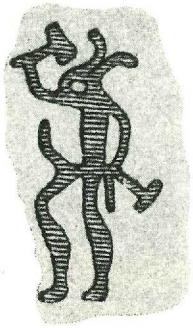

Bild 12. Lövåsen, Tanum.
Efter Baltzer 44,2.

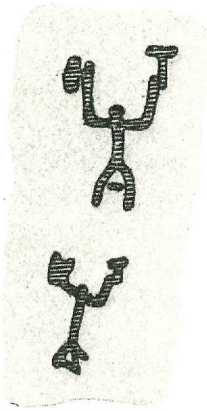

Bild 13. Slänge, Tanum.
Efter Baltzer 49,7.



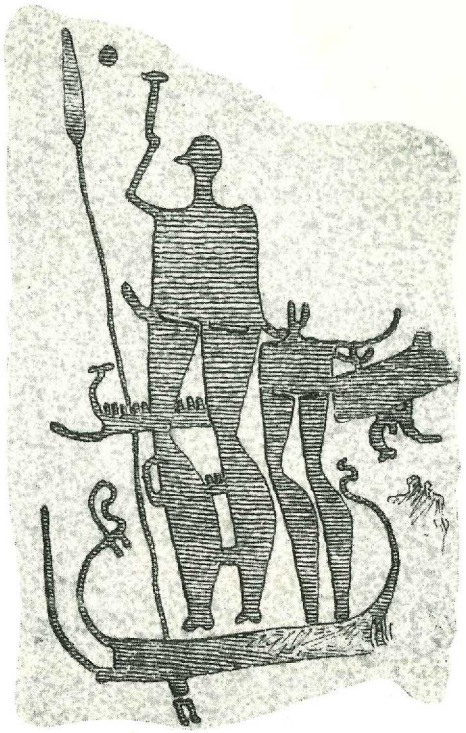

Bild 14. Kalleby Nedergård, Tanum.
Efter Baltzer II,2,9.

heten på bockhuvudet och sammanställt bilden med motivet om Tor och bockarna i Eddamytologin. Möjligen är det här fråga om en bildlig framställning av någon kultisk person (hel bål).

Med dubbelbeväpning uppträder även de båda gestalterna på en hällristning från Slänge, Tanum, bild 13. De är mycket schematiskt utförda. Den övre bilden är något tydligare tecknad än den undre. Figurerna synes bära en yxa i den vänstra handen och en hammare i den högra. Almgren ställer sig tveksam, huruvida teckningen avser en gud eller en kultdeltagare.[1] Något säkert avgörande är inte möjligt att träffa.

Som en bild av den fornnordiske åskguden har man också velat tolka den större gestalten från en Tanumsristning (bild 14). Detta torde vara riktigt, ehuru vapnet är för otydligt tecknat, för att man med säkerhet skall kunna sluta sig till vad det skall föreställa. Möjligen är det en

[1] Almgren a. a. s. 135.

hammare. Genom bålteckningen, storleken och placeringen på kultskeppet torde gestalten sannolikt böra betraktas som en gud.

Bild 15, också från Tanum, återger en gestalt, troligen en gud (solbål), med hammare. Observeras bör den egendomliga placeringen av gudagestalten, med huvudet snett nedåt höger ovanför kultskeppet.

Möjligen kan även den dubbelbeväpnade gestalten på bild 16 tolkas som en hammargud.

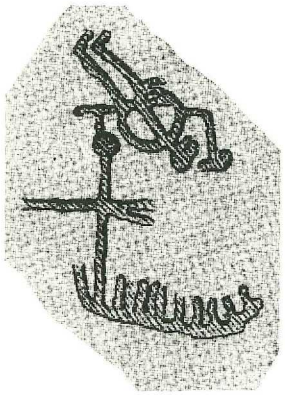

Bild 15. Norgård, Tanum.
Efter Baltzer II,5,21.

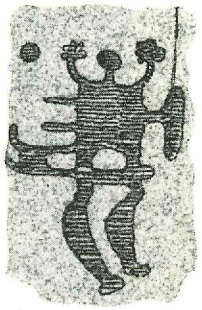

Bild 16. Torsbo, Kville, Bohuslän.
Efter Baltzer II,17,1.

Av stort intresse är den livfulla bildkompositionen på bild 17. Scenen har blivit föremål för ett flertal tolkningar. Almgren anknyter till Schneider och Bing och ser i ristningen en kultscen.[1] »Här förefaller det, som om konstnärens mening vore, att den med behornad hjälm prydde brudgummen i bröllopsscenen skulle vara identisk med den likadant utstyrde man, som triumferande höjer sin yxa över en fallen fiende, vars huvud, om ristningen är riktigt avtecknad, synes ligga skilt från kroppen. Utgående från en sådan uppfattning har redan tidigare Walter Schulz (Mannus VI, s. 324) tolkat denna scen såsom åsyftande myten om soljungfruns eller jordgudinnans befrielse ur vinterjättens våld genom himmelsguden, vilken därpå förenar sig med henne. Även i detta fall kan jag ej se något hinder för att uppfatta bilden såsom en kultscen, ej ens om den slagne fienden verkligen är framställd såsom halshuggen.»[2]

[1] H. Schneider, Germanische Religion vor dreitausend Jahren, Leipzig 1934, s. 24, 29 f. samt J. Bing, Der Götterwagen (Mannus 6, 1914), s. 265 ff.

[2] Almgren a. a. s. 119 f.



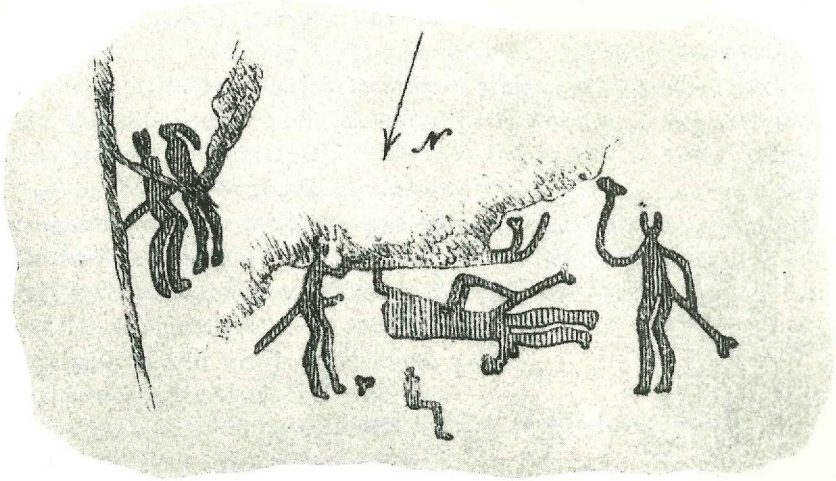

Bild 17. Tuvene, Tanum.
Efter Baltzer 41,3.

Här är fältet fritt för gissningar. Några forskare har anknytit till motivet om den till underjorden stulna hammaren (Trymskvidamotivet).[1] Vad som ursprungligen intolkats i ristningen kan vi naturligtvis inte avgöra, men så mycket synes vara säkert, att den ganska invecklade bildkompositionen velat åskådliggöra ett levande och väsentligt religiöst innehåll. Med den moderna mytforskningen behöver man inte med Bing och Almgren ställa en mytisk och en kultisk tolkning i motsättning till varandra, utan sannolikt har ristningen velat bevara en kultscen, som varit beledsagad av en mytisk framställning. Vilken roll hammar- (yx-?) gestalten haft i detta drama framgår ej av bilden. Det stridsmässiga i kompositionen förutsätter ett kampmotiv. Skulle man våga en tolkning ligger det väl närmast till hands att anknyta till det rituella årstidsdramat.[2]

De bohusländska ristningarna har uppvisat ett flertal fall, där hammarguden eller den kultiske hammargestalten framträtt på ett iögonenfallande sätt. Ytterligare några fall vore att framdraga, men på grund av otydligheten i den bevarade bildframställningen har det inte varit möjligt att avgöra om hammaren eller endast händerna avsetts. I ett flertal fall har oklarhet rått om vapnet vore en yxa eller hammare. Yxan

[1] W. Schulz (Mannus 6, 1914, s. 325).

[2] E. Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas, 1893, s. 116.

förekommer avgjort mer än hammaren på de bohuslänska hällristningarna.

Från Solberg i Norge finns en intressant ristning (bild 18), av vilken klart framgår att solsymbolen kombinerats med hammartecknet. Man skulle möjligen i bilden kunna se bevis för att hammarguden och himmelsguden ursprungligen varit en och samma.

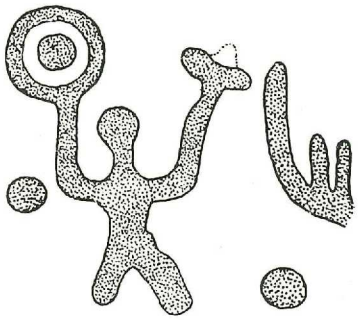

Bild 18. Solberg, Östfold, Norge. Efter Bing.

Bild 19 kan slutligen anföras som exempel på en bildkomposition, som allsidigt visar föreställningar och kult i samband med tron på himmelsguden-yxguden. Där förekommer solsymboler av skilda slag, en man med solbål, flera yxbärande män i stridssituationer, skeppsbilder, bågskyttar, jaktscener m. m. Med all sannolikhet är det här fråga om en kultscen, troligen också vissa mytiska motiv som konstnären velat åskådliggöra med sin bildkomposition.

Hällristningsmaterialet har givit stöd för antagandet att bronsåldersfolket dyrkat personliga gudar samt att dessa gudar differentierats från en himmelsgud (solgud). Bildframställningarna har vidare visat att

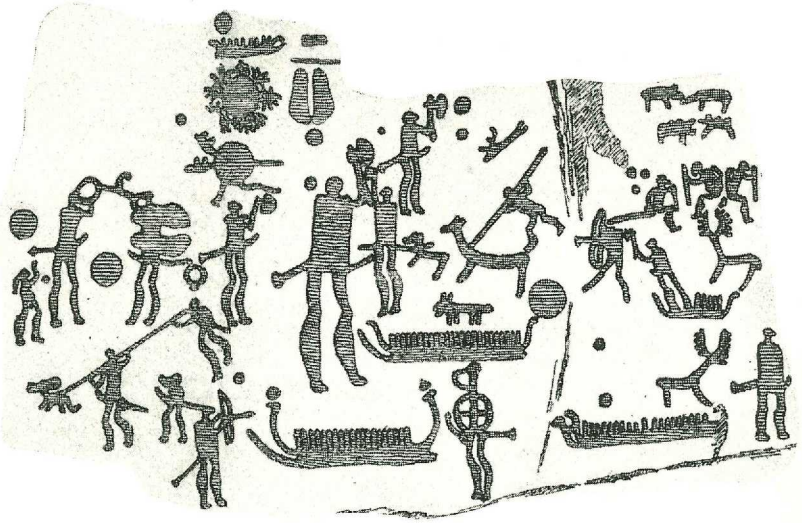

Bild 19. Fossum, Tanum. Efter Baltzer 50,8.



ursprungligen inte någon sträng åtskillnad funnits mellan solgud, yxgud (spjutgud) och hammargud, vilka alla tecknats i sådana kultiska sammanhang som bestyrker deras inbördes samband med varandra. Av vissa bildkompositioners invecklade karaktär att döma synes man böra antaga att mytbildning ägt rum redan under denna period.

Något absolut bindande bevis för att hammargestalterna eller hammargudarna åsyftat den nordiske åskguden har hällristningarna ej kunnat lämna. Då emellertid hammaren så påtagligt är ett universellt åskgudsattribut av primärkaraktär, torde tveksamhet på den punkten inte vara befogad.

## Bildframställningar från järnåldern.

Bildmaterialet från äldre järnåldern är mycket fattigt och kan i intet säkert fall uppvisa någon Torsbild. Från den förromerska eller keltiska tiden kan nämnas den stora, rikt bildförsedda silverkitteln från Gundestrup i Jylland. Med all sannolikhet är den ett utomnordiskt arbete, troligen keltiskt.[1] Jan de Vries menar att kittelbilderna är fullkomligt värdelösa, då det gäller att utforska den nordiska religionen.[2] Så negativ behöver man naturligtvis inte vara, allrahelst när det gäller Torsbilder, då ju den keltiske åskguden Taranis måste sägas vara på det närmaste besläktad med den nordiske åskguden.

Olrik har i sin studie över Gallehushornen hävdat att omkring tolv gudar eller gudinnor vore avbildade på Gundestrupskitteln.[3] Bland bilderna finns också en skäggig gestalt med ett hjul, i vilken Olrik vill se en motsvarighet till »den galliske Juppiter», alltså Taranis, som brukade framställas med hjul och även åskvigg i händerna.[4] Olrik har också fäst uppmärksamheten på den lilla bifiguren på Taranisbilderna, i vilken han vill se en parallellföreteelse till Torstjänaren, som förekommer både i eddamytologin och den lapska traditionen.[5]

På något säkrare område rör vi oss med Gallehushornen från folkvandringstiden (troligen 400-talet). Sannolikt har vi även här att räkna

[1] Så t. ex. S. Lindqvist, Svenskarna i heden tid, Sthlm 1944, s. 76.

[2] J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2, s. 24.

[3] A. Olrik, Gudefremstillinger på guldhornene og andre ældre mindesmærker (DS 1918, s. 13).

[4] Avbildn. bl. a. i O. Montelius, Hjulet som en religiös sinnebild (särtryck ur NT 1901) s. 16.

[5] A. Olrik, Tordenguden og hans dreng (DS 1905, s. 139).

med ett utomnordiskt arbete, förmodligen keltiskt, vilket inte hindrar att dessa i Danmark funna guldhorn märkvärdigt väl synes passa in på nordisk-mytologiska förhållanden. Olrik har särskilt starkt drivit tesen att guldhornens bilder, åtminstone de mera framträdande, vore framställningar av de nordiska huvudgudarna Oden, Tor och Frö.[1]

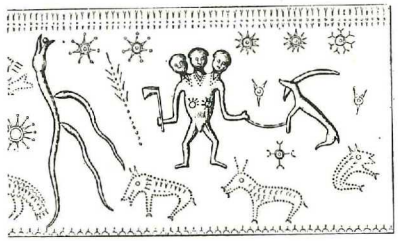

Bild 20. Torsbild? från det kortare Gallehushornet. Efter Olrik.

Särskilt märklig är den gud, som Olrik antagit föreställa Tor (bild 20). Tolkningen stöder Olrik med utgångspunkt från tre detaljer i bilden: dels har guden en hammare i ena handen, dels en bock i den andra, dels slutligen är han, liksom den keltiske Taranis[2], avbildad med tre huvuden.[3]

Olrik vill naturligtvis inte påstå att den trehövdade varelsen skulle vara absolut identisk med vikingatidens Tor, utan menar att den skulle föreställa den gudomliga motsvarigheten till den nordiske åskguden. I de tre huvudena ser Olrik en lämning från keltisk kulturpåverkan, som senare försvinner. »I vikingatiden skulle de tre huvudena vara en omöjlighet, därför att gudarnas normalt mänskliga karaktär hade blivit fastslagen i det mytiska medvetandet, och de tre huvudena var jättarnas kännetecken.»[4] Till detta senare förhållande återkommer jag i avsnittet om Tor och jättarna.

Gundestrupskitteln och Gallehushornen kan alltså inte i sig sägas utgöra bevis på hur nordmännen föreställde sig åskguden under järnåldern, men de är väsentliga som bevis för den nära släktskapen mellan den keltiske och den nordiske åskguden.

Mindre sannolik är Olriks tolkning av en gestalt på en bronsplatta från Torslunda, Öland (också från folkvandringstiden) som en Torsbild.[5]

[1] Olrik, Gudefremstillinger, s. 2 ff.

[2] Avbildad bl. a. i Olrik a. a. s. 1.

[3] a. a. s. 5.

[4] a. a. s. 5. — En trehövdad gestalt förekommer på bonaden från Skog. — Till frågan om trehövdade gudar se S. Reinach, Les dieux tricéphales (Antiquités nationales, 2, Paris 1894, s. 187), K. von Spiess, Trinitätsdarstellungen mit dem Dreigesichte (Werke der Volkskunde, 1—2, Wien 1914, s. 28) m. fl. — Brage omnämner en niohövdad jätte, Þrívaldi (Skj. B, 1, s. 4).

[5] a. a. s. 8 f.



Från folkvandringstiden finns ett förstklassigt men svårtytt bildmaterial i guldbrakteaterna. Ehuru dessa inspirerats av bilderna på romerska kejsarmynt, är efterbildningen av förlagorna att betrakta som en nordisk skapelse. Enighet torde numera råda om att brakteaternas människobilder i stort sett betecknar gudar, särskilt på sådana brakteater som visar ett människohuvud över ett fyrfotadjur.[1] Tills vidare torde Salins tolkningsförsök få anses som det mest sannolika, nämligen att de brakteater på vilka fyrfotadjurets huvud på undersidan är försett med ett bockskäggsliknande bihang och som saknar fågelbilder skulle avse Tor, medan motsvarande figurer med en eller två fåglar (»Hugin och Munin») bredvid människohuvudet men fyrfotadjuret tecknat utan bihang skulle avse Oden.[2]

»Torsbilderna» kännetecknas vidare av att människohuvudet alltid vilar direkt på djurets rygg, medan »Odensbilderna», åtminstone på de yngre brakteaterna, kan likna en ryttarbild. Denna åtskillnad bör uppmärksammas, då man rest invändning mot Torshypotesen bl. a. på den grund att Tor aldrig, vare sig i bild, myt eller saga, framställs som ridande gud, utan alltid som åkande gud.[3] Som Salin riktigt påpekat framgår det tydligt att bildkompositionen inte ger intryck av en ryttare på en

[1] De s. k. C-brakteaterna, enligt Montelius' typologi (Den nordiska jernålderns kronologi, SFT 10, 1900, s. 80).

[2] B. Salin, Heimskringlas tradition om asarnes invandring (Studier tillägnade O. Montelius, Sthlm 1903, s. 135 f.). — Teorin hade tidigare framkastats av C. J. Thomsen (Annaler for nord. Oldkyndighed, 1855, s. 265 ff.). Jfr den lärdomshistoriska översikten i H. Öberg, Guldbrakteaterna från Nordens folkvandringstid, Uppsala 1942, s. 13.

[3] Oden däremot är den typiske ridande guden (jfr A. Olrik, Odins ridt, DS 1925, s. 1 ff.). — Inom det indoeuropeiska religionsområdet gäller som regel (undantag se S. Wikander, Vayu, Lund 1941, s. 92) att åkande gudar representerar ett äldre skikt än ridande gudar. Dessa äldre åkande gudar har hållit sig kvar hos perser, indoarier (Mithra, Indra, Varuṇa m. fl.), greker och romare, medan de ridande gudarna hos nordiranier, trakofrygier, kelter och germaner tillhör ett yngre skikt (J. Wiesner, Fahrende und reitende Götter, ARW 37, 1941, s. 45. — Jfr dock B. Lundholm, Abstammung und Domestikation des Hauspferdes, i Zoologiska bidrag från Uppsala, 27, 1947, s. 174 ff.). — Först i efterhednisk tid, sedan Tor förlorat varje drag av gud, blir han ridande. I Lokrur från omkring 1400 heter det: *Þórir reið* (F. Jónsson, Fernir forníslenskir rímnaflokkar, 1896, s. 1), vilket får sin förklaring därav att färdsättet på Island var ritt (S. Bugge og M. Moe, Torsvisen, i Festskrift til Kong Oscar II, 2, Chria 1897, s. 79). Även i en dansk folkvisa med motiv från Þrymskviða är Tor ridande: *Det var Tord af Hafsgård / red over de grønne enge* (S. Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser, 1, 1853, nr 1). Folkvisan har i detta fall rönt påverkan av riddardiktningen (Bugge—Moe, a. a. s. 79).

Bild 21. Guldbrakteat från Lyngby, Jylland.
Nationalmuseet, Khvn. Efter S. Müller.

häst; vad konstnären eftersträvat är att ge uttryck åt samhörigheten mellan guden och djuret.[1]

Här är återgivna två vackra exemplar av Torsbrakteater, reproducerade i olika typografiskt förfarande. Bild 21 visar Lyngbybrakteaten, vilken vanligtvis tolkas som en Torsbild. Fyrfotadjuret har horn och bockskägg. Överst till vänster syns en triskel, nederst till höger en svastika.[2]

På den bekanta Åsumbrakteaten har djuret tydliga hästhovar men samtidigt egendomligt nog horn och bockskägg (bild 22). Man har intryck av att konstnären ursprungligen avsett att framställa en häst men sedan ångrat sig och försett hästen med bockattribut. Längst upp till vänster intill runraden avtecknar sig tydligt en svastika.

Det ganska rikhaltiga bildmaterialet på guldbrakteaterna ger inte

[1] Salin a. a. s. 136.

[2] A. Olriks teori (Gudefremstillinger på guldhornene, DS 1918, s. 27) att triskeln i huvudsak vore ett Odenstecken är ej hållbar. Under sådana förhållanden vore det också oförklarligt hur triskel och svastika kan förekomma samtidigt vid en och samma gudabild.



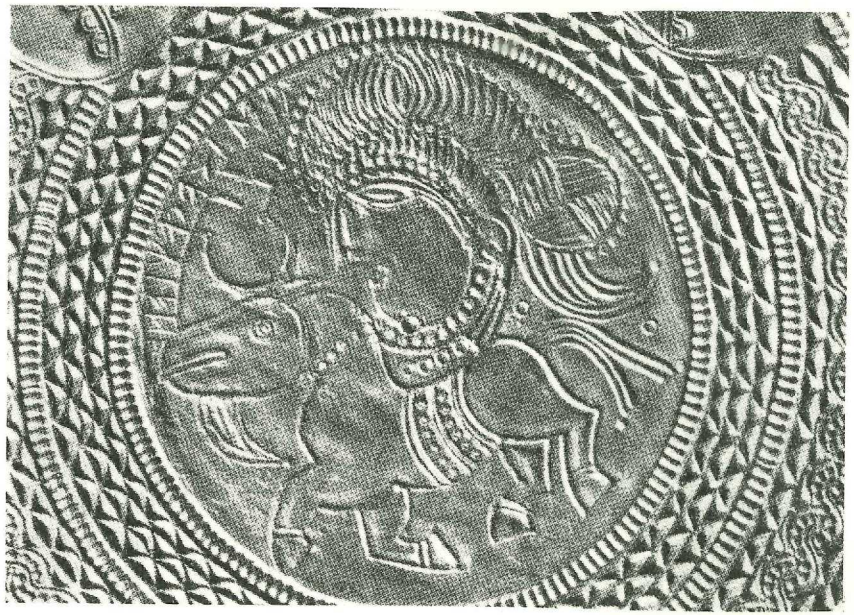

Bild 22. Detalj av guldbrakteaten från Åsum, Skåne.
Statens historiska museum, Sthlm. Efter Salin.

något egentligt bidrag till den kultiska eller mytiska kännedomen om Tor. Den enda säkra slutsats man kan draga är att under folkvandringstiden en åsk- och bockgud dyrkats jämsides med en gud av typen Oden samt att de båda gudatyperna inte alltid särskildes i bildframställning och symboler.[1] Framställningarna syns även bestyrka de båda gudarnas uraniska eller atmosfäriska karaktär. Brakteaterna är av större vikt för dateringen av Odenstron än för kännedomen om Tors väsen.[2]

[1] Brakteaternas figurer har även tolkats på annat sätt, t. ex. att huvudena skulle föreställa Atle, d. v. s. Attila (O. R. Janse, Le travail de l'or en Suède à l'époque mérovingienne, Orléans 1922, s. 70 ff.) eller guden Frö (J. J. A. Worsae, The Industrial Arts of Denmark, London 1882, s. 167 ff.) eller Tyr (G. Gjessing, De norske gullbrakteatene, i Universitetets oldsagsamlings skrifter, 2, Oslo 1929, s. 127 ff.) eller att de i huvudsak återgåve motiv från hjältediktningen. Jfr översikten i Öberg a. a. s. 12 ff. och 265 ff. Samtliga dessa hypoteser är dock mindre sannolika.

[2] G. Stephens har t. o. m. velat finna Tors namn på den runristade brakteaten från Tjurkö i Blekinge (En svensk historisk run-brakteat, SFT 3, 1875, s. 48). Stephens tolkning: **þur te runo** (Tor signe runorna) beror på förväxling av **þ**- och **w**-runan. Inskriftens början bör läsas: **wurte runoʀ** ([Hjald] gjorde runorna). Se DR, sp. 547 f.

Fyllda av kampscener och dramatiska motiv är däremot bildstenarna.[1] Bildkompositionen på dessa stenar knyter direkt an till hällristningarna. Shetelig och andra menar att hällristningarna inte upphörde med bronsåldern utan att ristningstraditionen upprätthölls genom århundraden och vill i den norska Kårstadsristningen, från 200—400-talen, med skeppsbilder och hakkors i förbindelse med en runinskrift, se ett bevis på denna obrutna bildtradition från bronsåldern.[2] Man bör också i detta sammanhang erinra om Häggebystenen från Uppland (500-talet), i vars mitt man ser två egenartade hästar i kampställning mot varandra. Hästarna har i likhet med djurbilderna på brakteaterna tecknats med ormliknande tunga och bockhornsliknande bihang ovanpå huvudet. Bakom varje häst syns en man, beväpnad med yxa (hammare?). Den ena av dem har tydligen ett rep i handen. Männen hetsar hästarna till kamp. Förmodligen återgår ristningen till sitt motiv på en kultscen. Baksidan av den tunna bildstenen upptager bilden av ett stort kultskepp.[3]

Särskilt livliga rituella och mytiska scener har bevarats på de gotländska bildstenarna.[4] På en av dessa stenar, från Tjängvide i Alskogs socken (troligen från mitten av 1000-talet), förekommer bland annat bilden av två män i en båt, »fiskande med ljuster och nät, och det kan hända, att bilden närmast till höger därom föreställer hur Tor, för att skaffa sig agn av tillbörlig storlek, vrider huvudet av en oxe i jätten Hymers hage. I så fall se vi förmodligen i den lilla fiskebåten strax under skeppets förstäv Tor ännu en gång, nu med samma agn på kroken, väntande på att Midgårdsormen skall nappa».[5]

Då för den kommande framställningen sambandet mellan det kultisk-rituella förfarandet och det mytiska innehållet är av stor vikt, måste de gotländska bildstenarna med deras livfulla scener anses vara ytterst viktiga.[6] På flera av dem finns bildtavlor med direkt anknytning till

[1] Förteckning över de svenska bildstenarna på fastlandet av H. Thålin i Fv. 39, 1944, s. 244.

[2] H. Shetelig—M. Olsen, Kårstad-ristningen (Bergens Museums Årbok, Hist.-Antikv. rekke, 1, 1929, s. 49 ff. H. Shetelig, Billedfremstillinger i jernalderens kunst (NK 27, Sthlm 1931, s. 211). Annorlunda hos Althin a. a. 1, s. 153 f.

[3] T. J. Arne, Huru gammal är ristningen å Häggebystenen (SFT 11, 1902, s. 321 ff.).

[4] S. Lindqvist, Gotlands bildstenar (Rig 16, 1933, s. 97 ff.).

[5] a. a. s. 103 f.

[6] Till den principiella bedömningen av förhållandet mellan rit, myt och bild se R. Hinks, Myth and Allegory in Ancient Art, London 1939, s. 10 ff.



den nordiska mytologin. Andra ger intryck av att skildra offerscener, framförda efter en bestämd rituell ordning. Lindqvist har med målande ord beskrivit en sådan scen på den praktfulla bildstenen från Hammars i Lärbro:

»Det lilla fältet allra överst visar ett överfall på en lugnt sittande person, troligen en kvinna, eftersom en fågel ses plocka korn från marken strax bredvid. Närmast därunder ha vi kanske skildringen av hur den därtill förpliktade eggas till hämnd. Stridshäst och vapen stå redo. Tredje scenen visar kanske det högtidliga offer, varmed i sinom tid hämndetåget inledes. Längst till vänster ses ett starkt nedböjt träd. Stammens mitt får tänkas fastbunden vid det andra trädet. Under står en man med nedböjt huvud. En snara går från hans hals till det nedböjda trädets övre del. När repet, som håller trädet nedböjt, skärs av, skall snaran dragas åt och den olycklige slungas upp i luften. Fåglar kretsa i närheten, vissa om rov. Närmast centrum, under en kraftgivande triangelgrupp, står förmodligen ett altare; två präster syssla däromkring. Från andra sidan nalkas fyra högresta män. Den främste räcker fram en fågel med hopbundna vingar, de andra svinga ivrigt sina svärd.»[1]

I avsnittet om de nordiska myterna skall vi senare finna att denna gotländska bildframställning mycket väl ansluter sig till de mytisk-rituella skeendena, så som vi känner dem från de litterära källorna. Lindqvist torde riktigt ha uppfattat konstnärens intentioner, dock kanske man får ställa sig tveksam inför tolkningen av den översta bilden som en hämndeakt. Det är väl snarare fråga om ett återgivande av ett bestämt rituellt handlande, som i kultisk-rituell form inledes med kvinnooffret.

Över huvud är problemet om förhållandet mellan bild och myt i de nordiska framställningarna från genetisk synpunkt inte alldeles entydigt. Schück har velat göra gällande att bildframställningarna, särskilt de i Uppsalatemplet, skulle ha verkat mytbildande.[2] Uteslutet är väl inte alldeles att så har kunnat vara fallet[3], men i det stora hela måste man hävda mytens prioritet framför bilden, då ju en konstnär fritt behandlar men inte fritt skapar historiska motiv — jfr den kristna konsten. Där-

[1] a. a. s. 113 f.

[2] H. Schück, Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria, 2, Sthlm 1904, s. 206.

[3] Se härom t. ex. A. Romdahl, Vendel och Bysans (Gammal konst, Sthlm 1916, s. 4 ff.) och J. Bing, Laokoongruppen gjengit paa Osebergvagnen? (Kunst og Kultur, 9, 1921, s. 190 ff.)

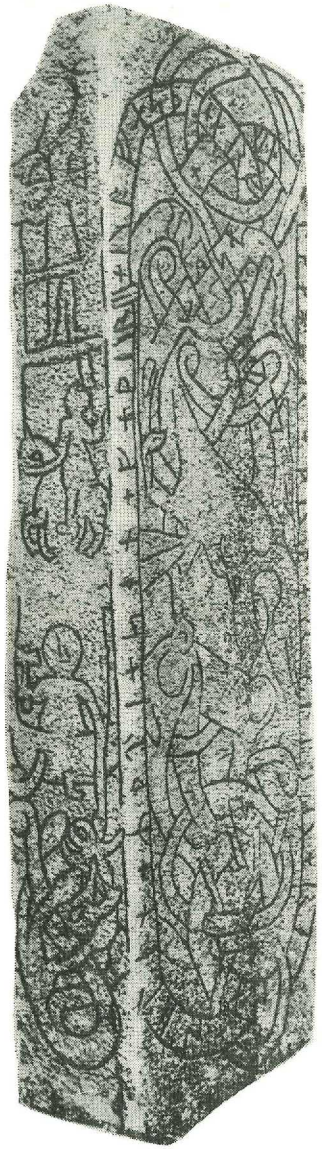

Bild 23. Runsten från Altuna, Uppland.
Efter v. Friesen.

emot är det påtagligt att åtskilliga utomnordiska motiv tagits upp och efterbildats, omsmälts eller omtolkats på nordisk botten. Denna assimilationsprocess gäller både konstnärliga och litterära motiv. Såväl sago- och hjältediktnings- som mytmotiv har ofta kommit som lån till Norden, varvid det alltid är svårt att avgöra i vilket avseende motivet i fråga kan anses vara representativt för nordiskt kynne.

Vad de speciella mytbilderna angår gäller uppenbarligen att, även i de fall där utomnordiska förebilder kan påvisas, anknytningar till nordisk religion har förefunnits. Utan dessa anknytningar till inhemsk myt- och föreställningsvärld hade bilderna blivit obegripliga och därmed värdelösa för samtiden.

Torsbilder förekommer inte så sparsamt på minnesmärken innanför det nordiska kulturområdet, ehuru man inte i varje enskilt fall med säkerhet kan uttala sig om bildens äkthet.

Det utan tvekan oftast förekommande motivet är Tors fiske eller hans kamp med Midgårdsormen. Från engelskt område är att anteckna bilden av Tors fiske på Gosforthkorset.[1] Motivet återfinns även på en sten från Bride på ön Man.[2] Även i Pommern är det ristat på en sten i kyrkogårdsmuren i Wolgast.[3]

Otto von Friesen har, troligen med rätta, velat finna samma motiv på en runsten från Altuna, Uppland (bild 23). Han beskriver bilden på följande sätt:

»Mannen i båten bär i sin högra hand lyftad till slag en hammare av en typ

[1] H. Shetelig, Vikingeminner i Vest-Europa (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo, Ser. A, 16, 1933, s. 214 ff.) — Till tolkningen av bilderna



som eljest är känd från Uppland såsom Torshammaren . . . Den över båtens reling i djupet nedhängande reven, i vars ända sitter en egendomlig figur, som säkerligen skall föreställa ett nöthuvud med horn och öron, och det underifrån uppdykande vidundret med de kring det gapande huvudet polypartat ordnade fyra armarna fullständiga bilden och säga åskådaren omedelbart vilken scen som ristaren här åsyftar. Skulle något tvivel hos honom återstå, måste detta hävas vid åsynen av den från båtens botten nedstickande foten, som korresponderar med båtens styre; enligt Snorre-Eddan trampade Tor genom båtbotten med båda fötterna under ansträngningarna att draga upp sin fruktansvärda fångst.»[4]

Man har i ett flertal sammanhang yppat tveksamhet inför de anförda Torsbilderna, som man i stället velat tolka symboliskt som kristna bildframställningar.[5] Hur de skall bedömas — som uttryck för hednisk eller kristen livssyn — kan inte avgöras men spelar i detta fall inte någon avgörande roll. I viss mån var de väl symboliska som ett uttryck för en kompromiss under brytningstiden mellan hedendomen och kristendomen. Så till vida måste man ge von Friesen rätt, då ju hela runstensmodet sannolikt måste ses som ett utslag av kluvenheten hos de nyomvända inför frågan om döden.

Från brytningstiden mellan den gamla och den nya religionen härstammar också en Torsbild på en runsten från Södra Åby i Södermanland (bild 24). Torsansiktet framskymtar överst, omedelbart ovanför den tydligt ristade Torshammaren.[6]

på Gosforthkorset, som med sina hedniska symboler tjänat ett kristet syfte, se R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen (KÅ 24, 1924, s. 154 ff., 169 ff.).

[2] S. Bugge, Nordiske Runeindskrifter og Billeder på øen Man (Aarbøger 14, 1899, s. 257), P. M. C. Kermode, Manx Crosses, London 1907, s. 180 ff.

[3] G. Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen. München 1936, Taf. III.

[4] O. von Friesen, Tors fiske på en uppländsk runsten (Festschrift E. Mogk, 1924, s. 481).

[5] Så E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, 1903, s. 437 och J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2, s. 414. — Almgrens kultiska tolkning (Hällristningar och kultbruk, s. 291 f.) verkar i detta sammanhang ej övertygande. — Till frågan om tolkningen av kristet och hedniskt i bild och motiv se Reitzenstein a. a. s. 168 ff.

[6] E. Brate—E. Wessén, Södermanlands runinskrifter (SR 3,2), Sthlm 1932, pl. 43. — J. Steenstrups tolkning av Åbyhammaren som kristet kors (Studier tillägnade A. Kock, ANF 44, 1929, tilläggsband, s. 44 ff.) är omöjlig (H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, s. 240 ff.).

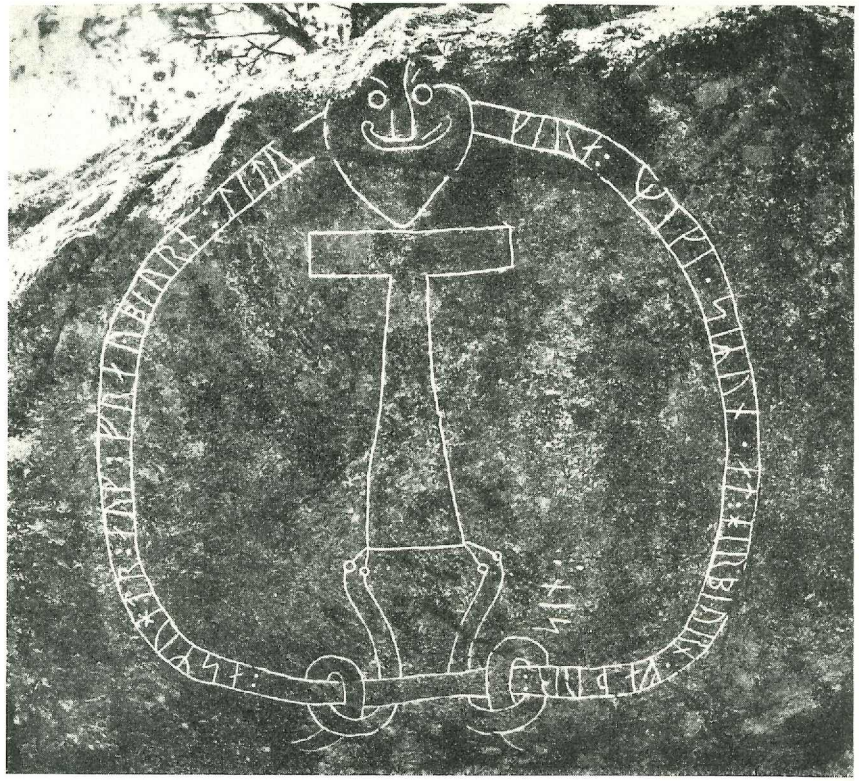

Bild 24. Runsten från S. Åby, Södermanland.
Efter Wessén.

Från tyskt område har Jung samlat några bilder, som visar en gestalt med hammare, tolkad som Tor.[1]

Runstensmaterialet i övrigt kan inte sägas ge något väsentligt bidrag till kännedomen om Torsbilden under vikingatiden, helt naturligt då runstenarna i stort sett är kristna fornminnesmärken. Utöver de nämnda fallen förekommer inga säkra Torsbilder.[2] Däremot finns hammaren

[1] E. Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, s. 172 ff.

[2] G. Stephens har i Tordneren Thor, Khvn 1878, s. 27 ff. sökt göra troligt att Torsbilder förekommer på några runstenar, såsom en runsten från Nord-Jylland (= DR 81) och en från Lund i Skåne (= DR 314). Förmodligen har dessa ansikten eller »masker» tillkommit i avvärjande syfte (se DR, s. 850). En sådan mask finns bl. a. på ett bildfragment från Bösarp, Skåne (avbildat av Monica Rydbeck. En bildsten, en runsten och en stavkyrkoplanka, i Kungl. Hum. Vetenskapssamfundet i Lund, Årsberättelse 1943—44, s. 62).



avtecknad i ett flertal fall, inte alla säkra[1], t. ex. på den tidigare omnämnda Kårstadsristningen i Norge[2], några danska runstenar[3] samt några svenska, såsom Stenkvistastenen från Södermanland.[4]

Däremot är Tors namn nämnt på några runstenar, medan andra gudar ej säkert anropats.[5] Torsnamnet är använt stereotypt i formlen *Tor vige.* Tre danska runstenar innehåller denna fras: Glavendrupstenen, Fyn (för-Jellingetyp): **þur uiki þasi runaʀ**[6]; Virringstenen, Nord-Jylland (Jellingetyp): **þur uiki þisi kuml**[7]; S. Kirkeby, Falster (efter-Jellingetyp): **þur uik[i r]unaʀ.**[8]

Ytterligare nämns Tors namn i Canterburyformeln, troligen från år 1073: **þur uigi þik þorsa trutin** (Tor vige dig, tursadrotten).[9] Motsvarande formel återfinnes på Sigtunaamuletten, vilken i berörda avsnitt inte gärna kan läsas på annat sätt än: **þur sarriþu þursa trutin** (Tor sårar du?, tursadrotten).[10]

På en liknande amulett från Utgaard, Stod, Norge, har M. Olsen i ᚹ-runan och hakkorset velat se Tors märke.[11]

Velandastenen i Väne-Åsaka, Västergötland, upptar formeln: **þur uiki.**[12]

[1] Påtagligt är att den blott delvis bevarade figuren på den sönderslagna Tängstenen i Västergötland inte föreställer en hammare, något som antagits av bl. a. F. Nordin (En nyfunnen västgötarunsten, i Västergötlands Fornminnesförenings tidskrift, 3, 7—8, 1915, s. 160). Av S. Gardells slående rekonstruktion (Fv. 29, 1934, s. 341) framgår tydligt att det i detta fall ursprungligen varit fråga om ett kristet kors.

[2] M. Olsen, Kårstad-ristningen, s. 49 ff. — Jfr NR 1, 2, s. 631; 1, 3, s. 201 ff.

[3] DR sp. 1007.

[4] SR 3, 2, pl. 52.

[5] Jfr Stephens a. a. s. 43.

[6] DR sp. 252.

[7] DR sp. 148.

[8] DR sp. 270.

[9] I. Lindquist, Religiösa runtexter, 1, Sigtunagaldren, Lund 1932, s. 31.

[10] M. Eriksson och D. O. Zetterholm i Fv. 28, 1933, s. 145. Lindquists tolkning (a. a. s. 5 ff. och Fv. 29, 1934, s. 39 ff.): *þurr sárriþu, þursa dróttin* (Du sårfeberns furste Thurr, trollens förste) synes svårare att upprätthålla. Lindquist avser en demon, ej guden Tor, med *þurr.*

[11] M. Olsen, En runeamulet fra Utgaard, Stod (Det Kgl. Norske Videnskabers selskabs skrifter, 1919, 3), s. 14.

[12] H. Jungner, Västergötlands runinskrifter, 1 (SR 5), Sthlm 1940, pl. 122. — Mera osäker är formeln **siþi þur** (Tor skydde?) på en runsten i Korpbron, Ludgo, Södermanland (E. Brate, Södermanlands runinskrifter, SR 3,1, 1924) och **[u]iki þor** (E. Brate, Sveriges runinskrifter, 1922, s. 44 f.). — Se L. Jacobsen, Forbandelseformularer i nordiske runindskrifter (VHAAH 39,4), Sthlm 1934, s. 73 och S. Sierke,

Nordendorfspännet från 500-talet innehåller fyra runristade namn, troligen gudanamn, däribland **wiguþonar**, vilket namn av vissa forskare har sammanförts med de från Eddan kända namnen *Vingþórr* och *Véorr* ( <**Wīhaþonrar*).[1]

De på runstenarna förekommande orden *Þórr vígi* måste betraktas som en magisk formel. Detta innebär dock inte med nödvändighet att den föreställning som ligger till grund för orden ursprungligen har varit magisk.[2] Ofta är det ju så att ett religiöst fenomen med tiden kommit att utnyttjas i magiskt syfte. Baetke vänder sig med rätta mot den uppfattningen att det magiska syftet skulle vara det ursprungliga, en uppfattning som väl ytterst återgår på den Frazerska åsikten att magin skulle representera ett äldre skikt än religionen.[3] Då Torsnamnet uppträder först under religionsskiftets tid, ser Baetke, i enlighet med S. Lindqvists tolkning av hammarsymbolen, förekomsten av Torsnamnet som en medveten reaktion mot de kristna namnen och symbolerna.[4] Däremot är det tveksamt att med Baetke i formeln *Tor vige* se en synkretistisk produkt, då det veterligen inte finns någon kristen förebild att påvisa. Formeln *Kristus vige* förekommer ej. Över huvud taget är det i kultiska sammanhang sällsynt med en gud som subjekt vid vigningen, då vigningen alltid utföres av människor i syfte att ställa en person, plats, ett föremål o. dyl. i direkt relation till gudarna.[5] Det är därför troligt att vi i formeln Tor vige måste se en reminiscens från en kultisk vigningsakt med avsikt att göra föremålet i fråga sakrosankt. Den mytologiska tolkningen till den kultiska vigningsakten återfinnes i den bekanta skildringen av Tor och bockarna:

| | |
|---|---|
| *Þórr . . . tók hamarinn Miǫllni ok brá upp ok vígði hafrstǫkurnar; stóðu þá upp hafrarnir.*[6] | Tor tog hammaren Mjollnir, svingade den och vigde bockskinnen. Då stodo bockarna upp. |

Här är det guden Tor som i sin mytologiska värld gör bockarna levande genom vigningen. I kulten utfördes motsvarande rit av den

Kannten die vorchristlichen Germanen Runenzauber? (Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissensch. Reihe, 24), Königsberg 1939, s. 48.

[1] W. Krause, Vingþórr (ZfdA 64, 1937, s. 269) och Runeninschriften im älteren Futhark (Schriften der Königsberg. Gel. Gesellschaft. G. Kl. 13,4, 1937), s. 626. — Jfr J. de Vries, Altgerm. Rel.geschichte, 1, s. 234 och W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942, s. 109 f. — Se nedan s. 209 ff.

[2] Sierke a. a. s. 49. [3] W. Baetke a. a. s. 115.

[4] S. Lindqvist, Den helige Eskils biskopsdöme, s. 121 ff.

[5] Jfr S. Bugge i NR 1,1, s. 127 med annan åsikt.

[6] Gylfaginning, kap. 44 (SnE, s. 45).



agerande kultpersonen. Samma tanke, att aktivisera eller bevara livet, torde ligga bakom vigningen vid dödsögonblicket, såsom när Tor vigde Baldersbålet med hammaren: *þá stóð Þórr at ok vígði bálit með Miǫllni.*[1] De på hällristningarna ofta förekommande kultyxorna talar för en liknande användning av vapnet. Då Torshammaren som symbol var uttryck för en ambivalent spänning, kom en dubbelutveckling att äga rum. *Tor vige* fick å ena sidan betydelsen av en önskan att Tor skulle göra levande, å andra sidan att han skulle döda, vilken sistnämnda betydelse blivit dominerande på runstenarna. I orden *Tor vige* har vi exempel på hur en rit övergår från kultisk till magisk användning. Motsatt utveckling, d. v. s. från magi till religion, ger källorna aldrig belägg för.

Bild 25. Hammare med Torsbild. Från Skåne. Efter Stephens.

Som osäkra måste betecknas de bilder som Stephens antagit föreställa Tor: dopfunten i Ottravad, Västergötland; runstenen i Skern, Nord-Jylland; Lund, Skåne; Valleberga, Skåne samt amuletterna från Gulland.[2] Bilden på dopfunten i Ottravad föreställer förmodligen dopfuntens stenmästare.[3]

Med säkerhet är Tors ansikte avbildat på några Torshammare. Som prov på en sådan bildframställning visas en amulett av förgyllt silver från Skåne (bild 25). Ganska intressant är att iakttaga likheten mellan detta Torsansikte och det på föregående bild. Stephens menar att bilden utgör exempel på typens degradering, »indtil den nu ikke så lidt ligner en fugl».[4]

Bland övriga Torshammare bör främst observeras en amulett i form av ett silverhängsmycke från Mandemark, Mön, Danmark. Denna prydes av fastpressade ornamenterade guldplattor och har guldinlagda

[1] Gylfaginning, kap. 49 (SnE, s. 58).

[2] G. Stephens, Tordneren Thor, Khvn 1878, s. 25 ff.

[3] H. Hildebrand i VHAAM 3, s. 42 samt J. Roosval, Dopfuntar i Statens historiska museum, Sthlm 1917, s. 17. — På liknande sätt bör den skäggige, hammarförsedde (?) mannen på ett tympanon i Forshems kyrka, Västergötland, tolkas som kyrkans arkitekt (E. Fischer, Västergötlands romanska stenkonst, Göteborg 1918, s. 72, fig. 65).

[4] Stephens a. a. s. 34.

strimmor i pannan. Egendomligt nog har den som Torsbild ovan avvisade gestalten på Ottravadsfunten samma märken i pannan. Stephens hävdar att märkena skulle föreställa fragment av Hrungnirs stenvapen.[1]

Ehuru tillhörande medeltiden är idéinnehållet på den bekanta bonaden från Skog hämtat från vikingatidens sista skede. Hur det än skall tolkas i enskildheter torde stå fast att vävnaden velat åskådliggöra brytningen mellan hedendomen och kristendomen. Tillkomsten kan dateras till senast 1200. Anjou har framlagt synnerligen starka skäl för den åsikten att de tre stora figurerna till vänster på vävnaden skulle framställa de tre gudarna från Uppsalatemplet, alltså Tor i mitten, och på ömse sidor om honom Oden och Frö (bild 26).[2] »I mitten framställes Tor, svearnas förnämste gud. Föremålet i hans högra hand bör tydas som hammaren Mjollnir och icke som en korsstav.[3] ... Tor bär sitt bälte Megingjord, och ett par djurfigurer vid hans fötter synas återgiva hans bocker, Tanngnjóst och Tanngrisner. Det är tänkbart, att den lilla mansbilden vid hans vänstra sida är hans tjänare Tjalve.»[4]

Salvén, som ställer sig tveksam till Anjous teori och numera närmast ansluter sig till tanken på att de tre gestalterna föreställer Nordens tre skyddshelgon, har avbildat ett södermanländskt broderi från omkring år 1475 upptagande bilder av dessa helgon.[5] Skillnaden i stil och utförande mellan dessa och de tre långnästa och glosögda figurerna på Skogsbonaden är dock uppenbar. I själva verket företer ansiktsteckningen på bonaden stora likheter med den på runstenen från S. Åby (bild 24) och på den skånska amuletten (bild 25).

Man skulle också — vilket påpekats för mig av Nils Strömbom — kunna utgå från ett främmande motiv, vilket komponerats på bonaden och tidigt uppfattas som de tre gudarna i Uppsalatemplet eller i Trondheimstemplet, om man i bonaden vill se ett västnordiskt arbete.

Visserligen bär gestalterna kungakronor — ett förhållande som

[1] a. a. s. 36.

[2] S. Anjou, Uppsalatemplets gudabeläten avbildade på bonaden från Skog (Fv 30, 1935, s. 259 f.). Andra tolkningar av F. R. Martin (Sv. Dagbl. 15/3 1915) och E. Salvén (Bonaden från Skog, 1923, s. 112 ff.): heliga tre konungar; av bl. a. Agnes Branting och A. Lindblom (Medeltida vävnader och broderier i Sverige, 1, 1928, s. 13): S:t Olov, S:t Knut och S:t Erik.

[3] Anjou anför goda skäl för hammarteorien.

[4] Anjou a. a. s. 259 f.

[5] E. Salvén, S:t Olovs kyrka (N. Humble, Socknen på Ödmården, Lund 1944, s. 228 ff.).



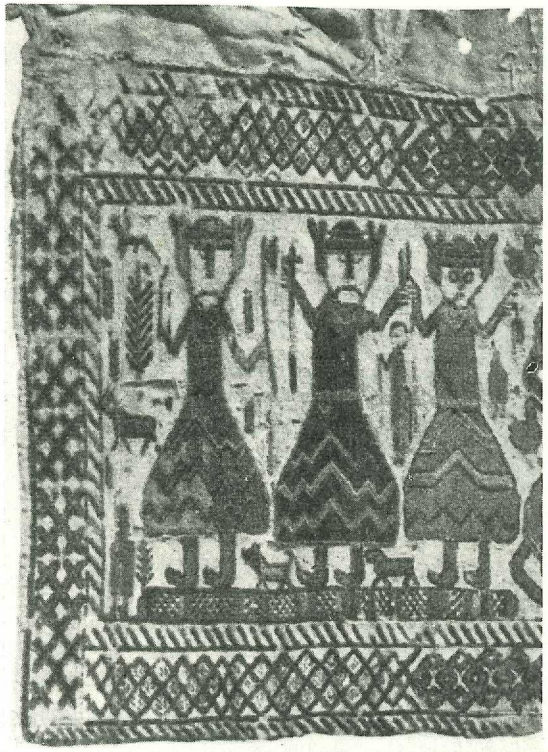

Bild 26. Detalj av bonaden från Skog.
Efter Salvén.

Salvén fäster stort avseende vid — men man måste betänka att ganska lång tid förflutit mellan den tid, då tron på de nordiska asarna var levande, och tiden för bonadens tillkomst. Anakronistiska drag är inte ovanliga i äldre bildkonst.[1]

Bildmaterialet från järnålderns skilda epoker har alltså visat hän på en kult- och troskontinuitet från bronsåldern. De rätt talrika, mer eller mindre sannolika Torsbilderna, av vilka vi givit prov på några, har beträffande de äldre bildframställningarna, särskilt på brakteaterna, inte visat upp något karakteristiskt drag i Torsbilderna, medan de yngre (bilderna 24—26) framför allt kännetecknats av »vassa» ögon och en kraftig näsa.[2] Ögonen är särskilt starkt markerade på Torsbilderna.

[1] Ett ganska lustigt exempel ger I. Schnell i Fv. 30, 1935, s. 19 ff. —

[2] Så även Torsbilden i Gudbrandsdalen, nedan s. 130.

»Torbjörn» kallades en husgud på Fladeland i Vraadals socken, Telemarken, och han var »stor och tjock nedtill, hade varken armar eller ben, men huvud som en människa samt ögon som var stöpta av tenn».[1] Möjligen skulle man här kunna spåra en viss likhet med brakteaten bild 21, där den långa, raka näsan och de stora ögonen är framträdande. Man erinrar sig situationsbilden från Þrymskviða:

*»Laut und línu, lysti at kyssa,*
*en hann útan stǫkk endlangan sal:*
*'Hví eru ǫndótt augu Freyju?*
*þikki mer or augum eldr of brenna!'»*[2]

Övers. (Brate).

Han (Þrymr) lutade sig under linklädet lysten att kyssa,
men for tillbaka bort genom salen.
»Vi äro Fröjas ögon så fruktansvärda?
Mig tyckes att eld ur ögonen brinner.»

Från religionshistorisk synpunkt är dock kanske bild- och runstenarna viktigare, ehuru de ej avbildat Tor så direkt som de nyssnämnda. Stenarnas bildkompositioner sätter in de nordiska gudarna i ett bestämt kultiskt sammanhang, vars rituella rytm pekar hän på mytens episka bildvärld. De ger för forskaren av i dag den visuella bakgrunden till det kultisk-mytiska samspelet och ger möjlighet att blicka in i den levande trosvärld, ur vilken blott myterna räddats, nu fragmentariska och gåtfulla element, en gång omklädnaden för en religiös verklighet.

## Litterära uppgifter om Torsbilder.

De litterära källornas ganska rikligt förekommande uppgifter om Torsbilder kan indelas i två helt skilda slag, som visar en inte alldeles oviktig tudelning. I eddadiktning och skaldepoesi skildras mytiska bildframställningar. Myt och diktning hör tillsammans. I prosan berättas mest om Torsidoler. Prosan skildrar kulten och i någon mån riten, diktningen är själv den mytiska beledsagningen till riten.

Brages Ragnarsdrápa från 800-talet har tillkommit som tack för en sköld, vilken skalden fått mottaga av konung Ragnarr Sigurðsson (Ragnarr Loðbrók, enligt SnE). På skölden fanns fyra fält med bilder ur den nordiska hjältesagan och mytologin. Över huvud är samman-

[1] A. Olrik, Irminsul og gudestøtter (MM 1910, s. 8).
[2] Þrymskviða 27.



blandning mellan mytdiktning och hjältediktning synnerligen utmärkande för den nordiska diktningen. Man kan ofta inte avgöra var gränsen går mellan dem båda. I vissa fall är mytiska motiv invävda i hjältediktningen, ja, ibland har en så fullständig assimilationsprocess ägt rum, att det från religionshistorisk synpunkt nästan blir likvärdigt om man tar fram ett hjältemotiv eller ett mytmotiv.[1] Även i bildframställningen övertar hjältarna gudarnas roll, t. ex. den drakdödande Sigurd på Ramsundsberget.

Sköldar med mytmotiv är kända från många håll, t. ex. Akilles' sköld i Iliaden, Herkules' sköld hos Hesiodos, Aeneas' sköld hos Vergilius, och skölddikter omtalas exempelvis hos irerna.[2] Men det finns trots detta ingen anledning att söka efter utländska förebilder beträffande utformningen av det mytologiska stoffet i Ragnarsdrápa.

Brage återger i sin drapa vad han med ögonen ser på skölden, vilket särskilt markeras, då han övergår att skildra det fjärde bildfältet, Tors kamp med Midgårdsormen:

*Þat erum sýnt, at snimma* Det visas mig att snart
*sonr Aldafǫðrs vildi* ville Allfaders son [Tor]
*afls við úri þófðan* mäta sin kraft med den vattenpiskade
*iarðar reist of freista.*[3] jordomslingraren [Midgårdsormen].

I drapan skildras vidare hur Tor tog hammaren i sin högra hand, då Midgårdsormen nappade på kroken. Motivet är känt från bildstenar och den litterära Hymirsmyten.[4]

En parallell till Ragnarsdrápa är Haustlǫng av Þióðólfr ór Hvíni, från omkring 900. Även i denna dikt är det fråga om bilder på en sköld, med samma kampmotiv.

Av helt annan karaktär är Húsdrápa. I denna dikt skildrar skalden Ulfr Uggason hallen hos Óláfr Pái, som år 983 låtit smycka den med bilder ur den nordiska mytologin. De utskurna väggbilderna åskådliggjorde Heimdalls och Lokes kamp, Tors kamp med Midgårdsormen samt Balders bålfärd.

[1] Bertha S. Phillpotts, The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama, Cambridge 1920, s. 128.
[2] J. de Vries, Altnordische Literaturgeschichte, 1 (Paul, Grundriss 15,1), Berlin 1941, s. 92.
[3] Ragnarsdrápa 14 (Skj. B, 1, s. 3).
[4] Jfr W. H. Vogt, Bragis Schild (APhS 5, 1930, s. 14 ff.).

Huruvida övriga Torsdikter, såsom Þórsdrápa eller de bevarade kvädena av Eysteinn Valdason och Gamli gnævaðarskáld (med motiv från Tors kamp med Midgårdsormen), återgår på liknande bildframställningar är inte möjligt att avgöra.

Prosan innehåller åtskilliga notiser om Torsbilder och Torskult, de flesta dock ganska stereotypa. I vissa fall äger dock berättelserna betydande religionshistoriskt värde.

I Óláfs saga Tryggvasonar är bevarad en beskrivning av en kultisk Torsbild. I Trondheims berömda avgudatempel fanns flera gudabilder. Där liksom i Uppsala var Tors bild placerad i mitten, framme vid altaret:

*Þórr sat í miðiu; hann var mest tignaðr. Hann var mikill ok allr búinn gulli ok silfri. Sá var umbúnaðr Þórs, at hann sat í kerru. Hon var miǫk glæsilig. Fyrir henni váru beittir tréhafrar tveir, harðla vel gervir. Á hvelum lék hvárrtveggia, kerran ok hafrarnir. Hornatog hafranna var slungit af silfri. Alt var þetta smíðat með undarliga miklum hagleik.*[1]

Tor satt i mitten. Han var mest hedrad. Han var stor och helt överklädd med guld och silver. Tor intog sådan plats, att han satt i vagn. Den var mycket präktig. Framför den voro spända två mycket välgjorda bockar av trä. Både vagn och bockar kunde röra sig på hjul. Bockarnas horn voro överdragna med silver. Allt detta var utarbetat med mycket stor konstskicklighet.

Denna Torsbild har beskrivits av ett kristet ögonvittne, men skildringen gör intryck av att vara objektivt hållen. Största intresset knyter sig till uppgiften att Tor *sat í kerru*. Troligen var vagnen ett slags motsvarighet till Trundholms- och Judenburgsvagnarna, en kultvagn alltså, som vid bestämda tider togs fram och fördes ut på marken i procession. Här möter vi en kultkontinuitet från bronsåldern, ehuru bronsålderns kultvagnar var utan avgudabilder.

Samtliga bevarade sagaskildringar av Torsbilder ingår som ett led i framställningen av kampen mellan Tor och Kristus.[2] I regel är därför

[1] Flat. 1, s. 320. Snorre omnämner helt kort att gudabilder fanns i templet: »Där satt Tor, den mest hedrade av alla gudarna, prydd med guld och silver.» (OST, kap. 69.) Jfr härtill E. Wessén, Studier, s. 170 ff.

[2] Liknande skildringar av Torsbilder förekommer i översättningslitteraturen, t. ex. i den på 1200-talet från Legenda aura översatta Erasmus saga. Däri berättas bl. a. att den helige Erasmus, som under Diokletianus' förföljelse måst fly till öknen, blev förd till dennes medkejsare Maximianus, vilken i borgen Firmitana hade ett tempel, där Tor dyrkades. Där fanns en välgjord Torsbild, heter det i den isländska översättningen, och denna avgudabild var tolv alnar hög: *Þar var líkneski Þórs ítarliga gǫrt ok tolf alna hátt.* Sedan Erasmus bett en bön, störtade avgudabilden ned från sin plats i templet. (Heilagra manna sögur, 1, Chria 1877, s. 367.)



berättelserna tendentiösa. De vill visa upp Torsbelätets vanmakt och den levande gudens allmakt. Denna tendens gör sig tydligt förnimbar i den bekanta skildringen av Dala-Guðbrands omvändelse.[1]

I Gudbrandsdalen fanns ett berömt Torshov, som förestods av Dala-Guðbrandr. När ryktet spred sig att Olav den helige vore att vänta till Gudbrandsdalen för att tvinga folket att antaga kristendomen, samlade Guðbrandr folket till ting och framhöll i ett tal att Tor vore starkare än Kristus. »Jag är viss på att om vi bära ut Tor ur vårt tempel, han som står i denna gård och som alltid har hjälpt oss, och om han får se Olav och hans män, så skall hans gud och hans män smälta ned och bli till intet.»

Torsbilden beskrivs på följande sätt: »Han har en hammare i handen. Han är stor till växten och ihålig inuti. Under honom är ett slags fotställning. På den står han när han är ute. Han är rikligt prydd med guld och silver. Fyra kakor bröd föras till honom varje dag och därjämte kött.» Dala-Guðbrandr menade att bara man kunde föra ut Torsbilden i det fria (på grund av regnväder lät det sig inte göra just då!), så skulle fruktan komma över de kristna, därför att Tor skulle synas dem så förskräcklig och överväldigande.

Själva kraftmätningen mellan Tor och Kristus skildrar Snorre mycket dramatiskt:[2]

»När konungen hade slutat mässan, var det nära dager, och han begav sig då till tinget. Då han kom till tinget, voro endast några få bönder komna. Då fingo de se en stor skara bönder komma gående emot tingsplatsen, bärande emellan sig ett stort beläte, som glänste av guld och silver. När de bönder som voro på tinget sågo detta, sprungo de alla upp och bugade sig för detta vidunder. Därefter ställdes det mitt på tingsplatsen. På den ena sidan sutto bönderna, på den andra konungen och hans män. Då reste sig Dala-Guðbrandr och sade: 'Var är nu din gud, konung? Jag tror att han nu bär hakskägget ganska lågt. Det synes

[1] Här efter Snorre OSH, kap. 112 f. Berättelsen återfinnes tämligen likartat i den särskilda Olavssagan och den legendariska Olavssagan samt i FMS 4, kap. 107 och i Flat. 2, kap. 140.

[2] Övers. efter Norges konungasagor, översatta av E. Olson, 2, Lund 1922, s. 219 ff.

mig att övermodet nu är mindre än häromdagen hos dig och den där hornprydde, som I kallen biskop och som nu sitter bredvid dig. Ty nu är vår gud kommen, han som råder över allt (*er ǫllu ræðr*), och han ser på eder med vassa ögon (*með hvǫssum augum*). Jag ser att I nu ären rädda och knappt vågen att slå upp ögonen. Läggen nu bort eder vidskepelse och tron på vår gud, som har hela edert öde i sina händer (*er alt hefir ráð yðart í hendi*).' Härmed slutade han sitt tal. — Konungen sade till Kolbeinn (en av kungens män, som ständigt var beväpnad med ett svärd och en stor träklubba), så att bönderna icke visste därom: 'Om det händer under mitt tal, att de se bort ifrån sin gud, så giv honom ett så kraftigt slag du kan med klubban!' Därefter steg konungen upp och sade: 'Mycket har du talat denna morgon till oss. Du menar att det är underligt, att du icke kan se vår gud, men vi vänta att han snart skall komma till oss. Du skrämmer oss med din gud som är blind och döv, som icke kan hjälpa sig själv eller andra och som icke kan komma någonstädes, utan att han blir buren. Jag tror nu att det icke dröjer länge, förrän en olycka drabbar honom. Sen nu upp och skåden emot öster! Där kommer nu vår gud omvärvd av ljus.' Just då gick solen upp, och alla bönderna riktade blicken mot solen. I samma ögonblick slog Kolbeinn till deras gud, så att den sprang fullständigt i stycken, och ut ur den krälade då råttor så stora, som om det vore kattor, ödlor och ormar. Bönderna blevo så förskräckta att de flydde därifrån . . . Sedan lät konungen kalla bönderna till sig och sade att han ville tala med dem. Bönderna vände tillbaka och satte ting, och konungen steg upp och sade: 'Icke vet jag vad som vållar denna oro och flykt, som nu gripit eder. Men nu kunnen I se vad eder gud förmådde, han som I klädden med guld och silver och buren mat till. Och nu sågen I vilka som njöto gott därav, råttor och ormar, ödlor och paddor. De ha det nu värst, som tro på slikt och icke vilja lägga bort sin dårskap. Tagen edert guld och edra dyrbarheter, som nu ligga kringströdda här på marken. Fören det hem till edra kvinnor och hängen det aldrig mera på stock eller sten. Här äro nu två ting att välja emellan: antingen att I antagen kristendomen eller att I gån till strid med mig i dag. Och må då i dag den hembära segern över den andre, som den gud vill som vi tro på.' Då steg Guðbrandr upp och sade: 'Stor skada ha vi lidit på vår gud. Men eftersom han icke förmådde att hjälpa oss, så vilja vi nu tro på den gud, som du tror på.' Därefter antogo alla kristendomen. Biskopen döpte Guðbrandr och hans son och lämnade kvar prästen där. De skildes såsom vänner, som förut voro fiender. Guðbrandr lät bygga en kyrka där i Dalarna.»



Snorres mycket välgjorda skildring både bekräftar och kompletterar den bild av Torsidolerna, som vi förut lärt känna. Tor var i Gudbrandsdalen dyrkad som högste gud. Hans bild var mycket dyrbar, överdragen med guld och silver. Om man i detalj vågar förlita sig på Snorre, gäller att Tor ej satt i vagn utan stod på en särskild ställning. Kultbilden bars i procession, liksom vi tidigare sett på bl. a. Ekenbergsristningen. Av största vikt för kännedomen om Torsdyrkan är beskrivningen av de närvarandes känslor inför den konkretiserade åskguden: å ena sidan känslor av vördnad och skräck, å andra sidan känsla av belätets vanmakt. Till dessa frågor angående den religiösa upplevelsen inför den mänskliggjorda guden återkommer jag i ett senare avsnitt.

Tor var i Guðbrands ögon ödesgud: han rådde över allt och hade allas öde i sina händer.

Av intresse är vidare att Torskulten stod i samband med vissa celesta fenomen. Uppgiften att den ihåliga avgudabilden var en boplats för råttor och andra djur bör väl i första hand tolkas som ett av författaren tillfogat kraftigt bevis för den kristne gudens överlägsenhet; men den kan också vara ett vittnesbörd om att idolen endast med långa mellanrum rubbades från sin plats i templet och följaktligen måste vara en förstklassig boplats åt gnagande och tärande djur, som ostört kunde tillgodogöra sig den ditburna maten. Denna sistnämnda tolkning stämmer i varje fall med vad vi eljest känner om de stora kultprocessionerna, som mera sällan ägde rum. Man får ta i beräkningen att en stor avgudabild i ett huvudtempel var en mycket svårflyttad pjäs.

I Niáls saga ges en egenartad och mycken omskriven skildring av det stora templet i Gudbrandsdalen. Enligt denna saga fanns tre beläten, som vid ett tillfälle blev förstörda av Hrappr Ǫrgumleiðason, kallad Víga-Hrappr:

*Um nóttina fór Víga-Hrappr til goðahúss þeira iarls ok Guðbrands; hann gekk inn í húsit. Hann sá Þorgerði Hǫlgabrúði sitia, ok var hon svá mikil sem maðr roskinn; hon hafði mikinn gullhring á hendi ok fald á hǫfði. Hann sviptir faldinum hennar ok tekr af henni gullhringinn. Þá sér hann kerru Þórs ok tekr af honum annan gullhring; hann tók enn þriðia af Irpu ok dró*

Om natten for Víga-Hrappr till Sigurðr jarls och Guðbrands gudahus och gick in i templet. Han såg Þorgerðr Hǫlgabrúðr sitta där, och hon var så stor som en vuxen man. Hon hade en stor guldring om handleden och en duk på huvudet. Han rev av henne duken och tog av henne guldringen. Då fick han se Tors vagn och tog av honom en annan guldring. En tredje tog

*þau ǫll út ok tók af þeim allan búnaðinn. Síðan lagði hann eld í goðahúsit ok brendi upp.*[1]

han från Irpa och drog ut alla bilderna och tog från dem kläderna. Sedan satte han eld på gudahuset och brände upp det.

Av den egendomliga notisen att döma — uppgiften om Þorgerðr Hǫlgabrúðr och Irpa kan ännu inte anses vara slutgiltigt tolkad — intog Tor i detta det största hovet i Norge inte den dominerande platsen, då han först i andra hand observerades av tempelskändaren.

Någon direkt beskrivning av Torsbilden i Þórólfr Mostrarskeggs berömda tempel ges inte, men Eyrbyggia saga innehåller desto värdefullare upplysningar om Torskulten. Att templet dominerats av Torsbilden framgår dock med tydlighet. Bland annat heter det i sagan att Þórólfr före avresan från Norge tog med sig mullen under altaret som Tor suttit på (*stallar, þar er Þórr hafði á setit*), vilket väl inte gärna kan tydas på annat sätt än att Tor också i detta hov *sat í kerru*. Av berättelsen framgår att Tors bild även var utskuren på en av de högsätesstolpar (*ǫndvegissúlur*), som stått i templet och som kom till divinatorisk användning vid Þórólfs landnam på Island.

Däremot framgår inte hur Þórólfr anordnat sitt tempel *á Hofsstǫðum á Þórsnesi*. Man får väl förutsätta att gudabilderna liksom högsätesstolparna förts med från Mostr och placerats i det nya hovet. Nu anger sagan helt kort att högsätesstolparna anbringats innanför dörren och att gudabilder uppställts i en krets bakom altaret. Sannolikt satt Tor även där i sin vagn omgiven av övriga gudar.[2]

De isländska sagorna innehåller åtskilliga kortfattade notiser om liknande Torsbilder, avsedda för kulten i hovet, t. ex. en Torsbild i ett tempel tillhörigt Rauðr Rǫgnvaldsson.[3] I regel ges dock ej någon mer upplysande skildring av bildernas utseende.

Förutom dessa, för den offentliga eller privata kulten avsedda gudabilder förekom även små utskurna eller på annat sätt förfärdigade Torsbilder. Gríma i Eiríksfiǫrðr på Grönland hade i sitt hus en stor stol, på vars rygg var utskuren en bild av Tor, med hammaren (*þau sá Þór með hamri sínum sitia skorinn á stólsbrúðunum*).[4] Även här föreställde bilden den sittande Tor. Uttrycket *sitr Þórr í reiðu* möter också hos Kormákr Ǫgmundarson.[5]

[1] Niála 88, 2—5.
[2] Eyrbyggia 4 (Íslenzk fornrit, 4, 1935, s. 7 ff.).
[3] Flat. 1, s. 292. [4] Flat. 2, s. 218.
[5] Sigurðardrápa 5 (Skj. B. 1, s. 69).



I några fall berättas också om små Torsbilder, som ägarna förde med sig. Hallfreðr vandræðaskáld anklagades av sin fiende Kálfr att bära på en liten Torsbild, som han ägnade dyrkan i hemlighet:

*»Hann mun enn hafa vanda sinn, at blóta á laun, ok hefir líkneski Þórs í pungi sínum af tǫnn gǫrt.«*[1]

»Hann [Hallfreðr] lär ännu ha till vana att blota i lönn, och han har i sin pung en Torsbild, gjord av en tand.«

Sådana små bilder torde ha varit i bruk här och var under vikingatiden, vilket visas av arkeologiska fynd (bild 27). Liknande bilder omnämns även i de isländska sagorna, t. ex. en liten Frösbild av silver, som burits av Ingimundr inn gamli.[2] Det var vanligare att bära hammare än egentliga Torsbilder. Man skulle möjligen kunna förmoda, att de diminutiva Torsbilderna mer eller mindre direkt brukades i religiöst syfte, kanske av den som likt Hallfreðr ville blota i lönndom. Torshammarna däremot torde främst ha burits som amuletter eller märken av magisk art.

Bild 27. Bronsstaty från Island, omkr. 1000. Troligen en Torsbild. Nationalmuseet, Khvn.

Det finns inte något skäl att ställa sig tvivlande till de isländska sagornas bevarade notiser om Torsbilderna. Uppgifterna är i stort samstämmiga och avviker inte heller från vad vi eljest genom arkeologiska monument har oss bekant om samtidens uppfattning av åskguden.

Även den bekanta skildringen av Uppsalatemplet och Uppsalakulten, som Adam av Bremen gett, ansluter sig väl till den nordiska traditionen:

*In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in media solium habeat triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco.*

I detta tempel, som är överallt guldsmyckat, dyrkar folket beläten av tre gudar, och detta så att den mäktigaste av dem, Tor, lär ha sitt säte mitt i salen. Till höger och vänster om honom sitta Wodan

[1] Hallfreðar saga, kap. 6 (Íslenzk fornrit, 8, 1939, s. 162).
[2] Vatnsdøla saga, kap. 10 (Íslenzk fornrit, 8, s. 30).

*Quorum significationes eiusmodi sunt: 'Thor', inquiunt, 'presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat.' ... Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur.*

*Omnibus itaque diis suis attributos habent sacerdotes, qui sacrificia populi offerant. Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.*[1]

och Fricco. Deras betydelse är följande: »Tor», säger man, »råder i luften, bestämmer över åska och blixt, vindar och regn, klart väder och gröda» ... Men Tor med sin spira synes likna Juppiter.

För alla sina gudar hava de särskilda präster, som bära fram folkets offer. Om pest och hungersnöd hota, offrar man åt avguden Tor, om krig hotar åt Wodan, om bröllop skall firas åt Fricco.

Den mest påfallande skillnaden mellan Adams beskrivning av Torsbilden och islänningarnas är att Uppsalagudens attribut varit en spira, *sceptrum*, inte en hammare. Möjligen kan här ett fel föreligga, men alldeles otroligt är inte att Tor i Uppsala i handen bar något som liknade sceptrum. Observeras bör att Adam grundar tanken på Juppiterlikheten just på attributet.

## Torsbilder från Lappland.

Lapparnas åskgud Horagalles är ett lån från nordborna. Det bör därför ha sitt intresse att jämföra det ganska rikhaltiga lapska bildmaterialet med det nordiska för att konstatera i vad mån de lapska bilderna erbjuder överensstämmelser med de nordiska.

Av vikt är att Horagalles är avbildad med två hammare, liksom hällristningarnas hammargud. Då man antagit att det nordiska lånet till Lappland förmedlats redan under bronsåldern, är denna detalj i bildframställningen ett bevis på den konservatism eller brist på utveckling som kännetecknar den lapska religionen. Detta gör att man med stor grad av sannolikhet kan anse det lapska materialet ha bevisvärde för den period av Nordens historia som ligger före den litterära epoken.

En sammanställning av bildmaterialet ur Friis, Lappisk mytologi ger en uppfattning om arten av bilderna och symbolerna (bild 28).

Bilderna på de lapska trolltrummorna eller runbommarna skiljer dem från de schamanska trummorna, som bortsett från de altaiska i regel är bildlösa. Frågan om förebilden till de lapska trummornas dekorationer är ännu inte slutgiltigt utredd. Manker, som i sin stora monografi över de lapska trolltrummorna understryker deras inhemska egenart, pekar på överensstämmelsen med de altaiska trummorna.[1] Men då dels de lapska trummorna både i utförande och användning skiljer sig från de altaiska, vilket också Manker framhållit, dels övriga sibiriska trummor, såsom de flesta samojediska och ostjakiska trummor är bildlösa[2], kan det inte vara tillfredsställande att hänvisa till de altaiska trummorna. Försöken att ställa trummornas bildvärld i relation till Gallehushornets figurframställningar[3], eller över runristningarna till antika mysteriereligioner[4], verkar inte övertygande. Manker har troligen rätt då han hävdar att membranmålningen utvecklat sig på lapskt område.[5] Detta kan dock inte innebära att trummornas bilder alltigenom får betraktas som en lapsk skapelse.

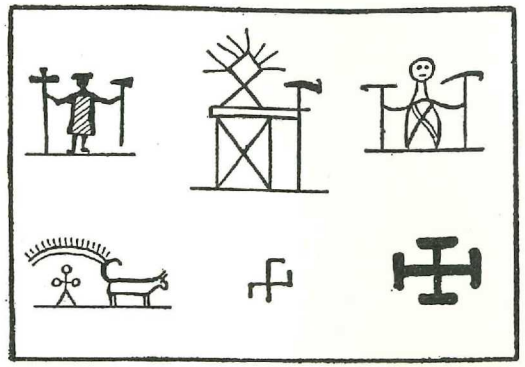

Bild 28. Horagalles med attribut. Efter Friis.

Den moderna motivforskningen har visat att ett motiv, det må vara ett sago-, bild- eller mytmotiv, ofta överföres från ett kulturområde till ett annat för att där få en självständig urformning eller tolkning. Så måste vara fallet med de lapska trummorna. Av deras dubbla användning som exaltations- och divinationsinstrument[6] är den förra med sannolikhet av schamanskt ursprung, medan i den senare kan spåras nordiskt inflytande. Redan i Chronicon Norvegicum från 1100-talet ges belägg för denna dubbla användning av trummorna.[7]

Rheen har i sin berömda Lapplandsskildring från år 1671 en utförlig

[1] Adam 4, 26 f.

[1] E. Manker, Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie, 1, Sthlm 1938, s. 432. — Jfr s. 220, där skillnaden mellan lapska och altaiska trummor starkare framhäves.

[2] G. Hallström, Lapptrumman (Fataburen, 1910, s. 85).

[3] E. Reuterskiöld, Från guldhornen till lapptrumman (Festskrift til rektor J. Qvigstad, Tromsø Museums skrifter, 2, Oslo 1928, s. 211 ff.).

[4] S. Agrell, Lapptrummor och runmagi, Lund 1934, s. 107 ff.

[5] a. a. 1, s. 220.

[6] a. a. 1, s. 17.

[7] Utg. av P. A. Munch, 1850, s. 5.

Bild 29. Lapp i dyrkan framför en Torsbild.
Efter Schefferus.

och som allmänt antages tillförlitlig beskrivning av trummorna och deras användning:

»Månge lappar, doch icke alle, bruka denna trumban att Spå medh och brukas förnemligen för efterfölliande Ordsaker skull: 1. Att förfara huru på fremmande och fierran orter tillståår. 2. Att förfara om lycka och olycka, om hällssa och ohällssa. 3. Att där medh boota siukdomar och krankheeter. 4. Att förnimma om theras Afgude offer och åth hwem the af sine Afguder offra skole the Creatuur, the willia offra antingen Thor, Stoorjunckaren eller Solen.»[1]

Av Rheens skildring framgår att trummorna också användes i kulten. De bilder som vi äger av den lapska kulten ger vid handen att bildmässig överensstämmelse rått mellan de kultiska gudabelätena och figurerna på trummorna.

I Schefferus' Lapponia finns en teckning av en lapp i dyrkan framför en Torsbild (bild 29). Torsbilderna har Rheen beskrivit på följande sätt:

[1] S. Rheen, En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher etc., utg. av K. B. Wiklund (Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, 17,1, Uppsala 1897, s. 31).



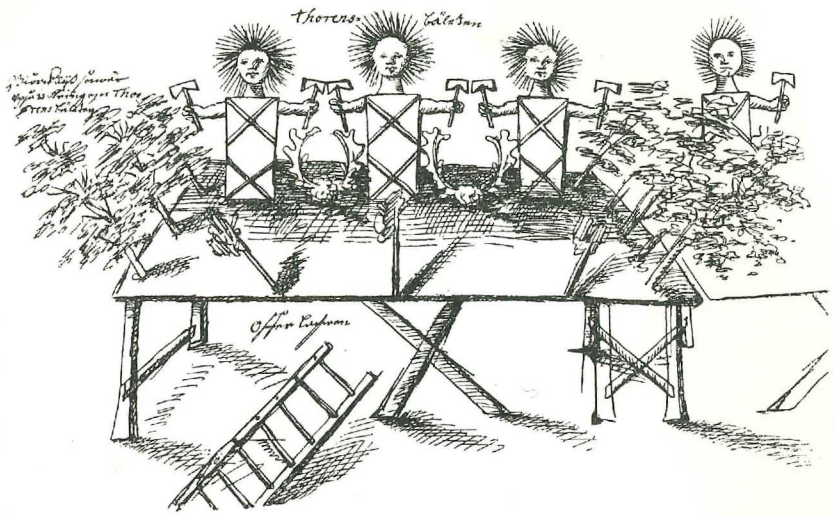

Bild 30. Torsbilder på offerlaven.
Efter Rheen.

Dessa beläten göra de av björk, av dess rot huvudet, av bålen den andra delen, med en hammare i handen.[1] Rheen har själv gjort en skiss av Torsbilderna på offerlaven. Belätena håller en hammare i vardera handen. Av synnerligen stort intresse är huvudena, som onekligen för tanken på en solguds huvud. Motsvarande framställningar finns på trummorna (bild 32—34, 36).

Med all sannolikhet återgår bruket av sådana avgudabilder på nordisk sed. I Ibn Fadlāns reseberättelse från 900-talet om *rūs* eller *rūsīya*, d. v. s. de nordiska köpmännen vid Volga heter det: »Vid tiden för ett skepps ankomst till ankarplatsen går var och en av dem i land med bröd, kött, lök, mjölk och *nabīd* (rusdryck, mjöd, vin) och beger sig till en lång, upprättstående trädstam, som bär ett människoliknande ansikte och runt omkring den finns små figurer, bakom vilka långa trädstänger sticka upp ur jorden.»[2]

Motivet med en lapp knäböjande inför ett beläte på en lave återkommer i Dahlbergs Svecia antiqua et hodierna (2, 76), där den holländske kopparstickaren J. van den Aveelen år 1714 utvidgat bildscenen till att omfatta ett helt lappländskt vinterlandskap.

[1] a. a. s. 37.

[2] Ibn Fadlāns Reisebericht, von A. Z. V. Togan (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 24,3), Leipzig 1939, s. 86. — Jfr »Torbjörn», ovan s. 126.

Lapptrummorna hade, som vi sett, en trefaldig användning, dels inom kulten, särskilt vid fastställandet av offret, dels inom spådomskonsten, dels slutligen som exaltationsinstrument vid det schamanska förfarandet. Då de schamanska trummorna, bortsett från de altaiska, inte har bilder, och då spådomskonsten inte gärna kan tänkas vara bildinspirerande (åtminstone torde det vara svårt att peka på några förebilder), måste bildframställningen ursprungligen ha framgått ur det kultiska behovet.[1] Bilderna är alltså primärt inspirerade av den religiösa uppfattningen. Detta stämmer överens med vad vi tidigare funnit vara karakteristiskt för bronsålderns bildkonst.

Tidigt kom de lapska bilderna på trummorna att ställas in i ett magiskt sammanhang, framför allt i samband med trummornas divinatoriska användning. Men härmed förlorade också bildkompositionen sin levande friskhet. Mönstren och figurframställningarna stelnade i schabloner. Den man som en gång skapade trolltrummornas bildvärld eller introducerade bildmotiven måste ha varit en betydande konstnär. Men allteftersom tiden gick och trummorna mer kom att användas i magiskt syfte blev kompositionen stelnad och schematisk, i sin största urartning inte litet påminnande om svartkonstböckernas krumelurer. I samma ögonblick det magiska tog överhand över det religiösa upphörde bilderna att vara konst. Hur levande, konstnärligt skapade är inte bronsålderns hällristningar med sina individuellt uppfattade och trots det hårda materialet mjukt utförda bildgrupper i jämförelse med de tvångsvis tänkta och hantverksmässigt tillverkade figurerna och tecknen på trolltrummorna.

De flesta trummor med gudabilder är dekorerade efter ett visst mönster.[2] I trummornas centrum finns solsymbolen eller en bild av sol-

[1] Trummorna tillhörde ursprungligen den religiösa sfären och var ställda under gudarnas beskydd. I en latinsk disputationsavhandling från 1600-talet berättar författaren D. Touscherus huru han med kyrkoherden i Offerdal som värd gjort en vandring i socknen och därvid påträffat en gammal lapsk kultplats invid en hydda. »Jag gick dit och fann en i ett stort träd särdeles rått inskuren avgudabild (*idolum ruditer admodum magnae insculptum arbori*). [Troligen en bild av Storjunkaren, 'Frö'.] 'Milde gud', utropade jag, 'ställa de alltid så här sina hyddor under beskärm av bilden av en vanmäktig avgud (*vani Numinis imagine*)? 'Ja, vad mera är', svarade min värd, 'icke blott sina hyddor utan även sina trolltrummor och pälsar och på det hela taget allt vad de rå om.'» (D. Touscherus, Adumbrationem Alpinum, quas habet Jemtia, perbrevem, Ups. 1694 s. 6 f. — Cit. efter Fataburen 1915, s. 111).

[2] Ang. lapptrummornas typologi se G. Hallström a. a. s. 84 och Manker a. a. 1, s. 82 ff.



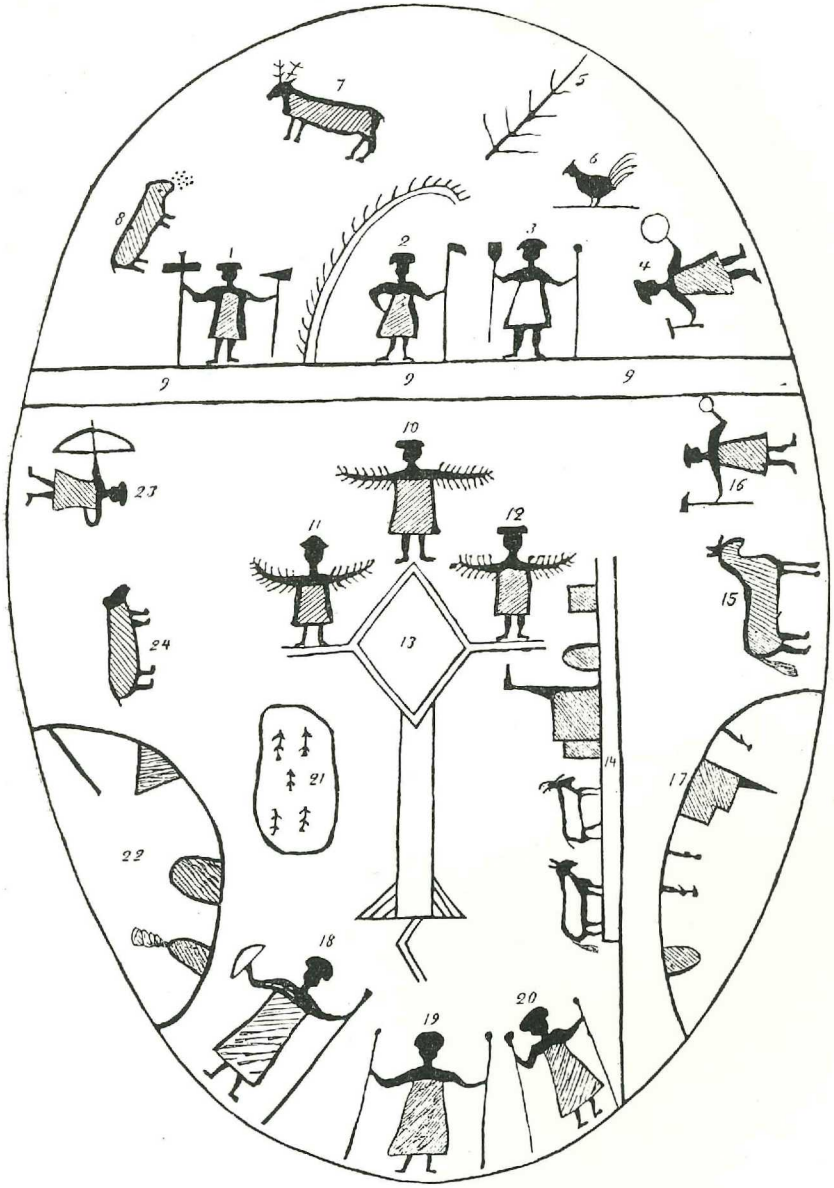


Bild 31. Trolltrumma från Rödö, Ranen, Norge. Efter Närömanuskriptet.

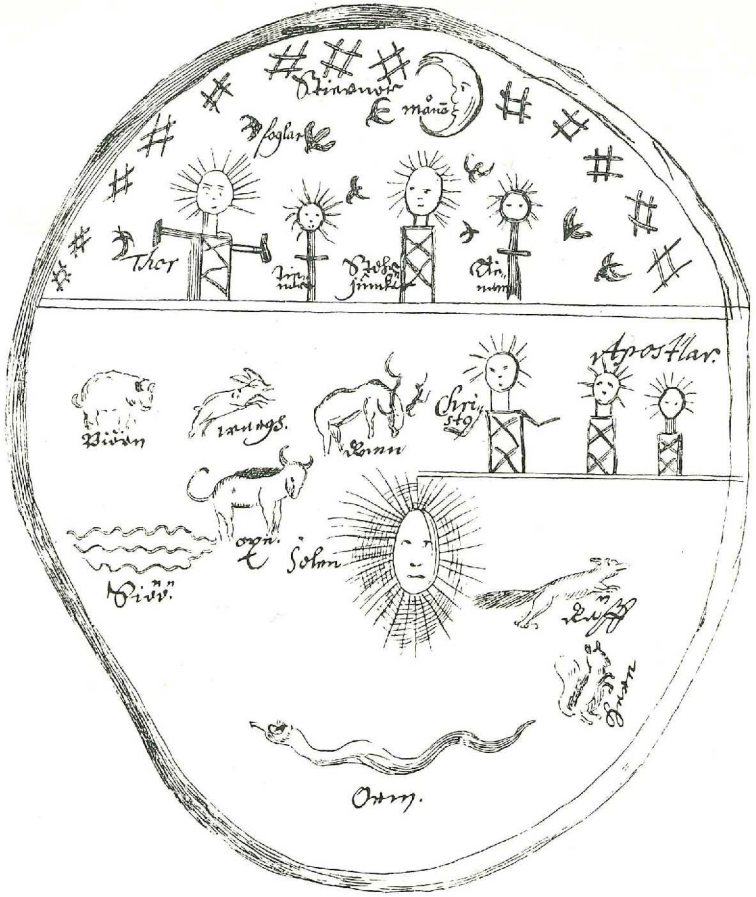

Bild 32. Trumma från Lule lappmark.
Efter Rheen.

guden, i övre delen bilder av de lapska huvudgudarna. Nedre delen utfylles av djurgestalter och andra bilder, ofta även av en Kristusbild. Runt kanten finns i regel magiska tecken och schabloner. Med all sannolikhet måste de mer schematiskt dekorerade trummorna betecknas som yngre, åtminstone som typ. Sammanblandningen av hedniskt och kristet bildmaterial visar med tydlighet trummornas magiska karaktär. I en levande kultisk användning förekommer inte en sådan form av synkretism.

Som typexempel kan nämnas den bekanta avbildningen i Närömanuskriptet (bild 31). De där numrerade figurena föreställer: 1. Horagalles



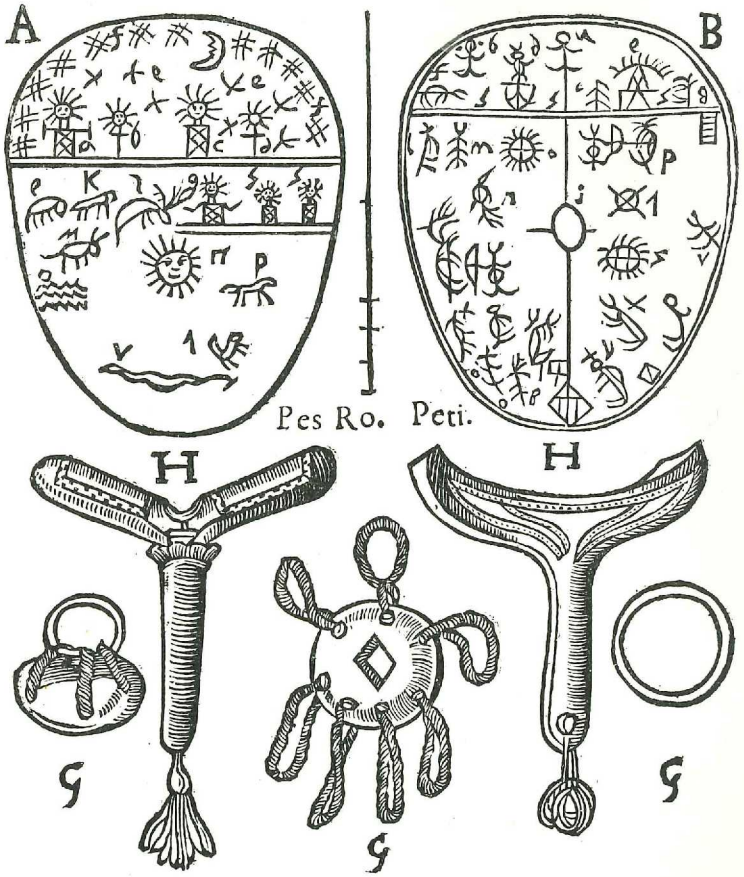


Bild 33. Två trummor jämte hammare och ring.
Efter Schefferus.

med hammare och slägga (?). 2. Veralden Olmay med hacka. 3. Biekagalles med skovel och kolv. 4. Himlens trollkarl. 5. Ruto (?). 6. Offertupp. 7. Offerren. 8. Himlens björn. 9. Gränsen mellan himmel och jord. 10—12. De tre vise männen. 13. Solen. 14. De kristnas väg med kyrka, häst och get. 15. Offerhäst. 16. Dödsrikets trollkarl. 17. Dödsriket med kyrka. 18. Juksakka. 19. Sarakka. 20. Maderakka. 21. Fiskvatten. 22. Lappkåtor. 23. Björnguden Leibolmay. 24. Björn. — Som synes ett ganska stort sammelsurium, typiskt för den magiska uppfattningen!

Rheen har avbildat en trumma från Lule lappmark, som företer slående likheter i komposition och detaljframställning med hans bild av

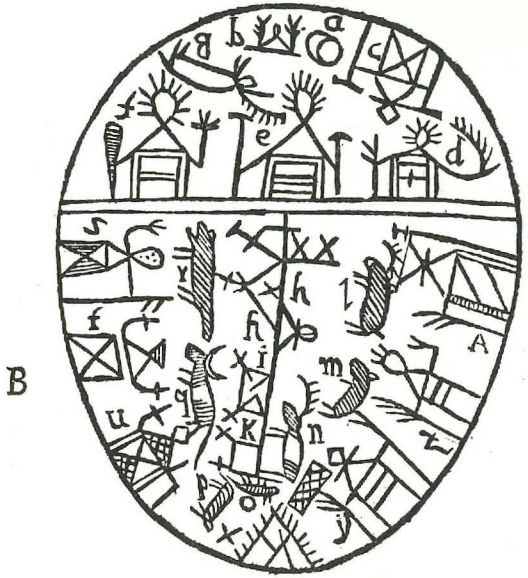


Bild 34. Trolltrumma.
Efter Rudbeck, Atlantica.

offerlaven med Torsbelätena (bild 30). De båda gudarna ovanför skiljestrecket är Tor och Storjunkaren, d. v. s. Veralden Olmay (Frö), var och en med sin tjänare. Tor bär två hammare (bild 32).

Motsvarande komposition möter hos Schefferus (bild 33, A), som tydligen fritt återgivit Rheens teckning. Bild 33 upptar två trummor med tillbehör, hammare och ring.

Rudbeck har i Atlantican samlat åtskilliga bilder av trummor, däribland en intressant bild som visar hur den schematiskt tecknade Tor med sina två hammare intagit den mellersta platsen, såsom i Uppsalatemplet (bild 34). På vissa trummor har Torsbilden ersatts av hammartecknet, såsom på den här efter Jessen avbildade, i flera avseenden säregna trolltrumman (bild 35). Figurerna på denna trumma är väl utförda, men absolut konstlösa med ett nästan rent fotografiskt framställningsmanér. Man märker tydligt att bilden är av förhållandevis sent datum. Den gamla lapska, en gång levande religionen har efterlämnat endast ringa spår. Några avgudabilder finns inte. Hammartecknet, n: r 6 på bild 35, är detsamma som på bild 28.

Mycket långt från den en gång levande lapska kulten står också den hos Wegelius år 1754 återgivna trumman med ett calendarium perpe-



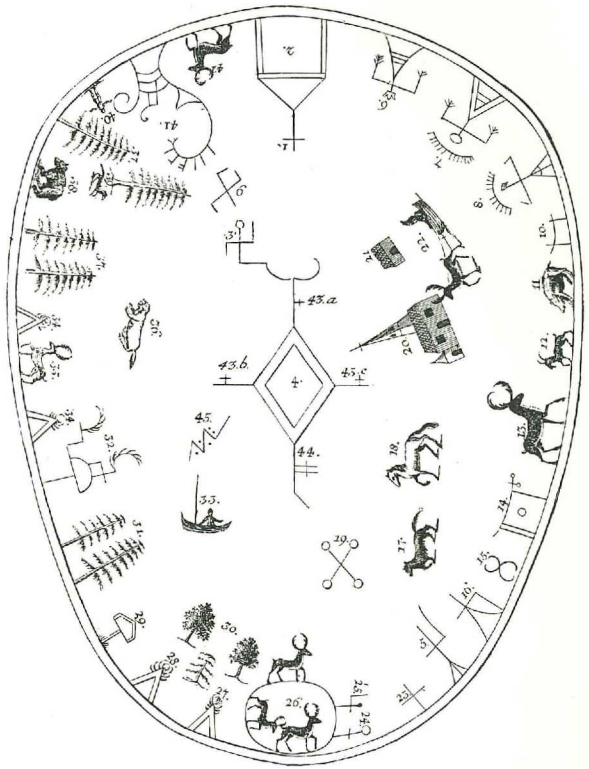

Bild 35. Lapsk trumma av yngre typ.
Efter Jessen.

tuum (bild 36). Denna troligen ej äkta lapptrumma domineras av solbilden på trummans mitt och av Torsbilden längst upp till vänster. Torsbilden är framställd efter äldre förebilder.

Det värdefullaste i det lapska bildmaterialet är från religionshistorisk synpunkt att Torsbilden bär så påtagliga drag av solgud. Då de lapska huvudgudarna i flera avseenden är oförändrade eller mycket litet förändrade från bronsåldern, vid vilken tid lånet förmedlats från nordiskt område, kan de lapska bilderna sägas bestyrka eller rent av bevisa vad vi tidigare sökt göra sannolikt, nämligen att den nordiske åskguden differentierats från himmelsguden (solguden). Möjligen skulle man kunna förutsätta en påverkan från inhemsk lapsk religion, då just den inhemske lapske åskguden Diermes eller Tiermes väl sannolikt varit en himmelsgud (jfr ostjak. och vogul *torym*, 'himmel'). Denna omständig-

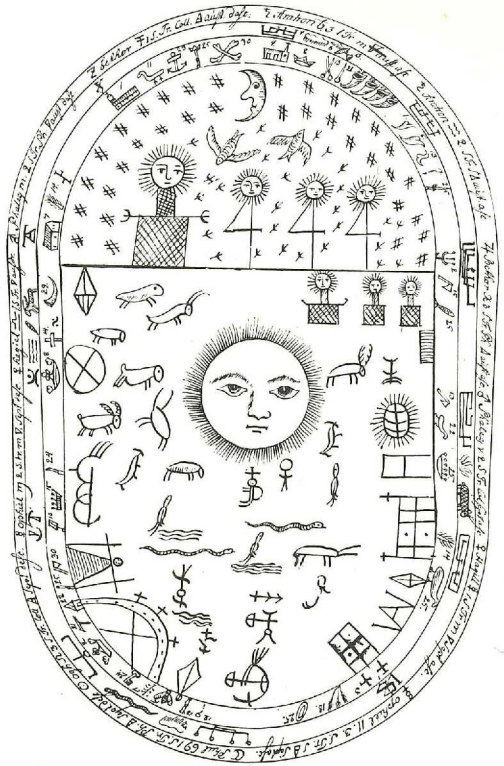

Bild 36. Trumma, troligen ej äkta lapsk.
Efter Wegelius.

het kan dock inte tillmätas avgörande betydelse, då överensstämmelsen mellan den lapska åskguden och bronsålderns även visat sig i de två hammarna, ett drag som omöjligen kan bero på inhemskt lapskt inflytande. Även namnet Horagalles är nordiskt lån.

## Senare Torsbilder.

Med kristendomens införande försvann förvånansvärt hastigt dyrkan av de gamla asagudarna. Visserligen finns här och var i de norröna källorna inströdda notiser om kvardröjande hedendom i Norden, men dessa uppgifter gäller undantagslöst obygder. I kulturbygderna kom den inhemska religionen att sakna praktisk betydelse i och med det officiella antagandet av kristendomen. Till en tid fortlevde asarna i magin,



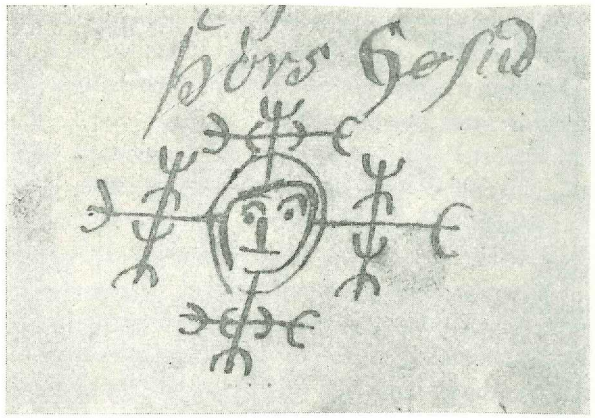

Bild 37. *Þórshǫfuð.*
Efter AM 247, 8°.

och svartkonstböckerna använde, åtminstone under de första kristna århundradena, delvis asagudarnas namn.

Svartkonstböckerna innehåller dessutom ofta mängder av magiska tecken. Ett vanligt förekommande sådant tecken är den s. k. skräckhjälmen, *ægishjálmur*, som finns avbildad i flera sena handskrifter.[1] En intressant variant till denna är ett motsvarande tecken, s. k. *Þórs Høfuð*, som finns tecknad i hdskr. AM 247, 8° (bild 37).

På figurens mitt synes Tors ansikte, visserligen schematiskt tecknat, men dock med samma karakteristiska bild av ögon och näsa som vi tidigare funnit på bilderna från vikingatiden.

Skräckhjälmen bars »mellan ögonen» (*á milli brúna*).[2] Syftet med dessa märken torde ha varit detsamma som med de masker som finns på vissa runstenar.[3]

Olaus Magnus, Historia de gentibus septentrionalibus, tryckt i Rom år 1555 vilar, vad det religionshistoriska stoffet beträffar, i huvudsak på det som hans »kärälskelige broder och företrädare, ärkebiskopen i Uppsala Johannes Magnus» berättat i sin bok Historia de omnibus gothorum sueonumque regibus, utgiven år 1554 i Rom av Olaus Magnus.[4] I de

[1] N. Lindqvist, En isländsk svartkonstbok från 1500-talet, Uppsala 1921, s. 46 f.

[2] Lindqvist a. a. s. 46. — *Bera ægishiálm í augum*, Flat. 1, s. 282.

[3] Ovan s. 120, anm. 2.

[4] Ang. källorna se K. Ahlenius, Olaus Magnus och hans framställning av Nordens geografi, Uppsala 1895, s. 116 ff.; H. Hildebrand, Minne af Olaus Magni

båda böckerna igenkänner man den äldre tidens typiska metod av »jämförande religionshistorisk forskning», där inhemskt och främmande blandats om vartannat utan inbördes ordning och sammanhang, såsom i viss mån tidigare skett hos Snorre, Saxo m. fl.

Frågan om källorna eller förebilderna till de delar av Olaus Magnus' Historia, som innehåller upplysningar om de nordiska folkens gudsdyrkan, är ännu ej utredd i alla detaljer. Vid skildringen av Uppsalatemplet och Uppsalablotet bygger Olaus Magnus på Adam av Bremen. Vidare har han ganska starkt utnyttjat Saxo. Däremot har man inte kunnat finna förlagor till vissa andra uppgifter, bl. a. den nedan angivna om hur nordborna med pilar, spjut och lansar sökt påverka himmelsmakterna. Då det knappast kan vara rimligt att antaga att Olaus Magnus själv diktat ihop hela episoden, måste han ha haft tillgång till annat material. Då han bevisligen vid andra tillfällen stött sin framställning på den levande folktraditionen, även den lapska traditionen, får man väl antaga att äkta tradition skymtar bakom de skildringar, som han med ord och bild framställt i sin historia om de nordiska folken.

Tredje boken handlar om de nordiska folkens vidskepelse och avgudadyrkan. Synen är här densamma, som kännetecknar de s. k. sydliga källorna till de nordiska religionshistorien.[1] Författaren talar om »det nordiska folkets stora förvillelser i avseende på dess fåvitska avgudadyrkan, förvillelser som ingivits av människorna genom svek och onda andar, för vilkas förförelse de i sin gammaldags enfald varit utsatta».[2]

Tredje bokens tredje kapitel, *De tribus Diis maioribus Gothorum*, återgår på mäster Adams skildring. De tre huvudgudarna uppger Olaus Magnus vara Thor, Odhen och Frigga. Liksom varje annat kapitel prydes även detta av ett träsnitt. Här ser man de tre gudarna i karakteristiska 1500-talskläder (bild 38). Detta anakronistiska drag återgår troligen på vissa italienska förlagor. Det är inte osannolikt att Olaus Magnus själv förfärdigat träsnitten till sitt arbete, eller att han själv i detalj övervakat bildframställningen, även om det manuella arbetet

(Svenska Akademiens Handlingar ifrån år 1886, 12, Sthlm 1898) s. 138 ff., 245 ff.; Hj. Grape, Studier i Olai Magni författarskap, Uppsala 1942, s. 330 ff. — Ang. upplagor och översättningar se I. Collijn, Bibliografi över Olaus Magnus' Historia de gentibus septentrionalibus (Micaelsgillets tillfälliga publikationer, 8), Sthlm 1943.

[1] Ang. de »sydliga källorna» se H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, s. 27 ff. med där anförd litteratur.

[2] Historia, s. 96.

Bild 38. Tor omgiven av Frigga och Oden.
Efter Olaus Magnus, 1555.

utförts av annan hand.[1] Frigga tycks helt och hållet vara en fantasifigur. Olaus Magnus har missuppfattat namnet *Fricco* hos Adam. Oden håller ett svärd i handen. Beträffande Tor har Adam av Bremen inspirerat Olaus Magnus att framställa guden sittande. Vidare har konstnären, i trohet mot Adam, försett guden med en spira. Kronan på huvudet har väl möjligen Olaus Magnus satt dit för att markera Tors ställning som högste gud. Olaus Magnus anger själv att »den mäktigaste guden Tor» (*potentissimus Thor*), som dyrkades sittande i högsätet med ett hyende under sig, avbildas med krona och spira och tolv stjärnor, och med hans storhet ansågs ingenting jämbördigt.[2]

Uppgiften att Tor avbildats med stjärnor i händerna återkommer i de stora historiska verken under 1600-talet. Så uppger Ole Worm att Tor hade tolv eller sju stjärnor: *Thor vero cum corona et sceptro ac duodecim (alii septem) stellis.*[3] Messenius, som har den ganska märkliga uppgiften att Torsbilden liknade ett naket barn (*Thor, cujus simu-*

[1] H. Hildebrand, Olaus Magni och hans historia (HT 1884, s. 341) samt a. a. s. 241, Ahlenius a. a. s. 114 f. och Grape a. a. s. 37.

[2] Historia, s. 100: *Thor autem cum corona, et sceptro, ac XII. stellis designabatur: cuius magnitudini nihil digna aequalitate conferri posse existimatum est.*

[3] O. Worm, Danicorum monumentorum libri sex, Hafniae 1643, s. 13.

*lachrum instar nudi pueri sculptum*) anger som Olaus Magnus tolv stjärnor: *XII in capitis circuitu fuit ornatum stellis.*[1] Olov Rudbeck stöder sig på Messenius men tillägger att Tor »satt uppå Karlavagnen och hade Siustiernorna (pleiades) i händerna».[2]

Reuter, som i sitt monumentala verk Germanische Himmelskunde ägnat stor uppmärksamhet åt frågan om Tors samhörighet med stjärnvärlden och som anfört beläggställena från Worm, Messenius och Rudbeck[3], har inte observerat att Rudbeck, som i Atlantican hopat sitt synnerligen rikhaltiga material utan genomförd disposition, på ett annat ställe än det nyss citerade har en utförligare uppgift om Tor och stjärnorna:

»Wår Thor hafwer och burit det nampnet *Kar, Karl* och *Kalle,* dedan än allom Barnom i Swerige är bekant (att det Norska stora Himmelstecknet som för oss i Swerige aldrig synes gå under Jorden) kallas af gemene Man *Kalle*-wagnen och *Karl*-wagnen . . . effter såsom Thor uti en *Karls,* det är Mans skapnat (sitter åkandes på de 7 stora Stiernor) som af Gräkerna och Latinerna kallas *Arctos* eller *Ursa,* det är Björnen, hafwandes 12 Stiernor om Hufwudet och 7 Stiernor i den ena handen med Dunder och Blix.»[4] (Bild 42).

Det är inte alldeles osannolikt att uppgiften i Joh. Uppb. om Kristus med de sju stjärnorna i händerna övat inflytande på Torsbilden under medeltiden och framöver i nya tiden, och att man härigenom kan finna en anknytning bakåt till Mitra.[5] Det kristna inflytandet på 1600-talets bildliga framställning av de fornnordiska gudarna är i varje fall uppenbart (bild 41, 42). Reuter har emellertid säkert träffat rätt, då han hävdat att den svenska 1600-talstraditionen med dess uppgifter om Tor och Karlavagnen bevarat en urgammal uppfattning om Tor som himmelsgud. Sannolikt har Tor äldst ställts samman med Karlavagnen, som även den består av sju stjärnor. Reuter, som anlagt en principiellt astral tolkning, menar att Tor i Karlavagnen vore *poli rector.* Vare sig detta är riktigt eller ej, står dock fast att Tor vid flera tillfällen omtalats i samband med stjärnorna.

[1] J. Messenius, Scondia illustrata, Sthlm 1700 (ed. J. Peringskiöld), 1, s. 7 f.

[2] O. Rudbeck, Atland, 1, Upsalae 1679, s. 320 f. — J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835, s. 416, uppger att notisen stammar från en »fornsvensk krönika» men anser det sannolikare att Karlavagnen eller Stora björnen var Odens stjärnbild.

[3] O. S. Reuter, Germanische Himmelskunde, München 1934, s. 250 ff.

[4] Atland, 3, Upsalae 1689, s. 467.

[5] A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, 1903, s. 15.



I Hrungnirsmyten berättas hur Tor på ryggen bar *Aurvandill* från Iǫtunheimr över Élivágar och hur han bröt av hans tår och kastade dem upp mot himlen och därmed gjorde den stjärna som kallas Aurvandils tå (*ok gerði af stiǫrnu þá, er heitir Aurvandilstá*).[1] Då myten otvivelaktigt måste betraktas som en vårmyt[2], kan man ej med Grimm sammanställa stjärnan Aurvandill med ags. *Earendel* (morgonstjärnan).[3] Morgonstjärnan kan som planet ej betraktas som vårstjärna. Reuter menar att det skulle ha varit fråga om någon starkt lysande stjärna, som var särskilt lätt att observera under vårmånaderna, och gissar på Arcturus eller Gemma.

Stjärnmotivet förekom även som bild på den av Brage besjungna skölden:

| | |
|---|---|
| *Hinn es varp á víða* | Han som kastade |
| *vinda ǫndurdísar* | skidgudinnans faders [Þiazis] ögon |
| *of manna siǫt margra* | upp på vindens vida bäcken [himlen] |
| *mundlaug fǫður augum.*[4] | över många människors boning. |

Enligt den tradition som Brage återgett i sin drapa var det Tor som tryckte ut ögonen på jätten Þiazi och kastade upp dem på himlen. Motivet är känt också från Hárbarðslióð, där Tor berömmer sig av denna bragd:

*»Ek drap Þiaza, inn þrúðmóðga iǫtun,*
*upp ek varp augum Alvalda sonar*
*á þann inn heiða himin:*
*þau eru merki mest minna verka,*
*þau er allir menn síðan um sé.»*[5]

Övers.

»Jag dräpte Þiazi, den trotsige jätten.
Jag kastade upp Alvaldis sons ögon
högt på den klara himlen.
Dessa äro minnen av mina storverk,
som alla människor sedan se.»

[1] Skáldskaparmál, kap. 17 (SnE s. 88).

[2] A. H. Krappe, Etudes de mythologie et de folklore germaniques, Paris 1928, s. 77 ff.

[3] J. Grimm, Deutsche Mythologie, [4]1875, s. 311.

[4] Ragnarsdrápa 20 (Skj. B, 1, s. 4).

[5] Hárbarðslióð 19.

Reuter förmodar att det åsyftade stjärnparet skulle ha varit Tvillingarna.[1]

Tors himmelsboning kallas i Grímnismál för Bilskirnir och jämnställes med Valhall. Båda hade »femhundra portar och fyrtio flera».[2] Reuter ser häri ett mytiskt komplemet till Adams uppgift *Thor praesidet in aere* och tolkar *in aere* som 'i himlen'.[3] I själva verket var en sådan tolkning inte främmande för islänningarna, som ofta sammanställde *lopt* och *himinn*. *Í loptríki* betyder *in regno superno*, och himlen kallas ibland för *loptríkishiminn*, 'coelum aethereum', d. v. s. *inn øfri himinn* i motsats till *veðrhiminn*, 'coelum aëreum'.[4] I Biskupa sögur heter det, då solen stod högt på himlen, *sól er í góðu lopti*, och i Laxdøla uttryckes motsatsen med orden *sól var lítt á lopt komin*.[5]

Reuter måste sägas ha pressat myterna för mycket med sin konsekvent astrala tolkning. I själva verket kan man inte avvinna myterna en detaljtolkning utan att löpa fara att komma vid sidan av mytens egentliga mening. Däremot har de anförda beläggställena klart framhävt Tors celesta karaktär. Hela bildframställningen har visat att föreställningen om Tor varit intimt förknippad med tanken på himmelsguden. Jag vill här också erinra om det lapska materialet, av vilket framgått att Tor sammanställts med regnbågen samt att han var klädd i blå dräkt. Den blåa manteln är himmelsdräkten.[6]

Vi kan här göra en intressant iakttagelse. Medan Tor i Sverige, där Torskultens centrum var förlagt till Uppsala, alltid behållit sin karaktär av himmelsgud och högste gud, blev utvecklingen på det västnordiska området en annan. Där var det Oden som kom att intaga ställning som högste gud, ja, himmelsgud. I prosainledningen till Grímnismál berättas hur Oden, den allseende härskaren i himmelsboningen Hliðskiálf, för klädd till Grímnir, begav sig ut på vandring, *í feldi blám*, i blå kappa.

Tors karaktär av himmelsgud framskymtar även på andra ställen hos Olaus Magnus. I tredje bokens åttonde kapitel återger författaren vad han erfarit *De superstitionibus Gothorum circa tonitrua*. I detta kapitel heter det: »Vidare dyrka de sina gudar med så stort nit (vilket man även finner i sagda Historia Gothorum et Sueonum bok 1, kap. 12) att de,

[1] a. a. s. 282 f. — Enligt Snorre var det Oden som kastade upp Þiazis ögon på himlen (Bragaræður 56, SnE s. 70).

[2] Grímnismál 23 f. [3] a. a. s. 560.

[4] Fritzner, Ordbog, 2, s. 563.

[5] Biskupa sögur, 2, s. 111. — Laxdøla, kap. 13.

[6] Till frågan om himmelsdräkten, särskilt i samband med det sakrala kungadömet, se R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, 1, München 1910, s. 245.

Bild 39. »Götarnas vidskepliga föreställningar om åskan.» Efter Olaus Magnus.

så snart buller och dån hördes i molnen, avsköto pilar från sina bågar upp i luften (*sagittas ex arcubus in aëra excutientes*), därmed givande tillkänna att de ville hjälpa sina gudar, vilka de trodde blivit anfallna av andra. Men de nöjde sig ej med denna enfaldiga vidskepelse, utan använde i samma syfte väldiga och ovanligt tunga bronshammare, som de kalla Juppitershammare och höllo i stor vördnad (*Nec ea temeraria superstitione contenti, inusitati ponderis malleos* (*quos Iouiales vocabant*) *ingenti aëre complexos, magnaque religione cultos*). Dessa begagnade de till att efterlikna tordönet i himlen, vilket de trodde åstadkommas genom hammare (jämför härmed det Claudianska åskdundret och likartade, ej sällan förekommande vidskepliga bruk) och ansågo det som ett synnerligen fromt verk att så deltaga i striden på sina gudars sida, i det de efterhärmade åskans väldiga brak, som påminde dem om järnverks rassel. Denna användning av Jupitershammare fortfor ända till 1130 e. Kr., då Magnus, götarnas konung, vilken av kärlek till den kristna läran avskydde den hedniska villfarelsen, kände det som en helig plikt att både beröva templet dess helgd och guden Juppiter hans utmärkelsetecken, något som för långa tider lät götarna anse honom såsom en tempelskändare och rövare av de himmelska makternas skatter.»[1]

[1] Historia, s. 107.

I detta avsnitt knyter sig största intresset till det även bildmässigt dokumenterade bruket att avskjuta pilar mot himlen vid åska (bild 39). Bruket är veterligen inte annars känt på nordiskt område. Möjligen kan det här vara fråga om vissa lapska traditioner. Lapparna utförde vissa offerceremonier, då de hörde åskan mullra.[1] Motsvarande ceremoni med de stora hammarna torde möjligen Olaus Magnus analogivis ha slutit sig till från »det Claudianska åskdundret» och de av konung Magnus bortrövade hammarna. Men det är inte alldeles uteslutet att Olaus Magnus här återgett en gammal tradition. Denna förmodan grundas därpå att Olaus Magnus angivit tre värdefulla bestämningar. 1. Hammarna var flera, troligen två. 2. De var ovanligt stora. 3. De var av brons, alltså inte av järn. Lägges dessa tre egenskaper tillsammans, får vi den exakta bilden av hällristningarnas kultyxor, t. ex. Kiviksgravens eller Simrisyxorna (bild 9). Skulle denna förmodan vara riktig, har vi alltså här hos Olaus Magnus ett belägg för en urgammal kultkontinuitet, som går tillbaka ända till den tid då stora kultyxor av brons, parvis använda, utgjorde den symboliserade eller konkretiserade gudomligheten vid åsk- och fruktbarhetskulten.

I nionde kapitlet, *De impugnatione Deorum*, berättas att nordborna, när gudarna ej gynnade eller hjälpte dem i deras krigsföretag, trodde sig kunna kuva dem genom att rikta olika slags vapen mot himlen eller med hotelser och skrämskott tvinga dem att utföra deras befallningar.[2] I ett träsnitt har Olaus Magnus givit prov på hur han tänkt sig denna ceremoni tillgå (bild 40). I molnet ser man två ansikten titta fram. Det skäggiga till vänster skall väl föreställa Tor, det till höger möjligen Oden (vindgud). I vad mån Olaus Magnus återgivit någon äkta tradition eller ej, går inte att avgöra.[3]

Medan Olaus Magnus i både text och bilder frambragt material som förmodligen i huvudsak är äkta, är traditionen på nordiskt område bruten i senare arbeten. Torsbilder förekommer här och var, men de är alla helt och hållet fantasiprodukter. Jag har i annat sammanhang visat vilken katastrofal inverkan religionsskiftet hade på den inhemska religionen i vad den avsåg tron på asarna. Medan folktrons gestalter och de magiska bruken fortlevde århundrade efter århundrade, förlorade de inhemska gudarna med kristendomens slutgiltiga seger varje kultisk

[1] Ovan s. 50 f.

[2] Historia, s. 109.

[3] Till frågan om symbolik och emblematik under renässansen se A. Friberg, Den svenske Herkules, Lund 1945, s. 20 ff.

Bild 40. »Strider med gudarna.»
Efter Olaus Magnus.

betydelse, och troligen förändrades också förvånansvärt hastigt den religiösa uppfattningen av gudarna. Visserligen levde de kvar i folkminnet, men då utan *máttr ok megin*. De bevarades framför allt i vissa talesätt och i samband med vissa naturfenomen, men som religiösa subjekt hade de blivit kraftlösa. Bildframställningen ger också ett klart intryck av en absolut diskontinuitet. Ett uppslag i Dahlbergs Svecia antiqua et hodierna prydes av en gudabild, enligt underskriften »en verklighetstrogen bild av guden Tor (*vera effigie Idoli Thoor*), som fordom med mycken högtidlighet dyrkades i det ryktbara templet i Uppsala av svear, götar och andra nordiska folk, sådan den ännu är att se i ärkebiskopens rum i domkyrkan» (1, 61). Bilden är utförd av den franske kopparstickaren F. Campion år 1668 men föreställer i själva verket en stympad Kristusbild. Av mera kuriositetsintresse är en bevarad skriftväxling mellan Dahlberg och Campion angående detta »Thore gudhes portrait». Den franske konstnären hade måst fråga om Tor skulle avbildas med öppna eller slutna ögon. Dahlberg, som kunde sin historia, visste ge besked, och man kan också på den kuriösa »Torsbilden» se ett par milda ögon i det kristusliknande ansiktet. Någon likhet mellan dessa och de stora, »vassa» Torsögonen på de äkta Torsbilderna kan man svårligen upptäcka.

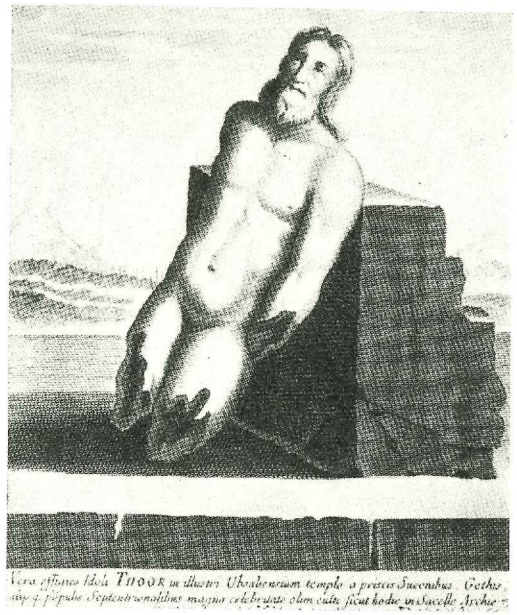

Bild 41. »En verklighetstrogen bild av guden Tor.»
Enligt Svecia antiqua et hodierna.

Av annan typ men fullkomligt lika verklighetsfrämmande är Torsbilderna i Atlantican. Den ena av dem (bild 42) är utförd under tydlig påverkan av Olaus Magnus' bild (bild 38). Man kan dock göra den iakttagelsen att gestalterna ytterligare fjärmats från vikingatidens. »Tor» sitter i mitten med kungakrona samt spira och ett blixtknippe i händerna.[1] De tolv stjärnorna bildar en strålgloria. Den andra »Torsbilden» är också en ren konstruktion, men i motsats till den förra, som är ikonografiskt utförd, komponerad efter en antik förebild (bild 43). Det enda mythistoriska sambandet markeras av bocken i nedre vänstra hörnet.

Då man måste förutsätta att den bildliga och den religiösa uppfattningen av gudarna och de kultiska sammanhangen är beroende av varandra, kan man omöjligen komma ifrån den slutsatsen att också folktraditionen om gudarna betydligt fjärmats från den äkta och levande religiösa uppfattningen. Man har därför svårt, synes det mig, att med utgångspunkt från sagor och folkminnen söka rekonstruera den levande religionen i dess mytiska eller kultiska förhållanden.

[1] O. Rudbeck, Atland, 2, Ups. 1689, s. 302; Tab. 10, Fig. 32.



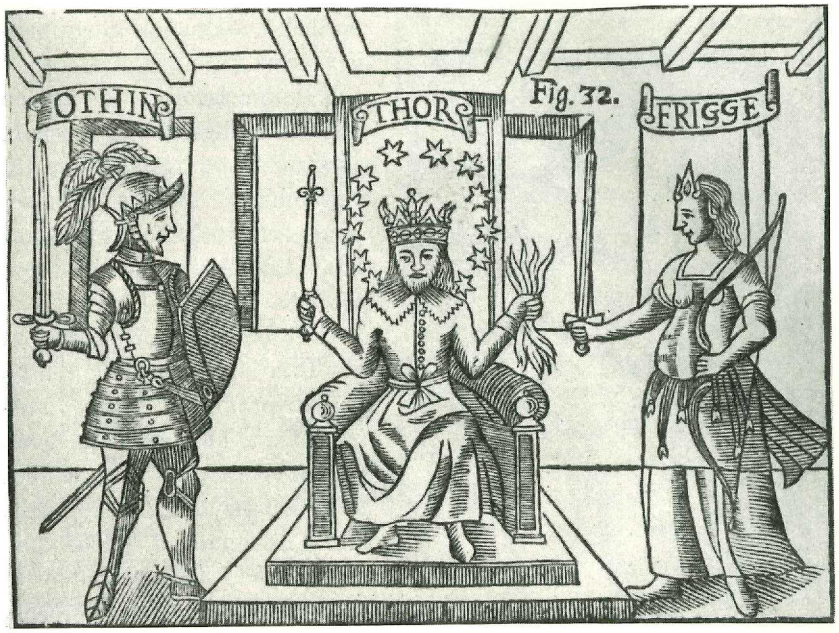


Bild 42. Tor, Oden och Frigga i Uppsalatemplet.
Enligt Rudbecks Atland.

Bildmaterialet har visat en påtaglig kontinuitet i kulten av den nordiske åskguden från äldsta tid till slutet av vikingatiden. Av såväl hällristningarna som de bevarade litterära notiserna har framgått att gudabilden vid vissa tillfällen tagits fram och burits omkring vid kultprocessioner. Denna kontinuitet är av betydelse, då det gäller att bedöma frågan om de nordiska Torsmyterna. Åtskilliga bilder, även några hällristningar, har uppvisat intressanta bildkompositioner, som inte gärna kan tydas annat än som ett försök att återge sambandet mellan det kultisk-rituella skeendet och den mytiska beledsagningen.

Bildframställningen har vidare visat att åskguden-hammarguden redan under bronsåldern varit bockgud eller den gud som sammanställts med bocken. Härav bestyrkes hans karaktär av fruktbarhetsgud. Det bör observeras att den nordiska religionen hade två slag av fruktbarhetsgudar, dels en ktonisk grupp, under vikingatiden främst representerad av Frö, dels en celest fruktbarhetsgud, nämligen Tor. Just i egenskap av den himmelsgud som frambragte åskregnet dyrkades han som fruktbarhetsgud.

Som det viktigaste resultatet av bildundersökningen framstår att den

Bild 43. Tor.
Enligt Rudbecks Atland.

nordiske åskguden ursprungligen varit yxgud, d. v. s. solgud och himmelsgud, samt att en differentieringsprocess senare ägt rum. Hammarsymbolen har uppkommit ur yxsymbolen. Även det lapska materialet har visat att hammaren varit den speciella åksymbolen.

Det bör slutligen erinras om att Tors bild varit utskuren på högsätesstolparna (*ǫndvegissúlur*). Olrik har visat att dessa stolpar betraktats som symbol för himmelsguden.[1] På stolparna fanns inslagna s. k. gudaspikar (*reginnaglar*). Troligen rådde ett samband mellan dessa reginnaglar och märkena i Tors panna, vilka omtalas i Hrungnirsmyten. Även de lapska Torsbilderna hade en sådan gudaspik. Schefferus citerar efter en anonym handskrift: »I afgudabelætens hufvud slao the en staolnagel eller spiic och itt styke flintsten, ther med Tor skall slao eld.»[2] Hos de altaiska stammarna tjänstgör en björkstam som himmelsaxel. I stammen är inslagen en spik, som symboliserar polstjärnan.[3] En parallellföreteelse fanns i saxarnas *irminsûl*, vilka Rudolf av Fulda kallade *universalis columna, quasi sustinens omnia*.[4] — Även detta material bestyrker vad vi tidigare kunnat utläsa ur bildframställningen, nämligen att Tor var en utpräglad himmelsgud.

[1] A. Olrik, Irminsul og gudestøtter (MM 1910, s. 1 ff.).

[2] Schefferus, Lapponia, s. 105.

[3] U. Holmberg-Harva, Der Baum des Lebens (Annales Academiae Scientarum Fennicae, 16), Hfors 1922—23, s. 10 ff. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (FFC 125), Hfors 1938, s. 34 ff. och E. N. Setälä, Sammon arvoitus, s. 536 ff. Jfr J. de Vries, Altgermanische Rel.-geschichte, 1, s. 240 f.

[4] Olrik a. a. s. 3.

# Tor i myten.

## Myttolkningen.

Myten är ett universellt religiöst fenomen. Man synes ha rätt att fenomenologiskt räkna med en likartad genesis för alla folks myter. Forskningen kan visserligen aldrig tränga tillbaka till den tid, då myten som konstart eller religiöst uttrycksmedel blev till, men den kan vetenskapligt sammanställa material och visa att mytens ursprung sannolikt är att söka i de eller de förutsättningarna.

I stort sett står två myttolkningar mot varandra. Företrädarna för den ena säger att myten är en specialform av sagan eller berättelsen eller legenden. Den är en litterär form med religiöst innehåll. Enligt den andra myttolkningen hör myten oskiljaktligt med i det religiösa sammanhanget. Myten är något som avspeglar det religiösa livet. Myt, rit och kult betingar ömsesidigt varandra. En av de förnämsta företrädarna för denna senare syn på myten, B. Malinowski, har i sin inträngande studie Myth in Primitive Psychology, London 1926, på ett väldokumenterat och fängslande sätt skisserat linjerna för denna myttolkning. I huvudsak vilar hans forskningsresultat på mångåriga antropologiska fältstudier i nordvästra Melanesien, alltså bland ett folk som både till ras och religion är vitt skilt från det som frambragt myterna om Tor. Då myterna som sagt är universella till sitt väsen och då betingelserna för deras ursprungliga uppkomst är ensartade, spelar det ej någon roll varifrån man hämtar materialet för sin myttolkning. Huvudsaken är att detta material inte utgöres av sådana litterära produkter, som förlorat kontakten med det levande religiösa livet.

Malinowskis grundtes är att det råder ett omedelbart samband mellan å ena sidan ordet, myten, en stams heliga berättelser, å andra sidan dess rituella handlingar, dess moralbruk, sociala organisation och praktiska gärningar. Naturfolkens myter är i sin levande, primitiva form inte bara en berättad saga, utan också en upplevd verklighet. Myten är för dem en levande realitet. De former i vilka vi känner myterna, t. ex. från Orientens heliga urkunder, har kommit till oss utan

»den levande trons kontext». Det är därför nödvändigt att gå tillbaka till naturfolkens mytologi för att lära känna hemligheten med deras myter. Denna hemlighet kan man endast komma på spåren genom att nalkas den myt som ännu är en levande myt. Studerad på så sätt är myten inte symbolisk utan ett direkt uttryck för det ämne som den åskådliggör. Myten är inte en förklaring, uppkommen för att tillfredsställa ett vetenskapligt intresse, utan en berättad »återuppståndelse» av en ursprunglig verklighet, återgiven för att tillfredsställa ett djupt religiöst behov. Varje myt »ägs» av en viss stammedlem, som ensam har rätt att recitera den men också har rätt att lära ut den till en annan medlem och ge denne auktorisation som mytberättare.[1]

Malinowski avvisar energiskt tanken på att myten skulle vara symbolisk och etiologisk. Samma avvisande inställning till tanken på mytens etiologiska karaktär intas av Hinks, som bestämt förnekar att myten skulle utgöra ett slags förklaring till riten eller att riten skulle vara en mimisk version av myten.[2] Detta är, menar Hinks, att missförstå den ursprungliga religiösa emotionen och aktionen. Ord och handling är samtidiga uttrycksmedel för en och samma emotion. Från denna odifferentierade begynnelse har de gradvis, under starkt motstånd och stor svårighet, blivit uttryck för skilda psykologiska reaktioner hos kultframställaren. Först sedan denna differentiering ägt rum, har förutsättningen för den etiologiska myten blivit till.

Parallellismen mellan myt och rit har framhävts av ett flertal forskare på skilda områden. »Myten är motsvarigheten i tal till den utförda riten», skriver Jane Ellen Harrison, och fortsätter, »den är τὸ λεγόμενον i kontrast eller rättare sagt i relation till τὸ δρώμενον».[3] Myt och rit ger båda uttryck för samma religiösa emotion, men uttrycksmedlen eller reaktionsformerna är olika.

Saken skulle psykologiskt kunna uttryckas så. På en och samma stimulus följer en speciell reaktion i det religiösa medvetandet. I denna reaktion är den emotionella tonen dominant. Den dominerande känslotonen kan i sin tur betraktas som en stimulus, vilken konativt utlöser en handling eller ett strävande, *riten*, och kognativt utlöser begreppsmässigt ordnade tankar, ord, *myten*. Man kan också erinra om att redan

[1] a. a. s. 11 ff. — Jfr härtill R. Pettazzoni, Saggi di storia delle religioni e di mitologia, Rom 1946, s. 63 ff.

[2] R. Hinks, Myth and Allegory in Ancient Art, London 1939, s. 10.

[3] Jane Ellen Harrison, Themis. A study of the Social Origins of Greek Religion. Cambridge 1927, s. 327 ff.



Homeros ställde ἔργον och μῦθος i ett samtidigt kontrast- och kompletteringsförhållande till varandra.[1]

Även Kerényi ansluter sig i det stora hela till Malinowskis syn på frågan om mytens uppkomst och väsen, ehuru han ej tar ställning till problemet om mytens förhållande till kulten.[2] Kerényi, som främst sysselsätter sig med grekiska mytmotiv, anlägger en dynamisk aspekt på mytologin, varvid han jämför mytologin och musiken: »Mytologin som konst och mytologin som materia är förbundna med varandra på samma sätt i ett och samma fenomen som kompositörens konst och hans materia, den tonande världen.»[3] Den vedertagna etiologiska aspekten på myten måste därför ge upphov till en skev syn, hävdar Kerényi. Visserligen finns det alltid ett »förklarande» drag i myterna, men myterna har ej tillkommit i förklarande syfte. »Mytologin förklarar sig själv och allt i världen, men ej därför att myterna uppfunnits i förklarande syfte, utan därför att de själva har egenskapen att vara förklarande.»[4] Mytologin anger egentligen ej αἴτιον utan ἀρχή, dess frågeord är inte »varför» utan »varifrån».[5]

Utan tvivel har Kerényi med dessa bestämningar riktigt karakteriserat mytologin, eller åtminstone en sida av mytologin, nämligen ursprungssidan, närmast sedd från synpunkten av »Begründung» och därvid, i likhet med Malinowski[6] och Jung[7], starkt framhävt mytens »precedenskaraktär» (d. v. s. förmågan att sammansmälta närvaromedvetandet med medvetandet om vad som skett i urtiden), men Kerényi har trots allt för starkt frikopplat myten från det religiösa livet, särskilt dess kultiska sida, för att hans tolkning skall kunna anses bli allmängiltig.

Också forskare inom det nordiska religionsområdet har starkt understrukit sambandet mellan myt och kult. Jan de Vries förnekar att myterna tillkommit i förklarande syfte. »Myt och kult hör oupplösligt samman som ord och gärning i en och samma religiösa akt. Myterna hade ett djupare innehåll än att blott och bart vara berättelser om gudarna; de uttalade en åsikt om synen på den värld som omedelbart

[1] Od. 11, 561; Il. 9, 443.

[2] K. Kerényi, Über Ursprung und Gründung in der Mythologie (C. G. Jung — K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1941, s. 9 ff.).

[3] a. a. s. 11.

[4] a. a. s. 13 f.

[5] a. a. s. 16 f.

[6] Malinowski a. a. s. 11 ff.

[7] C. G. Jung i Kommentar till Das Geheimnis der goldenen Blüte, Zürich 1939.

var förbunden med gudarnas verksamhet. Myten avslöjar den egentliga urgrunden till livet och kosmos, och mytberättandet, man kunde nästan säga mytens återuppförande, upprepar den enstaka handling som ägt rum i urtiden.»[1]

Det ligger i sakens natur att det intellektuella momentet måste dominera i myten, såsom i varje begreppsmässig reaktionsform. Därför kan myten frigöra sig från sitt religiösa underlag och bli en självständig litteraturform. Fullt utbildad är ju myten också en litteraturart jämförbar med saga och legend. Men till sin upprinnelse är myten något annat än sagan. Mytens genesis är att söka i riten.

Sambandet mellan myt och rit betonas starkt i de av Hooke utgivna verken Myth and Ritual och The Labyrinth.[2] Båda dessa arbeten tar i främsta rummet sikte på speciellt semitiska förhållanden, där »det rituella mönstret» framför allt studerats i samband med det sakrala kungadömet (kröningsfester, nyårsfester).

Av största vikt är Hookes redogörelse för den mytiska utvecklingsprocessen, som han anser förlöpa efter tre olika linjer: *adaptation* (anpassning), *disintegration* (sönderdelning) och *degradation* (urartning).[3] Adaptationsprocessen äger rum, då en gudsdyrkan överföres från en kulturkrets till en annan eller genom kulturella assimilationsprocesser. Disintegrationsprocessens betingelse är att söka i upphörande samband mellan myten och dess rituella underlag. Denna process kan studeras på ett flertal områden, bäst kanske på grekiskt område där myterna, såsom vi nu känner dem, endast är fragment av originalmönster, som har fortlevat i egenskap av separata litterära produkter. Degradationsprocessen inträder, när konstskickligheten och den artistiska känslan gått förlorade eller när mytens ursprungliga mening och innehåll inte längre är tillgängliga för kultförsamlingen.

Som exempel på relationen mellan myt och rit nämner Hocart de vediska Indramyterna.[4] Dessa myter anknyter, liksom varje äkta myt, till forntiden. Kultutövaren är själv Indra, och vad han utför och säger, såsom generationer av kultutövare gjort före honom med exakt samma riter och myter, har till uppgift att konkret illustrera vad som en gång

[1] J. de Vries, Die geistige Welt der Germanen, Halle (Saale), s. 183.

[2] Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East, ed. by S. H. Hooke, London 1933. — The Labyrinth. Furthur Studies in Relation between Myth and Ritual in the Ancient World, London 1935.

[3] Hooke, Myth and Ritual, s. 5 ff.

[4] A. M. Hocart, The Life-giving Myth (The Labyrinth, s. 266 ff.).



skedde i den himmelska verkligheten. Kultutövaren handlar som gudarna en gång handlade, därför att han representerar gudarna. Vi har tidigare vid tolkningen av de nordiska bronsåldersristningarnas mera framträdande gestalter sökt anlägga denna syn på bilderna och framhävt att det i princip är likvärdigt om man antager att dessa gestalter är gudar i människogestalt eller kultutövare. I kulten representerade kultutövaren gudarna, och bildkonstnären torde vid sin bildliga framställning ha skapat något slags samsyn mellan gud och kultutövare.

I de flesta Indramyter besjunges Indra som drakdödaren: »Indra dräpte Vṛtra med sin vigg.»[1] Kring detta centraltema förgrenar sig Indramyterna.

Vid tolkningen av de särskilda myterna gäller det att ha i minnet att de bevarade texterna i regel är så unga, att de inte kan anses avspegla den ursprungligt enhetliga myten. Därför ligger det i sakens natur att varje myttolkning måste bli trevande. Vi har redan tidigare, i avsnittet om Tor och Indra, sett exempel på hur nyligen en forskare konsekvent sökt tolka myterna om Indra från en bestämd kultisk situation, somapressningen, men hur försöket i stort sett inte kan anses tillfredsställande, därför att myttolkaren givit en kulthistoriskt felaktig tolkning av myterna, då han inte tagit hänsyn till de mytförvandlingsprocesser som otvivelaktigt ägt rum genom tiderna. I själva verket har redan de vediska myterna genomlöpt alltför många utvecklingsstadier, för att man med säkerhet skall kunna genomföra en enhetlig myttolkning. I varje fall är den kultisk-rituella bakgrunden inte uteslutande somapressningen utan fastmer det väsentliga religiösa komplex som tagit sig uttryck i kampmotivet med dess skilda utformningar.

Myterna kan grupperas i vissa särskilda grupper, som alla på sitt speciella sätt betingas av rituella skeenden, t. ex. initiationsmyter, kultgrundningsmyter, hieros gamos-myter, skapelsemyter.[2] I vad mån behovet efter förklaring kan sägas vara primärt mytskapande eller ej kan naturligtvis inte avgöras, varför varje diskussion om det etiologiska inslaget i originalmyten för till klent resultat. Malinowski har som sagt hävdat att det etiologiska inslaget i myten varit ringa[3], medan andra forskare i myten främst sett ett aition.[4] Till denna fråga kan man möjligen erinra om att sedan myten väl en gång blivit till som en del av det

[1] RV 1, 32.

[2] G. Widengren, Religionens värld, s. 134 ff.

[3] a. a. s. 41.

[4] A. Krappe, La genèse des mythes, Paris 1938, s. 27, m. fl.

kultisk-rituella skeendet det legat nära till hands att odla myten som en särskild konstart i intimare eller lösligare samband med riten. Härmed blev fältet fritt för dem som ville skapa fristående myter i åtskilliga syften, underhållnings-, förklaringssyften o. s. v. På så sätt har också myten kommit att glida över i sagans och legendens form.

## De nordiska myterna.

Den nordiska myttolkningen, som framför allt under äldre tider bedrivits mycket grundligt, har i stort sett varit i avsaknad av en genomtänkt åskådning över mytens väsen, och tolkningsresultatet har också blivit mycket splittrat. I regel har man antingen frikopplat myten från det religiösa livet och behandlat myten som en litterär skapelse, med vilken man förfarit tämligen fritt, eller hävdat att myten skulle utgöra en förklaring till kulten.

I detta avsnitt har jag inte för avsikt att ge någon lärdomshistorisk översikt över äldre myttolkningar. Ej heller kan jag ge några lösningar i detalj till de enskilda Torsmyterna, helt enkelt beroende på att dessa har bevarats utan den levande trons kontext. Vad jag avser är att draga upp de gränslinjer inom vilka jag anser att lösningen till frågan om de nordiska myterna är att finna. Jag tar alltså medvetet avstånd från den form av sagoforskning, som i myten vill se en sidoform av sagan, samt från de forskningsskolor som i myten främst ser ett förklaringsförsök (etiologisk tolkning) eller ett försök till naturbeskrivning (naturmytologisk tolkning). Min undersökning i detta avsnitt blir mer resonemangsvis förd och principiellt utredande än detaljgranskande.

Det ligger i sakens natur att man med den kultisk-rituella tolkningen av de nordiska myterna inte har stora utsikter att kunna nå fram till detaljmässigt utförda mytanalyser, då vi i de flesta fall saknar kännedom om betingelsen för myterna, d. v. s. det rituella skeendet. Resultatet av denna granskning kommer därför att te sig som skäligen magert för den som ställer sina anspråk på en myttolkning med utgångspunkt från de gamla nordiska mytologernas förmåga att kunna pressa fram acceptabla tolkningar till snart sagt vilket mytkomplex som helst.

Ett ord bör inledningsvis sägas om den s. k. naturmytologiska tolkningen. Värdet av denna tolkning har under äldre skeden betydligt överdrivits. Detta innebär inte att man nu skall gå till motsatt överdrift och förneka varje samband mellan myt och naturfenomen, i varje fall inte då man har att göra med en så starkt naturbunden gud som Tor. För



författaren av Vafþrúðnismál var i varje fall den naturmytologiska tolkningen ingen orimlighet.

På Odens fråga, varifrån vinden kom, svarade den vise jätten:

*»Hræsvelgr heitir, er sitr á himins enda,*
*iǫtunn, í arnar ham;*
*af hans vǽngium kveða vind koma*
*alla menn yfir.»*[1]

Övers.

»Hræsvelgr heter han som sitter vid himlens ände,
jätten i örnhamn;
av hans vingar säger man vinden komma
över alla människor.»

Detta är ju en regelrätt naturmytologisk förklaringssägen! Nu är emellertid att märka att dikten är litterär, och hela kompositionen visar att den från mythistorisk synpunkt är sen, ehuru just själva grundmotivet, d. v. s. att likslukarjätten tillika är vindjätte, med sannolikhet återgår på gammal tradition. Ett genomgående drag är ju att atmosfäriska gudar samtidigt är dödsgudar.[2] Exemplet har valts för att visa att den naturmytologiska tolkningen inte varit alldeles främmande för vikingatidens eddadiktare.

För att komma åt den nordiska mytens ursprungliga väsen måste vi söka oss tillbaka till en tid, långt äldre än vikingatiden. Under den litterära tiden hade adaptations-, disintegrations- och i viss mån även degradationsprocesserna hunnit genomsyra originalmyterna, så att de blott undantagsvis kan förutsättas vara bevarade i ursprungligt skick. Härtill kommer att under tidernas lopp myterna uppblandats med sago- och hjältemotiv, varför man svårligen kan sluta sig till deras ursprungliga form. Och främst av allt: våra nordiska myter är samtliga traderade utan den levande trons kontext. Under vikingatiden hade myterna i allmänhet fjärmat sig från de riter som en gång utgjorde betingelsen för deras tillkomst. Åtminstone lämnar oss källorna i sticket vid ett försök att detaljkonstruera riterna. Notiserna är för fragmentariska, för att vi skall kunna få en helhetsbild av den nordiska kulten under vikingatiden, ehuru de sporadiska ögonblicksbilderna, i t. ex. mäster Adams beskrivning, är av tillräckligt intensiv glöd, för att vi gissningsvis skall våga sluta oss till kultens centrala plats inom den nordiska religionen.

[1] Vafþrúðnismál 37.
[2] Ovan s. 24, 34.

Vad kan vi sakligt veta eller åtminstone göra troligt i fråga om sådana kultisk-rituella skeenden, som kan tänkas ha utgjort groningsgrund för de nordiska myterna?

Vid besvarandet av denna fråga gäller det först att beröra problemet huruvida man har att räkna med ett inhemskt nordiskt eller ett gemensamt indoeuropeiskt ursprung för huvudmyterna. Viktor Rydberg har målmedvetet och i detalj sökt bevisa att myterna tillkommit under den s. k. ariska enhetstiden.[1] Rydberg har gjort gällande att den indoiranska och den germanska mytologin visat sig vara ett slags världsepopéer samt »att dessa världsepopéer äro av så hög ålder, att de hava sin gemensamma källa i en epopé, som redan i den ariska enhetstiden, det vill säga i den neolithiska perioden, var färdigbildad».[2] Rydberg ansåg sig också berättigad att ur den påtagliga likheten mellan de indiska och de nordiska myterna bevisa att identitet rådde mellan gudarna, t. ex. mellan Indra och Tor.[3]

Nu kan emellertid inte frågan lösas genom ett så enkelt antagande som att återföra myterna till en avlägsen mytproducerande period, gemensam för alla indoeuropeiska folk. Tanken på en eventuellt indoeuropeisk enhetskultur är för närvarande starkt betvivlad. Under inga förhållanden kan man bevisa något i ena eller andra riktningen, då det gäller dessa vitala prehistoriska frågor. Vad som emellertid är påfallande är den faktiska överensstämmelsen mellan Indra- och Torsmyterna. Rydbergs slutsats om identitet mellan Indra och Tor måste emellertid anses vara förhastad. I stället bör man draga den slutsatsen att mytlikheten utgör bevis för att likartade kultisk-rituella förutsättningar varit rådande i de kulturkretsar ur vilka Indra- och Torsmyterna framgått. Härvid är i första hand att ta sikte på det dominerande kampmotivet, ett huvudmotiv för såväl Indra- som Torsmyterna. Huruvida man sedan också vågar räkna med vissa gemensamma urmyter undandrar sig den sakliga bedömningen.

Beträffande de kultisk-rituella förutsättningarna för myterna vill jag i huvudsak anföra följande:

I föregående avsnitt har visats att hällristningarna i stort bör tolkas kultiskt. I några fall har bildkompositionerna med hänsyn till deras episka och livfulla karaktär synts böra tolkas mytiskt. Vilka mytscener bilderna åsyftat har i intet fall varit uppenbart. Däremot har kampmotivet mycket klart kommit till uttryck i ett flertal fall. Vidare har det varit karakteristiskt att bildtavlorna gett konstnärliga uttryck åt tanken på ett samband mellan den celest-gudomliga världen och den jordiska verkligheten. Vissa hällristningar har framställt de som gudar uppfattade gestalterna i typiska stridsscener (bild 8, 10, 17 m. fl.). Åtskilliga scener berör intimt åkerbruksförhållanden. Hieros gamos-scener förekommer inte så sällan. Maskerade gestalter uppträder ymnigt. Hammarguden har tecknats såsom starkt engagerad i vissa fruktbarhetsscener i ett visst fall (bild 17). Ekenbergsprocessionen har med tydlighet visat att kultprocessioner med avgudabilder varit brukliga under bronsåldern. Kiviksristningarna gör sannolikt att ett särskilt prästerskap haft till uppgift att svara för de kultiska bruken.

[1] Ovan s. 58 ff.

[2] V. Rydberg, Undersökningar, 2, s. 175.

[3] Ovan s. 63.



Hällristningarna har med andra ord visat att kult förekommit under bronsåldern samt gjort troligt att myterna under denna period intimt sammankopplats med vissa riter.

Även bildmaterialet från järnåldern pekar åt samma håll. Gallehushornet och Gundestrupkitteln, ehuru båda förmodligen av keltiskt ursprung, utgör bevis för fortbeståndet av vissa mytkomplex under denna period. De gotländska bildstenarna och vissa runstenar kan inte heller förstås annat än som bildmässiga uttryck för den mytskapande eller mytbevarande verksamheten.

Denna kult- och mytkontinuitet stödes ytterligare genom de skriftliga källornas notiser. Tacitus omnämner i Germania kap. 2 vissa poetiska folkupphovsmyter:

*Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum originem gentis conditoremque, Manno tris filios assignant.*

De lovprisa i gamla sånger, som äro de enda slags hävder och urkunder de äga, en av jorden född gud Tuisto. Honom tillskriva de en son, Mannus, såsom sitt folkslags upphov och grundare, och Mannus tre söner.

I det följande kapitlet omtalar Tacitus vissa stridssånger till Herkules.

Beträffande kulten är Tacitus' anteckningar av synnerligen stort värde. Egendomlig ter sig hans uppgift att inga gudabilder i människogestalt förekommit, då sådana bevisligen kunnat arkeologiskt dokumenteras för tidigare perioder.[1] Denna uppgift, som väl troligen verifierats

[1] Till denna omdiskuterade fråga se E. Fehrle i hans utgåva av Germania, München-Berlin ³1939, s. 80 ff. med där anförd litteratur.

lokalt, ger emellertid tillsammans med anmärkningen *lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident* (kap. 9) intryck av en intensiv, levande religion, som varken konkretions- eller antropomorfiseringsprocesserna kunnat spoliera.

Det starkaste intrycket av en levande och ingripande religion ges dock i beskrivningen av semnonernas och de Nerthusdyrkande folkens religion. Vi har tidigare sökt tolka dessa skildringar som en sammanställning av himmelsgudsdyrkan och jordgudinnedyrkan. Just denna sammanställning med hieros gamos-scen är en synnerligen fruktbar jordmån för myten.

Semnonernas kult skedde *stato tempore*. I kap. 11 omnämner Tacitus att tinget, som med all sannolikhet sammanfallit med kultfesterna, ägde rum *certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur*. Denna tidsangivelse till bestämda tider, vid nytändning eller fullmåne, har N. Beckman, troligen riktigt, sammanställt med de i svenska 1600-talsverk förekommande uppgifterna om distingens firande vid fullmåne, och hävdar att distingens firande vid fullmåne med säkerhet representerar en urgammal, obruten tradition.[1] Uppgiften bör också ses i ljuset av Adams uppgift om det stora nationalblotets firande *circa aequinoctium vernale*, omkring vårdagjämningen.[2] Jag har tidigare sökt visa att samtliga dessa tidsangivelser sannolikt gäller en och samma kultiska tradition, ett stort vårblot, som firades på vissa av månens ställning beroende dagar.[3]

Den sociala bakgrunden framträder klart och tydligt hos Tacitus. Kulten förrättades, sedan blodsbesläktade folk genom särskilda sändebud sammanträtt, offentligt, d. v. s. på alla representerade samhällens vägnar, genom människooffer.[4]

Skildringen av semnonernas heliga lund med kulten av *regnator omnium deus* är jämte Adams intensiva Uppsalaberättelse det mest förtätade vittnesbördet om forntida gudsdyrkan på germanskt område:

*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.*[1] *eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia.*[2]

Ingen vågar inträda där [i lunden] utan att vara fängslad med band såsom ett tecken av underkastelse och såsom för att visa gudens makt. Om någon råkar att falla omkull, får han ej resa sig och stiga upp. På marken vältra de sig ut. Hela denna tro går tillbaka på den föreställningen att folket leder sitt ursprung därifrån, att den allhärskande guden finns där, att allt övrigt är underkastat och underlydande honom.

[1] N. Beckman, Distingen (Studier tillegnade E. Tegnér, 1918, s. 200 ff.).

[2] Adam schol. 141.

[3] H. Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, s. 274 ff. — Semnonernas kult *stato tempore* har av vissa forskare angetts till hösten, dock utan andra bevis än paralleller hos andra folk. Se härom översikten hos A. Closs i Die Religion des Semnonenstammes (Die Indogermanen- und Germanenfrage, i Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 4, Salzburg 1937), s. 563.

[4] Germ. kap. 39.



Kulten av *regnator omnium deus*, himmelsguden, utfördes med exklusiva riter. Redan på Tacitus' tid var kulten ålderdomlig, med fasta ordningar och föreskrifter. Sammanställd med uppgiften om folkursprungsmyterna (kap. 2) ger satsen *tamquam inde initia gentis* anledning att antaga att just vid ett sådant kulttillfälle, då stämningen fått sin näring av ett »precedent»[3] (ett forntidsblickande), mytbildningen och mytutförandet varit en verklighet.

Ännu mer påtaglig är den mytisk-rituella kultstämningen i Tacitus' berömda skildring av Nerthuskulten. Få textställen till den germanska religionshistorien har blivit så flitigt citerade och grundligt diskuterade som den stora monumentalmålningen i Germ. kap. 40 av den germanska jordgudinnan på kultvagnen.[4] I regel har den vetenskapliga diskussionen rört sig om själva gudinnan och hennes kult, medan man ägnat mindre uppmärksamhet åt det förhållande att vi i skildringen av *regnator omnium deus* och *Terra mater* har det kanske vackraste exemplet på den kultisk-rituella bakgrunden till myten under en tidsepok, då »trons levande kontext» bar upp myten.[5] Visserligen är Tacitus' uppgifter för sporadiska för att kunna ge en oanfäktbar helhetsbild — varför frestelsen att draga slutsatser *e silentio* ligger nära till hands — men det som orda-

[1] S. Gutenbrunner har sammanställt *per humum evolvuntur* med isl. *veltask ór konungdómi* och vill härav utläsa att semnonernas kult av *regnator omnium deus* skett i form av ankult (Der Kult des Weltherrschers bei den Semnonen und ein altnorwegischer Rechtbrauch, i APhS 14, 1939—40, s. 102 ff.).

[2] Germ. kap. 39.

[3] A. M. Hocart: »In other words, the myth is the precedent.» (The Labyrinth, s. 269).

[4] Till översikten se Closs a. a. s. 549 ff., Fehrle a. a. s. 108 ff., och R. Pettazzoni, 'Regnator omnium deus', 1946, s. 16.

[5] Främst uppmärksammat av Closs a. a. s. 549 ff.

grant står angivet i Germania är tillräckligt för att konstatera det mytisk-rituella sambandet. Följande översikt skall ange det väsentligaste:

1. Germanerna ägde gudamyter i bunden form (kap. 2).
2. I kulten var konkretions- och antropomorfiseringsprocessen ej fullt genomförd (kap. 9).
3. Kulten firades på bestämda tider (kap. 39).
4. Kulten var ålderdomlig redan på Tacitus' tid.
5. Kultplatsen var sedan gammalt helig genom divinatoriska förfaranden och människooffer.
6. Kulten av *regnator omnium deus* utfördes efter ett bestämt rituellt mönster. Följande enskilda moment kan iakttagas[1]:

a. Människooffer.

b. En inträdesrit: man måste gå in fängslad såsom tecken på underkastelse under den helige högguden. Med visshet återger här Tacitus ett bestämt rituellt skeende (initiationsrit?).[2]

c. Omkullkastandet, frivilligt eller ofrivilligt. Förbud mot att resa sig upp.

d. De omkullkastade måste vältra sig ut.

7. Kulten av *Terra mater* utfördes efter ett ännu mer detaljerat schema (kap. 40):

a. Kulten förrättades av en präst, vilken ensam ägde rätt att beröra den invigda och särskilt draperade kultvagnen.

b. Prästen märkte när gudinnan var närvarande.

c. Prästen spände korna framför vagnen och beledsagade gudinnan med stor vördnad.

d. Feststämning och vapenvila rådde på de av kringfärden berörda orterna.

e. När gudinnan tröttnat på umgängelsen med människorna, återförde prästen henne till helgedomen.

f. Rituell, exklusiv tvagning av vagnen och — *si credere velis!* — gudinnan. Denna rituella tvagning utfördes av särskilda trälar i den närbelägna sjön.[3]

[1] Se Closs a. a. s. 563 ff.

[2] Så Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl 1927, s. 28 ff.

[3] Det kan erinras om att årlig tvagning förekom av Kybeles bild i Rom, på våren den 4 april (Paulys Real.-Enc., 11, 2, 1922, sp. 2268).



g. Efter utförd tvagning uppslukades trälarna av sjön.

h. Riten framkallade en hemlig rysning och ett heligt dunkel (*arcanus hinc terror sanctaque ignorantia*).

Alla dessa moment sammantagna visar fragmentariskt hän mot en fast rituell ordning, till vilken med rätta ansetts höra ett rituellt bröllop, såsom från betydligt senare tid skildrats i Þáttr af Gunnari helming.[1]

Det vore uteslutet att tänka att en så fast, ålderdomlig ordning skulle kunna ha ägt rum utan beledsagande ord. Man skulle möjligen kunna förmoda att den kultiska person som på Island kallades *þulr* haft en bestämd uppgift vid mytframställningen.[2]

Tacitus omnämner inte direkt att några mytiska sånger utfördes vid Nerthusfesten, men uppgiften i Germ. kap. 2 gör troligt att så skedde. En sentida berättelse stöder kraftigt detta antagande. Den belgiska klosterkrönikan Gesta abbatum Trudonensium från år 1153 ger en skildring av ett makabert kultupptåg, som med största sannolikhet har sin upprinnelse i kulttilldragelser liknande Nerthusblotet.[3] Av en viss anledning hade några belgiska vävare måst tjänstgöra som dragare för ett tillfälligt iordningställt kultskepp:

»Medan de sålunda klagade, uppstämde musikanter av allehanda slag skamliga och den kristna religionen ovärdiga sånger vid denna förbannade boning för — skall jag säga Bacchus eller Venus eller Neptunus eller Mars? — nej, rättast för alla onda andar. Det var även stadgat av myndigheterna, att om någon utom vävarna kom skeppet så nära, att han vidrörde det, skulle dessa få rycka en pant från hans hals och behålla den, såvida han ej igenlöste den efter behag. Men vad skall jag nu göra? Skall jag tala eller tiga? O att lögnens ande droppade från mina läppar! När dagens ljus redan höll på att fly och månen redan gick upp[4], hände det sig att skaror av gifta kvinnor, som hört sorlet av all denna fåfänglighet, kastade av sin kvinnliga blygsamhet, sprungo ur sina bäddar och med utslaget hår, somliga halvnakna, andra höljda blott i

[1] Flat. 1, s. 337 ff. — Åtskilliga tyska forskare, t. ex. B. Kummer och Helga Reuschl (ZfdA 71, 1934, s. 155 ff.) har ställt sig avvisande till tanken på þáttr'ens bevisvärde, dock på otillräckliga grunder.

[2] W. H. Vogt, Der frühgermanische Kultredner (APhS 2, 1927, s. 250 ff.) och Stilgeschichte der Eddischen Wissensdichtung, 1. Der Kultredner (þulr), Breslau 1927. — Jfr J. de Vries, Die Geistige Welt der Germanen, Halle (Saale) 1943, s. 164 f.

[3] MGH, Scriptores, 10, 1852, s. 309 ff.

[4] Cit. från Horatius, Od. 1, 4, 5. — Observeras bör att solens nedgång och månens uppgång sammanfaller endast vid fullmåne.

en enkel kappa, oblygt bröto in i och sällade sig till ringdanserna kring skeppet. Man fick se där omkring tusen själar av båda könen ända till midnatt utföra en vidunderlig och olyckssalig sjömanssång. Och när den fördömliga dansen slutade, upphävdes ett oerhört skrän av skrovliga röster, och folk av båda könen ilade hit och dit till dryckeslag. Vad då förehades det må de berätta, som det lyste att se det och deltaga däri. Vi som endast fått dyrt umgälla böra tiga och gråta.»[1]

Kultupptåget varade i tolv dagar.[2] På ett egenartat och groteskt sätt kompletterar denna sentida skildring de sparsamma samtida notiserna om mytsångerna vid kulten. Liksom Adam och Saxo fann den belgiske krönikören de kultiska sångerna i hög grad anstötliga. Med visshet gick sångerna i den stil som i censurerad form återfinnes i Lokasenna.

Den trots det spröda källmaterialet påvisbara kult- och mytkontinuiteten befästes än ytterligare genom den klassiska skildringen av nationalblotet i Uppsala. Adam av Bremen ger där belägg för sambandet mellan myt och rit. I skildringen kallas offerhandlingen för *ritus*, och riten skedde under beledsagning av *neniae*, om vilka Adam säger att de var *multiplices*, *inhonestae* och *melius reticendae*.[3] Adam uppger vidare att själva kultplatsen var anordnad som en teater (*eo quod ipsum delubrum in planitie situm montes in circuitu habet positos ad instar theatri*).[4]

Saxos omdöme om Uppsalakulten är likartat. När Starkad bevistade sacrificierna i Uppsala, greps han av äckel inför de kvinnoaktigt utförda kroppsrörelserna (*effeminatos corporum mutos*), och inför skådespelarnas löjligt teatraliska gester (*scaenicosque mimorum plausus*) och bjällrornas veka klang (*mollia nolarum crepitacula*).[5] Även Saxo har alltså använt termer hämtade från det sceniska området: *mimus*, *scenicus*. Av hans beskrivning att döma uppfördes i Uppsala ett slags skådespel i samband med kulten.

Dessa uppgifter har av flera forskare med rätta tolkats så, att i Uppsala framförts scener och pantomimer av erotisk eller obscen art.[6] Man har på grund av scenernas karaktär också antagit att det gällt Fröskult.

---

[1] Övers. efter Almgren, Hällristningar och kultbruk, s. 29.

[2] Ang. det kultiska sammanhanget se Almgren a. a. s. 30 f.

[3] Adam, 4, 27.

[4] Adam, school. 139.

[5] Saxo, VI: 5, 10 (s. 154).

[6] E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen (Abh. der philos.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 27, 17), Leipzig 1909, s. 63. N. E. Hammarstedt, Kvarlevor av en Frös-ritual i en svensk bröllopslek (Festskrift til H. F. Feilberg, MM 1911, s. 512). H. Schück, Svenska folkets historia, 1, 1, Lund 1914, s. 266. L. F. Läffler, Det evigt grönskande trädet vid Uppsala hednatämpel (MM 1911, s. 640).



Det intressantaste och mest konsekventa försöket att utvinna ett mythistoriskt resultat av notiserna om Uppsalakulten har gjorts av Bertha S. Phillpotts, som i en uppslagsrik undersökning velat göra gällande att de i Eddan bevarade myterna ursprungligen utgjort texter till det rituella drama som utförts vid Uppsalablotet och andra liknande tilldragelser.[1] Författarinnan åberopar sig bl. a. på Schücks tolkning av Ynglingatal vers 11 med den bekanta stridsscenen mellan Alrik och Erik. Schück har i Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria och senare i Studier i Ynglingatal sökt paralleller till det nordiska brödraparet bl. a. i dioskurerna och även sammanställt Alriks och Eriks strid med traditionerna kring majgreven och vintergreven.[2] Schück utgår därvid från att ett drama uppförts: »Majgreven uppträder och väljer sig en brud, men vintergreven träder fram, dödar honom och rövar hans maka. När man kommit till denna punkt, fick antagligen kören, d. v. s. de i ritualen deltagande, falla in med sina klagosånger. Kort därefter uppenbarar sig den unge majgreven, den återuppståndne guden, dödar vintergreven och återtager bruden. Nu brister festjublet löst och det hela slutar i ett gille — den del av ceremonien, som segast hållit sig kvar: det s. k. majgreveölet. Det är denna ritual som enligt min mening döljer sig bakom Ynglingatals strofer om Alrik och Erik.»[3]

Den av Schück framförda tanken att eddadikterna varit allmännordiska har Bertha Phillpotts tagit upp, bl. a. under hänvisning till att Adams epitet *multiplices*, *inhonestae* etc. passar in på eddadikterna (inte på skaldedikterna!) samt att vissa svenska runstenar, såsom Rökstenen, innehåller verser med Eddans versmått.[4] Bertha Phillpotts hävdar vidare att eddadikterna i regel utgjort dramatiska ritualtexter och tar vid utformningen av sin tes stöd av det förhållande att de flesta eddadikter är skrivna i dialogform. Författarinnan anser vidare — och med

---

[1] Berta S. Phillpotts, The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama, Cambridge 1920.

[2] H. Schück, Studier i nord. litt.- och rel.-hist., 2, Sthlm 1904, s. 163 samt Studier i Ynglingatal, 2, Uppsala 1906, s. 59 ff.

[3] a. a. s. 62. — Till frågan om kampscenernas plats i det rituella årstidsdramat se R. Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936, s. 200 ff.

[4] Phillpotts a. a. s. 39 ff.

rätta — att det från mythistorisk synpunkt inte går att draga någon skarp gräns mellan mytiska sånger och hjältedikter.[1] Senare forskare har i allmänhet ställt sig avvisande eller åtminstone inte positiva till hennes analyser och hypoteser.[2] Något verkligt vägande skäl mot hennes antagande att eddadikterna som typ ursprungligen utgjort rituelltdramatiska texter har dock inte framkommit av diskussionen.[3] Det ligger i sakens natur att man aldrig kan bevisa något i ena eller andra riktningen. Måhända har Bertha Phillpotts varit för djärv i sin tes. Observeras bör dock att Stumpfl, som med utgångspunkt från svårigheten eller rättare sagt omöjligheten av att förklara det medeltida dramat som enbart en utlöpare ur det kristet-liturgiska handlandet, sökt göra troligt att medeltidsdramat i huvudsak framgått ur de germanska kultfesterna.[4]

Även om man alltså inte kan bevisa så mycket som Bertha Phillpotts velat göra, kvarstår som högst sannolikt att de mytiska sångerna intimt sammanknutits med det rituella skeendet samt att det kultiska förfarandet ofta ägt rum i dramats form eller i en form, som varit dramat närstående. Sannolikt har Grønbech träffat rätt då han angett det nordiska rituella dramats innebörd som en skapande akt, varigenom allt gudomligt och mänskligt framgått. I kultögonblicket med dess mytiska och rituellt-dramatiska handling upplevdes det förgångna såsom det närvarande. Kultens väsen består ej i att berätta eller framställa historia utan att uppleva en gudomlig verklighet.[5] Största intresse tilldrar sig Magnus Olsens troligen riktiga tolkning av Skírnismál.[6] Olsen har där med gott material underbyggt sin tes att dikten i fråga sammanhänger med en agrarisk vårrit, i vilken bland annat förekommit en hierosgamosscen.[7]

[1] a. a. s. 128.

[2] F. R. Schröder i Beiblatt zu Anglia 1921, s. 153 f. samt Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, s. 47 ff. m. fl.

[3] Jfr Den ældre Edda og Eddica minora, overs. m. m. af M. Larsen, 1, Khvn 1943, s. 26 ff.

[4] R. Stumpfl. a. a. s. 194 ff., 427 ff.

[5] V. Grønbech, The Culture of the Teutons, 2, London 1931, s. 222 f., 262. — Likartad synpunkt hos K. Th. Preuss, Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen 1933, s. 6 f., där Preuss särskilt framhäver skillnaden mellan förkristna och kristna fester, vilka senare just är typiska åminnelsefester.

[6] M. Olsen, Fra gammelnorsk myte og kultus (MM 1909, s. 17 ff.).

[7] Utan tvivel är Skírnismál en dikt, som rymmer mycket gammalt stoff. H. Lommel har velat finna beröringspunkter mellan Skírnismál och en dikt i Atharva-Veda (Eine Beziehung zwischen Veda und Edda, ZfdA 73, 1936, s. 245 ff.).



Uppsalablotet ägde rum om våren, varför det i sina huvuddrag sannolikt varit utformat efter det allmänna vårofferritualet. Att döma av Adams ord om sångernas art hade blotet karaktär av fruktbarhetskult. Vid tanken på detta slag av kult har man i regel avsett guden Frö. Som vi tidigare sett har man utan vidare antagit att fruktbarhetskulten grupperats kring vanaguden. Man har därvid tagit sin utgångspunkt i Adams skildring av Frö *cum ingenti priapo* och tänkt sig att denne gud som arvtagare till den androgyna Nerthus spelat aktiv roll av manlig partner i en hieros-gamosscen, varvid scenen förmodligen åskådliggjorts genom speciellt utsedda manliga och kvinnliga kultdeltagare (jfr parallellen i þáttr af Gunnari helming). Vid denna tolkning har man också varit starkt påverkad av den Frazerska teorin om den döende och återuppståndne guden.

Nu är emellertid att märka att den ursprungliga utformningen av den kultiska hieros-gamosscenen måste förutsätta en himmelsgud med en jordgudinna som partner. Vi har i det föregående sökt göra troligt att just en sådan utformning mött i Tacitus skildring av *regnator omnium deus* och *Terra mater*. Ur denna scen har vi att påvisa en dubbel utveckling. Å ena sidan framgick ur den androgyna Nerthusgestalten en manlig och en kvinnlig gud, representerade av t. ex. Frö och Fröja. Detta ktoniska fruktbarhetspar var mäktigt att självt uppbära en fristående kult och en självständig kultisk och mytisk utveckling. Å andra sidan måste man förutsätta att sammanställningen himmelsgud och jordgudinna också fortlevde i en eller annan form, även om otiosiseringsprocessen kommit den manlige partnern att förblekna. I den nordiska mytologin möter vi just inga spår av Ziu-Tyr. Men i stället trädde två andra gudar in som ställföreträdare för himmelsguden. I den isländska poesin blev Oden den dominerande, men som den kultiske arvtagaren till himmelsguden framträdde Tor. Det är därför inte troligt att Tor spelat en så passiv roll i den nordiska kulten, som man i allmänhet velat göra gällande. Det är tvärtom högst sannolikt att Tor också i den vårliga fruktbarhetskulten avgjort dominerat och att Frös framträdande inte uteslutande varit en förstaplansroll.

Templet i Uppsala var inte i främsta rummet Frös utan Tors. Tor satt som *potentissimus* i mitten. Adam har fastslagit hans aktiva plats i fruktbarhetskulten. Tor härskade i luften, rådde över åska och blixt, vindar och regn, klart väder och gröda. Enligt Ælfric var Tor den mest älskade av gudarna. På grund av de konstant regnfattiga vårarna i Mellan-Sverige har alltid vårregn livligt åstundats, och med sannolikhet

ingick vårregnsceremonien som en huvudbeståndsdel i Torskulten. Här kan man också anknyta till de finska föreställningarna om Ukko och till Indramyterna, som i stor myckenhet syftar på Indra som den gud som befriat vårregnet ur vinterjättens våld.

Själva kultsituationen vid Uppsalablotet torde ha varit mättad. Mängder av offerdjur hade samlats, ty alla svear var förpliktade att deltaga och medföra sina offergåvor. Anhopningen av de kolossala människoskarorna, blotfestens numinösa karaktär av national-, minnes- och kultfest, dryckesmåltiden, dödandet och upphängandet av människor och djur, det bestänkta blodet, de eggande sångerna, kultprästernas rituella rörelser, allt bidrog till att skapa en förtätad, intensiv stämning. Från den isländska litteraturen kan vi sluta oss till att Torsbilden, förmodligen också andra gudabilder, fördes ut ur templet. Redan hällristningarna visar exempel på likartade kultprocessioner. Snorre berättar hur man med *hlautteinar* färgade tempelväggarna röda av offerblodet, såväl utan som innan. Lägges härtill de urgamla riter som redan på Tacitus tid var ålderdomliga och som visar stadier av rituellt fängslande, ceremonier med kultvagnar, dränkningar av slavar i sjöar o. s. v., har man den yttre bilden åtminstone i huvuddrag färdig. Ytterligare parallellskildringar har tidigare givits, t. ex. den belgiske munkens berättelse om det stora flandriska kultupptåget.

Vi gör oss det tankeexperimentet att förflytta oss tillbaka till den tid då ännu den nordiska religionen var en levande verklighet och försöker att rituellt och mytiskt följa en större blotfest, t. ex. nationalblotet i Uppsala, där Tor som höggud intog den dominerande platsen. Blotet varade nio eller färre dagar. Varje dag hade sitt givna program. Vissa dagar ägnades åt Tor, särskilt torsdagen, andra dagar åt de andra gudarna. Oftast avslutades dagen med dryckeslag.

Första dagen ägde den rituella invigningsceremonin rum. Prästerna dirigerade det kultiska utförandet, biträdda av slavar. Efter en hälsning sjöngs som introitus en hyllning till gudamakterna. Detta antagande är desto mer sannolikt som vi i eddadikterna har bevarade ett par strofer, som rimligtvis inte kan ha något annat ursprung än det kultiska hälsningsropet:

*»Heill dagr! Heilir dags synir!*
*Heil nótt ok nipt!*
*Óreiðum augum lítið okkr þinig,*
*ok gefið sitiondum sigr.*



*Heilir ásir! Heilar ásyniur!*
*Heil siá in fiǫlnýta fold!*
*Mál ok manvit gefið okkr mærum tveim*
*ok láknishendr, meðan lifum!»*[1]

Övers.

»Hell dag! Hell dags söner!
Hell natt och natts dotter!
Med ovreda ögon sen hän på oss
och given de sittande seger.

Hell asar! Hell asynjor!
Hell denna givmilda jord!
Mål och manvett och läkedomshänder
given oss två berömda, medan vi leva.»

Det ligger nära till hands att i de två stroferna, litterärt bevarade som valkyrian Sigrdrífas hälsning till Sigurðr, se spåren av en gammal kulthymn. Den s. k. hjältedikten Sigrdrífumál är inte heller, som man kunde förmoda efter inledningen, en kärleksdikt utan handlar till större delen om runor och runmagi.[2]

Baetke har klart visat att *heill* ursprungligen är ett kultord.[3] Heill är något som kommer från gudarna; det är inte lycka i vår mening, utan snarare välsignelse. Men ordet heill har också i sin substantiviska ställning — både i fem. och neutr. — betydelse av *omen* eller *augurium*.[4] Baetke erinrar om att det divinatoriska förfarandet, mest känt i magiskt syfte, är ett fenomen som ursprungligen varit förknippat med kulten av gudarna. Sambandet mellan kult och divinatoriskt förfarande framträder i det isl. uttrycket *fella blótspán*, och det speciella sambandet mellan kult, heill och orakel framgår av vissa textställen, såsom *vetr þenna fekk Ingolfr at blóti miklu ok leitaði sér heilla um forlǫg sín*[5]; *skal Þórolfr blóta ok leita heilla þeim bræðrum*.[6] I orden *blóta ok leita heilla*[7] ligger innesluten tanken på det kultiska sambandet mellan gudarna och

[1] Sigrdrífumál 3 f.

[2] Bertha S. Phillpotts, Edda and Saga, London 1931, s. 99.

[3] W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, s. 66. Jfr D. Strömbäck, Att helga land (Festskrift tillägn. A. Hägerström, Uppsala 1928, s. 201) samt H. Hartmann, 'Heil' und 'heilig' im nordischen Altertum, Heidelberg 1943, s. 60 ff.

[4] Baetke a. a. s. 64. — Egendomligt nog upptar ej Fritzner denna betydelse av ordet *heill*, så däremot Sijmons-Gering.

[5] Landn. 33, s. 7. [6] Eigla kap. 49.

[7] Barðarsaga Snæfellsáss, kap. 41.

det orakelmässiga handlandet.[1] Tacitus har givit en noggrann beskrivning av den ceremoni som senare i isl. benämndes *blóta til heilla* eller *fella blótspán*.[2] Med sannolikhet har ett sådant divinatoriskt förfarande hört med till varje storblot. Vi har redan tidigare sett detta förhållande inom den lapska kulten.

Magnus Olsen har på annat sätt ställt in den antagna kulthymnen i dess rituella sammanhang. I samband med tolkningen av Utgaardsamuletten och brakteaten nr 63, båda med runorna ᛖ och ᚨ, d. v. s. **e** och **a** — av Olsen troligen med rätta tolkade som symboliska tecken för jordgudomligheten (någon vanagud) och himmelsguden (Tor)[3] — har Olsen gjort jämförelser mellan den förmodade kulthymnen från Sigrdrífumál och en bevarad engelsk hednisk bön eller besvärjelse:

| | |
|---|---|
| *Hal wes þu, folde, fira modor,* | Hell dig, jord, människors moder, |
| *beo þu ȝrowende on ȝodes fæþme,* | var du växande i gudens famntag, |
| *fodre ȝefylled firum to nytte.*[4] | fylld av föda, människor till nytta. |

Såväl de bevarade runtecknen som den engelska kulthymnen visar att himmelsguden och jordgudinnan betraktats som ett fruktbarhetspar. Olsen har också säkerligen träffat rätt då han tolkat Sigrdrífumáls motsatspar *dagr* — *nótt* som en motsats mellan himmelsgud och jordgudinna och även sammanställt kulthymnen med en gammal engelsk åkersignelse, med blandade hedniska och kristna motiv: *Eorðan ic bidde* [*and*] *upheofon . . . aweccan þas wæstmas us to woruldnytte* (Jorden och himlen ovan beder jag . . . att giva växt, oss till nytta i världen).[5]

Det framdragna materialet har givit stöd för antagandet att det vårliga Torsblotet inletts med en kulthymn anspelande på fruktbarheten genom himmelsgudens och jordgudinnans förening samt att vissa sånger och riter därvid utförts. Här måste vi tänka oss att den mytiska beledsagningen ägt rum.

Det är knappast ägnat att förvåna att den isländska mytpoesin är förtegen på denna punkt. En vinteråskgud firas inte med vårblót.

Man måste antaga att endast vissa timmar av dagen använts till de centralt religiösa ceremonierna. Vi vet från samtida källor att jämsides

[1] Baetke a. a. s. 65, varifrån citaten hämtats.
[2] Germ. kap. 10. [3] NR 1, 3, s. 206 ff.
[4] Chr. Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, neubearb. von R. P. Wülcker, Kassel 1883, s. 316.
[5] Grein—Wülcker a. a. s. 313 f. — Olsen a. a. s. 207.



med blot förekom ting och marknad. Vi vet vidare att man ägnade sig åt gillesmåltiden i gillestugan sedan blotet avslutats i *afhúsit*. Sedan det officiella ritualet genomgåtts, fick blothögtiden mer karaktär av folkfest, och ju längre det skred mot aftonen desto mer förbleknade allvaret. Här har vi ett jämförelsematerial i vår egen tids marknader, där man på förmiddagen ägnar sig åt allvarliga förrättningar men fram emot aftonen låter tiden fyllas ut av allehanda nöjen. Det var kanske främst sångerna från detta nattliga »post-sacrificium», som Adam kallade *inhonestae*, och det var väl också detta slag av sång som kom den arabiske resenären Ibrahim ibn Ahmad at-Tartushi att på 900-talet karakterisera den germanska sången som ett brummande från struparna, liksom hundars tjut, blott än mer djuriskt.[1] Vid dessa tillfällen gladde man sig åt råheter och grovkorniga skämt, och den mytrecitatör som kunde breda på mest i den vägen fick också de starkaste applåderna.

Vi har alltså all anledning att antaga att sedan »de grymma gudarna» officiellt och rituellt blivit tillfredsställda med offer och ceremonier och folket därför med rätta kunde vänta *ár ok friðr*, glädjen, det respektlösa skämtet och frivoliteten började dominera. Då ägnade man sig åt en annan form av mytdiktning. I kvällens mjödstämning vågade man träda gudarna in på livet, umgås förtroligt med dem, bli vän och bror med dem, till och med göra sig lustig på deras bekostnad, klappa dem på axeln och litet överseende måla ut deras svagheter. Då kunde man bli vårdslös med själve Tor. Han var nog mer kraftig än klok och var inte svår att lura! Också Oden och de andra asarna synades i sömmarna. Hur hade de med sina kärleksaffärer? För att inte tala om asynjorna!

Vi kan psykologiskt förstå denna omsvängning från förmiddagens allvar till kvällens skämt som en reaktion av självhävdelse gentemot gudarna. I längden blev det för påkostande att bara betyga sin vördnad för dem. Nu var tiden inne för en »trickster» som Loke att träda fram på arenan. Han blev särskilt omhuldad av de fantasibegåvade mytmästarna, och så släppte man gäcken lös i strålande parodier, imitationer och vågsamheter. Så fick Loke spela upp sin förvända introitus:

*»Heilir ésir, heilar ásyniur*
*ok ǫll ginnheilog goð!*
*nema sá einn ass, er innar sitr,*
*Bragi, bekkium á.»*[2]

[1] A. Hammerich, Dansk Musikhistorie indtil ca. 1700, 1921, s. 26.
[2] Lokasenna, 11.

Övers.

»Hell asar, hell asynjor
och alla högheliga gudar —
med undantag av dig, Brage
du som sitter där längst inne på bänkarna!»

Effekten borde ha varit strålande, och glädjen torde inte ha minskats ju längre Lokasenna framskred.

Man bör dock, som vi tidigare påpekat, akta sig för att dra en modernt värderande gräns mellan skämt och allvar.[1] Mim och drama var inte alltid två skilda former av skådespel. Därtill kommer att konturlösheten blev större, ju mer religionen förlorade i andlig kraft och styrka. Under den nordiska religionens sista århundraden, då bevisligen en nedgång ägde rum rent religiöst sett, skedde ett mytiskt och litterärt uppsving, sedan det religiösa trycket minskats.

Så förlöpte storblotets många festdagar med rikt och omväxlande program. Man skulle göra våra förfäder grymt orätt, om man sökte pressa samman det kultiska och mytiska skeendet i en formel. Där var allvarliga kulthandlingar, blodiga offer, t. o. m. människooffer, inträngande kultiska vädjanden om gudarnas ingripande, huld och skydd, kultscener, där ibland kultutövarna ensamma agerade i sakral värdighet, ibland folket mer aktivt tog del i sånger och åtbörder, än intensivt nedkallande gudarnas välsignelser i form av åska och regn under de torra vårarna, än mer allmänt i form av gudarnas välvilja, *til árs ok friðar*.[2] Möjligen ägnades var och en av huvudgudarna särskilda dagar och särskilda scener och myter, och med denna egendomliga, för oss svårförståeliga fördelning av allvar och skämt framfördes myterna som rituell beledsagning, Torsmyter främst kretsande kring kampmotivet men också med utpräglad fruktbarhetskaraktär, ja t. o. m. med ganska respektlös framställning av den populäre och godmodige folkguden, Odensmyter med huvudsakligen exklusiv initiationskaraktär, Frösmyter som ackompanjemang till den ktoniska fruktbarhetskulten.

Ett vitalt problem kvarstår dock olöst. Hur skall man under sådana

[1] Även Stumpfl a. a. s. 31 har framhållit att gränsen mellan det värdiga och komiska, det anständiga och frivola ej alltid iakttogs i det äldre dramatiska och kultiska handlandet. — Jfr L. von Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, s. 362 f.

[2] Jfr W. Baetke, Der Begriff der 'Unheiligkeit' im altnordischen Recht (PBB 66, 1942, s. 39 ff.).



förutsättningar bedöma eddadikterna, av vilka flertalet i sin nuvarande form bevisligen härstammar från en mycken sen tid och väl troligen måste sägas äga insulär karaktär? Min uppfattning är i sak redan given. Huvudparten av eddadikterna har tillkommit utan den levande trons kontext, och utsikten att mytiskt kommentera dem är därför ringa. Men man behöver inte länge ha sysselsatt sig med detta slag av diktning, förrän man känner att de trots allt har bevarat ett samband med den levande nordiska religionen. De bör å ena sidan, såväl mythistoriskt som litteraturhistoriskt, betraktas från enhetlighetens synpunkt, då de bevisligen betraktats som litterära enheter av dem som bevarat dikterna till eftervärlden — och här menar jag att forskningen i alltför hög grad laborerat med konjekturer, emandationer och sönderstyckningshypoteser — och med sådan utgångspunkt finner man oftast ett grundmotiv i varje eddadikt, men de bör å andra sidan av mytforskaren analyseras med utgångspunkt från det faktum att den litteräre mytdiktaren inte själv av fritt skapande fantasi författat sina verk utan ganska troget och i varje fall på ett sätt som var förståeligt för samtiden använt och anspelat på gängse mer eller mindre levande myter.

Innan vi emellertid behandlar de bevarade litterära myterna om Tor, vilka nästan alla kännetecknas av en dramatisk tillspetsning i kampmotivet, skall vi först undersöka själva förutsättningen för Torsmyternas uppkomst, vilken enligt min mening inte kan vara någon annan än den som återgår på den odifferentierade himmelsguden och som fått sin för Norden egenartade utformning i berättelserna om Tor och jättarna.

## Tor och jättarna.

Den nordiska mytologins världsbild var enkel. På ömse sidor om människornas land, Midgård, fanns gudarnas och jättarnas hem, Asgård och Utgård. Härmed hade man tillfredsställande löst frågan om det onda. Någon djup, medveten spekulation låg inte bakom den mytologiska världsbyggnaden. I stort måste den nordiska religionen anses utmärka sig för en omedelbar och oreflekterad uppfattning. Häri ligger en skillnad mellan den nordiska religionen och de sydligare indoeuropeiska religionerna. Med tanken på Asgård och Utgård hade man fått den nödvändiga dualistiska aspekten på livet. Gudarna representerade det goda, jättarna det onda, även om gränsen mellan ont och gott inte alltid restlöst kunde dragas mellan Utgård och Asgård.

Tor var jättedödaren bland gudarna och hade därför den främsta

platsen i folkets hjärta. Över huvud taget kan den nordiska fromheten i dess förkristna form inte förstås utan den grundläggande motsatsen mellan Asgård och Utgård. Härmed var Midgård ställt in under kampens aspekt.

Nästan alla Torsmyter är samtidigt jättemyter. Tor och jättarna bildar en »bipolär» motsats. Liksom begreppet dag saknar betydelse utan begreppet natt, och gott utan ont, kan Tor omöjligen tänkas utan jättarna. Det är därför av vitalt intresse att undersöka, huruvida motsatsparet Tor — jättarna är primärt eller sekundärt. I senare fall skulle alltså jättetron ha växt fram oberoende av Torstron, och sammanställningen Tor — jättarna vore en förhållandevis sen bildning. Med detta senare antagande följer att man också måste förklara och motivera varför just Tor blivit den som sammanställts med jättarna.

Av nyare försök till förklaring av jättetrons uppkomst är utan tvivel de intressantaste bidragen av Schoning och von Sydow.

Schoning sökte i arbetet Dødsriger i nordisk Hedentro leda i bevis att jättarna ursprungligen varit likätardemoner.[1] Med stöd av material från den nordiska eddamytologin ansåg sig Schoning kunna hävda att jättarnas land varit ett dödsrike.

von Sydow har i studien Jättarna i mytologi och folktro framlagt en saklig kritik av Schonings teorier, vilka väl sedan dess måste anses förfelade.[2]

von Sydow vänder sig där bland annat mot metoden att lägga eddamytologin till grund för slutsatser angående nordisk folktro, som han i stället vill förklara ur folktraditionen. Resultatet av granskningen beträffande jätteföreställningarnas uppkomst och utveckling anger von Sydow sålunda:

»Föreställningen om jättarna har sitt upphov *dels* i förklaringssägnen, som från olika slags naturbildningar sluter sig till att jättar funnits; *dels* i proportionsfantasien, som roar sig med att dikta om varelser med ofantligt mycket större dimensioner än den erfarenheten visar oss, och som hjälper till att närmare utforma och åskådliggöra förklaringssägnernas jätteföreställning; *dels* även i det rent episka behovet att låta en hjälte få så stora, starka och farliga motståndare som möjligt, för att göra hans seger desto mer lysande.»[3]

[1] O. Schoning, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, udg. af Det Philologisk-Historiske Samfund, 57, Khvn 1903.

[2] FoF 6, 1919, s. 52 ff.

[3] a. a. s. 95.



Såsom primär jättetro kan man endast urskilja förklaringssägnens stora, starka, etiskt indifferenta urtidsvarelser, understryker von Sydow och tillägger: sekundärt tillkommer sedan en massa andra föreställningar väsentligen genom lokaliseringen, men alla dessa måste tillika betraktas som tillfälligheter och ej som konstituerande drag i jättarnas karaktär.[1]

Mest uppseendeväckande i von Sydows teorier är hans resoluta avvisande av varje religiös förklaring. Över huvud har jättarna tillkommit endast genom en intellektuell process, behovet av en förklaring, blir summan av von Sydows syn på den genetiska frågan.

Även vid granskningen av jättarnas förekomst i Eddan reducerar von Sydow det religiösa momentet till ett minimum och menar att motsättningen mellan asar och jättar icke varit av religiös art utan helt enkelt en form av hjältediktning. »Att söka någon natursymbolik eller någon som helst religiös mening i dessa berättelser är fåfäng möda.»[2] Endast i fråga om Ragnaröksmyten synes, enligt von Sydow, ett religiöst motsatsförhållande göra sig gällande. »Man får emellertid ej lägga alltför stor vikt vid denna omständighet. Den ursprungliga nordiska Ragnaröksföreställningen har av allt att döma rört sig om en naturkatastrof. Då en religiös föreställning trängt in i den, beror denna åtminstone delvis på kristen inverkan.»[3]

von Sydow har närmare utfört hur han tänkt sig jätteföreställningens uppkomst. De s. k. jättekasten, d. v. s. de fritt liggande stora stenblocken, har enligt folkets sätt att se inte kommit dit av sig själva. De måste ha kommit dit på ett särskilt sätt, »och så sluter man sig till att det förr i världen funnits ofantligt stora och starka varelser, jättar, som kastade dem där.»[4]

På liknande sätt vill von Sydow förklara jätteföreställningarna i samband med tillkomsten av åsar, berg, kyrkor, m. fl. kända motiv. »Alla nu nämnda sägner och föreställningar måste sålunda betecknas som rena *förklaringssägner*, som uppstått, icke ur en förut befintlig tro på jättar, utan behovet att få förklaring på tillkomsten av vissa fenomen, som man ansett icke kunna tillkomma annorlunda än att ofantligt stora och starka mänskliga varelser på ett eller annat sätt varit verksamma.»[5]

[1] a. a. s. 96.

[2] a. a. s. 91.

[3] a. a. s. 92.

[4] a. a. s. 73.

[5] a. a. s. 75. Jfr även von Sydow, Mytologiens jättar (FoF 7, 1920, s. 136 ff.).

Då von Sydows teorier mig veterligt är det sista som sagts från svenskt håll angående jättarna och då de återfinnes i de flesta av våra moderna uppslagsverk, synes det vara skäl att något dröja vid dem.

Motsättningen mellan von Sydows syn och den som kommit till uttryck i detta arbete är så stor, att varje försök till samsyn är omöjligt. Medan den moderna religionshistorien och etnologin har gjort sannolikt att gudstron utgör något primärt och väsentligt i mänskligheten historia och att övriga religiösa fenomen, såsom helighet, myt och rit, inte kan förstås utan sammanhang med gudstron, vill von Sydow i sina förklaringsförsök helt och hållet se bort från de religiösa föreställningarna. Nu är det emellertid otvivelaktigt så beträffande det nordiska materialet, att gudstron och kulten bevisligen måste anses vara väsentliga element i Nordens kulturliv, något som bland annat framgår av hällristningar, ortnamn, bildstenar, övrigt arkeologiskt material och de skriftliga källorna, framför allt primärkällan skaldediktningen.

Med hänsyn till detta måste man framdraga synnerligen starka bevis, om man vill förklara bort de religiösa föreställningarna i t. ex. jättetron, som i de skriftliga källorna är så intimt förknippad med gudstron. von Sydow anklagar de filologiskt orienterade forskarna för deras bristande kännedom om folktraditionen. I lika mån kunde man påtala von Sydows brist på intresse för vad vetenskapen har att säga om förhållandet mellan rit, myt, legend och saga. von Sydow vill härleda trosföreställningarna ur sägnen, medan den nutida religionshistoriska forskningen går den motsatta vägen.

Detta förhållande betyder helt naturligt inte att *varje* sägen eller saga skulle kunna återföras på ett förlorat religiöst innehåll, men för en viss grupp av sägner — och kanske den viktigaste — är det karakteristiskt. Med skäl kan man fråga sig, om det över huvud är möjligt att lösgöra jätteföreställningarna och jättemyterna från det ursprungliga religiösa innehållet.

Att märka är att von Sydow inte framdragit några sakliga bevis för att stödja sina teorier, vilka alla framväxt ur den förutsättningen att det naturligt mänskliga behovet efter en förklaring skulle vara betingelsen för uppkomsten av en tro. Ty en tro är det fråga om i samband med jättarna, även om det, av förklarliga skäl, inte är fråga om någon kult.

Sedan von Sydow skrev sin studie, har frågan om gudstrons centrala plats i religionens värld kommit i nytt läge, framför allt genom den alltmer dominerande forskningen över höggudarna. Samtidigt har, på goda grunder, Eddan åter trätt fram som betydande religiöst dokument för



den nordiska religionshistorien. Den tid är numera förbi, då man frånkänner Eddan varje bevisvärde för nordisk religionshistoria.

Det ligger i sakens natur att alla ursprungsfrågor inte kan ovedersägligen lösas. Det är dock svårt att komma ifrån känslan av ett spekulativt drag i von Sydows teorier. Det synes mig både föreställningsmässigt och psykologiskt oförklarligt hur t. ex. klippstensblockens förekomst kunnat *ge upphov* till tron på jättar. Är det inte mycket mer troligt att det motsatta förhållandet ägt rum? *Därför* att man redan kunde anknyta till tron på jättar, föll det sig naturligt att förklara klippblocken som jätteverk.

I själva verket är von Sydows teori ingenting annat än en psykologiserande form av den gamla euhemerismen, som ville förklara gudstron ur människotron: gudarna vore människor som levat förr i tiden och småningom upphöjts till gudar. Snorre skrev sina verk under inflytande av denna tanke. I fråga om jättarna har Hyltén-Cavallius anlagt samma syn: jättarna vore ett historiskt, storväxt folk, närmare bestämt de gamla skandinaviska goterna (jättar, jotar, gotar).[1]

Ingen av de gängse teorierna har dock lyckats förklara, *huru och varför* just en gudstro framväxt ur de givna förutsättningarna, vare sig euhemerismen, animismen, animatismen eller andra teorier, utan samtliga har omedvetet haft sin utgångspunkt och förutsättning just i den gudstro man sökt härleda. Gudstron är skild, artskild, från varje profan tro och föreställning.

På samma sätt är det psykologiserande resonemanget beträffande jättetron konstruktivt, om man inte a priori förutsätter en jättetro. Under sådana förhållanden skulle jag kunna förstå von Sydows teori om förklaringssägnen. Det är ju alldeles påfallande, att tanken på storväxta människor, »jättar», underlättat eller rent av utgjort förutsättningen för att den okvalificerade jättetron utformats så som den gjorts, liksom det är påtagligt att förekomsten av små- eller missväxta människor, »dvärgar», utgjort det materiella underlaget för den mytologiska dvärgtron.[2] En parallell härtill har vi i gudsföreställningens utveckling, där antropomorfiseringsprocessen redan tidigt begynt och skapat den karakteristiska gudsbilden, såsom vi exempelvis känner den från den nordiska religionshistorien.

---

[1] G. O. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, Sthlm ²1921, s. 34 f.

[2] Jfr härtill E. Garnier, Les nains et les géants, Paris 1884. — K. Helms evolutionistisk-psykologiska förklaring (Altgerm. Religionsgeschichte, 1, Heidelberg 1913, s. 42) verkar ej övertygande.

I de flesta handböcker i germansk mytologi har man velat ställa in jättetron bland formerna av demontro och därmed hänföra jättarna till ett religionshistoriskt äldre skikt än gudarna. Något sakligt stöd finns dock inte för denna åsikt.

Bland myllret av jättar i nordisk tro faller det sig inte svårt att urskilja äldre och yngre skikt. Till de senare hör sådana, vilkas namn blottar hela deras väsenshemlighet, alltså jättar av typen *Iǫkull*, *Fǫnn*, *Drífa*, *Miǫll*, *Sniór*, *Hlér*, *Logi*, *Kari*, o. s. v. Deras bild har utformats av den lärda spekulationen.

Ett betydligt äldre skikt representeras av de jättar som utgör huvudpersonerna i Torsmyterna, *Þrymr*, *Hrungnir* m. fl.

Namnet *Hrungnir* betyder 'rungaren', d. v. s. den som »rungar», genljuder, larmar.[1] Namnet är nomen agentis. *Þrymr* däremot (jfr mask. *þrymr*, 'larm', 'brak') är nomen actionis och motsvarar *Þórr*, 'dundret'. Etymologierna visar hän på samma uppfattning av Þórr, Þrymr och Hrungnir, alltså det väsen som är dundret eller förorsakar dundret.

Ett annat namn på jätte är *turs*, »tusse», isl. *þurs*, av germ. **þur(i)sa-*, **þur(a)sa-*, sannolikt besläktat med *þyria*, 'storma fram med larm'.

Med hänsyn till denna ekvivalens framställer jag teorin att jättarna i sitt ursprungliga skick sammanhängt med åskguden eller himmelsguden. Jag tar därvid min utgångspunkt i den ambivalenta åskupplevelsen. Ursprungligen — så tänker jag mig saken — var åskguden odifferentierad, en gud med, etiskt sett, både positiv och negativ kvalitet. Småningom skedde en avspjälkning, så till vida som den »negativa» sidan skildes från den »positiva», varvid tron på å ena sidan jättarna, å andra sidan åskguden uppstod. En sådan differentiering är också av naturliga orsaker självfallen. Vi har tidigare uppehållit oss vid åskans dubbla verkan och betydelse, dels »positivt» som praktfullt celest fenomen och som regngivare, dels »negativt» som skrämmande företeelse och som krossare och förgörare. Det vore därför inte underligt om en ursprunglig, odifferentierad enhet klyvdes i sina två aspekter, så att en god gud och en ond jättevärld uppstod.

En undersökning av det isländska materialet visar att ett sådant antagande inte är omöjligt utan tvärtom högst sannolikt. Väsentliga likheter kan påvisas mellan gudar och jättar.

1. Jättarna var liksom gudarna individer med egennamn. Jättarna

[1] Jfr K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, Heidelberg 1913, s. 197.



var inte alltid storväxta »jättelika» gestalter. Man har ofta det intrycket att jättar och gudar var varandras jämlike i fråga om kroppsväxt.

2. Jättarna var lika gudarna i kraft och intellektuell utrustning. Skrýmir t. ex. lurade Tor genom finter. Mímirs vishet kom Oden till godo. Vafþrúðnir var Odens jämlike i rådsnarhet o. s. v. Samtidigt har också motsatsen kommit till uttryck: Þrymr gick lätt i fällan o. s. v.

3. Det gick inte någon skarp gräns mellan gudarnas och jättarnas ätt. Man umgicks också med varandra inom gudavärlden och jättevärlden. Vissa gudar och gudinnor var av jättesläkt. Loke var på en gång Odens fosterbroder och fader till Hel, Midgårdsormen och Fenrisulven. Enligt Snorre hade Tor sonen Magni med jättekvinnan Iárnsaxa, och Sif fick finna sig i att bli kallad *Iárnsǫxu elia*. Vingnir är namn på både jättar och Tor.

Av särskilt intresse i detta sammanhang är att Tyr, den forne himmelsguden, i Eddan framställs som son till jätten Hymir:

(Tyr sade till Tor:)

| | |
|---|---|
| »*Býr fyr austan Élivága* | »Bor i öster om Elivågor |
| *hundvíss Hymir, at himins enda;* | allvetande Hymir, vid himlens ände; |
| *á minn faðir, móðugr, ketil,* | min vilde fader äger en kittel, |
| *rúmbrugðinn hver, rastar diúpan.*»[1] | mycket rymlig, en mil djup.» |

Den överraskande uppgiften att Hymir skulle vara Tyrs fader har man helt naturligt på många sätt sökt bortförklara. L. Uhland menade att Hymir var Tors styvfar.[2] Bugge hänvisade till grekiska förebilder.[3] Brate läste *týr* (appellativ, sing. av *tívar*, 'gudar'; trots att denna form ej är belagd) samt ansåg att Loke, ej Tyr, varit Tors följeslagare på resan till Hymir.[4] Finnur Jónsson, och flera efter honom (t. ex. Axel Åkerblom i dennes Eddaöversättning) ändrade godtyckligt ordet 'fader' till 'morfader' och anlade en konstruktiv förklaring.[5] Jungstedt utropar: »Skulle väl Tyr, efter vilken till och med en av veckodagarna är uppkallad (*Tisdag* = latin dies Martis) och vilken väl således varit en av de främsta

[1] Hymiskviða, 5.

[2] L. Uhland, Der Mythus von Thôr, 1836, s. 162 f. — Ang. övriga tyska forskare se K. A. Eckhardt, Der Wanenkrig, Bonn 1940, s. 37 f.

[3] S. Bugge, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse, 1, Chria 1881—89, s. 11.

[4] E. Brate, Sämunds Edda, övers. från isländskan, Sthlm 1913, s. 313 f.

[5] F. Jónsson, Eddalieder, Halle 1888—90, s. 119.

gudarna, vara son av en jätte?»[1] Även von Sydow har måst bortförklara Tyrs förekomst i detta sammanhang.[2]

Om man nu emellertid läser texten som den står, finner man följande:

1. Hymir var fader till Tyr. Detta framgår också av Hymiskviða 8, där Tyr kallas för *mǫgr*, 'sonen' och av v. 11, där det heter: »*Ver þú heill, Hymir / nú er sonr kominn*» (Hell dig Hymir, nu har sonen kommit). I Hymiskviða 9 kallas Tyr för *áttniðr iǫtna*, 'jättarnas frände'.

2. Hymir var *hundvíss*, 'den omätligt vise', d. v. s. den allvetande. Detta adjektiv användes företrädesvis om jättar, t. ex. om Loðinn, *hundvíss iǫtunn* (Helgakviða Hiǫrvarðssonar, 25). Senare och framför allt i prosan fick ordet en nedsättande betydelse, möjligen beroende på att *hund-*, som i sammansättningen hundvíss hade förstärkande betydelse (av germ. *hunds(s)*, sannolikt av *hund*, i 'hundra') kom att associeras med djuret hund, men troligen ännu mer på grund av att just de onda jättarna uppbar benämningen hundvíss, som därigenom blev belastad.[3] Med all sannolikhet återspeglar ordet hundvíss en urgammal föreställning om jättarnas allvetenhet. Vi har tidigare sett att höggudarna i egenskap av himmelsgudar dyrkats som allvetande högsta väsen. — Genom epitetet hundvíss ställs Hymir in i raden av (förbleknade) himmelsgudar.

3. Hymir bodde *at himins enda*, 'vid himlens ända'. Från att ursprungligen ha tillhört himmelsgudarnas krets har han blivit detroniserad och måst nöja sig med en bostad vid himlens ända.[4]

Det synes som om man inte utan att göra starkt våld på texterna skulle kunna komma ifrån den ursprungliga samhörigheten mellan gudarna och jättarna. Många till synes olösliga motsatser försvinner också om man utgår från den ambivalenta enheten. I Torsgestalten har i främsta rummet åskans »positiva», livsbefrämjande sidor tagit gestalt (även om den nordiske åskguden också bevarat åtskilligt av det destruktiva draget — se härom framför allt i lapparnas mytologi); i jättarna har åskans »negativa», förstörande sidor kommit till uttryck. Den ambivalenta spänningen har alltså inte helt försvunnit i Torsgestalten, men i det

[1] Eddan, en populär framställning av K. Jungstedt, Sthlm 1898, s. 115.

[2] C. W. von Sydow, Jätten Hymes bägare (FoF 1, 1914, s. 119 f., DS 1915, s. 119 f.).

[3] Ang. *hund* se E. Hjärne, Roden (NoB 35, 1947, s. 11 f.)

[4] Hymirs faderskap har framför allt påpekats av Eckhardt a. a. s. 36 f.; Eckhardt anser dock att en mytförvandling ägt rum, varigenom Oden övertagit Hymirssläktens funktioner (a. a. s. 34) samt att Hymir ej vore identisk med den av Tor dödade jätten utan med urjätten Ymir (a. a. s. 46).



stora hela har man fått en för tanken acceptabel förklaring till att samma åska, som kunde framlocka det ljuvligaste, fruktbärande vårregn samtidigt kunde splittra, döda och förstöra. Påfallande är att både i mytologi och folktro blixten och åskan gällde Tors kamp med jättarna. Även Torskenningarna visar samhörigheten mellan Tor och jättarna. Vi skall senare finna att de äldsta Torsmyterna bättre låter sig förstås, om de betraktas från den här angivna spänningen mellan åskans befrämjande och förödande sida. Med detta antagande förklaras också varför just Tor och inte någon annan gud blivit jättefienden och jättedödaren. »Släkten är värst.» Tor kan inte tänkas utan jättarna, liksom åskans positiva sida inte kan tänkas utan dess negativa. Tor och jättarna hör organiskt samman. Spänningen dem emellan har i den nordiska mytologin blivit intensiv och grundväsentlig.

Jag vill här också erinra om att kampmotivet, med två »gudar» eller kultiska personer i stridsställning mot varandra, kommit till uttryck i hällristningarna (bild 8, 10, 11) och ser i dessa bilder ett stöd för antagandet att motsatsen och samhörigheten mellan de makter, som i den senare nordiska mytologin tog sig uttryck i motsatsen och samhörigheten mellan Tor och jättarna, varit urgammal och grundläggande.

Den naturliga, bipolära motsatsen förde med sig en etisk. Tor blev den gode guden, jättarna blev onda. Av vikt är den omständigheten att den nordiska religionshistorien inte har att uppvisa onda gudar (frånsett den gåtfulle mellangestalten Loke), utan att det ondas funktion uppbars av jättarna. Här är en jämförelse med de indoiranska religionerna lärorik. Den ursprungligen enhetlige ambivalente Vayu differentierades i en god och en ond Vayu, Ahura Mazdāh hade två tvillingsöner, den gode anden Spenta mainyu och den onde anden Ahra mainyu eller Ahriman. Samma spjälkningsprocess kan iakttagas hos de afrikanska stammarna.[1]

En motsvarande klyvning förekom inte på nordiskt område, där i stället dualismen tog form av gudstro och jättetro. Sedan klyvningen en gång skett och jättarna således i princip hade tagit gestalt, låg fältet fritt för nya kombinationer och möjligheter. På så sätt blev den nordiska jättevärlden rik och skiftande. Men påfallande är dess genomgående dubbeltydighet: jättarna var på samma gång gudarnas och gudinnornas vänner, partner och likar som deras oförsonliga motståndare och fiender.

[1] H. Ljungberg, Ambivalens, s. 18 f.

## Torsdikter i Eddan.

Enligt vad vi förut sett framfördes myterna i bunden form, varför vi i första hand skall gå till poesin för att finna spåren av den äkta mytdiktningen. Visserligen måste vi förutsätta att disintegrationsprocessen medfört en ganska avsevärd förskjutning i fråga om uppfattningen av myterna, men på grund av poesins förhållandevis traditionalistiska karaktär har vi rätt att antaga, att eddadikterna åtminstone vad de mytiska grundmotiven beträffar har bevarat själva mytkärnan.

Bertha Phillpotts har i motsats till Heusler och Sijmons gjort gällande att Eddans typiska dialogform skulle återgå på en ursprunglig mytdiktning.[1] Förmodligen är detta rätt, åtminstone så till vida som dialogformen hört med till den mytiska framställningen. Däremot har vi knappast rätt att vänta att de förhållandevis sena eddadikterna kongenialt skulle avspegla de gamla myterna. Det synes emellertid som om man trots detta måste betrakta varje dikt som ett särskilt helt för att avvinna eddadikterna deras mytiska innehåll. Forskningen har i allmänhet varit för starkt benägen att laborera med källsöndringshypoteser och liknande argument. Den sunda reaktion som för närvarande påträffas inom exempelvis den gammaltestamentliga exegetiken mot den gamla s. k. källkritiska skolan kan säkerligen också bli fruktbärande för den norröna religionshistorien, som mera borde betrakta sina källor från »traditionshistorisk» synpunkt än vad hittills varit fallet.[2] Man måste ju ändå förutskicka att de bevarade eddadikterna åtminstone i regel inte tillkommit genom en artificiell hopplockningsteknik utan är en produkt av ett fritt konstnärligt skapande, även om inte alltid handskrifterna lyckats återge deras ursprungliga form. Betraktade från denna »helhetssynpunkt» framstår eddadikterna som någorlunda tillfredsställande litterära enheter.

Det synes som om den nordiska religionshistorien även i ett annat avseende kunde draga nytta av exegetiken. Det måste betraktas som ett missgrepp att vilja förklara varje enskild detalj i de bevarade mytiska dikterna. Oftast har man från naturmytologisk eller etiologisk utgångspunkt velat atomistiskt skärskåda det mytiska stoffet och sökt avpressa myterna mer levande innehåll än de troligen någonsin haft, ens vid deras födelsestund. Den nytestamentliga exegetiken har visat att man vid tolkningen av Jesu liknelser ofelbart kommer på avvägar om

[1] Bertha Phillpotts, The Elder Edda, s. 4 ff.

[2] Till dessa frågor se I. Engnell, Gamla Testamentet, 1, Uppsala 1945, s. 39 ff.



man i varje detaljutbyggnad av berättelsen vill finna ett djupare innehåll. I stället är det så, att liknelsen tjänat ett bestämt syfte, har en enda springande punkt, vill belysa en särskild situation. För detta ändamål är den litterärt utsmyckad med beledsagande stoff. På samma sätt torde myttolkningen låta sig nöja med att söka avvinna blott *en* kultisk-rituell tanke inom varje myt. Denna huvudtanke utgör mytens grundmotiv.

Det faller sig inte svårt att se att grundmotivet i Torsmyterna är kampmotivet, främst utfört i Tors kamp mot jättarna. Vi har i föregående avsnitt sökt göra troligt att den religionspsykologiska och religionshistoriska bakgrunden till jättekampen varit att finna i den spjälkningsprocess varigenom den ursprungligen enhetliga himmelsgudsmakten differentierats i en god och en ond makt. Sedan differentieringsprocessen väl blivit en verklighet, uppkom genom tillstötande konkretions-, antropomorfiserings- och teriomorfiseringsprocesser ett otal mytkombinationer, vilkas tolkning vi på grund av källmaterialets art inte har stora utsikter att kunna utföra.

Kampmotivet har utvecklats efter olika linjer, som emellertid inte alltid avgränsar starkt åtskilda områden. I huvudsak kan fyra motivkretsar tänkas:

1. Tors kamp gäller en kamp mellan de ordnande och de förstörande makterna (kosmos- och kaosmakterna).
2. Tors kamp (som åskgud och därmed regn- och fruktbarhetsgud) gäller en kamp mellan vårmakterna och vintermakterna.
3. Tors kamp gäller mer allmänt de onda makterna, jättarna och Midgårdsormen.
4. Tors kamp uppfattas som en kamp mellan ont och gott (etisk aspekt).

Av dessa fyra kampmotiv synes det fjärde omedelbart ha framgått ur det tredje som en etisering av den ursprungligen kosmiska bipolära eller ambivalenta kontrastmotsättningen. Det första motivet är inom den allmänna religionshistorien som regel att hänföra till de skapande gudarna. Då Tor, såsom vi känner honom i den nordiska mytologin, inte har skönjbar karaktär av skapargud, kan detta motiv endast någon gång förmodas skymta fram som en reminiscens från den tid, då åskguden och himmelsguden varit en och samma person. Det andra motivet bör inte i första hand tolkas i naturmytologisk riktning — i vilket fall man riskerar att inpressa ovidkommande natursymbolik i de enskilda mytkretsarna — utan främst ses som en mytisk beledsagning till de vår-

riter som vi tidigare funnit vara utmärkande för de indoeuropeiska åskgudarna.

Av eddadikterna är Hymiskviða, Þrymskviða och Alvíssmál egentliga Torsdikter, medan Harbarðslióð är både Odens- och Torsdikt. Tyvärr kan ingen av dessa dikter sägas representera den äkta mytdiktningen, då alla är förhållandevis sena och från mytforskningens synpunkt ej organiskt framsprungna produkter.

*Hymiskviða* står som dikt nära skaldepoesin, med rikligt bruk av kenningar, assonanser i sammanbindande kortverser, regelbunden strofindelning o. s. v.[1] »Man kan tänka sig att resultatet skulle bli ungefär som Hymiskviða om en dróttkvǽttskald på 900-talet plötsligt finge lust att författa en mytisk dikt i fornyrðislag», skriver E. Noreen träffande.[2]

Vid tolkningen av Hymiskviða har man i regel främst fäst avseende vid diktens heterogena karaktär och hävdat att författaren på ett mer eller mindre artificiellt sätt sammanfogat vissa från varandra ursprungligen fristående episoder till ett helt konstnärligt verk. Man har därvid bland annat åberopat sig på att författaren själv utgett sig att vara *goðmálugr*, 'en som var kunnig i gudaläran' (v. 38), samt att dikten har ett brokigt innehåll.[3] Från textkritisk och litteraturhistorisk synpunkt har man inte mycket att invända mot ett sådant påstående, men frågan är om denna värdering från mythistorisk synpunkt träffar det väsentliga, då en rituell text just i sitt aktuella kultiska sammanhang ofta är sammanfogad av fristående perikoper. Den anordningen är t. ex. inte ovanlig i den kristna gudstjänstliturgin. Som exempel kan nämnas Sanctus i nattvardsmässan, sammansatt av de tre hymnerna Sanctus, Hosianna och Benedictus. Om man utgår från att en förhållandevis lång mythistoria ligger bakom de texter som finns bevarade i den isländska litteraturen, kan man alltså tänka sig att de nordiska myterna under den inhemska religionens slutskede ofta haft ett, ytligt sett, heterogent innehåll. Själva textheterogeniteten får med andra ord inte automatiskt tolkas som ett utslag av en artificiellt kompilatorisk författarverksamhet, ehuru man naturligtvis inte från fall till fall kan avgöra var gränsen gått mellan den äkta mytdiktningen och den litterära.[4]

[1] E. Noreen, Den norsk-isländska poesin, Sthlm 1926, s. 80 f.

[2] a. a. s. 82 f.

[3] Sijmons-Gering, Die Lieder der Edda, 1, 1, Halle a. S. 1888, s. 111, Noreen a. a. s. 81, K. Reichardt, Hymiskviða (PBB 57, 1933, s. 130 ff.), J. de Vries, Altnordische Literaturgeschichte, 2 (Paul, Grundriss 16), Berlin 1942, s. 132.

[4] Jfr W. Mohr, Thor im Fluss (PBB 64, 1940, s. 211 ff.).



Hymiskviðas innehåll består källkritiskt sett av följande episoder: en inledningsscen hos asarna i himlen, Tors och Tyrs färd till jätten Hymir med därtill hörande dramatiska förvecklingar: hälsningsscenen, Tor bakom pelaren, måltiden då Tor bl. a. ensam åt två oxar, Tors och Hymirs fiske samt Tors kamp med Midgårdsormen (i Cod. Reg. står som överskrift till dikten *Þor dro miðgarz orm*), kraftproven då Tor dels bar hem båten, dels krossade bägaren mot Hymirs panna, överlämnandet av kitteln och dess hembärande, dödandet av Hymir och hans släkt, den skadade bocken samt hemkomsten med dess avslutande ord:

*en véar hverian vel skulu drekka*
*ǫlðr at Ægis eitrhǫrmeitið.*[1]

Övers. (efter Åkerblom)

men varje vinter skola asarna drikka
hos Ägir sitt öl med glädje.[2]

Dikten har tolkats på mångfaldigt sätt, men nästan genomgående har man sönderstyckat den och behandlat varje episod som ett fristående helt.[3] Så t. ex. har von Sydow ägnat en särskild studie åt episoden med Hymirs bägare.[4] Vid sin analys av dikten har von Sydow tagit sin formella utgångspunkt i diktens heterogenitet, varvid han särskilt understrukit att Hymiskviða »består av flera sinsemellan tämligen självständiga episoder som ej alla från början hört samman».[5] Härvidlag gör sig von Sydow mycket lustig över de mytologiska försöken att tolka dikten, ja, uttalar en dödsdom över varje mytforskning som inte utgår från folkminnena.[6] I själva verket har dock von Sydow ingenting bevisat med sina magistrala vändningar, då hans egen huvudtes, nämligen att myterna härstammar från folksagorna, inte bara är obevisad utan också osannolik, som vi redan tidigare understrukit. von Sydow grundar sin argumentering på sådana folksagor, som man vetenskapligt inte kan följa bakåt i tiden mer än ett eller annat århundrade, samtidigt som han

[1] Hymiskviða, 39.

[2] *Eitrhǫrmeitið*, enligt E. A. Kock (ANF 38, 1922, s. 274) = 'ettersträngavskärare', 'ormdödare', 'vinter'. Jfr Sijmons-Gering a. a. 3, 1, 1927, s. 274 f.

[3] Det mest konstruktiva förklaringsförsöket återfinnes måhända hos O. Hauser i hans Eddaöversättning, Die Edda, übertragen und erläutert von O. Hauser, Weimar 1926, s. 161 ff.

[4] C. W. von Sydow, Jätten Hymes bägare (FoF 1914, s. 113 ff., DS 1915, s. 113 ff.).

[5] a. a. s. 116.

[6] a. a. s. 118 f., 146 f.

omedvetet förutsätter det som skulle bevisas, nämligen att dessa folksagor är äldre än de myter som bevisligen ägt bestånd omkring ett årtusende. Samma metod har von Sydow använt, då han velat se iriskt inflytande i myten om Tor och Utgårdaloke.[1] Som emellertid Finnur Jónsson påpekat är alla de iriska källorna som von Sydow utgått ifrån mycket sena. Jónsson antar tvärtom att motiven lånats från Norden till Irland.[2] Över huvud vore hela det grundläggande problemet om motivens ursprung och vandringar värt att förutsättningslöst grundligt bearbetas. Nu har man oftast utgått från en hypotes, t. ex. om orientalisk, egyptisk, tysk eller irisk påverkan och utan verklig bevisföring fastslagit att motiven genom lån eller vandring inkommit till Norden. Först på senaste tid har man börjat reagera mot detta postulerade låneförfarande och i stället ställt frågan om man inte på allvar måste tillmäta det nordiska större egenart och skaparkraft.[3] Ett bevis för det nordiska kulturinflytandet på det övriga Europa har vi t. ex. i ortnamns- och personnamnsmaterialet, som just i västra Europa bär påtagliga spår av nordisk påverkan.

I sin Hymiskviðaanalys har von Sydow tagit ut episoden med Hymirs bägare och påvisat motivparalleller mellan denna episod och vissa folksagor, såsom sagan om Knös och sagan om jätten utan hjärta. Att dessa likheter finns kan ju vetenskapligt sett omöjligt bevisa annat än förekomsten av likartade motiv. Men von Sydow, som själv mycket starkt framhållit att »en vetenskaplig metod måste grunda sig på kännedom om de lagar som råder på det område som skall utforskas», drar utan vidare den obevisade slutsatsen att episoden ur Hymiskviða »visat sig härstamma från en gammal, troligen europeisk folksaga».[4]

Tors roll i Hymiskviða är enligt von Sydow sekundär och saknar principiell betydelse. »Att Tor ej från början varit med i sagan är tämligen säkert.» Han har, menar von Sydow, »trängt in i folksagan», därför att han var en populär allmogegud.[5]

Hur missvisande och orimlig von Sydows helhetssyn är beträffande frågan om myterna har jag sökt visa i avsnittet om Tor och jättarna. Endast genom att våldföra sig på mytens grundidé, uppbyggnaden kring

[1] von Sydow, Tors färd till Utgård (DS 1910, s. 65 ff., 145 ff.).

[2] F. Jónsson, Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10. årh., Khvn 1921, s. 107.

[3] F. Askeberg, Norden och kontinenten i gammal tid, Uppsala 1944, s. 107 ff.

[4] von Sydow a. a. s. 140, 146.

[5] a. a. s. 143.



gudarna, har det lyckats von Sydow att lägga fram teorin om mytens härstamning från folksagan. Men von Sydow har aldrig lyckats bevisa, ej ens göra troligt att de nordiska myterna sprungit fram ur sagorna.

Om vi i stället för att sönderstycka dikten och godtyckligt eliminera huvudpersonen, Tor, betraktar dikten som enhet och läser texterna såsom de finns återgivna, kan vi med lätthet finna en genomgående tankegång, Tors kamp (med Hymir och Midgårdsormen). Denna kamp har konstnärligt utsmyckats med inledning, avslutning och beledsagande, förhållandevis fristående scener, som dock alla tjänar att öka den dramatiska spänningen. Dessa scener kan naturligtvis tänkas återgå på fristående myter. Både myten och sagan bygger på fristående motiv, som av den skapande konstnären sammanfogats så att de bildar en konstnärlig enhet.

Inledningen och avslutningen väcker omedelbart tanken på ett kultiskt sammanhang (vinterblot?). Gudarna, d. v. s. de i kulten agerande personerna, var sysselsatta med den enligt Tacitus och Strabo urgamla spådomsförrättningen. Huvuddelen av dikten är ägnad Tors uppgörelse med Hymir. Som vi redan sett i föregående avsnitt skymtar bakom Hymir den ursprungligen ambivalente himmelsguden.[1] Av vikt är att just de båda huvudrepresentanterna för himmelsguden inom asakretsen, Tor och Tyr, utgör de agerande på de goda makternas sida. Tyr har i dikten vid tre tillfällen kallats för Hymirs son. Släktskapen mellan de båda slagen av himmelsgudar har därigenom markerats. Själva grundmotivet, de båda himmelsmakternas kamp med varandra, är detsamma som bildligt kommit till uttryck på några hällristningar (bild 8, 10, 11). Motivet har senare utsmyckats med ett flertal mytiska drag, varav det mest populära blev det andra stora kampmotivet, Tors försök att fiska Midgårdsormen, ett motiv som återgetts på sköldar, bildtavlor och runstenar och som återkommit i Ragnarsdrápa, Húsdrápa, Snorres Edda m. fl.

*Þrymskviða*, som numera allmänt anses vara en sen dikt, är egendomlig så till vida som dels dess motiv inte är omnämnt i den övriga isländska litteraturen, vare sig hos Snorre eller i skaldediktningen eller övriga eddadikter, dels dikten är känd genom åtskilliga folksagor och folkvisor.[2] Bugge och Moe har i Torsvisen utförligt behandlat motivets

[1] Ovan s. 186.

[2] E. Noreen a. a. s. 80, Sijmons-Gering a. a. 3, 1, s. 309 ff., J. de Vries, Over de dateering der Þrymskviða (Tijds. v. Nl. Taal- en Letterkunde 47, 1928, s. 251 ff.).

förekomst i rimor och ballader.[1] H. Grüner Nielsen har visat att Torsvisan varit sjungen på Färöarna.[2] Olrik har i Tordenguden og hans dreng återgivit estniska folksagor om Piker, som förlorat sin säckpipa[3], samt i studien Tordenguden og hans dreng i lappernes myteverden publicerat en uppteckning efter J. Fellman om Jettanas, som en gång fängslade själve Termes, åskan.[4] Då var åskan fastbunden, och intet regn fuktade jorden. Bäckar, åar och älvar torkade ut, och jorden förlorade sin fruktbarhet. En av Termes tjänare lyckades emellertid befria sin husbonde. Då steg Termes genast upp till skyarna och sände därifrån blixt, åska och regn.

Bertha Phillpotts har i en utförlig analys sökt visa att Þrymskviða är skapad efter mönster av en äldre dialogisk dikt samt att den är komponerad på grundval av en av Nibelungendikterna, från vilken den fått sin episka karaktär.[5] J. de Vries går ännu ett steg längre och menar att stilen överensstämmer med de medeltida balladerna och daterar den till omkring 1200. de Vries har vid dateringen kanske främst påverkats av diktens humoristiska karaktär: »Varje scen, nästan varje ord är avsett som ett skämt.»[6] Detta skäl behöver dock, som vi tidigare anmärkt, inte tillmätas avgörande betydelse från mythistorisk synpunkt.

Även om dikten litterärt sett är av sent datum ligger det inte något osannolikt i antagandet att den är uppbyggd kring en gammal mytkärna. Grundmotivet kan knappast vara något annat än det som tidigare påpekats av flera forskare, nämligen motivet om den förlorade och återfunna hammaren, vilket motiv religionshistoriskt sett hör samman med den religiösa uppfattningen av årstidsväxlingarna. Grundmotivet har bevarats i de lapska berättelserna. På Island, där åskguden inte kunde vara vårgud, kom motivet att hänga i luften. Förutsättningen för en omtolkning i humoristisk anda var då förhanden.

Om man utgår från att Þrymskviðamyten ursprungligen förelegat som beledsagande text till en rit, måste denna rit ha uppförts i samband

[1] Christiania 1897.

[2] H. Grüner Nielsen, Torsvisen på Færøerne (Festskrift til H. F. Feilberg, MM 1911, s. 72 ff.).

[3] DS 1905, s. 140. — Materialet är senare behandlat av J. de Vries i The Problem of Loki (FFC 110, 1933), s. 102 ff. Även i finsk tradition förekommer motivet om åskgudens förlorade instrument (de Vries a. a. s. 111 ff.).

[4] DS 1906, s. 65 ff.

[5] Bertha Phillpotts, The Elder Edda, s. 65 ff.

[6] J. de Vries, Altnordische Literaturgeschichte, 2, s. 133.



med ett vårblot. I vigningsscenen kommer också fruktbarhetskaraktären tydligt fram.[1]

*Alvíssmál*, en þula i lióðaháttr, avviker betydligt från de båda tidigare omnämnda dikterna i fornyrðislag. Med visshet är dikten sen (1150?), påminnande om Vafþrúðnismál. Man har antagit att skalden i ramberättelsen anknutit till ett folksagomotiv — solen överraskar dvärgen, som förstenas! — för att få tillfälle att meddela mytologiska kunskaper. Huvuddelen av dikten består av en vishetstävlan mellan dvärgen Alvíss och guden Tor. E. Noreen menar att »det är något särskilt eget att Tor, som annars icke skildras som någon särskilt intelligent och vetgirig person, här vinner i en vishetsstrid genom sin slughet».[2]

Med all sannolikhet har vi att finna lösningen till Alvíssmålsproblemet i det av Noreen berörda förhållandet, dock på annat sätt än vad Noreen tänkt sig. Man skulle, rent teoretiskt, kunna tänka sig att författaren i överraskande eller komiskt syfte låtit den dumme guden framträda som den sluge guden, men man behöver inte läsa långt i dikten för att finna, att författaren inte alls velat vara skämtsam med sin dikt. Vi måste söka efter en annan förklaringsgrund. Även om dikten är sen, kan man inte förutsätta att skalden, som menat allvar med sin mytologiska lärdomsdikt, skulle ha gjort sig skyldig till ett så kapitalt felgrepp och ett om så stor mytologisk okunnighet vittnande misstag, att han av en erkänt obegåvad person gjort ett slughuvud. Tvärtom har skalden varit väl skolad i mytologin och gått till sitt värv med stor ambition. Enligt min mening är uppfattningen om Tor som den lättlurade guden sekundär. Det är nämligen uppenbart att Tor i de sannolikt äldsta myterna (Hrungnir, Geirrøðr, Hymir m. fl.) är utrustad med normal intelligens eller något däröver, medan man i de sannolikt yngsta myterna (Utgårdaloke m. fl.) gör sig smått lustig på hans bekostnad. I varje fall finns det ingenting i det äldsta mytskiktet som ger stöd för antagandet att den nordiske åskguden *ab origine* vore mindre vetande.

Vi skall också senare finna hur åtskilliga kenningar och heiti just syftar på Tors förmåga av tankekraft och ordsnarhet. Tor var *orðbéginn halr, ásabragr, orðséll áss, diúphugaðr* o. s. v.

Det är uppenbart att Tor för Alvíssmáls författare varit den vise guden. Man kan inte utan att våldföra sig på texten komma fram till ett annat resultat. Dikten bärs upp av motivet: den vise guden och den

[1] H. Ljungberg, Vårdtecken (KÅ 36, 1936, s. 293).

[2] E. Noreen a. a. s. 61.

vise dvärgen, och just i detta motiv återföres vi till ett grundmotiv i höggudsföreställningen: motivet »allvetande högsta väsen».[1] Den ambivalente högguden var allvetande eller allvis, och denna egenskap har vi funnit som »survival» hos vissa jättar, t. ex. Hymir, som var *hundvíss*, och vissa dvärgar, såsom Alvíss.

Det är inte omöjligt att psykologiskt förstå hur Tor småningom kom att bli den dumme eller den lättlurade guden. Så länge Tor var himmelsgud eller i varje fall kultiskt eller religiöst bevarade himmelsgudens funktioner, framstod han i det religiösa medvetandet utrustad med den allvetande höggudens egenskaper, men ju mer han enbart betraktades som åskgud och därmed även kom att framstå som bullrets och styrkans gud, desto mer kom han i det allmänna medvetandet att glida in i kategorin av starka karlar. Sådana gäller *a priori* för att vara mindre begåvade. Men denna utveckling är sekundär, reflekterad. Kring folkhjältarna växer ju också gärna myt- och legendbildningen. Tor blev folkgud, och inte ovanligt är att de populära gestalterna görs till föremål för rätt skämtsamma historier. Man bör också ha i minnet att den mytologiskt tongivande norsk-isländska skaldegenerationen medvetet slöt upp kring diktarguden Oden och, såsom det synes, medvetet skapade ett motsatsförhållande mellan Oden och Tor, ett motsatsförhållande som inte bevisligen ägde någon motsvarighet eller grund i kultiska förhållanden. Ett prov på detta icke kultiskt grundade motsatsförhållande har vi enligt min uppfattning i dikten Hárbarðslióð. Den isländske Tor var ju som åskgud inte heller särskilt farlig.

Vad tolkningen i övrigt av Alvíssmál beträffar synes man inte böra förbigå Uhlands försök att sätta in dikten i ett kultiskt sammanhang. Uhland ser i Tors dotter Þrúðr en växtlighetsgudinna[2], symboliserande själva växtkraften[2]. I dikten berättas hur Alvíss avser att få Tors dotter till maka. Uhland ser häri ett liknande motiv som exempelvis i Þrymskviða. Motivet förekommer även i andra utformningar: Iðunn rövas av Þiazi, Þrúðr av Hrungnir o. s. v. Så fattat ställs mytmotivet in i ett allmännare sammanhang, vars mest kända utformning finns i Persephonesagan, som bygger på tanken att fruktbarhetsgudinnan en viss tid av året vistas i underjorden.[3] Det är inte omöjligt att lärodikten Alvíssmál återgår på ett liknande kultiskt sammanhang.

[1] Ovan s. 28 f.
[2] L. Uhland, Der Mythus von Thôr, s. 81 ff.
[3] J. de Vries, The Problem of Loki (FFC 110, 1933), s. 80 ff.



*Hárbarðslióð* är litterärt sett av äldre datum än de övriga Torsdikterna. Dikten som är författad på ett fritt versmått har blivit föremål för ett otal tolkningsförsök. I regel har man betonat spänningsförhållandet mellan Oden och Tor, och diskussionen har mest rört sig kring frågan vilken religiös verklighet som kan antas vara diktens bakgrund. Jag har redan på föregående sida angivit min syn i denna fråga. E. Noreen anser att dikten över huvud inte har någon annan uppgift än att roa genom drastiskt skämt och grovt ovett.[1] Förmodligen döljer sig åtminstone halva sanningen i detta antagande. Diktens förutsättning bör enligt min mening sökas i någon »postkultisk» situation av ungefär det slag som utgjort groningsgrunden för exempelvis Lokasenna.[2] Författaren har begagnat tillfället att i dialogform på ett respektlöst sätt meddela mytologiska kunskaper.

Dikten innehåller åtskilliga mytologiska notiser och anspelningar av betydande värde. Vissa av dem måste förutsättas återgå på mycket gamla föreställningar, t. ex. uppgiften att Tor vore Fiǫrgyns son. Vad som ligger bakom Hárbarðr-Odens påstående att Tors moder vore död är inte gott att säga.

Tor uppträder även i några andra eddadikter. I Vǫluspá skildras Tors kamp med Midgårdsormen vid Ragnarök. Lokasenna kan i viss mån betraktas som en Torsdikt, då Tor är den som avgör utgången.[3] Anspelningar på Tor förekommer även i Vafþrúðnismál, Grímnismál, Skírnismál, Hyndlulióð och Sigrdrífumál.

## Torsmyter hos skalderna och Snorre.

Skaldernas Torsmyter är av helt annan karaktär än Eddans. Vi har redan i avsnittet om Tor i bildframställningen sett att skaldernas insats i mytdiktningen principiellt inte var skapande utan beskrivande. De flesta av skaldernas mytiska Torsdikter har ju också tagit sin utgångspunkt i bildmässiga Torsframställningar. Medan eddadikterna åtminstone i sin grundform måste förutsättas organiskt höra samman med kulten och riten, är skaldediktningen mythistoriskt sett en artificiell produkt. Detta innebär naturligtvis inte att skaldedikterna är värdelösa från mytologisk synpunkt. Tvärtom, ty skalderna har dels verifierat edda-

[1] Noreen a. a. s. 77. — Till frågan om diktens ursprung och karaktär se även O. Lundberg, Ön Allgrön. Är Eddans Harbardsljod ett norskt kväde? (Arctos Svecica, 2), Uppsala 1944.
[2] Ovan s. 177 f.
[3] Noreen a. a. s. 39.

myterna, dels vid kenningar och övriga kompositioner rikligt öst ur sitt mytologiska vetande.

Vid ett par tillfällen kan man dock spåra ett samband mellan myt och kult även hos skalderna. Två Torsdikter måste anses utgöra rester av en gammal kultdiktning, som annars är föga känd i Norden.

Av Vetrliði Sumarliðason finns bevarade följande versrader i málaháttr från år 999:

| | |
|---|---|
| *Leggi brauzt Leiknar,* | Du krossade Leikns ben, |
| *lamðir Þrívalda,* | lamslog Þrívaldi, |
| *steypðir Starkeði,* | störtade Starkaðr, |
| *stétt of Giǫlp dauða.*[1] | dödade Giǫlp. |

Något senare är en Torsdikt i dróttkvætt av Þórbiǫrn dísarskáld:

| | |
|---|---|
| *Þórr hefr Yggs med árum* | Tor har med Yggs män [asarna] |
| *Ásgarð af þrek varðan.* | värjt Asgård med kraft. |
| *Ball í Keilu kolli,* | Det smällde i huvudet på Keila, |
| *Kiallandi brauzt alla,* | du slog Kiallandi helt och hållet sönder, |
| *áðr drapt Lút ok Leiða,* | tidigare dräpte du Lútr och Leiði, |
| *lézt dreyra Búseyru,* | du lät Búseyra blöda, |
| *heptuð Hengiankiǫptu (?),* | du fängslade Hengiankiapta, |
| *Hyrrokkin dó fyrri,* | Hyrrokkin var död tidigare, |
| *þó vas snemr en sáma* | dock var ännu tidigare den svarta |
| *Svívǫr numin lífi.*[2] | Svivǫr berövad livet. |

Båda dikterna är otvivelaktigt äkta Torsdikter. H. de Boor är tveksam beträffande dikternas karaktär av kulthymner och vill i dem hellre se en rest av en äldre germansk lovkvädestil.[3] Tveksamheten är ej tillräckligt motiverad och bottnar väl ytterst i bristande känsla för den intima samhörigheten mellan myt och kult. I de korta stroferna anspelas på kända och okända myter. Vetrliðis dikt innehåller fyra jättenamn. Leikn omnämnes i en þula men är annars okänd. Þrívaldi, 'han

[1] Skj. B, 1, s. 127, I. Lindquist, Norröna lovkväden från 800- och 900-talen, 1, Lund 1929, s. 92 f.

[2] Skj. B, 1, s. 135, Lindquist a. a. s. 92 f.

[3] H. de Boor, Dichtung (H. Schneider, Germanische Altertumskunde, München 1938, s. 330). — Jfr J. de Vries, Die geistige Welt der Germanen, Halle (Saale) 1943, s. 133.



med de tredubbla krafterna', hade nio huvuden, vilket framgår av Torskenningen *Þrívalda níu hǫfða sundrkliúfr*. Jätten Starkaðr är känd från Málsháttakvæði 7[1] och från Hervǫrs saga[2] och Gautreks saga[3] samt Saxo[4]. Uhland har utförligt behandlat Starkaðsmotivet, som företer likheter med såväl Þrívaldimotivet som Geirrøðr- (Giǫlp-)motivet.[5] Jättekvinnan Giǫlp, en av Geirrøðs döttrar, spelar en framträdande roll i Geirrøðsmyten, där hon svarar för vattenströmmarnas uppkomst. Med sannolikhet kan både Giǫlp- och Geirrøðsmyten samt i viss mån även Starkaðsmyten hänföras till det bekanta mytmotivet om de vid våren frigjorda vattenmassorna. Vi har tidigare mött motsvarande motiv i vissa Indramyter.

F. R. Schröder går till och med så långt, att han i dikten ser en rest av urgammal sakral poesi, med prototyp i en Indrahymn, där guden prisar sig själv för att han dödat jättarna. »Det vore lockande, ehuru kanske alltför djärvt, att förbinda den indiska 'jag'-versen med den nordiska 'du'-versen i hymndikten på så sätt att man förutsätter en äldre kultisk sång eller ett rituellt spel av ursprungligaste form, vari den prästerliga kören under vördnadsbetygelser anropade guden och guden själv uppträdde och berömde sig av sina gärningar.»[6] På säkrare mark står man då man bedömer de båda bevarade mytiska dikterna som rester av kultiska Torshymner.[7] Hur det mytisk-kultiska förfarandet skett undandrar sig vårt bedömande.

Egennamnen i Þórbiǫrn dísarskálds dikt återgår på liknande mytiska tilldragelser. Keila, Lútr, Leiði och Búseyra är i övrigt ej kända. Kiallandi är ytterligare nämnd i en þula. Hengiankiapta kan möjligen med Finnur Jónsson sammanställas med jättekvinnan Hengikepta.[8] Hyrrokkin omtalas av Snorre i samband med Balders bålfärd.[9] Svívǫr är möjligen identisk med den i en þula omnämnda Sívǫr.

[1] Skj. B, 2, s. 139.

[2] FSN 1, s. 412 f.

[3] FSN 3, s. 15 f.

[4] Saxo 6, 5 ff. (s. 151 ff.): *Starcatherus, Storwerki filius.*

[5] L. Uhland, Der Mythus von Thôr, s. 176 ff.

[6] F. R. Schröder, Ursprung und Ende der germanischen Heldendichtung (GRM 27, 1939, s. 341).

[7] H. de Boors invändning (a. a. s. 330) att kulthymner förutsätter ett prästerskap och att ett sådant inte fanns på Island är inte avgörande, då dels godedömet innefattade prästämbetet, dels åtminstone *gyðiur* omtalas hos skalderna.

[8] F. Jónsson, Lex. poet., 244. Namnformen är osäker, då hs. har flera läsarter.

[9] Gylfaginning 49 (SnE s. 58). Jfr Uhland a. a. s. 142 ff

Övriga mytiska Torsdikter har behandlats i föregående avsnitt, då de mer eller mindre kan förmodas återgå på bildliga framställningar. Ragnarsdrápa och Haustlǫng beskriver mytologiska scener på sköldar. I Húsdrápa besjunger skalden bildutsmyckningen i Óláfr pais hall. Eilífr Goðrúnarsons Þórsdrápa innehåller bl. a. Geirrøðsmyten. Torsmyter omnämnes vidare i följande dikter och diktfragment: en vers av Bragi inn gamli (Tor klöv jätten Þrívalðis nio huvuden och styrde bockarna), Ǫlvir hnúfa, brottstycke ur en Torsdikt (Tor och Midgårdsormen), Eysteinn Valdason, en Torsdikt (Tors fiske), Gamli gnǽvaðarskáld, brottstycke ur en Torsdikt (Tor slog ihjäl Midgårdsormen), del av en anonym Torsdikt (Tor och jättarna). Samtliga dessa dikter härstammar från den förkristna tiden eller från religionsskiftets tid.

Þióðolfr Arnórsson använder Tors och Geirrøðs namn i kenningar i en lausavisa från omkring 1050. Även från senare tid möter Tors namn i kenningar, t. ex. i en vers i Bárðarsaga Snæfellsáss från 1300-talet.

Det mytiska innehållet i skaldediktningen återgår till övervägande delen på Tors kamp mot de fientliga makterna, jättarna och Midgårdsormen. Samma motiv dominerar hos Snorre. Snorre har i sin Edda synnerligen utförligt återgivit ett flertal Torsmyter, varav några inte är kända från poesin. Då emellertid dels prosamyterna från mythistorisk synpunkt måste betraktas som andrahandsprodukter, dels Snorres myter utan tvivel i allt för hög grad bär drag av novellistisk framställningskonst[1], bör de försiktigtvis ej användas annat än som komplett erande framställningar till de poetiska myterna. Snorres Torsmyter är följande: Tor och Utgårdaloke (Gylfaginning 44—47), Tor och Hymir (Gylfaginning 48), Tor och Hrungnir (Skáldskaparmál 17), Tor och Geirrøðr (Skáldskaparmál 18). Samtliga dessa myter domineras av kampmotivet.

## Torskenningar, Torsheiti, Torsepitet.

En mytologisk kenning är en myt i miniatyr.[2] Vigfusson har i

[1] E. Mogk, Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule (FFC 51, 1923) samt Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtlische und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums, Leipzig 1932.

[2] Nyare litteratur: R. Meissner, Die Kenningar der skalden, Bonn und Lpz. 1921, H. van der Merwe Scholtz, The Kenning in Anglo-Saxon and Old-Norse Poetry, Utrecht 1927, W. Krause, Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache, Halle (Saale) 1930, W. Mohr, Kenningsstudien. Beiträge zur Stilgeschichte der altgermanischen Dichtung, Stuttgart 1933, J. de Vries, De skaldenkenningen met mythologischen inhoud, Haarlem 1934,



Corpus poeticum boreale samlat 62 Torskenningar och Torsheiti.[1] Meissner har angivit 72 Torskenningar i sitt arbete om de isländska skaldekenningarna.[2] Båda dessa samlingar är dock ofullständiga, och dessutom är Meissners material föga användbart, då författaren i regel okritiskt följt Finnur Jónssons rättade text. Båda samlingarna lider också av den bristen, att de ej meddelat översättningar, varför Torskenningarna, som ofta byggts upp kring ἅπαξ λεγόμενα, blir fullständigt oförståeliga.

Den efterföljande framställningen vill göra anspråk på att meddela en om möjligt fullständig samling av Torskenningar och Torsheiti, varjämte åtskilliga belysande epitet av annat slag medtagits. För överskådlighetens skull har materialet grupperats efter vissa ledmotiv.

### A. Släktskapskenningar.

1. Tor är son till himmelsguden.

1. *Óðins sonr*, 'Odens son', Vsp 56, Hrbl 9, Hym 35, Þrk 21, 32, Skáldskm 4 (SnE s. 80). Kenningen måste förutsättas vara, först sedan tanken på Oden som Allfader slagit igenom. Prologen till Snorres Edda upptar en annan rangordning gudarna emellan.

2. *Óðins burr*, 'Odens son', Haustl 19 (Skj B, 1, s. 18).

3. *Óðni sifiaðr*, 'Odens släkting', Hym 21.

4. *Óðins áttrunnr*, 'Odens släkting', Þdr 15 (Skj B, 1, s. 143). Denna kenning jämte föreg. tyder på viss osäkerhet beträffande släktskapsförhållandet. (FJ:s och Meissners kenning *Óðins angrþiófr*, Þdr 15, bör utgå.)

5. *Yggs barn*, 'Yggs (ɔ: Odens) barn', Hym. 2.

6. *Aldafǫðrs sonr*, 'Allfaders son', Rdr 14 (Skj B, 1, s. 3). — *Alfaðir*, *Alfǫðr* är som Odensheiti sällsynt utom hos Snorre och måste uppfattas som sena bildningar; jfr Hj. Falk, Odensheite. Videnskapsselskapets skrifter, Kristiania, 2, Hist.-filos. Kl. 1924: 10, Kria 1924, s. 3. — *Óðinn heitir Alfǫðr, þvíat hann er faðir allra goða*, Gylfag 20 (SnE s. 25).

7. *Viðris arfi*, 'Viðrirs (ɔ: Odens) arvinge', Rdr 16 (Skj B, 1, s. 4). — *Viðrir* är ett vanligt Odensheiti (Falk a. a. s. 34) och betecknar jämte

Hertha Marquardt, Die altenglischen Kenningar. Ein Beitrag zur Stilkunde altgermanischer Dichtung, Halle (Saale) 1938, H. Kuhn, Das nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten (ZfdA 79, 1942, s. 133 ff.) m. fl.

[1] Vigfusson a. a. 2, Oxford 1883, s. 463 ff.

[2] Meissner a. a. s. 253 ff.

Odensnamnen *Váfuðr, Geiguðr, Hriótr, Sviðrir*, möjligen även *Svǫlnir, Ari* och *Arnhǫfði*, Oden som vindgud (Falk a. a. s. 34 m. fl.; A. Mahr, Wodan in der deutschen Volksüberlieferung, Mitteil. der anthropol. Gesellsch. in Wien 58, 1928, s. 146; J. de Vries, Altgerm. Rel.-gesch., 2, s. 187). FJ har i studien Odin og Tor i Norge og på Island i det 9. og 10. årh. (ANF 17, 1901, s. 223) velat göra gällande att Viðrir ej betecknar Oden som vindgud utan betyder 'den som i kraft av sina kunskaper, runor o. s. v. kan styra vind och väder'. Denna tolkning är godtycklig. I varje fall kan inte namnet Viðrir anses hänsyfta på runkunskap o. dy. — Man bör ej frestas att tolka kenningen *Viðris arfi* i naturmytologisk riktning. Kenningen ger alltså inte stöd för antagandet att man ansett åskan uppkomma ur vindarna utan förklaras därav att Oden som högste gud övertagit himmelsgudens funktioner.

2. Tor är son till jordgudinnan.

8. *Iarðar sonr*, 'Iǫrðs son', Haustl 14 (Skj B, 1, s. 17), Ǫlvir hnúfa (Skj B, 1, s. 6), Skáldskm 4 (SnE s. 80). Av intresse är att jorden omvänt i kenningar kallas för 'Tors moder': *mellu dólgs móðir* (nr 113) och *iǫtna dólgs móðir* (nr 98). Enligt Gylfag. 36 (SnE s. 37) är Iǫrð *Þórs móðir*.

9. *Iarðar burr*, 'Iǫrðs son', Ls 58, Þrk 1.

10. *Iarðar konr*, 'Iǫrðs son', Þdr 15 (Skj B, 1, s. 142).

11. *grundar sveinn*, 'jordens son', Haustl 19 (Skj B, 1, s. 18). Denna kenning jämte den följande *markar burr* är av stor vikt, då de markerar sambandet mellan natursubstratet och gudomligheterna.

12. *markar burr*, 'markens son', Þdr 6 (Skj B, 1, s. 140). Byr i hs. bör läsas *bur*.

13. *eiðs fiarðar arfi* (?), 'fjordens eds (ɔ: jordgudinnans) arvinge'(?), Þdr 10 (Skj B, 1, s. 141). Osäker Torskenning. Tolkningen efter I. Lindquist, Norröna lovkväden, 1, s. 99. Meningen är ej fullt klar. Kock (NN § 455) ändrar för assonansens skull *eiðs* till *eirs* och låter kenningen syfta på Loke, 'arvingen til fjordens malm (ɔ: guldet)'.

14. *Hlóðyniar mǫgr*, 'Hlóðyns son', Vsp 56. *Hlóðyn* (*Hloðyn, Hlǫðyn?*) är med all sannolikhet samma namn *Hludana* (urgerm. **Hlupana*), som återfinnes på fem frisiska inskrifter från 220—235 e. Kr. (Helm, Altgerm. Rel.-gesch., 1, s. 380 ff.). Den redan av Grimm (Deutsche Mythologie, 1835, s. 156; så ock Mogk i Pauls Grundriss², 3, s. 359; annorlunda



F. Kaufmann, Mythologische Zeugnisse aus römischen Inschriften, 4. Dea Hluðana, PBB 18, 1894, s. 134 ff.) framkastade tolkningen *Hlóðyn* till isl. *hlóð*, 'jordhög' är att föredraga framför dels Helms m. fl. (Helm a. a. s. 381 f., J. de Vries, Altgermanische Rel.-gesch., 1, s. 206) sammanställning av *Hlóðyn* och *Holda* (»Frau Holle») på grund av den senares mer demonartade väsen, dels FJ:s (Lex. poet. s. 268) läsning *Hlǫðyn* (*Hlaðvin*, 'kringgärdad gräsäng'?). Zangemeisters läsart *Lucena* i. st. f. *Hludena* (CIL 13, 8661) i Correspondenzblatt der westdeutschen Zeitschr. 8, s. 3 ff. är ej tillräckligt motiverad (K. Helm, Hluðana i PBB 37, 1912, s. 337 f.) *Hlóðyn* bör tolkas som 'jordgudinnan', och kenningens mening är densamma som utsagts i kenningarna av typen *Iarðar sonr*. — (*Latona* glosseras i en fornengelsk uppteckning med *þunres môður*, 'Tors moder'; S. Bugge, Studier, 1, s. 24.)

15. **Fiǫrgyniar sonr*, 'Fiǫrgyns son', Hrbl 56. Se ovan s. 43.

16. *Fiǫrgyniar burr*, 'Fiǫrgyns son', Vsp 56. Se ovan s. 43.

3. Tor är make till jordgudinnan.

17. *Sifiar verr*, 'Sifs man', Hym 3, 15, 34, Þrk 24, Grettir Ævikv 7 (Skj B, 1, s. 288), Skáldskm 4 (SnE s. 80). Tors maka var Sif, en av asynjorna. Snorre anger i Skáldskm 21 (SnE s. 186): *Hvernig skal kenna Sif? — Svá at kalla hana konu Þórs, móður Ullar, et hárfagra goð, elia Iárnsǫxu, móðir Þrúðar*. Sif omnämnes i Ls, prosainledningen (*Sif var þar, kona Þórs*), Ls 53, där Loke antyder att han och Sif stått i otillbörligt förhållande till varandra. Oden gör samma antydan i Hrbl 48: *Sif á hó heima*. — I SnE prologen identifierar Snorre Sif med »spåkvinnan *Síbíl*». *Hon var allra kvinna fegrst; hár hennar var sem gull* (SnE s. 6). I Gylfag 31 (SnE s. 31) och Skáldskm 14 (SnE s. 84) kallas *Ullr* för *Sifiar sonr*. Snorre återger också i Skáldskm 17 (SnE s. 85) en myt, enligt vilken jätten Hrungnir, sedan han blivit drucken vid Ægirs gästabud, hotade att förgöra Valhǫll och Ásgarðr och döda alla gudar och gudinnor utom Fröja och Sif, som han skulle ta med till Iǫtunheimr. (Ang. motivet jättar och gudinnor se A. H. Krappe, Riesen und Göttinnen, i ZfdA 70, 1933, s. 206 ff.) I Skáldskm 24 (SnE s. 92) anger Snorre *Sifiar svára*, 'Sifs svärmoder', som kenning för 'jord'. — Bland kenningarna för 'guld' upptar Snorre *Sifiar haddr*, 'Sifs hår', och återger en i övrigt ej känd myt att Loke genom list lyckats klippa av Sif allt hår. Inför Tors hotelser måste Loke lova att skaffa nytt hår åt Sif. Snorre skriver:

»Loke svor då att han skulle få svartalferna att åt Sif göra ett hår av guld, som skulle växa som annat hår. Därefter for Loke till de dvärgar som heta Ívaldis söner, och de gjorde håret och Skíðblaðnir och Odens spjut, som heter Gungnir. Då slog Loke vad om sitt huvud att dvärgen Brokkr och dennes broder Sindri icke kunde framställa tre lika goda föremål.» — I det följande ger Snorre en fantastisk skildring av hur Sindri med tillhjälp av Brokkr förfärdigade en galt med borst av guld, ringen Draupnir och hammaren Miǫllnir. Loke gav spjutet Gungnir åt Oden, Sifs hår åt Tor och Skíðblaðnir åt Frö. Brokkr gav ringen Draupnir åt Oden och sade, att var nionde natt skulle det droppa åtta lika tunga ringar av Draupnir, Frö fick galten, som var snabbare än varje häst och som lyste i mörkret. Tor fick hammaren. Med den kunde han slå till så hårt han ville, och aldrig skulle hammaren missa sitt mål, vad det än vore. Kastade han den, skulle den alltid krossa, och hur långt den än kastades, skulle den alltid vända tillbaka till hans hand, och om han önskade det, skulle den bli så liten, att han kunde gömma den under skjortan; men den hade det felet att den var för kort. — Vid omprövningen fann gudarna att hammaren Miǫllnir var det främsta bland föremålen, och endast genom list kunde Loke rädda sitt huvud.

Snorre har här utnyttjat ett flertal fristående myter om olika kostbarheter. Sammanställningen av 'hår' och Sif möter på ett ganska lustigt sätt hos Kormákr (Lausavísa 7):

| | |
|---|---|
| *. . . þann metk hadd, es hodda* | Jag värderar det hår, |
| *hǫrbeiði-Sif greiðir,* | som kvinnan reder, |
| *(dýr verðr fǽgi-Freyia),* | till strax fem hundra (marker); |
| *fimm hundrǫða snimma.* | dyr blir kvinnan. |

Av intresse är dels sammanställningen 'hår' och Sif, dels sammanställningen Fröja och Sif, dels slutligen den första kvinnokenningen *hǫrbeiði-Sif*, 'Sif som beder om lin' (jfr Koch NN § 1907). *Hǫrr*, 'lin' < **harwa-*, ur vilket ord kan avledas **Harwīn* > *Hørn*, fsv. *Hærn*, t. ex. i *Härnevi* (O. Lundberg o. H. Sperber, Härnevi, i UUÅ 1911, s. 4, 41 ff.). M. Olsen har i sin studie Hærnavi, En gammel norsk og svensk gudinde (Christiania Videnskaps-Selskaps Forhandl. 1908, 6), visat att den fornvästnordiska »lin»-gudinnan Hǫrn, en av Fröjahypostaserna, vars namn återfinnes i ortnamnen Härnevi i Torstuna och Bro härader i Uppland, bildar gudapar med Tor och Ullr. (En annan tolkning av Hj. Lindroth, Härnevi, NoB 3, 1915, s. 57 ff, där dock den religionshistoriska utgångspunkten är diskutabel; jfr T. E. Karsten i APhS 5, 1930, s. 200 ff. och de Vries, Altgerm. Rel.-geschichte 2, s. 331 ff.)



Kormákr associerade alltså Sif och Fröja i kvinnokenningarna (jfr Hrungnir, som ville döda alla utom just Sif och Fröja). Av Snorres mytiska skapelse kan man dessutom göra troligt att borttagandet och ditsättandet av Sifs hår hör samman med växtligheten (så t. ex. Uhland, Der Mythus von Thôr, s. 75: Sif är åkerfältet, som skördas på hösten och förnyas genom de osynliga jorddemonerna; K. Weinhold, Die Sagen von Loki, i ZfdA 7, 1849, s. 38: Sifs hår = vegetationen; J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, 1876, s. 131 f: Sifs hår = det mogna kornet på åkern; V. Rydberg, Undersökn., 2, s. 399: Sif är en växtlighetsdemon, som sammanhänger med fimbulvintern).

Sif bör alltså anses höra till gruppen av jordgudinnor. Ett indirekt bevis för hennes ursprunglighet ges av Snorre i prologen till Eddan: *Eigi kann ek segia ætt Sifiar* (SnE s. 6). Som kenning för Jord upptar Snorre (Þul 4 æ) bl. a. Sif och Fiǫrgyn. Sammanställningen Sifs hår och Draupnir (en fruktbarhetssymbol) pekar även hän mot uppfattningen av Sif som en fruktbarhetsgudinna (de Vries, The Problem of Loki, FFC 110, 1933, s. 90 ff. samt a. a. 2, s. 189, 212 f.).

Namnet *Sif* tolkas av Golther (Handbuch der germ. Myth., s. 263) som 'släkt', 'släktskap' (*sif*, fem. 'sammanbundet genom släktskap', 'släktskap'), av Mogk (Pauls Grundriss², 3, s. 359) som 'den glädjande', 'hustrun' (till got. *sifan*), av S. Lindqvist (Ynglingaättens gravskick, Fv. 1921, s. 86 f.) som 'bihustru' (jfr de Vries a. a. 2, s. 213). — Sammanställningen av Sif och den bataviska *Haeva* är osäker (CIL 13, 8705: *Herculi Magusano et Haevae Ulpi Lupio et Ulpia Ammava pro natis v. s. l. m.* — Helm a. a. 1, s. 378 f., de Vries, a. a. 1, s. 204 f.).

18. *Sifiar rúni*, 'Sifs vän', Eyst. Valdason, Torsd. 1 (Skj B. 1, s. 131).

19. *Þrǫngvar langvinr*, 'Þrǫngs (ɔ: Fröjas) vän sedan forna dagar', Þdr 17 (Skj B, 1, s. 143). Namnet *Þrungva* förekommer som Fröjaheiti i sammanställningen *Hǫrn ok Þrungva* (Þul 4, h, 3; Skj B, 1, s. 661).

4. Tor är styvfader till Ullr och fosterson till Vingnir och Hlóra.

20. *Ulls mágr*, Eysteinn Valdason Torsdikt 3 (Skj B, 1, s. 131) och *Ullar mágr*, Haustl 15 (Skj B, 1, s. 17), 'Ulls styvfader'. Snorre kallar Ullr (Skáldskm 14, SnE s. 84) för *sonr Sifiar, stiúpr Þórs* och skriver i Gylfag 31 (SnE s. 31): *Ullr heitir einn, sonr Sifiar, stiúpsonr Þórs.* — Den

religionshistoriska tolkningen är klar. Primärmyten ligger i kenningen *Sifiar sonr* för *Ullr*, vilket betyder att Ullr, i likhet med Tor, inte varit en ursprunglig himmelsgud utan måste anses som uppkommen ur himmelsgudens möte med jordgudinnan, i detta fall kallad Sif. Eftersom Tor var *Sifiar verr* enligt det mytiska tänkandet, måste han följdriktigt kallas för *Ulls mágr*, en kenning ur vilken man alltså indirekt kan utläsa att Tor ej varit en primärt odifferentierad himmelsgud. Kenningen *Ulls mágr* är som typ sekundär.

21. *Ullar gulli*, 'Ulls styvfader', Þdr 18 (Skj B, 1, s. 143).

22. *Ullar stiúpfaðir*, 'Ulls styvfader', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

23. *Vingnis ok Hlóru fóstri*, 'Vingnirs och Hlóras fosterson', Skáldskm 4 (SnE s. 80). Ang. Vingnir se nedan nr 43. Kenningen förklaras ur prologen till SnE, se ovan s. 11.

5. Tor är fader till Magni, Móði och Þrúðr.

24. *Magna faðir*, 'Magnis fader', Hrbl 9, 53, Þdr 21 (Skj B, 1. s. 144), Anonym Torsdikt från 900-talet (Skj B, 1, s. 171), Skáldskm 4 (SnE s. 80). Tors söner Magni och Móði är hypostaser av Torskraften. Enl. Vm 51 skulle Miǫllnir efter Tors död vid Ragnarök ärvas av Magni och Móði. Mytens mening är den att »Torsidén», Torsstyrkan, d. v. s. den mot de onda makterna riktade goda makten, är odödlig. — Magni uppträder som självständigt handlande person i Hrungnirsmyten. Enligt Snorre (Skáldskm 17, SnE s. 87) var Magni son till Tor och *Iárnsaxa*. Iárnsaxa, 'hon med järnsvärdet', var en jättekvinna (Þul 4, c, 3, Skj B, 1, s. 659).

25. *Móða faðir*, 'Móðis fader', Hym 34, Skáldskm 4 (SnE s. 80). Se kenning nr 24.

26. *Þrúðar faðir*, 'Þrúðs fader', Eysteinn Valdason Torsdikt 1 (Skj B, 1, s. 131), Skáldskm 4 (SnE s. 80). Det ligger väl närmast till hands att också i namnet Þrúðr, 'kraft', se en ren Torshypostas, men med hänsyn till gudinnekaraktären synes man kunna förutsätta vissa kultiska motiv av fruktbarhetskaraktär bakom namnet. Uhland (Der Mythus von Thôr, s. 81 f.) tolkar Þrúðr som 'växtkraft' och ser i *Þrúðheimr* och *Þrúðvangr* kultiska namn. Åtminstone Þrúðvangr påminner om de kultiska ortnamnen. Golther ställer sig avvisande (Handbuch der germ. Myth., s. 283), men utan motivering. I Rdr 1 (Skj B, 1, s. 1) kallas en jätte, troligen Hrungnir, för *Þrúðar þiófr*, 'han som rövade Þrúðr', vilket



stöder tanken att Þrúðr varit en växtlighetsgudinna, då endast gudinnor av denna typ blev bortrövade. Enligt Snorre (Skáldskm 21, SnE s. 186) var Sif *Þrúðar móðir*. Även denna kenning ställer in Þrúðr i raden av fruktbarhetsgudinnor. — En valkyrja kallas i Grm 36 och hos Snorre (Gylfag 35, SnE s. 37) för Þrúðr.

27. *Þrúðar þrámóðnir*, 'han som längtar efter Þrúðr', Þdr 17 (Skj B, 1, s. 143).

6. Tor är broder till Meili och Balder.

28. *Meila bróðir*, 'Meilis broder', Hrbl 9. Enligt Snorre (Þul 4, e. Skj B, 1, s. 660) var Meili son till Oden. Tors broder Meili är eljest okänd (Sijmons-Gering, Edda, 3, 1, s. 240).

29. *Meila blóði*, 'Meilis broder', Haustl 14 (Skj B, 1, s. 17). — I Haustl 4 står *fet-Meili* som kenning för Hønir (NN § 1016).

30. *Baldrs barmi*, 'Balders broder', Haustl 16 (Skj B, 1, s. 17). — Broderskapskenningarna är sekundära och förklaras ut ifrån tanken på Oden som allfader.

### B. Allmänna bestämningar.

1. Tor, den förnämste asen, är gudars och människors vän och beskyddare.

31. *goða þrúðvaldr*, 'gudarnas mäktige härskare', Hrbl 9.

32. *Ásabragr*, 'den förnämste asen', Skm 33, (Þul 4, d. Skj B, 1, s. 660). Möjligen skulle man i Ásabragr kunna se ett Torsheiti, som haft avseende på Tors förmåga att kunna uttrycka sig väl i tal (jfr nr 48 f.), enligt Snorres anvisning i Gylfag 26 (SnE s. 30): *er sá kallaðr bragr karla eða bragr kvinna, er orðsnild hefir framarr en aðrir, kona eða karlmaðr*. — Sijmons-Gerings förmodan (a. a. 3, 1, s. 232) att Ásabragr skulle åsyfta Oden är grundlös. — Uhland (a. a. s. 29) nämner samtidigt med Ásabragr ett Torsheiti *Ásahetia*. Det bör dock utgå, då detta heiti (Þul 4 d), som FJ (SnE s. 198) påpekat, med all sannolikhet i hs. avsetts som rubrik för nästföljande heitigrupp: Ásaheiti.

33. *sióli*, 'konung', 'furste', 'anförare', Þdr 9 (Skj B, 1, s. 141).

34. *Ásapórr*, 'Asa-Tor', Hrbl 52. Tor var 'asen' framför de andra gudarna.

35. *landáss*, 'landsgud', Egill Lv 19 (Skj B, 1, s. 47). FJ hävdar (Lex. poet. s. 358) att härmed avses Oden, Vigfusson upptar (Corp. poet., 2, s. 464) landáss bland Torsnamnen: så även Mogk i Pauls Grundriss², 3, s. 364.

36. *inn allmátki áss*, 'den allsmäktige guden', Landn. s. 268, Flat. 1, s. 249. Uttrycket ingår i den äldsta isländska edsformeln: *Hiálpi mér svá nú Freyr ok Niǫrðr ok inn allmátki áss*. Av sammanhanget framgår ej vilken gud som åsyftas. FJ (Goðafræði Norðmanna og Islendinga, 1913, s. 43) och de Vries (Contributions to the Study of Othin, FFC 94, 1931, s. 46) m. fl. anser att edsformeln återgår på gudatriaden Frö, Njord och Oden, medan Mogk (Pauls Grundriss², 3, s. 320), Olrik (Nordisk og lappisk gudsdyrkelse, DS 1905, s. 52), M. Olsen (En runeamulet fra Utgaard, 1920, s. 14), m. fl. att eden avgavs också vid Tors namn. Sannolikt är det sista riktigt, då Tor utan tvivel i kultiska och rättsliga sammanhang intog ställning som högste gud, medan Oden ej veterligt var knuten till rättsordningen, ej heller var löftesgud. Vi har redan tidigare sett att Tor i templet var *mest tignaðr* (Flat. 1, s. 320, ovan s. 128). I Flat. 1, s. 389 kallas Tor *hǫfðingi allra goða*, och Adam av Bremen säger uttryckligen att Tor var *potentissimus* (4, 26). Åtskilliga rättsliga förhållanden var knutna till Tor. Oden intog huvudsakligen i hov-, krigar- och skaldekretsar platsen som högste gud. Enligt Grm 44 var Oden *ǫztr ása* (Mogk i Hoops, Reallex., 1, s. 130).

37. *banda vinr*, 'gudarnas vän', Húsdr 4 (Skj B, 1, s. 128).

38. *Ásgarðs veriandi*, 'Asgårds beskyddare', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

39. *verliða vinr*, 'människornas vän', Hym 11. — B. M. Ólsens tolkning (Festskr. til Wimmer, s. 150 f.): *Verliði* = Oden är mindre trolig.

40. *Miðgarðs véorr*, 'Midgårds *Véorr*', Vsp 56. Kenningen har vållat åtskillig diskussion, då hs varierar så att läsningen blir osäker. Sijmons-Gering återger versraden: *Drepr af móþe miþgarps véor*. Cod. Reg.: drepr *hann* af etc. Av sammanhanget framgår ej klart, om Miðgarðs véorr syftar på Tor eller Midgårdsormen. De flesta kommentatorer och översättare stannar vid det förra alternativet och ser i Miðgarðs véorr en Torskenning. Boer (Edda-Komm., 2, s. 17) och W. Krause (Vingþórr, i ZfdA 64, 1927, s. 271) låter *hann* (ack.) syfta på Midgårdsormen och Miðgarðs véorr på Tor. Baetke (Das Heilige im Germanischen, s. 111) understryker att de bästa hs har *véor* (ack.) och fattar *hann* som subjekt och syftande på Tor, varvid Miðgarðs véorr måste syfta på Midgårdsormen. — En sådan tolkning synes vara svår att upprätthålla; i så fall skulle också véorr bli fullkomligt obegripligt. Enklast är att låta *hann* (subj.) syfta på Midgårdsormen och i Miðgarðs véor se ett ack. obj. och en Torskenning. Meningen skulle då vara: I vrede dräper han (ɔ: Midgårdsormen) Midgårs Véorr (ɔ: Tor). Ang. *véorr* se följ.



41. *Véorr*, (?), Hym 11, 17, 21. Torsheiti av osäker betydelse. Av de äldre tolkningsförsöken kan nämnas A. Noreen (Altisl. und altnorw. Grammatik, ²1892, § 127; 245, 3) *véorr* < **vé-vorðr*, 'helgedomsvårdaren' (etymologin återtagen i tredje uppl.), B. Gröndal (Clavis poet., s. 13) *véorr* <**ve-ǫ́rr* (*ǫ́rr* <got. *airus*), 'helgedomstjänaren'; till denna tolkning ansluter sig Sijmons-Gering a. a. 3, 1, s. 72. Av de nyare tolkningsförsöken tilldrar sig Krauses största uppmärksamhet. Krause sammanställer (a. a. s. 269 ff.) *Véorr* och *Vingþórr*, vilka båda namn han vill gemensamt härleda från urgerm. **Viəχa-þunaras*. Krause hävdar, att om detta urgerm. kompositum uttalades med tonvikt på första stavelsen skulle resultatet bli att χ förbleve tonlöst, varav namnet *Véorr* skulle uppkomma (urnord. **vīhaþonraʀ* > **Vēhaðor* > *Véorr*); vid betoning av den andra stavelsen bleve χ tonande, ev. efter nasal till tonande *g*, varav namnformen *Vingþórr* skulle uppkomma. Krause sätter alltså de båda namnformerna i samband med ordgruppen *vé*, 'helgedom', och *vígia*, 'viga', och räknar med ett infigerat *n* i *Vingþórr*. Krause har därvid, med utgångspunkt från ett uppslag av v. Unwerth i Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 26, s. 82, antagit grammatisk växling mellan *Véorr* och *Vingþórr* och drar på grund härav den slutsatsen, att Torsbenämningen i fråga skulle ha uppstått redan före verkningarna av Vernerska lagen, alltså i tidig urgermansk tid. Enligt Krause betyder de båda Torsnamnen en och samma sak 'Vig-Tor', 'vigaren'; även namnen *Véoðr* och *Vingnir* hänför Krause till denna grupp.

Krause anknyter även till det sista av de tre namnen på det större Nordendorfspännet *logaþore, wodan, wiguþonar* och ser i detta ej en imp. *wigi þonar* ('Tor vige!') utan ett kompositum 'Vig-Tor'. Krauses tolkning har godtagits av de Vries (Altgerm. Rel.-gesch., 1, s. 234; 2, s. 211) och delvis av Baetke (Das Heilige im Germ., s. 112; jfr dock s. 119). — I själva verket vilar Krauses skarpsinniga tolkningsförsök på alltför många hypotetiska satser för att kunna accepteras. Vad först Nordendorfspännet beträffar, är det ofrånkomligt att där ej står *wigiþonar* utan *wiguþonar*, något som bl. a. mycket klart framgår av bilden hos Krause i Runeninschriften im älteren Futhark (Schriften d. Königsb. Gel. Ges.

Geisteswiss. Kl. Jahr 13. H. 4, Halle (Saale) 1937, s. 625). Denna riktiga läsart återfinns redan hos C. Hofmann (Sitzungsberichte d. Kön. Bayr. Akad. d. Wiss., 1866, Bd 2, s. 138 ff., 207 f. med bild) men bortförklarades av R. Henning (Die deutschen Runendenkmäler, Strassburg 1889, s. 92) med den motivering, att en *u*-stam *wigu* inte gärna kunde tänkas, då man eljest endast kände till *a*-stamsformen. Hennings oriktiga läsart har sedan gett upphov till ett flertal teorier om *wigiponar*. Först W. Krogmann (Loki, APhS 12, 1937/38, s. 62 ff.) tar fasta på formen *wiguponar*, i vars första led han ser en motsvarighet till got. **wiggu-*, i **Wiggureiks*, och fhty. *wingu-*, i namn som *Winguhaid*. Krogmann antar, i överensstämmelse med Krause, en växelform mellan en *n*-lös form och en form med nasalinfix, således germ. **u̯igu-* och **u̯ingu-*. Krause hade, efter ett uppslag av Wood i Journal of Modern Phil., 11, s. 336 f., velat förklara nasalinfixet under hänvisning till att ordgruppen got. *weihan*, as. *wīhan*, isl. *vígia* borde sammanställas med lat. *vincio*, vilket verb har nasalinfix även utanför presensstammen (till skillnad från lat. *vinco*, från vilket ord ett flertal andra forskare utgått). Krause översätter *vincio* med 'binda *moraliskt*' och vill i detta uttryck se en religiös ursprungshandling. I de av Krause (ZfdA 64, s. 270) angivna citaten: *ille Juppiter, cuius nomine maiores nostri vinctam testimoniorum fidem esse voluerunt* (Cic. pro Font. 33) samt *Defectique sacerdotes in publica vota / officio vinxere deum* (Manil. 1, 47) behöver man dock ej utläsa betydelsen 'binda *moraliskt*' (Baetke a. a. s. 57). Krauses tolkning av *vincio* vilar ytterst på den uppfattningen att religionen skulle härflyta ur det »moraliska bindandet». I stället har ordgruppen *viga*, vars etymologi är höljd i dunkel, en betydelse och funktion, som tydligt pekar hän på en ursprunglig samhörighet med gudarna (Baetke a. a. s. 106). Sammanställningen *viga* — *vincio* måste betraktas som osäker både från etymologisk och semasiologisk synpunkt.

Lika osäker är Krauses härledning *Véorr* <**Vēhaðor* <**Vīhaþonraʀ* < **Vinhaþunaras*, då ett ursprungligt *ð* eller ett ur *þ* uppkommet *ð* ej gärna kan försvinna i sådan ställning som det intar i ordet **Vēhaðor* (A. Noreen, Altisl. Grammatik[4], § 228; Krogmann a. a. s. 63). Krauses tolkning av *Véorr* som 'Vig-Tor' vilar alltså på osäkra premisser, likaså sammanställningen av *Véorr* och *Vingþórr*. Betydelsen av *Véorr* kan för närvarande ej utrönas. Första ledet *vé-* erbjuder dock inga svårigheter. Redan Grimm (Deutsche Mythologie[4], 1, s. 156) utgick från isl. *vé*, 'kultplats', 'åt gudarna helgat område'. Namnet *Véorr* kan allmänt sägas beteckna Tor som den »helige» guden, möjligen 'guden som viger'.



I så fall torde här hammaren ha åsyftats, vilket också stödes av namnen *Miðgarðs véorr* och *Harðvéorr*.

42. *Vingþórr*, 'Slung-Tor'?, Þrk 1, Alv 6, Þul 4 d. Ang. Krauses tolkning se föreg. nr 41. Sijmons-Gering (a. a. 3, 1, s. 312) sammanställer *Ving-* med sv. *vingla*, isl. *vingull*, 'penis equi', nyisl. *vingsa*, 'svinga runt' och låter *Vingþórr* beteckna den gud som 'svingar (ett vapen)'. Likartad tolkning hos Krogmann a. a. s. 65 f. Samma betydelse tilläggs *Vingnir*, 'svingaren'. (Krauses tolkning av *vingull*, motsv. lat. *vinculum*, såsom '(kultisk) bindning' verkar mindre naturlig.) — Enligt Sijmons-Gering skulle alltså *Vingþórr* beteckna Tor som blixtgud, enligt Krause som vigningsgud. I båda fallen skulle hammaren åsyftas. — Bortsett från det till betydelsen osäkra *Wiguponar* på Nordendorfspännet förekommer Tor i vigningsscener blott från sen tid. Vi har tidigare (ovan s. 122 f.) funnit att frågan om Tor och vigningen ännu ej kan anses löst. — I prologen till SnE (s. 6) uppges *Vinge-Þórr* vara barnbarnsbarn till Tor.

43. *Vingnir*, 'svingaren'(?), Vm 51. Golther (Germ. Myth., s. 282) och Sijmons-Gering (a. a. 3, 1, s. 178) ser i *Vingnir* en synonym till *Vingþórr*, 'guden som svingar blixten eller hammaren'. Krause tolkar: 'vigaren' (se ovan heiti nr 41, 42). — Namnet *Vingnir* förekommer dessutom som heiti för jätte, Haustl 19 (Þul 4 b 5), för Oden (Þul 4 jj 5) och för yxa (Þul 4 ö 1). I prologen till SnE (s. 6) uppges *Vingener* vara son till Vingþórr. — Snorre upptar i Skáldskm 4 (SnE s. 80) bland Torskenningarna även *fóstri Vingnis ok Hlóru*, 'Vingnirs och Hlóras fosterson'. Sammanställningen *Vingnir* och *Hlóra* betyder närmast 'blixt' och 'åska' (jfr kenning nr 50).

44. *Véoðr*, trol. = *Véorr*, Þul 4 d. Jfr ovan nr 41.

45. *Véþormr*, trol. = *Véorr*, Egill, Arinbj. kv 19 (Skj B, 1, s. 40). Jfr ovan nr 41. I Landn s. 99 står *Véðormr*. Lindquist (Norr. lovkv., 1, s. 22) tolkar *Véþormr* som 'den som beskyddar helgedomarna'. Kenningen är osäker som Torskenning, då det ej framgår av sammanhanget om Egill avsett Tor med namnet *Véþormr*.

46. *gegn*, 'pålitlig', Anon. Torsdikt från 900-talet (Skj B, 1, s. 171).

2. Tor är den intelligente och rådsnare guden.

47. *diúphugaðr*, 'djupsinnig', 'slug', Anon. Torsdikt från 900-talet (Skj B, 1, s. 171).

48. *orðbáginn halr*, 'den ordstridige (ɔ: munvige, spydige) mannen', Hym 3. *Báginn*, till *bágr*, m. 'strid'. FJ (Lex. poet., s. 439) föredrar läsningen *orðbágnum* och hänför adj. till det föregående ordet *iǫtni*, »vilket passar utmärkt i sammanhanget, varemot det inte passar på Tor, vare sig här eller annorstädes». — Jag har tidigare (ovan s. 195 f.), vid behandlingen av dikten Alvíssmál angivit min syn på frågan om Tors ordsnarhet.

49. *orðsǽll áss*, 'den vältalige asen', Húsdr 4 (Skj B, 1, s. 128). FJ (Lex. poet., s. 439) översätter *orðsǽll* helt allmänt med 'berömd', vilket ej ger rättvisa åt sammanställningen *orðsǽll áss*. Betydelsen kommer tydligt till synes i en lausavísa av Biǫrn hitdœlakappi (Skj B, 1, s. 278; NN § 745): *Eykyndill verpr ǫndu / orðsǽl ok vill mǽla / — brúðr hefr baztar rǿður* — (Eykyndill suckar väl, vältalig som hon är, och vill tala; bruden för de bästa samtal). FJ hänför *orðsǽl* till *brúðr* 'den vältaliga bruden', vilket i sak inte ändrar meningen. Olav Tryggvason kallas *orðsǽll* av Hallfreðr och Olav Haraldsson av Sighvatr. I båda fallen betyder *orðsǽll* 'vältalig'. Den enda riktiga tolkningen av *orðsǽll áss* blir därför 'den vältalige asen'. — Jfr *ásabragr*, nr 32.

3. Tor är åskgud.

50. *Hlórriði*, Hym 4, 16, 27, 29, 37, Ls 54, 55, Þrk 7, 8, 14, 31, Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660), Gautrekss 24 (Skj B, 2, s. 348). Torsheiti av omtvistad innebörd. Gerings (ZfdPh 26, s. 25) och Mogks (Pauls Grundriss[2] 3, s. 357) etymologi *Hlórriði* < *Hló-hriði*, 'den bullrande åskaren', synes vara att föredraga framför Kocks (NN § 2404) sammanställning med *hlór-*, svarande mot ie. **klār-* i lat. *clārus*, och *riði* m., 'den som åker', då dels alla Hlórriði-beläggen, bortsett från Hym 37, ställer Tor i kamprelation till jättarna, dels *clārus* ej annars är speciellt Torsepitet, dels slutligen *riði* m., till *ríða*, visserligen kan återges med 'den som förflyttar sig på ett eller annat sätt', t. ex. i vagn, men har allmänbetydelsen 'den som rider', vilket ej passar in på den åkande Tor. Även Grønbechs (The Culture of the Teutons, 2, 1931, s. 296) sammanställning med *hlóa* synes mindre säker. Man skulle också i *hriði* (jfr *hríð* f.) kunna se en mer ursprunglig betydelse 'den som anfaller', särskilt 'den som anfaller med storm och oväder'. Under alla förhållanden måste namnet Hlórriði sättas i samband med Tor som åskgud. — Sijmons-Gerings (a. a. 3, 1, s. 259) antagande att namnet *Hlóra* (se kenning nr 23) uppkommit med anledning av detta Torsheiti är förmodligen riktigt.



51. *funhristir*, 'eldslungaren' (blixtslungaren), Þdr 12 (Skj B, 1, s. 142). *Fasti funhristis* = blixten (NN § 459). FJ (Lex. poet., s. 330) ser i den i samma strof ingående kenningen *Iólnis áttir* en kenning syftande på Tor och hans följeslagare (ang. *Iólnir* som Odensheiti se Falk a. a. s. 20 f.). Troligen måste man i likhet med Kock (NN § 459) och Lindquist (Norr. lovkv., 1, s. 103) sammanställa *útvés* (*útvé* n. = det *vi* som ligger på en utmark, d. v. s. Ut-Vi eller »Utgård») och *Iólnis áttir* och i *útvés Iólnis áttir* se en jättekenning, 'Ut-Vis Iólnirs (»Utgårds-Odens», »bergakungens») släkter'.

52. *veggiar þrasir* (?), 'viggstormaren', Þdr 18 (Skj B, 1, s. 143). Kenningen är osäker. Tolkningen efter Kock, NN § 2253. Kock anför likheten med Ls 58: *hví þrasir þú svá, Þórr?* (varför väsnas du så, Tor?). Övers. av isl. *veggr*, sv. 'vigg', 'blixt' är dock ej säker.

53. *Arinbauti*, Þdr 19 (Skj B, 1, s. 143). Osäkert och svårtolkat Torsheiti. Lindquist (a. a. 1, s. 101) ser i Arinbauti ett egennamn, som syftar på Tor. Kock (NN § 467) översätter Arinbauti med 'Spiselbultaren', 'Askepåtaren' (i motsvarighet till *Arinnefia*, 'Spiselnos', 'Askepott', Träls dotter i Rþ 13) och tolkar namnet som ett heiti för jätte. FJ (Lex. poet., s. 15) sammanför *arin-Syniar salvanið-bauti* och ser däri en Torskenning, 'eldstenens Syns (ɔ: jättekvinnans) besökares (ɔ: jättens) baneman'. FJ:s tolkning är mycket osäker. Cod. Reg. har: arinbrauti, möjligen felskrivning. *Arinn* m., 'förhöjning', eldstad', särskilt den av stenar omgivna eldstaden, som fanns mitt på salsgolvet; *bauti* m. kan tänkas som nomen agentis till *bauta*, 'slå', 'stöta' (jfr *bautasten*, möjligen urspr. en spetsig sten, avsedd att stöta med). FJ:s översättning *bauti*, 'baneman' är svår att upprätthålla. Kocks översättning 'bultaren' täcker bättre innehållet. Huruvida Tor kan ha föreställts som guden som bultade med eldstenen (ɔ: hammaren?) är ovisst. En översättning Arinbauti, 'eldstenskrossaren', 'blixtslungaren' torde möjligen kunna tänkas men är osäker. — Därest över huvud Arinbauti kan räknas som Torsheiti synes det närmast böra förbindas med tanken på Tor som blixtgud.

54. *herþrumu Gautr*, 'storåskans (?) gud', Þdr 1 (Skj B, 1, s. 139). FJ (Lex. poet., s. 248) översätter *herþruma* f. med 'krigslarm'. Meissner (a. a. s. 254) och Lindquist (a. a., 1, s. 95) sätter *þruma* i samband med 'larma', 'braka' (jfr *Þrymr*) och ser i ordet en beteckning för åskan. *her-* är en förstärkande partikel. Meissners och Lindquists tolkning är sannolikare än FJ:s, då Tor åtminstone i allmänhet ej uppfattats som 'stridslarmets gud'.

55. *Rymr*, 'dundraren', Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660).

56. *Bilskirnis gramr*, 'Bilskirnirs furste', Gamli gnævaðarskáld, Torsdikt (Skj B, 1, s. 132). Snorre upptar i Skáldskm 4 (SnE s. 80) bland Torskenningarna även *stýrandi ok eigandi Miǫllnis ok megingiarða, Bilskirnis*. I Gylfag 20 (SnE s. 26) skriver Snorre att Tor äger »det rike som heter Þrúðvangar, och hans hall heter Bilskirnir; i den salen finns femhundrafyrtio golv (ɔ: rum); det är det största hus man känner». Snorre har vid sin beskrivning utgått från Grm 24. FJ (Lex. poet., s. 47) tolkar Bilskirnir som 'det som undgår att störta samman' (*skirnir* till *skirra*[*sk*]). Golthers tolkning (Germ. Myth., s. 262) är dock sannolikare: Bilskirnir, 'det som lyser (*skirnir*) endast ett ögonblick (*bil*)', 'blixten'. Med en sådan tolkning blir Snorres kenning *Bilskirnis stýrandi* mer förståelig: Tor är den som styr blixten. — Småningom kom Bilskirnir att uppfattas som egennamn. Golther påpekar (ibm) att samtliga med Tor förbundna lokalnamn utgår från anspelningar på hans egenskaper: Þrúðvangr, 'styrkans fält', Þrúðheimr, 'styrkans värld'; jfr dock ovan nr 26.

57. *Bilskirnis stýrandi ok eigandi*, 'han som styr och äger Bilskirnir', Skáldskm 4 (SnE s. 80). Se föreg.

58. *Miǫllnis stýrandi ok eigandi*, 'han som styr och äger Miǫllnir', Skáldskm 4 (SnE s. 80). Synon. med föreg. Egendomligt nog är Miǫllnir inte nämnd bland skaldernas Torskenningar. Hammaren Miǫllnir, 'krossaren', kallas med kenning för *prúðhamarr*, 'krafthammare', Ls 61, 63 *Hrungnis bani*, 'Hrungnirs bane', Ls 61, 63 (jfr kenning nr 119). Enligt Skáldskm 17 dödade Tor jätten Hrungnir med hammaren: *en hamarrinn Miǫllnir kom í mitt hǫfuð Hrungni, . . . ok fell hann framm yfir Þór*; jfr Hrbl 14 f., Hym 16, Sd 15, Grt 9, Haustl 17. Ang. Torshammaren hänvisas till den kommande framställningen om Tor i kulten.

4. Tor är vagn- och bockgud.

59. *vagna verr*, 'vagnarnas herre', Alv 3. Kenningen är osäker, då hs. har skiftande läsarter. I Cod. Reg. står: verz, vilket föranlett Bugge (ANF 19, 1903, s. 1 ff.) till konjekturen *vápna verðs*, 'betalning för vapen', en tolkning som bl. a. använts av Brate (Sämunds Edda, övers. 1913, s. 82). FJ (Lex. poet. s. 605) läser *vagna ver*, 'vagnens hav', 'jorden', vilket knappast är övertygande. — Även pluralformen *vagna* gör tolkningen osäker, då Tor ju aldrig for i flera vagnar (Sijmons-Gering a. a. 3, 1, s. 328). M. Olsens ortnamnsmässiga tydning (ANF 39, 1923, s. 303 ff.) *vagna verz* = *vanga Véors*, 'Torsvang' är för konstruktiv, då den vilar på två konjekturer.



60. *reiði-Týr*, 'vagngud' (?), Haustl 20 (Skj B, 1, s. 18). Omdiskuterat heiti. Hs har formen: reiþi tyrs. FJ (Lex. poet., s. 461) översätter reiði-Týr med 'den utredande guden' och läser versens *sára reiði-Týs* som en Torskenning, 'den gud som utreder (ɔ: läker) såren'. Lindquist (a. a. 1, s. 88) ändrar *reiði* till *reiðar* (gen. sing. av *reið* f.) och läser 'åskguden'. Denna betydelse kan anses styrkt av *reiðarduna, reiðarþruma*, 'blixtdån', 'tordön'. *Reið* har även (de ursprungligare) betydelserna 'ritt', 'vagn'. Kock, som ansluter sig till Lindquists textändring, läser 'vagngud' = Tor (NN § 1918). Vigfusson (Corp. poet. 2, s. 464) upptar reiði-Týr bland vagngudskenningarna. — Enligt Snorre (Skáldskm 1, SnE s. 74) är reiðar-Týr ett Odensheiti. Snorre har tydligen utgått från Sd 15, som i Cod. Reg. och Vols.sag har formen: Rǫgnis reið (se Falk, Odensheite, s. 24). Då emellertid formen *Rǫgnir* förmodligen är felläsning för Hrungnir (se härom kenning nr 119), synes Rǫgnir här böra utgå som Odensheiti.

61. *hreggs vafreiða húfstiori*, 'stormens snabbnäs' (ɔ: åskmolnens snabbt skiftande kantkonturers) skepps (ɔ: Torsvagnens) styrare', Þdr 14 (Skj B, 1, s. 142). Tolkningen efter Kock (NN § 463), som anför: »Ett *eið* är ett näs. Ett *vafr-eið* är ett näs, som *vafrar*, som rör sig, ständigt växlande jestalt; jfr *vafr-logi*. De stormdrivna molnformationerna te sig som rörliga bärj, uddar och näs. Mellan dem seglar ett stolt fartyg, en *húfr*, fram: det är dundergudens vagn!»

62. *Ǫku-Þórr*, 'Åk-Tor', Gylfag 21, 44, 46, (54). Snorre: *en hafrarnir draga reiðna; því er hann kallaðr Ǫkuþórr* (SnE s. 27). — Jfr *berg-Þórr* som heiti för jätte hos Skraut-Oddi (Skj B, 1, s. 386) och *Berg-Þórr* som egennamn i en anonym dikt från 1300-talet (Skj B, 2, s. 151).

63. *hafra dróttinn*, 'bockarnas furste', Hym 20, 31. Enligt Gylfag 20 (SnE s. 27) hette bockarna *Tanngnióstr*, 'den som skär tänder', och *Tanngrisnir*, 'den som har glesa tänder'.

64. *hafra niótr*, 'han som drar nytta av bockarna', 'bockarnas herre', Húsdr 3 (Skj B, 1, s. 128).

5. Tor är i egenskap av jättebekämpare segrar- och kraftgud.

65. *dáðrakkr*, 'dådberedd', Hym 23. (Jfr K. Reichardt i PBB 57, 1933, s. 141.)

66. *þróttǫflugr*, 'den genom sin styrka mäktige', Hym 39. (Jfr Reichardt ibm.)

67. *harðhugaðr*, 'hårdhjärtad', Þrk 31.

68. *geðstrangr*, 'sinnesstark', 'tapper', Þdr 2 (Skj B, 1, s. 139). Geðstrangr står troligen som adj. till *Þórr*. H. Kuhn (Das Füllwort *of — um* im Altwestnordischen, s. 37. — Jfr Kuhn i PBB 60, 1936, s. 137) hänför geðstrangr till subst. *ganga*, med läsningen *geðstrangrar gǫngu*. Hs. tillåter olika läsningar; jfr NN § 2502.

69. *bragðmildr*, 'dådlysten', Þdr 4 (Skj B, 1, s. 140).

70. *stríðkviðiendr*, 'den kraftige bekämparen (och hans följeslagare)', Þdr 10 (Skj B, 1, s. 141).

71. *gagnsæll*, 'segerrik', Anonym Torsdikt från 900-talet (Skj B, 1, s. 171).

72. *Einriði*, yngre *Eindriði* (även som personnamn), Haustl 19, Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660). Detta Torsheiti brukar oftast översättas: 'den som åker ensam'. Denna översättning är dock mindre väl motiverad, då Tor oftast på sina resor var i sällskap med Þiálfi eller Loke, liksom Indra med Þūṣan. Det synes vara naturligare att i enlighet med den föredragna tolkningen av *Hlórriði* (heiti nr 50) tänka sig Einriði betyda 'den som kämpar ensam (mot jättarna)', vilken tolkning passar utmärkt in på situationen i Haustl 19. — Einriði nämns av Snorre i Eddaprologen (ovan s. 11).

73. *Harðvéorr*, 'den hårde Véorr', Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660). Jfr *Véorr* (nr 41). Om man utgår från betydelsen 'vigaren' av Véorr och håller i minnet att Tors vigning i åtminstone de flesta kända fall (jfr *Tor vige* på runinskrifterna, ovan s. 121) åsyftar en vigning till döds, kan betydelsen av Harðvéorr inte gärna bli annan än 'den hårde guden, som med sin hammare viger jättarna till döds'; jfr kenning nr 100. — [FJ upptar i Þul 4 d som Torsheiti även namnet *Atli*, 'den vrede' (övers. efter Mogk a. a. s. 357). I hs. står dock: arfi (Skj A, 1, s. 150), varför detta Torsheiti bör utgå.]

74. *einheri*, 'enhärje', Ls 60. Sing. till *einheriar*, här ironiskt: 'du enastående kämpe', 'du hjälte'.

75. *sagna sviptir*, 'skarornas anförare', Þdr 3 (Skj B, 1, s. 140). Lindquist (a. a. 1, s. 95) översätter: 'utsagors framförare'. Då emellertid *sagnir* = 'utsagor' synes vara mindre förståeligt i sammanhanget, bör den gängse pluralbetydelsen 'skaror' föredragas. Jfr Kock NN § 445, 2106. Fj har 'männens anförare'.



76. *gunnar setrs snotrir víkingar*, 'kampens sätes (ɔ: sköldens) kloka vikingar' eller 'stridens grunds (ɔ: slagfältets) kloka vikingar', Þdr 8 (Skj B, 1, s. 141). Den senare tolkningen efter Lindquist (a. a. 1, s. 97); jfr *gunnar setrs hríðar* (Skj B, 2, s. 151), 'sköldens storms' (NN § 1196). Reichardts invändning (Studien zu den Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts, Lpz 1928, s. 209 f.) är ej sakligt grundad. Fj:s läsning (Skj B, 1, s. 141) *fríðir eiðsvara víkingar Gauta setrs*, 'Odens hems stolta edsvurna vikingar' är formellt omöjlig (NN § 451). Kenningen syftar på Tor och hans båda följeslagare Þiálfi och Loke.

77. *skaunar ýta sinnir(?)*, 'sköldens svängares (ɔ: kämparnas) ledare (?)', Þdr 9 (Skj B, 1, s. 141). Tolkningen efter Kock (NN § 453, jfr § 1832). FJ (Lex. poet., s. 496) läser *sinnir* m., 'hjälpare'. Reichardt (a. a. s. 53) vill i *ýta sinnir* se en Torskenning (bondegud!), dock mindre övertygande. Lindquist (a. a. 1, s. 97) läser *sinni* n., 'följe', varvid kenningen kommer att syfta på Tor och hans följeslagare (jfr föreg. kenning, nr 76).

78. *gunnar hraðskyndir(?)*, 'kampens tillskyndare', Þdr 17 (Skj B, 1, s. 143). Tolkningen efter FJ (ibm). Hs. har även formen: hrap(p)skynd*ir*, från vilken form Lindquist (a. a. 1, s. 102 f.) utgått: 'valkyrjans falls tillskyndare'.

## 6. Tor är kultgud.

79. *hógreiðar hofregin*, 'den lätta vagnens tempelgud', Haustl 15 (Skj B, 1, s. 17). Tolkningen efter Kock (NN § 1019), vilken dock framhåller (NN § 2985 D) att i versradernas *þás hofregin hafrar/ hógreiðar fram drógu* ordet *hógreiðar* kan tänkas bestämma *hafrar*, varvid läsningen skulle bli: 'bockarna framför den lätta vagnen'. FJ (Lex. poet., s. 219) läser *hafreginn*, 'den upplyftade guden', vilket dock ej har stöd i hs. Läsarten har även använts av W. Mohr (Kenningsstudien. Beiträge zur Stilgeschichte der altgermanischen Dichtung, Stuttgart 1933, s. 72). Meissner (a. a. s. 254) läser hellre, efter Vigfusson (Corp. poet. 2, s. 464), *húfregin*, i analogi till en annan Torskenning *hreggs váfreiða húfstióri* (nr 61), mot vilket Falk (ANF 39, 1923, s. 88) med rätta reagerar. Då hs. tydligt har: hofregin, finns ingen anledning till ändring. — Kenningen är intressant så till vida som den visar att Tor varit *hofregin* 'tempelguden'. Vi har tidigare (ovan s. 128 ff.) sett att Tor var den gud som mest dyrkades i templen, där hans bild i regel intog hedersplatsen.

80. *karms tollurr*, 'karmens (ɔ: vagnens) träd', Þdr 19 (Skj B, 1, s. 143). Kenningen åskådliggör hur Tor i templen brukade avbildas sittande i sin vagn (jfr ovan s. 128). FJ (Skj B, 1, s. 143) sammanför oriktigt *tvíviðar tollurr* och *karms Týr*, som han låter bilda två Torskenningar. Jfr kenning nr 93.

81. *herblótinn*, 'den av människorna dyrkade guden', Þdr 20 (Skj B, 1, s. 144).

7. Tor är styrkebältets gud.

82. *giarðvaniðr(?)*, 'den bältevane'(?), Þdr 2 (s. 139). Läsningen efter Lindquist (a. a. 1, s. 94 f.) och Kock (NN § 444). Adjektivet står enligt denna tydning som bestämning till Tor. FJ (Lex. poet., s. 173) läser *garðvitiuðr* och hänför ordet till det tre versrader nedanför följande *Iðia*, 'den som besöker jätten Iðis gård'. Vigfusson (Corp. poet., 2, s. 464) har formen *giarðvendir*, 'bälteväandaren'. Läsarten *giarðvaniðr* bör föredragas som mer handskriftstrogen. Epitetet anspelar på Tors styrkebälte *megingiǫrð*.

83. *giarðar niótr*, 'bälteägaren', Þdr 7 (Skj B, 1, s. 141). Jfr föreg. FJ (ibm) hänför *niarð* till *giarðar*, 'kraftbältet'. Bättre att med hs. läsa *niarðráð* (så Kock NN § 449), 'kraftiga eller goda råd'. Jfr Reichardt a. a. s. 9, 207 f.

84. *megingiarða stýrandi ok eigandi*, 'han som styr och äger megingiǫrð', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

8. Tor är den gående guden.

85. *gangsvanir*, 'de gångvana', Þdr 4 (Skj B, 1, s. 140). Med detta adj. åsyftas Tor, Loke och Þiálfi, som ofta åtföljde Tor på dennes färder. (Ang. Loke som Tors färdkamrat se J. de Vries, The Problem of Loki, FFC 110, 1933, s. 56 ff. Ang. Þiálfi se kenning nr 88.) Tor företog sina färder antingen i vagn eller till fots, aldrig ridande. (Jfr W. Mohr, Thor im Fluss, PBB 64, 1940, s. 223.) — FJ (ibm) ändrar hs. och läser *gunnvanir*, 'de stridsvana' (jfr NN § 2902 E).

86. *vegþverrir*, 'vägminskaren'(?), Þdr 5 (Skj B, 1, s. 140). Tolkningen efter Lindquist (a. a. 1, s. 97). FJ (Lex. poet., s. 602) översätter 'hederförringaren' och sammanställer *vegþverrir *varra hialts Nǫnnu*, 'den som förringar havets hjaltes (ɔ: stenens) Nannas (ɔ: jättekvinnans) heder'. Denna läsart är osäker (jfr Lindquist a. a. 1, s. 97), som riktigare



sammanställer *hialts Nanna*, 'svärdshjaltets Nanna' (valkyrjan). Hs. vorrv kan knappast, som FJ antagit, bli *varra* (av *vǫrr* m.). FJ:s tolkning 'hederförringaren' har stöd i parallellen *vegþurðr*, 'minskning av någons anseende' (*þurðr*, till *þverra*, 'förminskning').

87. *Vimrar vaðs Víðgymnir*, 'Vimur-vadets Viðgymnir', Húsdr 6 (Skj B, 1, s. 129). Snorre kommenterar: *Hér er hann kallaðr iǫtunn Vimrar-vaðs; á heitur Vimur, er Þórr óð, þá er hann sótti til Geirrøðargarða* (Här kallas Tor Vimur-vadets jätte; Vimur hette den å som Tor vadade över, när han gick till Geirrøds gård; Skáldskm 4, SnE s. 81 — jfr Skáldskm 17). Till episoden se W. Mohr i PBB 64, 1940, s. 214 ff. — Betydelsen av *Víðgymnir* är osäker, möjligen ett egennamn, enligt Snorre en jätte, möjligen ett appellativ 'den som vadar över'(?). — Jfr FJ (Lex. poet., s. 622).

9. Tor är Þiálfis och Rǫskvas herre.

88. *Þiálfi ok Rǫsku dróttinn*, 'Þiálfis och Rǫskvas härskare', Skáldskm 4 (SnE s. 80). *Þiálfi* kallas i Þdr 21 för *Vrǫsku bróðir*. Þiálfi omnämns i Hrbl 39 samt i Þdr, där han i sällskap med Tor och Loke medföljer till Geirrøðr. Betydelsen av namnet Þiálfi är osäker (se översikten i Sijmons-Gering a. a. 3, 1, s. 250). Enligt Gylfag 43 f. (SnE s. 45 ff.) var Þiálfi och Rǫskva barn till en bonde, som måste skänka dem åt Tor. Þiálfimotivet har ingående undersökts av bl. a. A. Olrik i Tordenguden og hans dreng (DS 1905, s. 129 ff.) och i Tordenguden og hans dreng i Lappernes myteverden (DS 1906, s. 65 ff.), där Olrik påvisat paralleller med lapsk, finsk, estnisk och litauisk tradition. — *Rǫskva* < **Vrǫskva* sätts av Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi, 2, s. 122), Olrik (DS 1905, s. 137) samt P. A. Munch och M. Olsen (Norrøne Gude- og Heltesagn, 1922, s. 61) i förbindelse med got. *gawrisqvan*, 'bära frukt' (ehuru Olrik antyder möjligheten av *Rǫskva* till isl. *rǫskr*, 'mogen', 'duktig'), varvid Rǫskva vore att anse som en fruktbarhetsgudinna (de Vries, Altgerm. Religionsgesch., 2, s. 332).

10. Övriga allmänna Torsbestämningar.

89. *Sveinn*, 'svennen', Hym 18. Jfr Gylfag 47 (SnE s. 54): *Gekk hann* [ɔ: Þórr] *út of Miðgarð svá sem ungr drengr*. — Jfr *grundar sveinn* (kenning nr 11).

90. *Biǫrn*, 'björn', Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660). Biǫrn är också Odensheiti (Falk a. a. s. 4). Den mytologiska bakgrunden till detta Torsheiti är oviss.

91. *Ennilangr*, 'han med den långa pannan', Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660). Heiti med oviss syftning.

92. *Sǫnnungr*, 'den sanne' (?), Þul 4 d (Skj B, 1, s. 660).

93. *tvíviðar týr*, 'bågens gud', Þdr 19 (Skj B, 1, s. 143). Osäker Torskenning. Möjligen syftar kenningen på Geirrøðr (så Lindquist a. a. 1, s. 101). Jfr kenning nr 80.

94. *kióla valdi* el. *kióla valdr*, 'skeppens ägare el. styrare', Hym 19. Omdiskuterad kenning. Texten kan uppfattas på två sätt, dels *kióla valdi* som vokativ, dels *kióla valdi* som dativ, av *valdr* m. I förra fallet måste kenningen syfta på Tor, i senare fallet på jätten Hymir. FJ (Lex. poet., s. 587), Sijmons-Gering (a. a. 2, sp. 1071 samt a. a. 3, 1, s. 265) och H. van der Merwe Scholtz (The Kenning in Anglo-Saxon and Old Norse Poetry, Utrecht 1927, s. 177) stannar för det senare alternativet, medan Boer (a. a. 2, s. 92), Reichardt (PBB 57, 1933, s. 149), Neckel (Edda, 2, Komm., 1936, s. 184), Brate (Eddaövers., s. 63), Åkerblom (Eddaövers., 1, s. 107) m. fl. anser att *kióla valdi* syftar på Tor. Boer (a. a. 2, s. 92) anför att kenningar i övrigt i Hym ej brukas som ersättning för 1 pers., *ek*. — Åkerbloms anmärkning (ibm) att kenningen »brukas oegentligt om Tor, som ej var sjökrigare» är inte avgörande, då dels det här ej är fråga om en krigarkenning, dels Tor bevisligen ofta anropades vid sjöfärder (se materialsamling hos Ohlmarks, Gravskeppet, 1946, s. 200 f.).

### C. Kenningar som har avseende på Tors kamp med jättarna och Midgårdsormen.

1. Tor är jättarnas fiende och baneman.

95. *bergdana briótr*, 'han som bryter ned bergdanerna', 'jättedödaren', Hym 18.

96. *þurs ráðbani*, 'han som anstiftar dråp på tursen', 'jättedödaren', Hym 19.

97. *iǫtna ótti*, 'jättarnas skräck', Haustl 14 (Skj B, 1, s. 17).

98. *iǫtna dolgr*, 'jättarnas fiende', Eyvindr Lv 9 (Skj B, 1, s. 64). Kenningen ingår i en kenning för 'jord': *iǫtna dolgs móðir*. Jfr kenning nr 113, *mellu dolgr*.

99. *iǫtna ok trollkvinna dolgr ok bani*, 'jättarnas och trollkvinnornas fiende och baneman', Skáldskm 4 (SnE s. 80).



100. *trolls triónu fiǫllama harðr ofrúni*, 'den hårde vännen av den jättekrossande hammaren', Haustl 17 (Skj B, 1, s. 18). Jfr *Harðvéorr*, nr 73. — (I Haustl 8 kallas *Loke* för *þórs ofrúni*. Lindquist ändrar a. a. 7, s. 84 till *þrós* = Odens. Denna ändring är ej motiverad. Hs. har: þors.)

101. *fróns leggs folka reynir*, 'jordens bens (ɔ: klippans) folks (ɔ: jättarnas) utrönare', Húsdr 5 (Skj B, 1, s. 129).

102. *fiall-Gauts fullǫflugr fellir*, 'den övermåttan starke dräparen av fjäll-Gautr' (fjäll-Oden = jätte), Húsdr 6, (Skj B, 1, s. 129).

103. *fiǫrnets(?) flugstalla goða fellir*, 'havets(?) branta klippors gudars (ɔ: jättarnas) dräpare', Þdr 1 (Skj B, 1, s. 139). Innebörden av kenningen är fullt klar: Tor är jättedödaren. Däremot är tolkningen i enskildheter vanskligare. Þdr finns återgiven i Snorres Edda (Skáldskm 18, SnE s. 183 ff.). Av hs. har Cod. Reg.: fiorniotz, Cod. Worm.: fiornatz och Utrechths.: fiormotz. Utg. av den Arnamagn. utgåvan av Snorres Edda (del 1, 1848, s. 290) följer Cod. Reg. men har formen *fornjóts*. FJ har, efter K. Gislason, (Skj B, 1, s. 139 samt SnE s. 183) *fiǫrnets*, 'livsnät', 'livet, sett som ett nät', (Lex. poet., s. 138). Kock följde tidigare (NN § 443) Cod. Reg. med läsarten *fiǫrnióts*, 'livsnjutare' men har senare (NN §§ 2249, 2756 B) ändrat till *fiǫrnnets*, 'jordnätet', 'havet'. Något avgörande är omöjligt att träffa, då ordet tydligen redan var oförståeligt vid tiden för hs. tillkomst. Jfr B. M. Ólsen i ANF 18, 1902, s. 202 f., där han, delvis i anslutning till FJ, tolkar kenningen såsom 'den som lägger sista handen vid det nät (*fiǫrnet*, 'det nät, vari livet fångas'), vari jättarnas liv fångas', d. v. s. 'den som lägger snaror för jättarnas liv'. Jfr ock Genzmer, Stud. germ., s. 59 ff.

104. *gallópnis halla manntǽlendr(?)*, 'örnsalarnas (ɔ: bergens) mäns (ɔ: jättarnas) förödare'(?), Þdr 3 (Skj B, 1, s. 140). Tolkningen efter Kock (NN § 1080). FJ (Lex. poet., s. 393) läser *mantǽlendr*, 'möfördärvaren', vilket handskriftsmässigt är möjligt men sakligt mindre troligt som Torskenning och hänför även versens *Endils* till Torskenningen 'örnens hems sjökonungs möfördärvare'. Även Meissner (Die Kenningar, s. 254) upptar denna form. — Av liknande skäl bör den av FJ i Þdr 4 intolkade Torskenningen *himintǫrgu vargs flióða frumseyrir* avlysas.

105. *dreyra frumseyrir*, 'den som först kommit blod att förtorka', Þdr 4 (Skj B, 1, s. 140). Tolkningen efter Kock (NN § 446 B). Lindquist (a. a., 1, s. 94) läser hs.: frv*m*seyris kom dreyra som: frumseyr*u* kvam dreyr*i*(?), 'det kom väta (ɔ: blod) av en den förnämsta sudlerska(?)'. Kocks mer handskriftstrogna läsart synes vara att föredraga.

106. *urðar prióts stǫkkvir*, 'stenrösets tredskares (ɔ: jättens) förjagare', Þdr 5, (Skj B, 1, s. 140).

107. *hauðrs runkykva nauðar herðir*, 'han som ökar nöden för dem som rör sig livligt i jordens innandömen (ɔ: jättarna)', Þdr 8 (Skj B, 1, s. 141). Kocks läsart (NN § 452) *runkykva* av hs.: rvnkyqva, rvnkvika är mer trolig än FJ:s **rúmbyggva*.

108. *stophnísu steypir*, 'fjällmarsvinens (ɔ: jättarnas) nedstörtare', Þdr 9 (Skj B, 1, s. 141). *Stop-hnísa*, till *stop*, 'klippa', och *hnísa*, 'marsvin', delphinus phocaceus (FJ, Lex. poet., s. 539; Fritzner, Ordbog, 2, s. 28).

109. *dróttar kneyfir dolg-Svípióðar kolgu*, 'betvingaren av skaran från det fientliga Svitjods bölja', Þdr 12 (Skj B, 1, s. 142). Jättarna ansågs bo i öster. Tors färder till jättarna skedde österut. (Annan tolkning av Reichardt a. a. s. 210.)

110. *gnípu hreina hlǫðr*, 'fjälltoppens renars (ɔ: jättarnas) baneman', Þdr 13, (Skj B, 1, s. 142).

111. *álfheims bliku undirfialfrs kalfa hneitir(?)*, 'alfhemmets (ɔ: bergets) glans (ɔ: guldets) djupt liggande gömställes (ɔ: klipphålans) kalvars (ɔ: jättarnas) förgörare', Þdr 20 (Skj B, 1, s. 144). Tolkningen i huvudsak efter Kock (NN § 469). Annan tolkning av FJ (ibm) och Lindquist (a. a. 1, s. 99).

112. *rauðahafs stallgoðs bani*, 'det röda havets altares (ɔ: havsklippans) guds (ɔ: havsjättens) baneman', Grett. Ævikv 2 (Skj B, 1, s. 287). Tolkningen efter Kock (NN § 776).

2. Tor är jättekvinnornas fiende.

113. *mellu dolgr*, 'jättekvinnornas fiende', Eyvindr Lv 8 (Skj B, 1, s. 64). Denna Torskenning ingår i en kenning för 'jord': *mellu dólgs móðir*. Jfr kenning nr 99 och 116.

114. *gífrs grand*, 'trollkvinnans skada', Þórmóðr Trefilsson Hrafnsmál 4 (Skj B, 1, s. 197). Kenningen ingår som ordlek i ortnamnet *Þórsnes*.

3. Tor bereder jättekvinnorna sorg, därför att han dräper deras män och söner.

115. *gýgiar grótir*, 'han som kommer jättekvinnorna att gråta' (därför att han dödar deras män), 'jättekvinnornas skräck', Hym 14.



116. *mellu mǫgfellandi*, 'han som dräper jättekvinnornas söner', Steinunn Lv 2 (Skj B, 1, s. 128).

117. *kveldrunninna kvinna kunnleggs prǫngvir*, 'de kvällsutelöpande kvinnornas (ɔ: jättekvinnornas) ätteläggs (ɔ: jättens) förtryckare', Þdr 16, (Skj B, 1, s. 143).

118. *fálu vinar tál*, 'jättekvinnans väns (ɔ: jättens) ödeläggare', Gísli Súrsson Lv 8 (Skj B, 1, s. 97). Kenningen ingår som ordlek i personnamnet *Þórgrímr* (Þorsteinsson).

4. Tor är namngivna jättars fiende och baneman.

119. *Hrungnis bani*, 'Hrungnirs baneman', Sd 15. Kenningen är konstruerad av FJ (Lex. poet., s. 287) och är i allmänhet accepterad. I den berörda halvversen, som hos Neckel är: und reið *H*rungnis, är egennamnet i Cod. Reg.: ra̧ngnis, i Volss.: Raugnis. Allitterationen kräver dock ett Hrungnis. Då man annars ej känner till *reið Hrungnis*, 'Hrungirs vagn', har man antagit att förf. här åsyftat *reið Hrungnis bani*, d. v. s. Tors vagn. Kenningen måste dock betraktas som osäker, då *Hrungnis bani* på de övriga kända ställena, Ls 61 och 63 syftar på Miǫllnir, ej på Tor. Jfr kenning nr 58.

120. *Hrungnis haussprengir*, 'han som spräckte skallen på Hrungnir', Rdr 17 (Skj B, 1, s. 4).

121. *Hrungnis vegandi*, 'Hrungnirs baneman', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

122. *Hróðrs andskoti*, 'jättens fiende', Hym 11. Hróðr har i allmänhet fattats som egennamn. B. M. Ólsen (Festskr. til Wimmer, s. 150 f.) jämför Hróðr med Fenrir. Någon jätte med namnet Hróðr är i övrigt ej känd. Möjligen avses med *hróðr* jätten Hymir (*hróðr* m., 'berömmelse'), vilket antagande stödes av Hym 13, där det berättas hur Hymir med ögonen följde *sinn annskoti*. *Andskoti* kan också uppfattas bokstavligt: 'den som skjuter på någon', jfr *Baldrs andskoti* som kenning för *Hǫðr* i Vsp 33 och Bdr 11. Kenningens mening skulle då vara 'han som skjuter (sin blixt eller slungar sin hammare) mot den berömde Hymir'.

123. *Ǫflugbǫrðu ógir*, 'han som förskräckte (jättekvinnan) Ǫflugbarða', Rdr 15 (Skj B, 1, s. 3). Namnet Ǫflugbarða är i övrigt okänt.

124. *forns Litar flotna fangboði*, 'han som tar famntag (ɔ: brottas) med den gamle Lits (sjö)män (ɔ: jättarna)', Rdr 18, (Skj B, 1, s. 4).

125. *hinn es varp augum fǫður ǫndurdísar á víða mundlaug vinda*, 'han som kastade skidgudinnans (ɔ: Skaðis) faders (ɔ: Þiazis) ögon upp på himlen', Rdr 20 (Skj B, 1, s. 4).

126. *Þrívalda níu hǫfða sundrkliúfr*, 'han som klöv sönder Þrívaldis nio huvuden', Brage obest. vers (Skj B, 1, s. 4). Angående Þrívaldi se ovan s. 112.

127. *Þrívalda vegandi*, 'Þrívaldis baneman', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

128. *Belia bǫlverðungar fiǫrspillir*, 'Belis skadegörande skaras (ɔ: jättarnas) livsförgörare', Haustl 18 (Skj B, 1, s. 18). I Vsp 53 kallas guden Frö för *Belia bani*.

129. *Loka bǫlkveitir*, 'han som gör slut på Lokes svek', Þdr 4 (Skj B, 1, s. 140). *Bǫl* n., 'olycka', 'svek' (i senare språkbruk 'synd'); i Ls 41 kallas Loke för *bǫlvasmiðr*, 'ränksmidaren'. *Kveitir*, av *kveita*, 'göra slut på'.

130. *Þorns barna þverrir*, 'Þorns barns (ɔ: jättarnas) förringare', Þdr 7, (Skj B, 1, s. 141). Jättekenningen Þorns barn är naturligare än *Marnar barn* (Meissner a. a. s. 254) och *mǫrnar barn* (FJ ibm). — Jfr Reichardt a. a. s. 209.

131. *steins Ellu aldrminkandi*, 'stenens Ellas (ɔ: jättens) livsförkortare', Þdr 20 (Skj B, 1, s. 144). FJ (Lex. poet., s. 7) läser oriktigt hs.: ellda*r* som *aldar* och skriver Torskenningen *aldar steins Ellu aldrminkandi*.

132. *Hafla fangvinr*, 'han som brottas med Hafli', Grett. Lv 5 (Skj B, 1, s. 289). Jätten Hafli omnämnes i Þul 4 b (Skj B, 1, s. 658) och hos Saxo 5, 1, s. 20: *Wagnophthus et Haphlius gigantes*. Ang. Hafli se vidare Rydberg, Unders., 1, s. 200. *Hafli* är enligt FJ (Lex. poet., s. 219) att anse som svagform till **hafall*, 'grisk(?)'. Den myt varpå kenningen grundar sig är okänd. Kenningen ingår i en ordlek för personnamnet *Þórbiǫrn* (øxnamegin). (NN §§ 1937, 3017.) — I en förmodligen oäkta vers av Kveldúlfr (Skj B, 1, s. 26; jfr S. Nordal, Egils saga, Íslenzk fornrit, 2, 1933, s. X) står *Þórs fangvina* som kenning för 'ålderdom'.

133. *Geirrøðar vegandi*, 'Geirrøðs baneman', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

5. Tor är Midgårdsormens fiende och baneman.

134. *orms einbani*, 'han som ensam skulle döda (Midgårds)ormen', Hym 22. Jfr *Einriði*, 'han som ensam kämpar (mot jättarna)', nr 72. Till kenningen se även Boer, Die Edda, 2, 1922, s. 92.



135. *orms váði*, 'ormens fara', Háttatal 3 (SnE s. 150).

136. *Miðgarðsorms dolgr*, 'Midgårdsormens fiende', Skáldskm 4 (SnE s. 80).

*Sammanfattning*. Tor är den bland de nordiska gudarna, på vilken de flesta mytologiska kenningar syftar, medan gruppen av Odensheiti är betydligt talrikare än den av Torsheiti. De flesta kenningar är fullt klara till innebörd och syftning. I vissa fall har tolkningen blivit osäker beroende dels på olika läsarter i handskrifterna, dels på att kenningarna bildats av ord som är ἅπαξ λεγόμενα, dels slutligen på att vissa epitet, särskilt heiti, ej är etymologiskt entydiga. Denna grupp av Torsbestämningar är dock inte så stor, att den nämnvärt inverkar på helhetsbilden av den nordiska åskguden i den mytologiska framställningen.

A. 1. Tor är son till Oden. Två slutsatser synes kunna dragas härav. 1. Tor är ej en »ursprunglig» gud. Det mytologiska sonförhållandet svarar religionshistoriskt mot en differentieringsprocess. 2. Då Oden i den lärda isländska traditionen kommit att intaga plats som högste gud, Allfader, och därmed övertagit den detroniserade himmelsgudens funktioner, synes alla kenningar av typen *Óðins sonr* kunna tolkas som 'himmelsgudens son' eller 'avspjälkning från himmelsguden'.

2. Tor är son till jordgudinnan. Den religionshistoriska bakgrunden till kenningar av typen *Iarðar sonr* är hieros gamosscenen mellan himmelsguden och jordgudinnan. För att förstå uppkomsten av åskguden, tänkt som son till himlen och jorden, måste man ta sin utgångspunkt i den tidsperiod då den odifferentierade himmelsguden ännu uppbar åskgudens funktioner (alltså en himmelsgud av typen Zeus). Blixten eller blixtnedslaget tänktes som himlens förening med jorden. I ett senare utvecklingsskede kom blixten och åskan att i det mytologiska tänkandet frigöras från himmelsguden och betraktades som en självständig gud, himmelsgudens och jordgudinnans son.

3. Tor är jordgudinnans make. Kenningar av typen *Sifiar verr* återspeglar det mytiska och kultiska förhållandet, att åskguden fullständigt differentierats från himmelsguden men att han samtidigt tänkts som himmelsgud. Denna dubbla aspekt på den nordiska åskguden är av synnerligen stor vikt och kastar ljus över många annars dunkla punkter. Vi har tidigare sett att Tor i flera avseenden uppfattas som himmelsgud samtidigt som han varit åskgud.

Den bild som kenningarna grupp A: 1—3 givit av den nordiske åsk-

guden sammanfaller alltså med den vi funnit i föregående avsnitt, om Tor i bildframställningen.

4. Styvfaderskenningarna av typen *Ulls mágr* synes mig visa de isländska mytologernas osäkerhet inför Ullr, den gud som på en gång måste betraktas som himmelsgudens närmaste arvtagare och på samma gång som en så grundligt detroniserad gud att hans ursprungliga karaktär av himmelsgud gått till spillo. Den närmare gången av utvecklingsprocessen för denne gud har jag skisserat i kenning nr 20.

5. Tor är fader till *Magni*, *Móði* och *Þrúðr*. Magni och Móði synes böra betraktas som Torshypostaser. Möjligen kan Þrúðr, 'kraft', även ses enbart från denna aspekt. Vissa skäl talar dock för att »kraftgudinnan» symboliserat växtkraften och därför kan hänföras till typen jordgudinnor. Möjligen finns här även ett samband med hammaren, även kallad *þrúðhamarr*, vilken i sig inneslöt vissa fruktbarhetsfunktioner. Vi har tidigare, särskilt inom det lapska området, funnit exempel på att hammaren inte bara var ett dödsvapen utan också stod i de livsbefrämjande krafternas tjänst.

6. Tor är broder till *Meili* och *Baldr*. Kenningar av denna typ är litterära eller sekundära. Då Oden var fader till alla asar, gav sig utan vidare slutsatsen att också alla asar var bröder.

B. 1. Av de Torsbestämningar som mer allmänt tar sikte på Tors egenskaper är först att märka sådana som pekar hän mot att Tor uppfattats som högste gud. Otvivelaktigt bevisar kenningar av typen *goða þrúðvaldr* att Tor även inom det norröna mytområdet intagit samma dominerande plats som han kultiskt intog i det övriga Norden. Som högste gud var han »asen» framför alla andra samt asars och människors vän.

2. Tor är den »intelligente» guden, ordsnar och ordsäll, egenskaper som återgår på hans karaktär av allvetande himmelsgud. Utvecklingen till den »dumme» eller åtminstone lättlurade guden förklaras av hans roll som kraftgud. Starka karlar är dumma karlar! — Som kraftgud var han även styrkebältets ägare. Utvecklingen bör även ses mot bakgrunden av de meteorologiska förutsättningarna: åskan var ofarligare på Island än i det östnordiska området.

3. Tor är åskgud.

4. Som åskgud är Tor även vagngud, och som vagngud även bockgud. I denna sammanställning sammanlöper på ett intressant sätt tankarna på himmelsgudens-åskgudens karaktär av fruktbarhetsgud.

5. Tor är segrargud och kraftgud, framför allt genom sin roll av jättedödare. Vi har tidigare sett hur ett flertal forskare vid sin analys av Indragestalten tagit sin utgångspunkt i själva kraftbegreppet och ut ifrån detta begrepp velat konstruera Indragestalten. Vi har tagit avstånd från detta betraktelsesätt och hävdat att Indra måste förstås mot bakgrund av himmelsgudsgestalterna. Samma förhållande gäller Tor. Inte några av de till denna grupp hörande bestämningarna är av den art, att de kan tas som utgångspunkt vid ett genetiskt betraktelsesätt av den nordiske åskguden. Tvärtom utsäger ord som *harðhugaðr* och *gagnsáll* ingenting annat än vad som sekundärt kan förklaras med utgångspunkt från tanken på den mot jättarna kämpande åskguden, och denna tanke i sin tur har vi trott oss kunna förklara med utgångspunkt från åskgudens ursprungliga ambivalens.



6. Tor är kultgud, *herblótinn*, den gud som dyrkades i templen, *hofreginn*. Hithörande kenningar verifierar de litterära källornas bild av Torskulten.

7—10. Övriga Torsbestämningar anknyter dels till kända mytologiska motiv (*Þiálfi*, *megingiǫrð* etc.), dels till annars ej kända förhållanden och situationer, t. ex. heiti av typen *Biǫrn*, *Ennilangr*.

C. Inte mindre än ett fyrtiotal kenningar syftar på Tor som jättarnas fiende och baneman. Kenningar av detta slag förekommer avgjort mer hos skalderna än i Eddan. Dessa kenningar visar att Tor i den mytiska föreställningen i första hand tänktes som den mot jättarna kämpande guden. Denna roll utfördes av honom ensam. Över huvud taget är den ymniga förekomsten av detta slags kenningar bevis för att Tor och jättarna religionshistoriskt sett bildar en samhörighet, på en gång en enhet och en motsats. Tor kan inte tänkas utan jättarna och jättarna inte utan Tor, varför jag anser varje förklaringsförsök, som genetiskt lösgör jättetron från Torstron, som misslyckat. Den onda makten representerades inte bara av jättarna. Även Midgårdsormen måste bekämpas, också han av Tor ensam. Tor var *Einriði* och *orms einbani*.

## Avslutning.

Lärdomshistoriskt sett finns inte mycket av intresse att anteckna beträffande det vetenskapliga studiet av den nordiske åskguden. Förklaringen till detta har givits av R. M. Meyer, som skriver: »Tor ger ej upphov till några problem som Fröja och Oden, då han är av en enkel, genomskinlig natur, som vid sidan av 'geniet' Oden verkar nästan filiströs.»[1] En problemfri gud är inte ett lockande forskningsobjekt! Vad som skrivits om Tor efter 1836 är också mestadels infogat i större handbokssammanhang eller bär tidskriftsuppsatsens signatur.[2]

Den undersökning som jag här framlagt står i skarp motsättning till den evolutionistiska skolan, vars syn bäst presenteras genom E. H. Meyers sammanfattande utvecklingsschema: själstro, tro på alfer, älvor, jättar, högre demoner och slutligen gudar som det sista utvecklingsstadiet. Gudarna antogs ha uppkommit ur naturandar av olika slag. »Man fördes över från specialföreställningar till högre och mer omfattande begrepp, och namnet på en mer betydande grupp inom naturvärlden, t. ex. 'die Holden und Berchten', blev egennamn för enstaka gudinnor, Holde och Berchta, eller också gavs ett nytt namn åt den nye företrädaren för en framträdande naturkraft, t. ex. Donar.»[3] Utvecklingsschemat har också angivits av R. M. Meyer, som i sin Altgermanische Religionsgeschichte skriver om Tor: »Hans historia är

[1] R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig 1910, s. 279.

[2] Av de specialundersökningar, som jag hittills ej utnyttjat för denna del av mitt arbete, vill jag nämna: C. J. Marstrander, Tor i Irland (MM 1915), H. Schneider, Der Mythus von Thor (Herrigs Archiv, 1922), E. Mogk, Die Überlieferungen von Thors Kampf mit dem Riesen Geirröð (Festskrift till Pipping, 1924), F. R. Schröder, Thor und der Wetzstein samt Thor im Vimurfluss (PBB 51, 1927). — Hammaren och torsviggen har gjorts till föremål för undersökning i bl. a. H. Hildebrand, Tors hammare (VHAAM 1872, 1875), Chr. Blinkenberg, Tordenvåbenet i kultus og folketro, 1909, samt Tordenvåbenet i dansk oldtidsfynd (Festskrift til Feilberg, MM 1911), A. Vestlund, Åskgudens hammare förlorad (Edda 1919), E. Elgquist, Brudhammare och hammarsäng (FoF 1934).

[3] E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, s. 283.



klar: utvecklingen från naturdemon . . . till moraliskt väsen 'liegt hier wunderschön klar vor'.»[1]

I min undersökning har jag med faktiskt material velat teckna en annan bild av den nordiske åskguden än den som framställts av de nämnda forskarna. Man behöver inte länge sysselsätta sig med guden Tor, förrän man finner att han ingalunda är någon problemfri gud, utan tvärtom ger upphov till ett flertal problem av stor räckvidd. Åtskilliga av de problem som aktualiserats genom min undersökning är av den art, att det för närvarande inte finns stora utsikter att nå fram till en definitiv lösning.

Den pessimism, som kommit till uttryck i förordet till E. A. Kocks postumt utgivna arbete Den norsk-isländska skaldediktningen (del 1, Lund 1946), där författaren talar om »den i det stora hela slutgiltiga edition [av skaldediktningen], varom vi ännu så länge endast fantisera», måste i viss mån delas av varje vetenskapsman inom den nordiska religionens område, ty dels är det skriftliga källmaterialet av sådan beskaffenhet att det blott på ytterst få punkter tillåter absolut bindande bevisningar, dels är det arkeologiska materialet alltför ojämnt utstrött över de olika tidsperioderna för att möjliggöra en fortlöpande framställning av den nordiska religionens historia, dels slutligen är motsättningarna inom de olika religionshistoriska, arkeologiska och etnologiska skolorna så avsevärda, att åsiktsdifferentieringen i vissa avseenden är mer besvärande än stimulerande för forskningen.

Jag har valt den metoden att i huvudsaklig anslutning till den nutida religionshistoriska forskningen över himmelsgudarna söka framlägga det jämförande indoeuropeiska materialet och det nordiska materialet för att söka avvinna det en acceptabel tolkning. Det indoeuropeiska avsnittet har haft mer skissartad karaktär, medan jag, så långt det varit möjligt eller lämpligt, eftersträvat fullständighet på det nordiska området.

Med undersökningarna till de indoeuropeiska himmels- och åskgudarna har jag velat visa, att vi med största sannolikhet ursprungligen har att räkna med en odifferentierad himmelsgud, som dels själv uppbar de funktioner som senare inom de flesta religionsområden differentierats på olika specialgudar, dels som partner hade en gudinna av typen Terra mater.

[1] a. a. s. 279. Den evolutionistiska synen har ända in i vår tid frambragt nya teorier, t. ex. att Tor ursprungligen varit ett totem (A. Rugg-Gunn, Osiris and Oden. The Origin of Kingship, London 1940, s. 107).

Svårigheten att komma tillrätta med hithörande frågor är uppenbar. Det prehistoriska materialet är alltför sprött för att tillåta oemotsägliga slutsatser. Vad jag dock trott mig kunna visa är att det nordiska hällristningsmaterialet bestyrker de teorier, som det indoeuropeiska materialet fört fram till, nämligen att åskguden måste anses som en avspjälkning av himmelsguden.

Utvecklingen av de mångskiftande åskgudarna betingas helt naturligt av ett flertal faktorer, av vilka man tidigare mest uppmärksammat de politiska, sociala och religiösa faktorerna. Jag har velat visa hur också de meteorologiska betingelserna varit av primärt gestaltande art, då det gäller en gud så påtagligt bunden vid natursubstratet som åskguden. Varje folk har sålunda utvecklat sin tro på åskguden efter åskans olikartade karaktär.

Framställningen av den nordiske åskguden har tyvärr ej kunnat slutföras. Beträffande det nordiska avsnittet är det mig angeläget att understryka min grundsyn på den nordiska religionen i dess förhållande till de övriga indoeuropeiska religionerna.

Det är påtagligt att den nordiska kulturen och religionen har ett dubbelt ansikte, ett som är vänt utåt mot »den stora världen» och ett som mer slutet bär rent nordiska drag. För motivforskningen, som mer eller mindre framträdande utgjort en grundprincip för min undersökning, är denna dubbelhet av största vikt att observera. Det är uppenbart att de nordiska huvudgudarna å ena sidan i mångt och mycket rönt påverkan utifrån, å andra sidan till typ och karaktär har ett påfallande, ehuru svårdefinierbart nordiskt drag. Svårigheten för forskaren är att kunna finna den rätta avvägningen mellan dessa båda drag. Det synes mig som om man vid den vetenskapliga framställningen i allmänhet skulle ha varit mer intresserad av att söka påvisa beroendet av utländska förebilder än att söka klarlägga det speciellt nordiska draget. Måhända har jag icke kunnat undgå den motsatta ytterligheten. Beträffande Tor synes det dock ofrånkomligt att han är en gud med starkt markerade nordiska drag. Jag skulle t. o. m. vilja gå så långt, att jag karakteriserar Tor som en genuint nordisk skapelse. Själva trosstoffet fanns där från början (problemet om hur åskguden [himmelsguden] ursprungligen uppkommit i Norden anser jag oåtkomligt för en vetenskaplig lösning), men utformningen av åskgudstanken har skett på sådant sätt, att den nordiske åskguden avgjort skiljer sig från den keltiske Taranis och den slaviske Perkúnas. Den germanske Donar har lämnat så ringa spår efter sig i de skriftliga källorna, att vi just inte vet mer om honom än att han var den nordiske åskgudens motsvarighet på germansk botten. Tor blev med tiden »hela folkets gud». Han var den populäre guden, bondeguden, folkguden, den gud som både vikingen och bonden kunde identifiera sig själva med.



När det gäller de bildmässiga framställningarna av den nordiske åskguden kan man i åtskilliga fall peka på utländska förlagor. Jag hävdar dock att man trots detta har rätt att lägga dem till grund för ett uttalande om den nordiske guden. Jag ansluter mig här till de synpunkter som Sigurd Erixon framlagt beträffande den nordiska folkkonsten: »Det väsentliga i detta fall är icke formernas vandringar, utan hur de upptagas, ombildas och skapas till något nytt eller hur de göras brukbara i nya kulturorganismer. Det visar sig att det blott är vissa drag, som tränga in i de bredare befolkningslagren och där kunna bli fruktbärande och som s. a. s. tränga igenom det filter, som en folkmentalitet utgör.»[1]

Det måste alltså anses vara i lika mån religionshistoriskt viktigt att utröna hur ett (bild)motiv uppfattats som att fastställa, varifrån man har hämtat förebilderna. Ett isolerat motiv har givetvis mindre betydelse än ett sådant som mer allmänt kommit till användning. Just den mer allmänna förekomsten av ett motiv visar att det lyckats tränga igenom folkmentalitetens filter. Det är förhållandevis lätt att beträffande t. ex. brakteaterna påvisa de utländska förlagorna. Ett närmare studium ger dock vid handen att de nordiska konstnärerna självständigt uppfattat och utformat motiven. Jag anser att denna självständigt skapande eller omformande nordiska aktivitet är ett bevis för att det utländska motivet kunnat assimileras med det inhemska tänkesättet. Ett motiv som direkt anslöt sig till vad man tidigare varit van att tänka vann mer uppskattning än ett motiv med absolut främmande idéinnehåll. Vi bör också hålla i minne att den självständiga nordiska gestaltningsförmågan både inom den bildande och den litterära konsten åtminstone under vissa perioder varit avsevärd. Det kan räcka med att erinra om den nordiska bronsålderns högkultur och den norröna litteraturen under vikingatiden.

I fråga om den mytiska framställningen har jag under arbetets gång alltmer kommit att beakta den principiella betydelsen av de meteorologiska förutsättningarna för utformningen av Torsdyrkan. Med anledning härav vill jag som komplettering till vad jag tidigare med-

[1] S. Erixon, Volkskunst und Kunstkultur (Volkswerk. Jahrbuch des Statlichen Museums für Deutsche Volkskunde, 1941, s. 47 f.).

delat om myttolkningen peka på Radcliffe-Browns miljöanalytiska undersökningar. Radcliffe-Brown har med stor skärpa hävdat att man noggrant måste studera en stams sociala miljö för att kunna förstå dess myter.[1] I lika mån är det av vikt att äga kännedom om andra miljöförhållanden, särskilt de meteorologiska vid studiet av den naturbundne Tor. Vi har tidigare uppmärksammat skillnaden i Torsdyrkan på Island och i det övriga Norden. Det är naturligt att den isländska, i stort sett ganska ofarliga vinteråskan i längden inte kunde upprätthålla en lika stark Torskult på Island som i det östliga Norden. Visserligen behöll den isländska Torsdyrkan ända fram till tiden för kristendomens införande sin framträdande plats — ett landnamsarv (jfr Þórólfr Mostrarskegg) som på grund av kultens konservativa karaktär visade sig räcka till för generationer — men samtidigt kan man i den mera litterära mytdiktningen spåra en tendens till nedvärdering av Torstron och en stegring av Odensdyrkan.

Även beträffande myterna anser jag att det inhemska draget bör mer beaktas än vad ofta varit fallet. Den isländska litteraturen är som sagt ett ovedersägligt bevis för det nordiska kynnets egenartade skaparkraft. Vad tolkningen av de nordiska myterna beträffar har jag velat framhålla nödvändigheten av att se myterna från en enhetlig synpunkt. Grundmotivet är Tors kamp. Kring detta grundmotiv har mytbildningen skett, ursprungligen, så tänker jag mig saken, i nära anslutning till kulten. Denna kult utövades i det östliga Norden i huvudsak som vårkult och sommarkult beroende på tiden för åskans framträdande. Bristen på sommaråska på Island skapade just de betingelser utan vilka vi inte kan förstå den egenartade utvecklingen av de isländska Torsmyterna. Dessa myter uppvisar en genomgående tendens till frikoppling från det kultisk-rituella sammanhang, som från början utgjort groningsgrund för myterna. På grund av den sena avfattningen av myterna i deras bevarade skick är det inte stora utsikter att kunna rekonstruera de ursprungliga myterna. Trots detta synes det mig väsentligt att försöka anlägga en konsekvent religiös tolkning av

[1] A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, Cambridge, [2]1933, The Rainbow-Serpent Myth of Australia (The Journal of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, 56, London 1926), On Social Structure (a. a. 70, 1940) m. fl. a. — Se härom bl. a. A. Brock-Utne, Studiet av primitive folk, Oslo 1938, s. 72 ff. samt A. Eskeröd, Årets äring (Nordiska museets handlingar, 26), Sthlm 1947, s. 32 f.



myterna. Det ligger i sakens natur att en sådan tolkning i visst avseende måste behärskas av andra ledmotiv än den litterära tolkningen.

Från den mythistoriska helhetstolkningens synpunkt anser jag det mindre lyckligt att »episodtolkningen» kommit att dominera mytforskningen hos en viss grupp av forskare. Man har därvid, som det synes ganska godtyckligt, ur en mytkrets valt ut vissa episoder, t. ex. Tor i floden eller Hymirs bägare, och behandlat dem som helt fristående skapelser. Utan tvivel har forskningen genom dessa motivanalyser tillförts vissa värden, men fråga är om inte den mytiska förståelsen blivit lidande genom denna forskningsmetod. I de bevarade texterna står dock ifrågavarande episoder infogade i ett visst mytiskt sammanhang, som man svårligen kan se bort ifrån utan att göra våld på helhetsbilden. Jag anser att man i stället måste ta sin utgångspunkt från själva grundmotivet, Tors kamp, och räkna med att mytbildningen sammanhänger med detta grundmotiv. Under tidernas lopp har nya drag och episoder tillkommit. Men även om man kan påvisa förebilder till dessa motiv, har de sitt mythistoriska grundberättigande endast däri, att de låtit infoga sig i det ursprungliga sammanhanget.

Snorremyterna har jag avsiktligt berört endast i förbigående, då de dels är allmänt kända, dels i sitt bevarade skick måste sägas ha alltför starka drag av litterär bearbetning för att kunna läggas till grund för en mythistorisk analys av den nordiske åskguden. Huvudmotivet är dock detsamma i Snorremyterna som i eddamyterna.

Den nu avslutade första delen av min Torsmonografi har i visst avseende karaktären av en inledning till studiet av den nordiske åskguden. Den nordiska religionens hjärtpunkt låg i blotet. Själva innersidan av det religiösa medvetande, som tagit sig uttryck i de religiösa föreställningarna och bruken, kan man därför komma åt först genom ett religionspsykologiskt och religionssociologiskt studium av de kultiska förhållandena.

I den planerade andra delen skall första avdelningen ägnas åt frågan om Tor i kulten. Avsikten är att ganska utförligt behandla Torskulten i dess skilda former, utomnordiska spår av Torskult, det nordiska Torsblotet, kulten vid Uppsalatemplet m. m., varvid de i första delen inströdda notiserna om Torskulten skall kompletteras och infogas i sitt religionshistoriska sammanhang. En utförlig och principiellt utredande framställning fordrar avsnittet *Tor i ortnamnen*. Av mer redo-

görande karaktär blir kapitlet *Tor i personnamnen*. Av stor vikt från religionshistorisk och mythistorisk synpunkt är undersökningen om *Tor och hammaren*. Redan i avsnittet Tor i bildframställningen har frågan om förhållandet mellan yxa och hammare behandlats, medan det jämförande indoeuropeiska materialet endast i förbigående berörts. På grundval av det ganska rikhaltiga arkeologiska materialet torde det inte vara alldeles utsiktslöst att söka följa de olika åskgudsattributens och motivens framväxt (viggar, blixtattribut, spira, yxa, hammare). Uppmärksamhet skall också riktas åt den viktiga frågan om hammaren som kultiskt och som magiskt medel. Frågan om *Tor och ekkulten* bör ses mot bakgrund av det förhållandet att eken är särskilt utsatt för blixtnedslag. Avslutningsvis skall upptagas tvenne problem till behandling, först *Tor och Kristus*, varvid religionsskiftets kultiska brytningar skall skärskådas. Av intresse är att Tor å ena sidan vid kristendomens införande framstod som huvudmotståndaren till Kristus, å andra sidan, framför allt i den konstnärliga symboliken genom drakdödarmotivet, uppbar rollen som medkämpe till Kristus. *Tor och S:t Olov* slutligen brukar ofta i den vetenskapliga litteraturen betraktas som hart när synonyma begrepp. I själva verket är tesen om att »S:t Olov med sin yxa och sitt röda skägg utgjorde en ersättning för Tor» missvisande, då dels Torskultens geografiska utbredning ej sammanfaller med S:t Olovskulten, dels denna helgonkult i första hand måste bedömas ut ifrån medeltidshistoriska förutsättningar.

Den andra avdelningen skall ägnas frågan om Tor i traditionen. Vi har då först att ta ställning till den lärda traditionen, dels den äldre representerad av Saxo, dels den yngre, framför allt den svenska 1500- och 1600-talstraditionen med Olaus Magnus och Olov Rudbeck som främsta namn. Vi har redan tidigare sett hur långt den lärda traditionen fjärmats från vikingatidens trosföreställningar.

Den folkliga traditionen kring Tor har bättre motstått århundradenas omformningstendenser, ehuru man även här måste räkna med betydliga förskjutningar i den religiösa uppfattningen. Religionspsykologiskt sett intar folktraditionens uppfattning av asarna samma ställning till den en gång levande asatron som allmänpsykologins föreställningar till varseblivningarna. Liksom föreställningarna är bleka, lätt förflyktigade och föränderliga erinringsbilder av varseblivningarna, så är folktraditionens föreställningar om gudagestalterna förbleknade och föränderliga produkter utan de levande trosåskådningarnas kraft och påtaglighet. Studiet av materialet i våra folkminnesarkiv ger också



omedelbart vid handen, att traditionen i det stora hela starkt förändrat de fornnordiska gudarnas karaktär. Tor är dock den som bäst kunnat hävda sig bland de nordiska gudarna, främst beroende på hans nära anknytning till åskfenomenet. Föreställningar om åskviggar och Tors vagn levde kvar förvånansvärt länge. Folktron har också på ett ganska säreget sätt bevarat tanken på Tors androgyna karaktär, ett drag som vi tidigare funnit vara utmärkande för de indoeuropeiska åskgudarna.

## Résumé.

(Traduction de Yves Chancerelle).

Depuis l'année 1836, où Ludwig Uhland publia Der Mythus von Thôr, il n'est paru aucun ouvrage important consacré spécialement au dieu nordique du tonnerre. Il semble donc que l'on soit aujourd'hui fondé à rassembler les matériaux relatifs à ce sujet et à en faire une analyse critique, inspirée de points de vue modernes en matière d'histoire religieuse. L'étude que nous publions ici a pour base les recherches récentes sur les dieux du ciel indo-européens. Malheureusement, nous n'avons pu achever nos investigations dans le domaine nordique. Aussi une seconde partie est-elle prévue. Elle comprendra les deux chapitres suivants: *Thor dans le culte* et *Thor dans la tradition*.

Comme les sources écrites de l'histoire de la religion dans le Nord datent d'une époque postérieure à l'établissement de la chrétienté dans ces pays, il est très rare que l'on puisse en cette matière, surtout en ce qui concerne le côté intime et personnel de la religion, fournir des preuves concluantes. Ce n'est qu'en se contentant de probabilités et en procédant par voie d'analogie que l'on peut parvenir à se faire une idée de ce que les peuples du Nord pensaient réellement de leurs dieux. Il faut donc, en étudiant les problèmes de la religion dans le Nord, rechercher dans les domaines indo-européens apparentés, des documents propres à servir de points de comparaison.

### Le problème d'identité.

De bonne heure furent établis des rapprochements entre les dieux classiques et les dieux du Nord. Dans les environs de l'année 1075 on trouve déjà chez Adam av Bremen l'affirmation suivante: *Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur*. Dans la savante théorie islandaise du XIII^e^ siècle, représentée surtout par Snorre Sturlason, Jupiter et Thor étaient déclarés identiques. Qu'y a-t-il, du point de vue historico-religieux, derrière cette prétendue identité? Les classiques latins, César et Tacite par exemple, par suite d'une constante *interpretatio*



*Romana*, ne l'ont point établie. Selon Tacite, les principaux dieux germaniques étaient Mercure (Hercule) et Mars. On a en général considéré que Tacite, en nommant ces trois dieux, avait en vue Odin, Thor et Tyr. Le texte du passage sur Hercule est cependant d'une interprétation douteuse. Le problème de l'identité se heurte donc à des difficultés considérables que l'on ne saurait surmonter que par un examen d'ensemble des documents indo-européens.

### Les dieux du ciel indo-européens.

Les recherches récentes, dont les auteurs portent des noms tels que ceux de W. Schmidt, de R. Pettazzoni et de G. Widengren, ont démontré d'une façon pertinente que le dieu du ciel fut adoré à l'origine comme un dieu dit «suprême». Le principe de base sur lequel s'appuient les deux derniers des auteurs précités, principe auquel nous nous rallions, se résume de la façon suivante. Le dieu du ciel est en même temps le ciel visible et une divinité conçue comme un être personnel. Le point de vue essentiel de cette théorie est donc qu'il y a identité entre le dieu et les phénomènes naturels. Nous laissons à résoudre le problème génétique qui se trouve derrière cette identité constatable. En nous ralliant à cette théorie nous avons pris position aussi bien contre l'école évolutionniste que contre l'école dite «de la mythologie naturelle».

L'impression religieuse engendrée par le ciel, c. a. d. par le dieu du ciel, comporte toujours des contrastes. D'un côté, il existe une différence manifeste entre le ciel tranquille et le ciel en courroux, entre le ciel bleu clair et le ciel couvert de nuages, contrastes existant, comme on le voit, entre des éléments de nature diamétralement opposée. D'un autre côté, l'impression engendrée par le ciel a un caractère «ambivalent», c. a. d. qu'elle comporte à la fois un côté attractif et un côté terrifiant.

En général, on a supposé que le perfide *Dyâus pitar* était un prototype de tous les dieux du ciel indo-européens. Cela n'est probablement pas exact, pour deux raisons. D'abord, le nom de Dyâus, de racine indo-européenne, dei, deia (resplendir) n'exprime pas le caractère «ambivalent» de l'impression produite par le dieu du ciel, il n'évoque que son côté brillant et fascinant. Ensuite, à côté de Dyâus paraît *Varuna-Ouranos*, qui met en évidence le côté sombre et terrifiant du ciel.

Selon toute probabilité, les dieux du tonnerre doivent être considérés comme des dérivés du dieu du ciel. Il est à croire qu'à l'origine

on voyait dans le tonnerre une manifestation de l'activité du ciel ou du dieu du ciel, et que ce fut seulement plus tard qu'on vint à le considérer comme un phénomène autonome. En effet, dans les religions grecque et romaine, le dieu du ciel et le dieu du tonnerre étaient unis en une seule et même personne, qui était Zeus pour la première et Jupiter pour la seconde. Dans les autres religions indo-européennes, on adorait le plus souvent des dieux spéciaux du tonnerre.

## Les dieux du ciel germaniques.

Le Tyr nordique (< Tīuz < Tīeuz < ieur. Diēus) représente le dieu du ciel germanique qui devint, dans les temps historiques, un *deus otiosus*. Comme son père le Ciel, il avait une compagne en la personne de la mère Terre, représentée dans le domaine germanique par Nerthus.

Lorsque Tacite écrivit Germania, le Ziu germanique occupait encore, au moins dans certaines tribus, le rang de dieu suprême. Dans Germania, ch. 39, Tacite parle du *regnator omnium deus*, et, dans le chapitre 40 du même ouvrage, il décrit le culte de Nerthus. *Nerthus, id est Terra mater*. Ce qui compliquait pour Tacite la question des dieux germaniques, c'était selon toute probabilité, l'évolution menant à l'affaiblissement progressif de la position du dieu du ciel germanique et à son remplacement par Odin. Cette évolution, qui en était à ses débuts à la naissance du Christ, avait atteint, lorsque Tacite écrivit Germania, des stades plus au moins avancés dans les différentes parties du monde germanique. L'établissement immédiat d'un rapprochement entre les dieux romains et les dieux germaniques présentait une autre difficulté, c'était que le Jupiter romain unissait en lui toutes les fonctions d'un dieu du ciel, fonctions qui, dans les mondes indo-iranien et germano-celtique, étaient réparties entre des dieux distincts. Par suite de ces circonstances, et peut-être aussi d'un pieux sentiment de respect envers son propre dieu, *Iupiter Optimus Maximus*, Tacite ne pouvait employer directement le nom de Jupiter et eut recours à d'autres noms de dieux, Mars, Mercure (Hercule?). Cet expédient fit supposer plus tard que le Mars romain était identique au **Tīuz* germanique et Mercure à *Vodan*, hypothèses qui, du point de vue historico-religieux, manquent de bases directes. Ce fut donc la situation historico-religieuse instable du monde germanique qui, jointe à sa consciente *interpretatio Romana*, conduisit Tacite à se servir d'expressions vagues. Dans l'interprétation donnée ici, la Germania de l'auteur latin constitue cependant un



appui à l'hypothèse qu'il existait dans le monde germanique un dieu du ciel suprême.

Il ne saurait donc être question, du point de vue historico-religieux, d'aucune identité absolue entre Thor et Jupiter. Ce qui n'empêche pas que l'on puisse entrevoir entre ces dieux des analogies importantes.

## Thor, dans ses rapports avec les dieux indo-européens apparentés.

*Le nom de Thor*. Le nom de Thor, en islandais *Þórr*, doit être considéré comme issu de la forme originaire ÞunraR. Cette forme, qui tire son origine du vocable «dundret», montre une parenté avec des noms tels que Zeus Keraunos, Iuppiter Fulgur et Iuppiter Tonitrus. Elle constitue un appui à la théorie de l'identité originelle entre le dieu et le phénomène naturel.

*Perkúnas*. Le dieu du tonnerre lithuanien Perkunas peut être rapproché du dieu nordique androgyne *Fiǫrgyn(n)* qui, selon toute vraisemblance, était un dieu du tonnerre plus ancien que Thor. Vǫluspá appelle Thor le fils de Fiǫrgyn. Le Perun slave est probablement un emprunt fait au Nord.

*Taranis*. Dans Pharsalia, Lucanus mentionne trois dieux gaulois: Teutates, Esus et Taranis. Ce dernier était le dieu gaulois du tonnerre qu'il fallait apaiser par des sacrifices sanglants. Une inscription de Chester, en Angleterre, montre la forme *Tanaros*. Plusieurs chercheurs ont émis l'hypothèse que Tanaris-Tanaros représenterait le dieu originaire du tonnerre et que le dieu du tonnerre germanique proviendrait d'un emprunt au domaine celtique. Cette hypothèse est peu vraisemblable.

*Horagalles*. Dans la mythologie lapone le dieu du tonnerre est désigné sous le nom de Horagalles. Cette appellation est, de même que le dieu, un emprunt fait au Nord, emprunt remontant probablement à l'âge de bronze (*Horagalles* < *Tore Karl*). Le dieu lapon du tonnerre est, dans sa nature, moins terrifiant et moins destructeur que Thor.

*Ukko*. Le Ukko finnois doit être considéré lui aussi, comme un emprunt fait au Nord. Il est, bien plus que le dieu du tonnerre, celui de la pluie et de la fertilité, ce qui ressort de différentes notes conservées.

*Indra*. Il semble qu'on ne puisse donner du caractère de Indra une explication satisfaisante si l'on perd de vue le trait cosmique de son être. La question de savoir s'il fut à l'origine un dieu du ciel ou un

dieu du tonnerre ne peut être résolue d'une façon certaine. Cependant, l'évolution poursuivie dans des domaines prochement apparentés permet de considérér comme la plus vraisemblable l'hypothèse que Indra est un dérivé d'un dieu du ciel originaire. Il semble en outre qu'il y ait lieu de souligner la vigoureuse mise en lumière, faite par Hildebrand, de l'opposition, particulièrement sensible chez Indra, entre les idées de printemps et d'hiver, d'autant plus que les documents védiques confirment cette opposition. Cela ne signifie pas toutefois, comme Hildebrand a cherché à le faire ressortir, que le caractère de dieu du tonnerre soit, chez Indra, douteux. Les sources contiennent des preuves que, de très bonne heure, Indra fut considéré comme dieu du tonnerre. Si l'on part de l'idée qu'il avait ce caractère, on peut expliquer d'une façon satisfaisante l'existence de ses autres fonctions: dieu de la pluie, dieu de la fertilité, «dieu de la force», dieu de la guerre, dieu tueur de dragons, etc.

*Hercule.* L'hypothèse d'une identité entre Hercule et Thor doit être écartée, car elle ne trouve d'appui ni dans les sources, ni dans les noms des jours de la semaine.

*Jupiter.* Le nom du cinquième jour de la semaine (*dies Iovis*, Jeudi) est probablement la principale raison pour laquelle Thor et Jupiter furent peu à peu considérés comme identiques. Cependant, Jupiter est, à certains égards, d'un autre caractère que Thor. Jupiter est dès l'origine un dieu du ciel, qui exerce les fonctions de dieu du tonnerre. Thor est un dieu spécial du tonnerre qu'il faut supposer dérivé du dieu du ciel.

*Taara.* Le Taara esthonien doit être rangé dans la catégorie des dieux du ciel finno-ugoriens et sibériens, et n'est pas de la même nature que Thor.

## Les conditions météorologiques et psychologiques dans leurs rapports avec la croyance au dieu du tonnerre.

On ne peut comprendre la variété des aspects pris par les différents dieux du tonnerre si l'on ne tient pas compte des conditions météorologiques d'où naît l'orage. A ce sujet, il est à remarquer que la fréquence des jours d'orage est plus grande dans les pays méditerrannéens que dans le Nord et que les orages de nuit y sont, comme phénomènes célestes, d'une plus grande splendeur. Sur le fond clair du ciel d'été nordique, les éclairs offrent un spectacle moins sensationnel que dans



les pays situés plus au sud. Aussi bien, Jupiter et Zeus sont-ils avant tout les dieux des éclairs, tandis que Thor est avant tout le dieu du tonnerre.

Pour comprendre l'évolution suivie dans le Nord, il est particulièrement intéressant de remarquer que le tonnerre se fait rarement entendre en été dans les régions à climat maritime, par exemple en Islande, où les orages d'été sont notablement moins violents et moins dangereux que dans les autres pays nordiques. Dans les régions de hautes montagnes de la Laponie, l'orage a un caractère très menaçant.

L'impression causée par le tonnerre est d'un caractère typiquement double. Personne ne saurait échapper à la fascination qu'exerce ce grandiose spectacle céleste, en même temps qu'il fait naître des sentiments d'angoisse et de frayeur, surtout lorsque l'éclair est suivi d'un violent roulement de tonnerre. *Fascinosum* et *tremendum*, ces deux mots sont la signature de l'impression provoquée par le tonnerre. A cela s'ajoute que, dans ses effets aussi, l'orage a un caractère double. D'un côté, la pluie d'orage est particulièrement bienvenue, surtout pendant les printemps pauvres en pluie. D'un autre côté, l'orage peut, lorsque la foudre tombe, causer des ravages et répandre la mort.

Si l'on ne tient pas compte de ces considérations météorologiques et psychologiques, on ne peut parvenir à comprendre comment le dieu du tonnerre a pris forme dans le culte et dans les mythes.

## Thor dans les images.

Les images documentaires viennent à l'appui de la supposition que le dieu du tonnerre est un dérivé du dieu du ciel.

*Les gravures sur rochers.* Pour l'interprétation des gravures sur rochers, nous nous sommes généralement ralliés aux idées de O. Almgren qui, dans l'ensemble, fournit, des images, une interprétation culturelle. Nous écartons les explications basées sur la magie, car la magie est dans son essence profiteuse et parasite. La magie ne peut jamais créer d'œuvres d'art, elle ne peut en être qu'une imitation. Le langage symbolique des gravures sur rochers est une tentative pour concrétiser et pour fixer l'idée que se fait l'imagination du dieu actualisé dans le culte. Les figures 1—6 nous donnent des exemples de la façon dont on parvint peu à peu à le concrétiser et à lui donner une forme humaine. Le dieu du ciel était dieu du soleil et symbolisé par la roue et la hache (fig. 1—10). Certaines gravures sur rochers montrent des dieux munis

de marteaux (fig. 11—18). De même que le marteau est un dérivé de la hache, le dieu du marteau est un dérivé du dieu de la hache, c'est à dire du dieu du soleil ou du dieu du ciel.

*Images de l'âge de fer.* Certains «brakteats» en or de l'époque des grandes migrations montrent des images où l'on voit une tête humaine surmontant un quadrupède à cornes et à barbe de bouc. Tout porte à croire que ces figures sont des images de Thor (fig. 21—22). Quelques gravures sur pierre et pierres runiques figurent, les unes des scènes cultuelles ou mythiques (les gravures sur pierre de Gothland), les autres le visage de Thor (fig. 24). Les marteaux de Thor eux-mêmes sont parfois ornés d'une image de ce dieu (fig. 25).

*Les images de Thor dans les œuvres littéraires.* Certains poèmes islandais des IX$^{e}$ et X$^{e}$ siècles chantent des boucliers ornés de motifs choisis dans la mythologie nordique. Les œuvres en prose décrivent souvent des idoles de Thor ornant des temples. Il ressort des récits écrits en prose que, tout au moins dans l'est du Nord, Thor était honoré dans le culte comme un dieu suprême.

*Images lapones de Thor.* Les tambours magiques des Lapons sont richement ornés de figures mythologiques. Il ressort de ces figures que, en Laponie, Thor était presque adoré comme un dieu du soleil ou du ciel. On peut faire la même constatation en examinant les dessins qui illustrent les descriptions de la Laponie écrites aux XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles. Etant donné que le dieu lapon du tonnerre est très probablement, comme nous l'avons déjà fait remarquer, un emprunt fait au Nord, au temps de l'âge de bronze, la concordance entre les gravures sur rochers de cet âge et les images lapones est d'un grand intérêt.

*Images de Thor plus récentes.* L'image de Thor était parfois employée dans la magie (fig. 34). On trouve, dans Historia de gentibus septentrionalibus de Olaus Magnus, 1555, quelques images de Thor dont l'une entre autres (fig. 38) nous montre comment l'auteur s'imaginait les trois dieux suprêmes du temple d'Upsal. On y voit Thor entouré de douze étoiles, présentation dérivée peut-être des modèles iconographiques, mais inspirée avant tout par la pensée originaire de Thor, dieu du ciel. Les images plus récentes du XVII$^{e}$ siècle prouvent à quel point la tradition savante s'était éloignée de la croyance aux dieux de l'époque des Vikings.



## Thor dans le mythe.

*Interprétation des mythes.* D'accord avec Malinowski et d'autres chercheurs, nous voyons dans les mythes un complément du culte et du rite. Ils ne sont point nés pour servir d'explications ou de symboles; ils sont l'expression d'une activité religieuse spontanée.

*Les mythes nordiques.* Les mythes nordiques, tels qu'ils nous sont connus aujourd'hui, émanent d'une époque récente où les processus d'adaptation, de désintégration et de dégénération étaient déjà parvenus à imprégner de leur action les mythes originaux, de sorte que, sauf dans des cas exceptionnels, on ne peut présumer que ces derniers aient conservé leur forme originaire. Lorsque le culte s'affaiblit peu à peu dans l'Islande pauvre en tonnerre, où il n'y a pas d'orages pendant l'été, il se produisit un affaiblissement parallèle de la croyance au dieu du tonnerre. Aussi bien, les mythes islandais finirent-ils par prendre avec le temps le caractère de contes divertissants, dans lesquels Thor est parfois présenté sous des traits grotesques. Ainsi, tandis que dans l'est du Nord Thor restait le dieu suprême, ce fut Odin qui vint à occuper ce rang en Islande.

*Thor et les géants.* A l'encontre des savants suédois modernes qui étudient les légendes, nous estimons que Thor et les géants ne peuvent être séparés dans la pensée. Nous basant sur le caractère ambivalent de l'impression produite par le tonnerre, nous concevons le dieu du tonnerre comme originairement autonome, comme un dieu doué, du point de vue éthique, d'une qualité à la fois positive et négative. Peu à peu se produisit dans cette unité un fractionnement, en ce sens que le facteur négatif se détacha du positif, et ainsi naquirent, d'un côté la croyance aux géants, de l'autre la foi en un dieu secourable. Différents poèmes de l'Edda montrent une proche parenté entre les dieux et les géants.

*Les poèmes sur Thor dans l'Edda.* Dans tous les poèmes de l'Edda qui chantent Thor, on retrouve le même motif fondamental, à savoir la lutte de Thor contre les géants et contre le Grand Dragon: C'est autour de ce motif que les mythes se sont développés. C'est pourquoi on ne peut les comprendre si l'on fait abstraction de leur relation avec ce motif de base. On s'est probablement efforcé dans le culte de donner, de cette lutte, des images dramatiques.

*Les mythes de Thor chez les poètes et chez Snorre.* — Chez les poètes, les mythes sur Thor ont un autre caractère que dans l'Edda. Ils reproduisent généralement des mythes présentés dans des images. Ce-

pendant, il existe encore deux poèmes sur Thor des poètes Vetrliði et Þórbiǫrn dísarskáld, qui sont probablement des vestiges d'hymnes cultuels originaux.

Chez Snorre, les mythes sont présentés sous une forme littéraire et leur principal intérêt, du point de vue historico-religieux, est de pouvoir servir de compléments aux mythes de l'Edda.

*Les métaphores et épithètes sur Thor.* Selon les métaphores employées par les poètes, Thor est fils de Odin, ce qui, du point de vue historico-religieux, doit être interprété en ce sens que Thor est fils du dieu du ciel. D'autre part, Thor est fils de la déesse Terre, d'où il résulte que Thor n'est pas à l'origine un dieu du ciel, mais un fruit de la rencontre du dieu du ciel et de la déesse Terre. En même temps, Thor est lui-même dieu du ciel, ce qui ressort en particulier de ce que, dans les métaphores, il est désigné comme l'époux de la déesse Terre. Les métaphores sur Thor montrent en outre qu'il a été considéré comme dieu suprême et qu'à l'origine, en sa qualité de dieu du ciel, il était omniscient. Les métaphores montrent enfin que Thor, tel qu'il est présenté dans les mythes, était avant tout considéré comme le dieu combattant les géants.

## Författarregister.


Agrell 135
Ahlenius 145
Almgren 53, 99, 102, 105, 107 ff., 119, 170
Alt 28
Althin 92 ff., 99
Anderson, N. 76
Anjou 124
Arne 116
Askeberg 192

Baetke 122, 175 ff., 178, 208 f., 210
Baltzer 100—110
Barnett 65
Basanoff 72, 74
Baudoin 99
Beckman 166
Bender 39
Benveniste 25, 66
Bergaigne 62, 64
Bertholet 19
Bilfinger 13
Bing 13, 103, 109, 117
Blanchet 45
Blinkenberg 228
Bloomfield 64
Boecler 75
Boer 208, 224
de Boor 198 f.
v. Bradke 24, 64
Branting 124
Bremer 20 f.
Brock-Utne 232
Brückner 37—41
Brøndsted 48, 103
Bugge 113, 119, 122, 185, 214
Buschan 119
Buschardt 67 ff., 161
Bång 56

Childe 26
Clemen 14, 21, 46
Closs 14, 166 ff.
Collijn 146
Cook 26, 29, 40
Cumont 28

Dawson 31
Delacroix 95
Dietrich 148
Dumézil 13 f., 20 f., 23, 31

Eckhardt 43, 185 f.
Ehrlich 73
Eisen 53, 58
Eisler 150
Eitrem 30
Ekholm 99
Elgquist 228
Ellekilde 31, 52, 57
Eriksson, M. 121
Erixon, S. 231
Eskeröd 232

Falk 103, 201, 215, 217, 219
Fehrle 14, 165, 167
Feist 38
Fischer 123
Forssander 26
Friberg 152
v. Friesen 118 f.
Friis 52, 134
Frings 13
Fritzner 51, 150, 175, 222

pendant, il existe encore deux poèmes sur Thor des poètes Vetrliði et Þórbiǫrn dísarskáld, qui sont probablement des vestiges d'hymnes cultuels originaux.

Chez Snorre, les mythes sont présentés sous une forme littéraire et leur principal intérêt, du point de vue historico-religieux, est de pouvoir servir de compléments aux mythes de l'Edda.

*Les métaphores et épithètes sur Thor.* Selon les métaphores employées par les poètes, Thor est fils de Odin, ce qui, du point de vue historico-religieux, doit être interprété en ce sens que Thor est fils du dieu du ciel. D'autre part, Thor est fils de la déesse Terre, d'où il résulte que Thor n'est pas à l'origine un dieu du ciel, mais un fruit de la rencontre du dieu du ciel et de la déesse Terre. En même temps, Thor est lui-même dieu du ciel, ce qui ressort en particulier de ce que, dans les métaphores, il est désigné comme l'époux de la déesse Terre. Les métaphores sur Thor montrent en outre qu'il a été considéré comme dieu suprême et qu'à l'origine, en sa qualité de dieu du ciel, il était omniscient. Les métaphores montrent enfin que Thor, tel qu'il est présenté dans les mythes, était avant tout considéré comme le dieu combattant les géants.

## Författarregister.


Agrell 135
Ahlenius 145
Almgren 53, 99, 102, 105, 107 ff., 119, 170
Alt 28
Althin 92 ff., 99
Anderson, N. 76
Anjou 124
Arne 116
Askeberg 192

Baetke 122, 175 ff., 178, 208 f., 210
Baltzer 100—110
Barnett 65
Basanoff 72, 74
Baudoin 99
Beckman 166
Bender 39
Benveniste 25, 66
Bergaigne 62, 64
Bertholet 19
Bilfinger 13
Bing 13, 103, 109, 117
Blanchet 45
Blinkenberg 228
Bloomfield 64
Boecler 75
Boer 208, 224
de Boor 198 f.
v. Bradke 24, 64
Branting 124
Bremer 20 f.
Brock-Utne 232
Brückner 37—41
Brøndsted 48, 103
Bugge 113, 119, 122, 185, 214
Buschan 119
Buschardt 67 ff., 161
Bång 56

Childe 26
Clemen 14, 21, 46
Closs 14, 166 ff.
Collijn 146
Cook 26, 29, 40
Cumont 28

Dawson 31
Delacroix 95
Dietrich 148
Dumézil 13 f., 20 f., 23, 31

Eckhardt 43, 185 f.
Ehrlich 73
Eisen 53, 58
Eisler 150
Eitrem 30
Ekholm 99
Elgquist 228
Ellekilde 31, 52, 57
Eriksson, M. 121
Erixon, S. 231
Eskeröd 232

Falk 103, 201, 215, 217, 219
Fehrle 14, 165, 167
Feist 38
Fischer 123
Forssander 26
Friberg 152
v. Friesen 118 f.
Friis 52, 134
Frings 13
Fritzner 51, 150, 175, 222

Gaerte 100
Ganander 52 f.
Gardell 121
Garnier 183
Gehl 85
Geiger 23
Genzmer 221
Gering 175, 190 f., 207, 211 ff., 214, 220
Gislason 221
Gjessing 115
v. Glasenapp 66
Goethert 73
Golther 21, 34, 205, 207, 211, 214
Grape 146
Grein 176
Grimm 13 f., 36 f., 149, 202, 210
Grüner Nielsen 194
Grønbech 172, 212
Gröndal 209
Gudeman 15, 33
Gutenbrunner 33, 167
Güntert 22, 62 f., 64, 101, 103

v. Hahn 205
Hallbäck 93
Hallström 135, 138
Hamberg 81 f.
Hammarstedt 53, 171
Hammerich 177
Harrison 158
Hartknoch 39
Hartmann 175
Harva 48, 76, 156
Hauer 26 f.
Hauser 191
Heichelheim 16
Hellquist 24, 34, 103
Helm 13, 20, 38, 46, 183 f., 202 f., 205
Henning 210
Hertlein 48
Heusler 11, 21, 188
Hildebrand 123, 145, 147, 228
Hillebrandt 63 f.
Hinks 116, 158
Hirt 27, 38
Hjärne 186
Hocart 160, 167
Hoffory 29
Hofmann 210
Holder 45 f.
Holmberg, se Harva
Hommel 15, 31 ff.
Hooke 160
Hopkins, E. W. 64
Hopkins, G. S. 72
Hyltén-Cavallius 183
Höfler 98

Jacobsen 121
Janse 115
Jente 12, 14, 34, 46
Johansson, K. F. 31, 57
Jónsson, F. 10, 11, 36, 113, 185, 192, 199, 202—224
Jostes 11, 45 ff.
Jung, C. G. 159
Jung, E. 101, 120
Jungner 43, 121

Kan 28, 73
Karsten 38, 205
Kauffman 71, 203
Kerényi 94, 159
Kermode 119
Keyser 9
v. Kienle 32, 46
Kildal 51
Kluge 13
v. Koch, C. 73
Kock 191, 204, 212—218, 221 f., 224, 229
Konow 69
Koppers 27
Kossina 27
Krappe 149, 161, 203
Krause, E. 109
Krause, W. 48, 122, 200, 208—211
Kreutzwald 75
Krogmann 210



Krohn 53—58
Kuhn 201, 216
Kummer 169

La Cour 101
Lang 29
Larsson, L. 10
Lettenbauer 41
Lid 53
Lindblom 124
Lindquist, I. 121, 198, 202, 205, 211, 213, 215—218, 220 ff.
Lindqvist, N. 145
Lindqvist, S. 111, 116 f., 122
Lindroth 36 f., 47, 204
Ljungberg 20, 34, 74, 79, 96, 146, 166, 187, 195
Lommel 23, 25, 66, 172
Loth 45
Lundahl 43
Lundberg 197, 204
Lundholm 113
Läffler 171

Maas 13
MacCulloch 45, 47
Máchal 38 f.
Mahr 202
Malinowski 157 ff.
Manker 135, 138
Mannhardt 34, 39, 42
Mansikka 39 f., 42
Marquardt 201
Marstrander 21, 228
Meissner 200 f., 213, 217, 221, 224
Merkel 22
v. der Merwe Scholtz 200, 220
Meyer, E. H. 20, 71, 119, 228
Meyer, J. J. 65
Meyer, R. M. 228 f.
Moe 113
Mogk 20, 24, 38, 64, 170, 200, 202, 205, 208, 212, 228
Mohr 190, 200, 217 ff.
Montelius 91 f., 111, 113
Much 42, 45 f., 47, 103
Munch 135, 219
Mühlenbach 38
Müllenhoff 13, 16, 103
Müller 64

Napier 12
Neckel 46, 220, 223
Nehring 26
Niederle 40
Nilsson 26
Nissen Fett 47
Nordal 224
Nordin 121
Noreen, A. 36, 209
Noreen, E. 190, 193, 195, 197
Norinder 81
Nyberg 23, 25, 66

Ohlmarks 102, 220
Oldenberg 22, 25, 38, 64
Olrik 12 f., 31, 52, 57, 111 f., 114, 126, 156, 208, 219
Ólsen, B. M. 208, 221, 223
Olsen, M. 31, 47, 55, 116, 121, 172, 176, 204, 208, 214 f., 219
Olson, E. 129 f.
Otto 23, 65

Pering 103
Perry 63
Petersen 63
Pettazzoni 18, 28 f., 32, 158, 167
Philippson 12, 21, 47
Phillpotts 127, 171, 175, 188, 194
Pipping 103
Pokorny 24
Pratt 94 f.
Preuss 172

Qvigstad 51

Radcliffe-Brown 232
Reichardt 190, 215, 217 f., 220, 222, 224
Reinach 112

Reinerth 13
Reitzenstein 119
Renou 25, 66
Reuschl 169
Reuter 148, 150
Reuterskiöld 50, 135
Rhys 45
Richter 47
Ringgren 98
Ritter 15
Rodhe 23
Romdahl 117
Roosval 123
Rose 25
Rożniecki 39 f.
Rugg-Gunn 229
Rydbeck, M. 120
Rydbeck, O. 93
Rydberg 11, 21, 34, 58—62, 103, 164, 205, 219, 224
Rönnow 19, 24, 34, 63

Sahlgren 11
Sahlin 45
Salin 10, 113 f.
Salvén 124 f.
Schmidt, W. 18
Schneider 21, 99, 108, 228
Schnell 124
Schoning 180
Schrader 26
v. Schroeder 20 f., 25, 38, 47, 64, 75 f., 178
Schröder, F. R. 3, 46, 104, 172, 199, 228
Schultz 13, 108 f.
Schück 117, 171
Schütte 46
Segerstedt 57
Setälä 156
Shetelig 116, 118
Sierke 121 f.
Sievers 36
Sigurdsson 9
Sijmons 37, 175, 188, 190 f., 207, 211 f., 214, 220
Singer 21
Sjögren 75
Skeat 12
Sperber 204
Spiegel 23
v. Spiess 112
Sprockhoff 92
Squire 45
Stephens 115, 120 f., 123
Streitberg 20
Strömbom 124
Strömbäck 10, 175
Stumpfl 171 f., 178
Sundén 84
v. Sydow 180—183, 186, 191 ff.

Thomsen 113
Thulin 26, 72 f.
Thålin 116
Togan 127

Uhland 185, 196, 199, 205 f.
Unger, C. R. 9
Unger, E. 28
v. Unwerth 209
Usener 38

Walde 24
Weinhold 205
Weinstock 73
Weiser 168
Wessén 13, 31, 119, 128
Vestlund 228
Widengren 18 f., 23 ff., 28 f., 37, 66, 72, 76, 84, 161
Wiedemann 75
Wiesner 113
Vigfusson 200 f., 208, 215, 217 f.
Wikander 24, 113
Wiklund 48 f., 58, 136 ff.
v. Wilamowitz-Moellendorff 26
Wilcke 78
Wild 10
Wissowa 72, 74
Vogt 127, 169



Wood 210
Worsae 115
de Vries 10, 13 ff., 21, 29, 31, 38, 43, 46, 52, 55, 71, 111, 119, 122, 127, 156, 169, 193 f., 196, 198, 200, 202 f., 205, 208 f., 218 f.
Wright 12, 14
Wülcker 12, 14

Zangemeister 203
Zetterholm 121
Zimmer 34, 38

Åkerblom 220

Öberg 113, 115

Þorkelson 9

# Förkortningar.

| | |
|---|---|
| Aarbøger = | Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie |
| Ait. Br. | Aitareya Brāhmaṇa |
| Alv | Alvíssmál |
| ANF | Arkiv för nordisk filologi |
| AO | Acta Orientalia |
| APhS | Acta Philologica Scandinavica |
| ARW | Archiv für Religionswissenschaft |
| AV | Atharvaveda Saṁhitā |
| Çat. Br. | Çatapatha Brāhmaṇa |
| CIL | Corpus inscriptionum latinarum |
| DR | L. Jacobsen & E. Moltke, Danmarks Runeindskrifter |
| DS | Danske Studier |
| ERE | Encyclopædia of Religion and Ethics |
| FFC | Folklore Fellows Communications |
| FJ | Finnur Jónsson |
| Flat. | Flateyarbók |
| FMS | Fornmanna sögur |
| FoF | Folkminnen och folktankar |
| FSN | Foraldarsögur Norðrlanda- |
| Fv. | Fornvännen |
| GRM | Germanisch-Romanische Monatsschrift |
| Grm | Grímnismál |
| Gylfag | Gylfaginning |
| Haustl | Haustlǫng |
| Hrbl | Hárbarðslióð |
| HT | Historisk tidskrift |
| Hym | Hymiskviða |
| JAOS | Journal of the American Oriental Society |
| KÅ | Kyrkohistorisk årsskrift |
| Landn. | Landnámabók |
| Ls | Lokasenna |
| Lv | Lausavísa |
| MGH | Monumenta Germaniae Historica |
| MM | Maal og Minne |
| NK | Nordisk kultur |
| NN | Notationes norrœnæ |



| | |
|---|---|
| NoB | Namn och bygd |
| NR | Norges Indskrifter indtil Reformationen |
| NT | Nordisk tidskrift |
| OSH | Ólafs saga hins helga |
| OST | Ólafs saga Tryggvasonar |
| PBB | Paul und Braunes Beiträge |
| Rdr | Ragnarsdrápa |
| RHR | Revue de l'histoire des religions |
| RoB | Religion och Bibel |
| RV | Ṛgveda Saṁhitā |
| SFT | Svenska fornminnesföreningens tidskrift |
| Skáldskm | Skáldskaparmál |
| Skj | Den norsk-islandske Skjaldedigtning, udg. ved Finnur Jónsson |
| Skm | Skírnismál |
| SnE | Snorra Edda (kapitelind. efter den arnamagnæanska utgåvan, sidhänvisn. efter FJ:s utgåva, Khvn 1926) |
| SR | Sveriges runinskrifter |
| Taitt. Br. | Taittirīya Brāhmaṇa |
| UUÅ | Uppsala universitets årsskrift |
| VHAAH | Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar |
| VHAAM | Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens månadsblad |
| Vm | Vafþrúðnismál |
| Vsp | Vǫluspá |
| ZfdA | Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur |
| ZfdPh | Zeitschrift für deutsche Philologie |
| Þdr | Þórsdrápa |
| Þrk | Þrymskviða |
| Þul | Þula |

---

*Förtydligande.*

Sid. 191, not 2: 'ettersträng — avskärare'.

ZB
1 Mag

# UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT

RECUEIL DE TRAVAUX PUBLIÉ
PAR L'UNIVERSITÉ D'UPPSALA

1947

UPPSALA
A.-B. LUNDEQUISTSKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

# UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT

# 1947

## *Innehåll*


1. Urval av för Uppsala universitet gällande stadganden. 6. Enligt uppdrag utg. av Carl Häggquist. 1947. 183 sidor.
2. **E. G. Geijer,** Ur Erik Gustaf Geijers historiska föreläsningar. Ett urval utg. av Anton Blanck. 1947. 126 sidor, 1 pl.
3. **A. Fridrichsen,** The Apostle and his Message. 1947. 23 sidor.
4. **N. von Hofsten,** Utvecklingsläran i den nyaste forskningens ljus. 1947. 66 sidor.
5. **J. Trypućko,** Słowiańskie przysłówki liczebnikowe typu stcsł. *dvašdi, trišti*. 1947. 101 sidor.
6. Festskrift tillägnad Vilhelm Lundstedt. 1947. 394 sidor.
7. Universitetsstatuterna av år 1916 med däri vidtagna ändringar t. o. m. den 30 september 1947 jämte sakregister. 1947. 66 sidor.
8. **H. Eklund,** Die Würde der Menschheit. Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant. 1947. 144 sidor.
9. **H. Ljungberg,** Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria. 1. 1947. 251 sidor.

**Kungl. Universitetets i Uppsala redogörelse 1946/47.** 1948. 163 sidor.


---