

**Klas Wikström af Edholm**

# **Människooffer i myt och minne**

En studie av offerpraktiker i fornnordisk religion  
utifrån källtexter och arkeologiskt material





## Klas Wikström af Edholm

Född 1988

### Tidigare studier och examina

Master i religionshistoria, Stockholms universitet 2015

Magister i arkeologi, Stockholms universitet 2017

Kandidat i religionshistoria, Stockholms universitet 2013

Kandidat i arkeologi, Stockholms universitet 2013

Åbo Akademis förlag  
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland  
Tfn +358 (0)2 215 4793  
E-post: [forlaget@abo.fi](mailto:forlaget@abo.fi)

Försäljning och distribution:  
Åbo Akademis bibliotek  
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland  
Tfn +358 (0)2 -215 4190  
E-post: [publikationer@abo.fi](mailto:publikationer@abo.fi)

# MÄNNISKOOFFER I MYT OCH MINNE







# Människooffer i myt och minne

En studie av offerpraktiker i fornnordisk religion  
utifrån källtexter och arkeologiskt material

Klas Wikström af Edholm

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press  
Åbo, Finland, 2020

### **CIP Cataloguing in Publication**

**Wikström af Edholm, Klas.**

Människooffer i myt och minne : en studie av offerpraktiker i fornnordisk religion utifrån källtexter och arkeologiskt material / Klas Wikström af Edholm. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2020.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 978-951-765-976-5

ISBN 978-951-765-976-5

ISBN 978-951-765-977-2 (digital)

Painosalama Oy

Åbo 2020

## Förord

Att skriva en doktorsavhandling är på vissa sätt ett individuellt och ensligt arbete, men det är ett arbete som aldrig skulle ha blivit färdigställt om det inte vore för ett antal outhärliga personer som har stöttat och hjälpt mig fram till denna punkt. Jag vill därför rikta ett stort tack till Olof Sundqvist vid Stockholms universitet som genom arbetets gång har varit en tålmodig och engagerad handledare och en oskattbar tillgång vid bearbetningen av mitt omfattande avhandlingsmaterial. Även en nog så självgående forskare behöver sin handledare för att lyckas. Ett stort tack vill jag också rikta till Jan Svanberg vid Åbo Akademi som med en ihållande positiv inställning tog sig an uppgiften att vara min handledare där och gav mig möjligheten att fullfölja min forskning och lägga fram min avhandling till disputation.

Ett särskilt tack ska även riktas till min egen pappa Erik af Edholm, själv docent i religionshistoria, som har bistått mig med både korrekturläsning och två skarpt granskande och kritiska ögon. På något sätt har det alltid känts som ett mål och en mening att jag skulle nå denna punkt, med en avhandling i religionshistoria. Äpplet faller ibland inte så långt från trädet, men träffar ändå ny mark.

Tack även till Andreas Nordberg och Torun Zachrisson som noggrant har granskat min text och mina argument och som har gett viktiga synpunkter. Med er sakkunniga hjälp har avhandlingen nu kunnat lyfta ytterligare. Tack likaså till de som har läst och kommenterat större eller mindre utdrag av mitt manus vid forskarseminarierna vid Åbo Akademi och det högre seminariet i religionshistoria vid Stockholms universitet. Tack också till deltagarna vid våra fornnordiska kollokvier vid Stockholms universitet. Många intressanta aspekter av den fornnordiska poesin har uppdagats för mig där och spännande diskussioner har förts.

Slutligen vill jag tacka hela min familj och då särskilt Lisa och Eyvind som ger min tillvaro ett extra skimmer! Det är visst år 2020 som det händer.

Nyköping, 20 oktober 2020

*Klas Wikström af Edholm*



## Abstract

Klas Wikström af Edholm. *Human Sacrifice in Myth and Memory: A Study of Sacrificial Practices in Old Norse Religion Based on Text Sources and Archaeological Material.*

This doctoral thesis analyses the occurrence and context of human sacrifice in Old Norse religion. The aim of this study is to investigate the written sources that mention human sacrifices in the Late Iron Age Scandinavian cultures and discuss the interpretation of these sources. An analysis of the archaeological sources from Sweden, dated to the Late Iron Age, which have previously been interpreted as traces of human sacrifices have also been conducted and discussed in comparison with the written sources. The contextualisation of the human sacrifice in Old Norse religion is in focus and a structural categorisation of the social and religious contexts where human sacrifice occurred, as well as how this theoretical structure entails new interpretations of the phenomenon of human sacrifice in Old Norse religion is conducted.

One question in focus in the study is how to interpret and use the term human sacrifice in Old Norse religion. This includes a discussion of the definition of the term *sacrifice* and *human sacrifice* and their potential application in the study of Old Norse religion. An overview of previous research about the topic of human sacrifice in each discipline, from the first beginning of the disciplines in the early 19th century to this day is presented. The study also includes a discussion of whether human sacrifice was a living practice in Old Norse societies, in which contexts it appears, which conceptions are connected to the practice, and how it was reflected in the Old Norse myths. The contextualisation of the human sacrifices in the sources includes a discussion of who sacrificed, where and when the sacrifices were performed, which divinities were the intended receivers, who the victims were, as well as the potential results of the sacrifice within the society, what conceptions the sacrifice was connected with, and how the sacrifice is mirrored in the Old Norse mythology.

The primary source material has been given a prominent position in the analysis and the conclusion of the study is that the occurrence of human sacrifice as a living tradition in Old Norse religion up until the end of the Viking Age is confirmed. From a social perspective, human sacrifices have been useful to consolidate and confirm a prevailing or new power hegemony in the martial contexts where the victorious part use the vanquished enemy as a sacrificial gift to, prominently, the god Óðinn. Besides the religious experience, the sacrifice has also been able to confirm the political structure as the warlord affirms his claim and right to his social position. It concludes with the result that human sacrifices have been useful to maintain and confirm an older social order, when this has been exposed to pressure. A political development, connected to the Christianisation, occurs during the Viking Age and finally leads to the extinction of the human sacrifices as a living practice in the North.



# Innehållsförteckning

Kapitel 1. Introduktion .....	13
1.1 Syftet med studien .....	15
1.1.1 Studiens fokus och frågeställning .....	15
1.1.2 Avgränsningar och disposition .....	16
1.2 Människooffrets två rituella kontexter i fornnordisk religion: krigsrelaterade och kalendariska människooffer .....	19
1.3 Metod.....	23
1.4 Teoretiska utgångspunkter .....	34
1.4.1 Definition av begreppen <i>offer</i> och <i>människooffer</i> inom religionshistoriska studier .....	36
1.4.2 Definition av begreppen <i>offer</i> och <i>människooffer</i> inom arkeologiska studier .....	46
1.4.3 De fornnordiska offertermerna.....	51
Kapitel 2. En forskningshistorisk bakgrund.....	56
2.1 Tidigare forskning om offer utifrån skriftligt material.....	56
2.1.1 Evolutionistiska perspektiv.....	60
2.1.2 Sociologiska perspektiv.....	66
2.1.3 Ekonomiska perspektiv.....	69
2.1.4 Ekologiska perspektiv.....	71
2.2 Forskningen kring germanernas offerseder och diskussionen kring dödsstraffets sakrala ursprung.....	73
2.2.1 Framväxten av teorin om dödsstraffets sakrala ursprung.....	75
2.2.2 Den tidiga kritiken mot teorin om dödsstraffets sakrala ursprung .....	78



2.2.3 Karl von Amira och sakralteorin .....	81
2.2.4 Kritiken mot Karl von Amira och sakralteorin .....	84
2.2.5 Diskussionen om sakrala dödsstraff i Karl von Amiras och Folke Ströms efterföljd .....	88
2.2.6 Forskningen om människooffer och sakrala dödsstraff 1967 till 1983 .....	93
2.2.7 Framväxten av <i>New Comparativism</i> och forskningen om människooffer i fornnordisk religion 1986 till 2019 .....	96
2.3 Tidigare forskning om offer utifrån arkeologiskt material .....	102
2.3.1 Tolkningen av offer under arkeologins begynnelse .....	103
2.3.2 Processuell arkeologi och offerdefinitioner utifrån de materiella lämningarna i sig .....	108
2.3.3 Postprocessuell arkeologi och offerdefinitioner utifrån ett handlingsteoretiskt perspektiv .....	110
Kapitel 3. Källorna till människooffer i fornnordisk religion .....	118
3.1 De skriftliga källorna .....	119
3.1.1 De primära källorna .....	120
3.1.2 De sekundära källorna .....	122
3.2 De arkeologiska källorna från Sverige .....	125
3.2.1 Uppåkra, Skåne .....	125
3.2.2 Hassle Bösarp, Skåne .....	127
3.2.3 Skedemosse, Öland .....	127
3.2.4 Finnestorp, Västergötland .....	128
3.2.5 Ströja, Östergötland .....	129
3.2.6 Äverstaån, Närke .....	130
3.2.7 Bokaren, Uppland .....	131

3.3 Ikonografiskt material.....	133
Kapitel 4. Krigsrelaterade människooffer .....	136
4.1 Den sociala och religiösa kontexten .....	136
4.1.1 Den mytiska prototypen i <i>Hávamál</i> 138–145 .....	138
4.2 Människooffer i samband med krig.....	146
4.2.1 Votivoffer.....	148
4.2.2 Offer av människor inför strid.....	171
4.2.3 Dödandet av fiender som en offerhandling i skaldediktningen ..	189
4.2.4 Självoffer.....	214
4.2.5 Offer av krigsfångar efter striden.....	222
4.2.6 Att rista blodörn .....	247
Kapitel 5. Kalendariska människooffer .....	263
5.1 Den sociala och religiösa kontexten .....	263
5.2 Kalendariska människooffer i Norden.....	268
5.2.1 Kalendariska människooffer i Sverige .....	283
5.2.2 Kalendariska människooffer i Norge.....	305
5.2.3 Kalendariska människooffer på Island .....	311
5.3 Bakgrunden till de kalendariska människooffren utifrån de germanska och keltiska analogierna .....	316
Kapitel 6. Människoeffrets utförande och funktion .....	332
6.1 Den flerfaldiga döden och orakeltydning.....	332
6.2 Människooffer för att avvärja kriser .....	355
6.3 Offer av personer från samhällets elitskikt .....	365
6.4 Övergripande egenskaper hos människoeffret i fornnordisk religion .....	383

6.4.1 Mottagaren av människooffret .....	384
6.4.2 Rituellt våld.....	393
6.4.3 Människooffrets sociala effekter och dess dynamiska relation till samhällsstrukturen .....	403
6.4.4 Människooffrets platser .....	415
6.4.5 Konklusion utifrån de övergripande egenskaperna hos människooffret .....	418
Kapitel 7. Konklusion.....	420
Summary in English .....	429
Förkortningar .....	437
Käll- och litteraturförteckning.....	438
Källförteckning.....	438
Litteraturförteckning.....	446

# Kapitel 1. Introduktion

Förekomsten av rituellt dödande respektive offer av människor i fornnordisk religion har diskuterats med motstridiga slutsatser sedan 1800-talet. Man har inom den textorienterade religionshistoriska forskningen tidvis varit kritisk till uppfattningen att människooffer förekom (se exempelvis Hultgård 2001; Simek 2014; Lincoln 2018), medan man inom arkeologin ofta har varit mer benägen att tolka vissa fynd som resterna efter offerade människor (se exempelvis Andersson 2008; Fredengren 2015). Eftersom de båda disciplinerna arbetar med olika källmaterial föreligger det ett behov av en undersökning av de skriftliga och narrativa källorna i förhållande till det arkeologiska fyndmaterialet, och med hänsyn till den religionshistoriska begreppsbyggnaden. Med föreliggande avhandling syftar jag till att åtgärda denna brist i den tidigare forskningen, genom att sammanställa den tidigare forskning som har gjorts både inom religionshistoriska studier och inom arkeologin. Därutöver för jag samman det skriftliga materialet med arkeologiska och ikonografiska källor i en gemensam analys och för en teoretisk begreppsdiskussion som tar hänsyn till det utvidgade källmaterialet. Skriftliga källor som omtalar människooffer i en fornnordisk kontext saknas inte, men deras källvärde för kunskap om den förkristna religionen är ifrågasatt. Det kan även diskuteras om det har funnits en motvilja inom forskningen att tillskriva vikingatidens samhälle ett, för oss idag, så motbjudande skick som människooffer; en tendens till att tolka källmaterialet utifrån förutsättningen att förekomsten av människooffer är mindre sannolik än frånvaron av detsamma. I samband med arkeologiska undersökningar har det framkommit material som kan tolkas som spår efter rituellt dödade människor; frågan om de utgör resterna efter offer av människor blir då genast aktuell, och min avhandling syftar till en möjlig tolkning av materialet. Ett källkritiskt problem för det arkeologiska studiet föreligger i möjligheten att kunna identifiera och klassificera offer i ett arkeologiskt material. Ett människooffer ger inte nödvändigtvis upphov till några bevarade lämningar, men de rester av arkeologiskt material som kan tolkas som tydliga indicier för människooffer gör att frågan förtjänar en ny genomgång, med hänsyn till 2000-talets arkeologiska fynd, vilket motiverar föreliggande avhandling. Studien visar hur vissa arkeologiska fynd överensstämmer med de skriftliga källorna som omnämner förekomsten av människooffer. En sammantagen bild av det arkeologiska och skriftliga källmaterialet stärker bilden av att människooffer sannolikt var en förekommande (om än exceptionell) praktik under hela järnåldern i Skandinavien.

Det arkeologiska materialet kan också ge andra svar än de skriftliga källorna på de frågor som det religionshistoriska studiet lyfter. I avhandlingen analyserar jag det arkeologiska fyndmaterialet tillsammans med de skriftliga källorna för att nå ett säkrare resultat utifrån den frågeställning som avhandlingen utgår ifrån. Frågan om människooffer i fornnordisk tradition har inom tidigare forskning strandat på problemet att det inte är möjligt att belägga ett religionsfenomenologiskt definierat människooffer i ett arkeologiskt

material, då vi inte kan veta avsikten med handlingen bakom de materiella resterna. Vissa religionshistoriker har då tidvis, utifrån en strikt tillämpad definitionsgrund, menat att människooffer inte kan beläggas arkeologiskt, medan arkeologer bitvis har utgått ifrån en betydligt vidare definition av begreppet *offer*, där man också har räknat in rituellt dödande i stort.<sup>1</sup>

Min studie syftar till att överbrygga denna diskrepans och ge ett bidrag till diskussionen om begreppet offer och dess applicering och användbarhet i arkeologiska studier. Jag diskuterar offerbegreppet och definitionen av det, och når en definition som innebär att arkeologiska fynd kan diskuteras inom ramen för religionshistorisk teori, samtidigt som jag kan analysera det arkeologiska fyndmaterialet utifrån en religionsfenomenologisk strikt definition. Med en jämförande metod gör jag en analys av skriftliga källor med hänsyn till arkeologiska fynd och genom att behandla dessa som två komplementära källor har jag kunnat använda mig av ett bredare källmaterial än tidigare forskning.

Något som har saknats inom forskningsfältet tills idag är en överblick över den religionshistoriska forskningen kring människooffer i fornnordisk religion och forskningens utveckling fram till idag. Min studie bidrar med en samlad överblick och analys av den tidigare forskningen och dess förhållningssätt till källmaterialet. I stora drag har man i det aktuella forskningsläget framfört delade åsikter i frågan; några pekar på förekomsten av offerbruket hos kontinentalgermanska folkslag, medan andra har påpekat bristen på pålitliga uppgifter från det vikingatida Skandinavien. Exempelvis Anders Hultgård framhåller i en artikel i *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* (2001) att det arkeologiska materialet inte har kunnat stärka bevisen för förekomsten av människooffer då det (tidigare) inte har kunnat påvisas att de har återfunnits i en kultisk kontext. Min studie visar att det finns spår av ett bruk av människooffer även i det primära skriftliga källmaterialet, och jag lägger i min studie större vikt vid skaldedikter än vad man i tidigare forskning har gjort. I motsats till Hultgårds slutsatser menar jag att vi genom ett komparativt och hermeneutiskt angreppssätt kan nå just en kunskap om och förståelse av denna form av rituellt dödande i fornnordisk religion. Utifrån att ha satt in det rituella dödandet av människor i sin sociala och religiösa kontext innefattar mina nya slutsatser en förståelse av hur människooffer har påverkat och påverkats av den sociala strukturen. Den grundläggande samhällsorganisering som i Skandinavien skapade de kontexter där människooffer har utövats har inte haft samma utformning på Island, vilket har fått till följd att samma kultutövning inte kan ha upprätthållits där som i Skandinavien. Det saknas arkeologiskt källmaterial som påvisar förekomsten av människooffer på Island och de narrativa källor som omtalar människooffer inom den kalendariska kulten på Island speglar minnet av ett kultbruk som har varit aktuellt på det skandinaviska fastlandet, snarare än isländska förhållanden.

---

<sup>1</sup> Utifrån definitionen som anges i kapitel 1.4 *Teoretiska utgångspunkter* kan exempelvis dubbelgravar eller andra typer av gravgåvor inte räknas som offer, då de inte utgör offer till en gud eller något annat övernaturligt väsen.

## 1.1 Syftet med studien

Syftet med studien är att som grund skapa en kritisk översikt över den tidigare forskning som har gjorts inom fältet människooffer i fornnordisk religion. Jag kommer därefter att analysera de skriftliga källornas omnämnande av människooffer och föra en historisk-filologisk tolkningsdiskussion kring dessa, med utblickar till arkeologiskt fyndmaterial. Jag kommer inom den jämförande studien att föra in arkeologiska fynd från Sverige, som har daterats till järnålder och som har tolkats som människooffer för att analysera dem utifrån den diskussion kring människooffer i fornnordisk religion som tidigare religionshistorisk forskning har fört. Slutligen kommer jag att skapa en strukturell kategorisering av det sammantagna materialet för att kontextualisera förekomsten av människooffer i fornnordisk religion.

### 1.1.1 Studiens fokus och frågeställning

De ämnen och frågor som jag fokuserar på anknyter till syftet att presentera, tolka, kategorisera och kontextualisera ett sammantaget källmaterial. De problemformuleringar som jag har valt att arbeta utifrån rör bland annat metodologiska frågor: hur bör man använda och förstå termen *människooffer* i fornnordisk religion? För detta för jag en diskussion kring definitionen av begreppen *offer* respektive *människooffer* och dess möjliga applicering på det fornnordiska och arkeologiska materialet. Det innebär också att jag gör en tillbakablick på hur tidigare forskning har tagit sig an fenomenet människooffer i fornnordisk religion och sammanställer den tidigare forskningens teorier och perspektiv.

Frågeställningen rör även den filologiska tolkningen av källmaterialet och den historiska verkligheten bakom: i vilka kontexter visar källmaterialet att människooffer har eller kan ha utförts och hur har offerbruket påverkat och påverkats av den sociala ordningen? Detta innebär en genomgång och analys av skriftliga källor som behandlar fenomenet människooffer, samt en analys av några av de arkeologiska fynd som har tolkats som spår efter människooffer. Detta görs utifrån syftet att, genom att föra samman de arkeologiska och skriftliga källmaterialen på ett metodologiskt övertygande sätt, nå säkrare slutsatser och kunskap om människooffer i fornnordisk religion. Att besvara denna frågeställning innebär en genomgång och analys av både inomnordiska skriftliga källor (såsom eddadikter, skaldedikter och det isländska sagomaterialet) och de tillgängliga kontinentala skriftliga källor (exempelvis Adëmar de Chabannes, Thietmar av Merseburg och Adam av Bremen) som behandlar fenomenet människooffer bland nordbor,<sup>2</sup> samt en analys av ett urval av de arkeologiska fynd fram till idag som har tolkats som spår efter människooffer (exempelvis Uppåkra, Skedemosse och Bokaren). Denna

---

<sup>2</sup> Begreppet innefattar här de folkgrupper som talade ett fornnordiskt språk. Analogier och utblickar till angränsande äldre germanska folkslag kommer att göras i den mån det kan belysa fenomenet inom den fornnordiska kontexten.

frågeställning innebär även att jag gör en kontextualisering och analys av källmaterialets uppgifter om människooffer utifrån en social aspekt, för att utredna frågor såsom: Vad har man önskat uppnå genom offret? Vilka sociala effekter kan det ha medfört? Och hur kan människooffret ha påverkat en rådande samhällsordning samt ha påverkats av densamma? Kontextualiseringen struktureras utifrån bland annat en mytisk aspekt som innefattar hur människooffer uttrycks i myter och vilka föreställningar detta speglar; samt religiösa intentioner bakom offret, såsom vad offret har syftat till på ett mytiskt plan. Kontextualiseringen innebär även en social aspekt, med en analys av vem som offerar och vem som offeras; var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och vem som är den tänkta mottagaren av offret.

Slutligen kommer jag att granska huruvida detta källmaterial kan påvisa förekomsten av människooffer i fornnordisk religion. Utifrån källaget kan man inte i egentlig mening *motbevisa* förekomsten av människooffer som ett levande bruk, utan en argumentation bör istället se till *huruvida positiva belegg kan upprätthållas*.

### 1.1.2 Avgränsningar och disposition

Studien avgränsas till att i huvudsak fokusera på enbart det nordiska området, vilket innebär en avgränsning geografiskt till länderna Sverige, Norge, Danmark och Island, samt kulturellt till den fornnordiska kultursfären.<sup>3</sup> Begreppet *fornnordisk religion* innefattar i studien den nordiska yngre järnålderns förkristna religion; således de nordiska länderna (Sverige, Norge, Danmark, Island) under tidsspannet ca 550–1050 e.Kr. Utblickar till angränsande kulturer och analogier kommer att göras i den utsträckning det kan berika förståelsen av den fornnordiska kontexten, men kommer inte att utgöra huvudfokus. Det arkeologiska material som analyseras utgörs av fynd inom länderna Sverige, Norge, Danmark och Island. I det arkeologiska materialet kommer huvudfokus att ligga på nordisk yngre järnålder, innefattande vendeltid (550–750) och vikingatid (750–1050). Eftersom de arkeologiska fyndplatser som diskuteras i många fall har en lång kontinuitet bakåt från denna tidshorisont sett kommer viss hänsyn att tas även till föregående tidsperioder, folkvandringstid (375–550) och i viss mån romersk järnålder (0–375 e.Kr.), när det är av vikt för analysen.

Ett problem vid studiet av den norröna litteraturen är återgivningen av de fornvästnordiska (fvn.) namnformerna (se nyckel till förkortningar under *Käll- och litteraturförteckning*). Jag kommer i texten att i stort sett följa det inom den religionshistoriska forskningen konventionella sättet att återge namnen i sina fornvästnordiska nominativformer. Vissa undantag kommer

---

<sup>3</sup> Detta innebär att vissa utblickar till andra delar av Nordeuropa kommer att göras i den mån dessa områden omfattas av den nordiska kultursfären, som exempelvis Orkneyöarna under vikingatid. En exakt geografisk avgränsning är svår att göra eftersom den yngre järnålderns skandinaviska kultur präglades av en kulturell och sociopolitisk expansion.



dock att göras för sådana namn som är väl integrerade i svenska språket, såsom till exempel Oden (istället för fvn. *Óðinn*), Balder (fvn. *Baldr*), Fröja (fvn. *Freyja*) med flera, även om gränsen mellan de två är flytande. Ett större problem är namnens genitivformer. I samband med de svenska standardiseringarna, såsom 'Odens', föreligger inget problem, men med de namn som återges i fornvästnordiska nominativ har jag i studien följt det konventionella nusvenska systemet att foga '-s' till alla avsedda genitivformer, oavsett att detta är grammatiskt felaktigt i ett språkhistoriskt perspektiv. När jag citerar översättningar av källtexter har jag också tagit mig friheten att infoga vissa av originalspråkets termer och glosor inom parentes, för att underlätta för läsaren att se hur översättningen förhåller sig till originaltexten. Vid behov har jag också angett mina egna förtydliganden i översättningarna inom hakparentes.

Diskussionen kring människooffer i fornnordisk religion har inom den religionshistoriska disciplinen främst begränsat sig till omnämningen i fornvästnordisk litteratur, Thietmars av Merseburg beskrivning av offerfesten i Lejre och Adams av Bremen beskrivning av offerfesten i Gamla Uppsala. För att få ett vidare perspektiv har man fört in antika och klassiska författares redogörelser för kontinentalgermanska kultbruk. Vad man däremot har saknat under senare tid är en ingående genomgång av det arkeologiska materialet. Inom den arkeologiska disciplinen har man däremot, inte minst på senare tid, tolkat de osteologiska fynden av människa i icke-gravkontexter som spår av människooffer.<sup>4</sup> Denna lucka mellan ämnena skulle givetvis enbart vinna på att överbryggas och ur ett religionshistoriskt perspektiv har arkeologin skapat ett nytt källmaterial för frågan om människooffer, som behöver analyseras och tas med i den religionshistoriska forskningen.

Jag har i tidigare publicerade studier fokuserat på specifika aspekter av människooffret i fornnordisk religion, däribland riterna att rista blodörn, samt de teoretiska ramar vi har utgå ifrån vid studiet av fornnordisk religion utifrån skriftligt material och arkeologiska källor (se af Edholm 2016a–b; 2018; 2019a–b; 2020). Dessa publikationer har delvis legat till grund för föreliggande studie, men har omarbetats för att passa in i den sammanhängande diskussionen och tidigare analyser har förnyats utifrån den föreliggande studiens syfte och frågeställning.

Avhandlingen består av sju kapitel, strukturerade utifrån sex olika övergripande teman samt en konklusion. Denna disposition är vald utifrån min ambition och mitt metodval att kategorisera motiven som återges i källmaterialet utifrån de offerkategorier som jag presenterar. I kapitel 1 presenteras avhandlingens avgränsningar samt den jämförande metod och den definition av begreppet offer som utgör den efterföljande analysens fundament. Jag presenterar även den övergripande kategorisering av källmaterialet som ligger till grund för avhandlingens fortsatta disposition. Människooffer inom fornnordisk religion har förekommit inom två olika religiösa och sociala kontexter.

---

<sup>4</sup> Se exempelvis Larsson 2006:251; Nordqvist 2006:55; 2007a:226–233; 2007b:282–292; Andersson 2008:79–81; Monikander 2010:86–91; Fredengren 2015.

I kapitel 2 diskuteras den tidigare forskningen inom den religionshistoriska och den arkeologiska forskningstraditionen. Här presenteras hur den arkeologiska forskningen har strävat efter att skapa förutsättningar för att kunna klassificera och identifiera offer i ett arkeologiskt material. En sådan grund för definitionen av offer behöver dock problematiseras. Här presenteras och problematiseras även hur antropologisk och religionshistorisk forskning har diskuterat förutsättningarna för och uppkomsten av människooffer generellt och i en fornnordisk kontext specifikt.

I kapitel 3 förs en källkritisk diskussion kring det källäge som föreligger avseende den aktuella studien. Här presenteras också det arkeologiska källmaterial som jag använder som utgångspunkt i analysen.

I kapitel 4 diskuteras det ena av de två religiösa och sociala sammanhang där människooffer har fyllt en funktion och har utövats: krigsrelaterade människooffer. Dessa offer är intimt sammankopplade med kulten av Oden, och knyts i källmaterialet till krigarelliten och aristokratin i det fornnordiska samhället. Det berörda materialet kategoriseras ytterligare och diskuteras utifrån olika typer av offer, såsom offer före, under och efter striden. Inför striden lovas att fienden och fångar ska ges som votivoffer till gudomen. I vissa fall kan även offrets avsändare själv lovas som gåva för att erhålla gudens gunst inför striden. Även själva dödandet framställs som en offerhandling i vissa kontexter. De tillfångatagna fienderna offras i samband med striden, eller hålls som fångar för att användas vid kalendariska ceremonier vid senare tillfällen. Det är heller inte bara vid storskaliga fältslag som fienden lovas eller ges som offergåva, utan även enskilda personers dödande kan fungera på ett motsvarande sätt.

I kapitel 5 diskuteras den andra av de två religiösa och sociala kontexter där människooffer har fyllt en funktion och har utövats, här benämnt som kalendariska människooffer. I denna kontext har människooffret syftat till ett återskapande eller stärkande av kosmos genom att återupprepa ett mytiskt skeende i kulthandlingen. Det analyserade materialet kategoriseras här också utifrån regional spridning med fokus på Sverige, Norge och Island.

I kapitel 6 ligger fokus på ett urval övergripande teman som berör människooffer inom de båda kontexter som har analyserats i tidigare avdelningar. Här görs en kontextualisering och förs en diskussion om människooffer utifrån en social aspekt av offret; vilka intentioner som har förelegat bakom offret och hur människooffret kan ha påverkat en rådande samhällsordning; samt hur en mytisk aspekt återspeglas i utformningen av människooffret, där förebildande människooffer uttrycks i myter och föreställningar samt vad offret har syftat till på ett mytiskt plan. Kontextualiseringen innebär även en analys av vem som offerar och vem som offras; var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och åt vilken gudom. I denna del analyseras även människooffer som syftar till att återställa en rubbad eller hotad världs- och samhällsordning. Avhandlingen avrundas med kapitel 7 som sammanfattar diskussionen och de slutsatser som kan dras av studien.

Avhandlingens titel anspelar på och reflekterar källmaterialets karaktär, där människooffer återfinns både som mytiskt motiv och i utsagor om en (en gång) levande offertradition. Titeln anspelar också på det rådande forskningshistoriska läget, där människooffret i fornnordisk religion har tolkats som en rent imaginär föreställning skapad och upprätthållen i en kristen kontext, respektive som minnet av en historisk verklighet.

## **1.2 Människooffrets två rituella kontexter i fornnordisk religion: krigsrelaterade och kalendariska människoffer**

Utifrån min jämförande metod, att se till likheter och skillnader i källmaterialets framställningar av människooffer, kan jag identifiera gemensamma drag och kategorisera materialets utsagor. Utifrån mitt teoretiska och metodologiska perspektiv kan jag studera och kategorisera materialet utifrån att människooffer kan ha förekommit inom olika kontexter, och ha getts olika utformning och olika innebörd inom respektive sammanhang. Utifrån de teoretiska och metodologiska premisser som jag redogör för nedan, att religionen och offret fyller en social och politisk funktion, samt samverkar med de sociala maktstrukturerna, kan jag dra slutsatser om hur de olika kategorierna av offer har påverkat rådande maktstrukturer i samhället; hur offren har fungerat i förhållande till sociala strukturer och därigenom har blivit betydelsefulla; samt vilka effekter de har medfört i de olika sociala sammanhangen.

När Island koloniserades under slutet av 800-talet och början av 900-talet skapades en samhällsordning som skiljde sig från den skandinaviska. Med stor sannolikhet har detta påverkat det religiösa uttrycket i dessa områden (se Gunnell 2001; Sundqvist 2016a). Medan kungarikena på skandinaviska fastlandet utvecklades till mer centraliserade kungadömen, där härskaren utgjorde kultens yttersta företrädare saknades en motsvarande utveckling på Island. Vad detta beror på är inte säkerställt; istället delades den politiska makten på Island upp genom en organisation bestående av ett flertal regionala godedömen, representerade av en gode, fvn. *goði*. I de skandinaviska länderna knöts en del av kulten till aristokratins hallbyggnader och specifika kultbyggnader med koppling till härskarens säte. Denna hallkultur utvecklades annorlunda och dess anknytning till ett ledande samhällsskikt saknades på Island, där samhällsutvecklingen aldrig ledde fram till en sådan maktkoncentration och hierarkisering (Sawyer & Sawyer 1993; Byock 2001; 2002; Jón Viðar Sigurðsson 2011; Sundqvist 2016a).<sup>5</sup> I det isländska samhället

---

<sup>5</sup> Hallbyggnader uppfördes och en social hierarkisering etablerades även på Island under vikingatid, men hallkulturen kom att ta sig ett annat uttryck jämfört med Skandinavien. Ett tydligt exempel på en sådan isländsk hallbyggnad har grävts ut vid Hofstaðir, vid Mývatnssveit på nordöstra Island (Lucas 2009). En anmärkningsvärd aspekt av fyndet är att inga vapen har återfunnits på platsen, vilket visar på skillnader i kulturen gentemot exempelvis centralplatsen Uppåkra (se nedan), eller hallbyggnader på Birka (Holmquist Olausson & Kitzler Åhfeldt 2002).

centrerades hallkulturen inte heller kring samma våldsideologi som i övriga Norden (Jón Viðar Sigurðsson 2011:76–83). Det föreligger således olika förhållanden gällande kultens (och människooffrets) anknytning till ett ledande samhällsskikt i Skandinavien respektive på Island och därigenom påverkas förutsättningarna för att människooffer ska ha upprätthållits som en levande tradition under vikingatid i dessa områden. Eftersom förutsättningarna för den kult som knöts till härskaren, hallen och följesväsendet inte existerade på Island torde de människooffer som framför allt var knutna till denna kontext inte ha kunnat upprätthållas där. Som jag ämnar visa framledes i avhandlingen var människooffret inom fornnordisk religion starkt knutet till denna kontext.

Interregionala central- och kultplatser som knöts till härskaren saknades på Island, och därigenom saknades även förutsättningarna för de kalendariska människooffer som vi ser spår av i det skriftliga material som behandlar exempelvis Gamla Uppsala och Lejre.<sup>6</sup> Man har heller inte funnit några arkeologiska spår av människooffer på Island. Medan det i Sverige, Norge och Danmark fanns interregionala kultplatser som samlade folk från ett större upptagningsområde, vid sidan av mindre, regionala eller lokala kultplatser, var kulten på Island knuten till endast lokala och i viss mån regionala kultplatser, med ett mindre upptagningsområde (Gunnell 2001; Bjarni F. Einarsson 2008:176, 178; Sundqvist 2016a). Att skillnaderna i samhällsorganisation påverkar den offentliga kultens utformning utgår jag ifrån i min studie. Utifrån min analys av det källmaterial som behandlar människooffer kommer jag att visa på hur skillnaderna i kultens organisation även påverkar förekomsten och utformningen av människooffer på Island respektive i Skandinavien.

Utifrån källmaterialet kan man se att människooffren har ägt rum i olika kontexter, av vilka vissa kan kategoriseras som situationsbundna människooffer: i samband med krissituationer, i samband med krig och i samband med maktövertagande. Man kan också identifiera regelbundet återkommande människooffer som har utförts i samband med kalendariska högtider. En del av de skriftliga källorna nämner inte i vilken specifik kontext som människooffret ska ha ägt rum, exempelvis Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* III:2.13.

Adam av Bremen och Thietmar av Merseburg omtalar regelbundna offer vart nionde år. Kung Aun i *Ynglinga saga* tillskrivs ha offrat en av sina söner vart tionde år. De isländska människooffren på centrala helgedomar i *Eyrbyggja saga*, *Kjalnesinga saga* och *Vatnsdæla saga* tillskrivs inget specifikt intervall mellan offren, men också dessa verkar återge människooffer som ett återkommande inslag i den offentliga kulten på specifika platser. Situationsbundna offer i samband med strid är den mest frekvent förekommande kategorin av offer i det skriftliga källmaterialet. Av materialet som rör krigsanknutna offer verkar detta ha varit en levande praktik, och således återkommande, men inte kalendariskt knutet på samma sätt och med oregelbunden

---

<sup>6</sup> En slutsats som görs i analysen nedan är att de narrativa källor som omtalar människooffer inom den kalendariska kulten på Island speglar minnet av ett kultbruk som har varit aktuellt på det skandinaviska fastlandet.

frekvens. Av dessa krigsrelaterade offer verkar vissa människooffer vara mer ovanliga och gränsa mot avvärjandet av krissituationer, såsom offret av kung Håkons son Erlingr, eller Eiríkr Ragnarssons respektive Eiríkr inn sigrsælis självoffer till Oden. Rituellt dödande vid svältkatastrofer omtalas vid flera tillfällen och utgör ett exempel på möjliga offer vid krissituationer. Till denna kategori bör man också räkna offerandet av människor som omtalas i berättelserna om det isländska alltinget år 999/1000 e.Kr.

Arkeologiska fynd verkar stödja förekomsten av människooffer som en exceptionell praktik, möjligen utförd vid extrema situationer såsom kriser, men kan ännu inte stödja tolkningen av regelbundet återkommande människooffer i stor skala. Detta kan dock bero på bevaringsmöjligheterna och på att få arkeologiska fyndplatser med spår efter potentiella människooffer har totalundersökts. Man kan därför inte dra slutsatser kring offerpraktikerna *e silentio* från det arkeologiska materialet. Möjligheterna för att exempelvis hängningsoffer ska bevaras arkeologiskt är mycket små. Det arkeologiska materialet visar även att de deponerade mänskliga kvarlevorna som har hittats tidvis har utsatts för sekundära behandlingar eller har legat exponerade under en kortare eller längre tid innan de slutligen har grävts ned eller sänkts i en våtmark.

Utifrån källmaterialet kan man lyfta frågan om var människoeffret har utförts. De skriftliga källorna kopplar offret till centrala kultplatser, såsom Gamla Uppsala, Lejre i Danmark och Roma (alternativt Visby) på Gotland. Att Island har haft en mindre centraliserad samhällsstruktur har påverkat organiseringen av den offentliga kulten. Sådana centrala kultplatser som motsvaras av Gamla Uppsala har inte utvecklats där. Om människooffer har ingått i den offentliga kulten på Island har denna utförts vid de för godeorden centrala kultplatserna, samt möjligen andra kultplatser utomhus. Människooffer i samband med strid utgör delvis en egen kontext där människooffer av naturliga skäl har utförts i anslutning till stridsplatsen. I samband med ritualer som har utförts under förberedelse inför krigståg eller i samband med hemkomst kan givetvis människooffer ha förekommit vid de etablerade kultplatserna inom en krigsrelaterad kontext.

Det arkeologiska materialet pekar på en möjlig förekomst av människooffer på eller invid centralgårdar, som exempelvis Uppåkra, Ströja och Hov vid Bokaren, vilket överensstämmer med de skriftliga källorna. Man kan således utifrån det samlade materialet dra slutsatsen att bruket av människooffer har haft en koppling till olika maktinstitutioner i samhället. Men människooffer verkar även ha utförts vid mer perifera kultplatser utomhus, såsom våtmarkerna Skedemosse och Finnestorp. Om dessa platser har utgjort centrala kultplatser, som då har utgjort centralnoder i det rituella landskapet är svårt att avgöra. De saknar i vilket fall en direkt koppling till storgårdar, där politisk makt har varit koncentrerad.

Människor har med största sannolikhet kunnat användas till offer, vilket källmaterialet visar, men detta har troligen utgjort en mycket dyrbar gåva. Att människooffer därför endast kan bekostas av samhällets övre sociala skikt är

rimligt, och det är även i den kontexten vi finner omnämningen och referenser till offerbruket i det skriftliga källmaterialet. Till denna kontext kan man också föra mänskliga gravgåvor och dubbelbegravningar i det arkeologiska materialet. I de fall en annan människa har ingått i den dödes gåvor har den gravlagde tolkats som en högstatusperson. Detta stärker min slutsats att människoeffret kan kopplas till samhällets övre skikt och har utgjort en dyrbar offergåva som endast välbärgade har kunnat bekosta.

Olika sociala grupper har således haft olika möjlighet att utföra människoeffret, och olika tillgång till den kult där offer av människor har ingått. Följesväsendet och härskaren framstår som en social kontext som endast en minoritet av samhällsmedlemmarna hade tillträde till. Följaktligen var även den kult som förknippades med denna sociala gruppering endast tillgänglig för en mindre andel av befolkningen. Här bör det anföras att samhällsorganisationen och den hierarkiska strukturen har sett olika ut över det område som omfattas av studien. På Island har det inte funnits en sådan koncentration av makt hos en härskare och inget system av följesmän som kan ha utgjort den kontext där människoeffret förekommer (Byock 2002). Det bruk av människoeffret som är starkt knutna till denna kontext torde således inte ha förekommit på Island, vilket man inom tidigare forskning inte har tagit hänsyn till.

Utifrån den teoretiska premissen att ideologi har kunnat ta sig uttryck i materiell form, och således vara nåbar i det arkeologiska källmaterialet genom en sammantagen analys utifrån de skriftliga och arkeologiska källorna, kan man spåra en social och politisk struktur utifrån hanteringen av människor, där vissa individer har varit möjliga att använda för offer medan andra har varit undantagna från en sådan behandling. Utifrån den teoretiska utgångspunkten att maktpositioner och maktförhållanden omförhandlas och manifesteras genom ritualerna kan vi spåra hur denna omförhandling och manifestation har gestaltats i samband med människoeffret i de olika kontexterna. Offret har bidragit till att skapa och upprätthålla en rådande maktstruktur, men har också fyllt en funktion i samband med förändringar i maktstrukturer, där en ny ordning befästs och inrättas genom offret.

Utifrån den komparativa analys som genomförs i studien av materialet menar jag att vi kan se att människoeffret är ett motiv som i myt och praktik återfinns inom två övergripande kontexter: i ett krigscentrerat sammanhang och inom en regelbunden kalendarisk kult. Dessa två kontexter, eller rituella fält, har jag valt att kalla *krigsrelaterade människoeffret* och *kalendariska människoeffret*. Dessa två rituella fält utgör motiv som återfinns inom både den mytiska traditionen och de religiösa föreställningarna, och återspeglas i den praktiserade ritualen. De två kontexterna är till viss del också sammankopplade med olika sociala samhällsgrupper. Människoeffret återkommer inom kulten även i flera andra kontexter vilka behandlas nedan utifrån en tematisk indelning i kapitel 6 *Människoeffrets utförande och funktion*. Jag vill här peka på att det sammantagna materialet, som innefattar myten, de religiösa föreställningarna och den verkliga praktiken, kan struktureras utifrån två större, övergripande teman, eller rituella fält (se Hultkrantz 1956; Olsson

2010; Nordberg 2019 för definition av *rituella fält*). De två övergripande kontexterna spänner över de strukturella kategorier som behandlas nedan.

De kalendariska offerfesterna, som har utgjort en för hela samhället gemensam fruktbarhetskult förknippas i källmaterialet med gudomar som Tor, Frö, Njord och Fröja snarare än Oden. Vi rör oss således här i ett annat rituellt fält än krigsrelaterade människooffer som förknippas med det aristokratiska följesväsendet och kulten av Oden. De här två rituellafälten omfattar dock inte människooffer frammanade av krissituationer, om man med detta menar utförandet av ett offer som enbart är knutet till krissituationen. Däremot kan människooffer inom respektive rituella fält vara föranlett av en akut situation, men jag har valt att analysera dessa fall som en aspekt inom respektive fält. Människooffer där kungen själv utgör offergåva är i flera av de exempel som finns beskrivna i källmaterialet initierade av en krissituation, men i dessa fall är det endast själva offermaterialet (kungen själv) som är exklusiv och tar den ordinarie offergåvans (exempelvis en träl eller annan utomstående rättslös individ) plats, inte offerandet i sig. Jag anser att det i denna typ av fall är mer givande för analysen att se till de rituella praktiker som offeret är förbundet med och utgör en stegring av, än att i första hand behandla dessa exempel utifrån krissituationen som ett eget rituellt fält. Krisrelaterade människooffer behandlas dock delvis som en egen kategori inom kapitel 6 *Människoeffrets utförande och funktion*, men jag anser att denna kategori inte i sig uppfyller kriterierna för att vara ett eget rituellt fält, utan i de flesta fall är ett utslag av en befintlig offertradition inom den krigsrelaterade eller kalendariska rituella kontexten. Krisoffer behandlas därför i första hand som en underkategori då den delvis överlappas av de två rituellafälten här presenterade. Soningsoffer, såsom dödsstraff i form av offer till följd av vanhelgande av en kultplats, bör förstås som en avvikande situationsbunden kontext som inte ingår i de här ovan presenterade religiösafälten.

### 1.3 Metod

För att besvara min frågeställning kommer jag huvudsakligen att studera fornnordiska textkällor som omnämner eller berör människooffer och tolka detta källmaterial tillsammans med utblickar till det arkeologiska material som tidigare har tolkats som spår efter människooffer. För textstudiet finns en rik sekundärlitteratur att använda i min diskussion kring texternas tolkning. I analysen används en källkritisk metod anpassad till det skriftliga och arkeologiska källmaterialet, en ofta använd metod av både historiker och religionshistoriker som innebär en uppdelning i primärkällor, eller direkta källor, och sekundärkällor, eller indirekta källor. Denna metod används även av arkeologer vid bruk av skriftliga källmaterial. Detsamma gäller studiet av myter förmedlade genom bilder eller föremål. Textmaterialet har tillkommit i en sociopolitisk kontext som bör beaktas. När vi studerar den förkristna mytologin studerar vi såväl den nedskrivna texten som den muntliga form som texten är baserad på, samt det bakomliggande diskursiva och mytiska innehåll



som texten och formen förmedlar. Denna åtskillnad i källmaterialets beskaffenhet brukar omtalas som att materialet är tillkommet eller återspeglar ett "inifrånperspektiv" (eng. *insider perspective*) respektive ett "utifrånperspektiv" (eng. *outsider perspective*) (jfr. Knott 2010).

För att kunna diskutera dessa aspekter av källmaterialet kommer en tillämpning av filologi och hermeneutik att vara behjälplig (Green 2010; Sælid Gilhus 2011; Thomassen 2011; Haugen 2013). Omnämmanden av människoffer kan vara menade att förstås bokstavligt, som ett historiskt faktum, eller som ett ideal, eller (i sekundärkällorna) som en tendentiös stigmatisering av den förkristna religionen. Man måste skilja på en imaginär verklighet (religiösa/ideologiska föreställningar) och historisk/social verklighet, som delvis kan studeras med hjälp av det arkeologiska materialet. Genom analysen av hur människoffer framställs i den förkristna respektive kristna/romerska diskursen, samt i studiet av det sammantagna materialet kommer man kunna börja diskutera överensstämmelserna mellan dessa.

Jag har i avhandlingen valt att återge mina egna översättningar av de fornnordiska källtexterna. Detta bottenar i min strävan att återge den översatta texten så nära originalet som möjligt. Tidigare översättare har ofta drivits av stilistiska och litterära ambitioner, vilket har påverkat återgivningen av texten och fjärrat den från det fornvästnordiska originalet. Jag hänvisar vid förekommande fall med fotnoter till exempel på tidigare översättningar, för att läsaren ska kunna jämföra översättningarna på egen hand. Jag stödjer mina översättningar på de tolkningar som tidigare översättare har gjort, men har utifrån detta gjort min egen bedömning. I detta arbete har jag använt mig av Marius Hægstad och Anders Torps *Gamalnorsk ordbok med nynorsk tyding* (1909) om inget annat anges. I och med att min avhandling innefattar en filologisk och hermeneutisk närstudie av källtexterna har en korrekt återgivning av texternas innehåll och ordval varit av vikt för analysen. Förhoppningsvis kan mina översättningar också vara till hjälp för framtida efterforskningar i ämnet.

Källmaterial som räknas som skriftliga primärkällor är i studien skaldedikter och vissa eddadikter. Dessa har tillkommit i den primära, förkristna kontexten (*insider perspective*), men de har inte fästs i skrift förrän under medeltid. Av denna anledning kan vissa eddadikter ha fått sin språkliga litterära form under medeltid (Meulengracht Sørensen 1991a; Mundal 2004; 2008; Schjødt 2012). I och med att de speglar värderingar och en världsbild som uppenbarligen inte är kristen, och att de av de medeltida skribenterna ansågs innehålla hedniskt stoff, så kan vi anse att de har bevarat en förkristen konstform. Det primära skriftliga källmaterialet kan ge en nyanserad bild av de religiösa och ideologiska föreställningar som förknippades med offrandet av människor. Vissa yngre eddadikter placerar sig dock snarast mitt emellan en uppdelning i direkta och indirekta källor, då de i sin utformning har påverkats av den medeltida kontext de är tillkomna i.

Det sekundära skriftliga källmaterialet är förmedlat genom en utomståendes perspektiv (*outsider perspective*), vilket utan tvekan påverkar den bild av

den religiösa traditionen som har blivit förmedlad. Det sekundära skriftliga källmaterialet har delvis tillkommit efter kristnandet, såsom isländska släkt-sagor, kungasagor, fornaldarsagor och utländska skribenters beskrivningar av nordisk kultur. Även utomnordiska och klassiska författares beskrivningar av kontinentalgermanska offerbruk faller inom kategorin sekundära källor (Hultgård 2002b). Även Snorre Sturlassons *Edda* bör räknas till denna kategori eftersom han själv var kristen och verkade ett par hundra år efter att kristendomen blivit lagfäst på Island. De sekundära källornas förmedlare och författare har själva inte tagit del i den förkristna kulten och ger endast indirekt information om den fornnordiska religionen. Muntliga traditioner som har bevarats i dessa källskrifter har ofta omarbetats utifrån retoriska intentioner, etnografiska klichéer, litterära topoi och konstnärliga ambitioner. Trots detta kan de sekundära källorna ha bevarat äldre motiv och fragment av den förkristna föreställningsvärlden och kultbruken, men att avgöra och navigera mellan de förkristna och de sekundära elementen är avgörande för de sekundära källornas användning som material i studien. Genom en komparativ metod, där man jämför källornas uppgifter med varandra och med de resultat som har kunnat erhållas inom andra discipliner kan man värdera och argumentera för de olika motiven härledning. Utifrån den jämförande analysen kan man sluta sig till rimliga uppfattningar om huruvida de motiv som återfinns i de sekundära källorna har en bakgrund i en förkristen kontext; om de utgör spår och källor till en förkristen föreställningsvärld och religiös praktik. I de fall då det går att spåra ett gemensamt motiv i de primära källorna som även återfinns i det sekundära källmaterialet kan man på goda grunder argumentera för att motivet har en äldre förhistoria.

Det arkeologiska materialet utgör ett primärt källmaterial, producerat av de människor som levde med den gamla världsbilden i de nordiska länderna under yngre järnålder och har således inte påverkats av traditioner och ideologier under medeltiden på samma sätt som de skriftliga källorna.<sup>7</sup> Det arkeologiska materialet kräver dock en tolkning för att inte förbli stumt. Inte minst vid studiet av rituella handlingar, såsom offer, kräver det arkeologiska materialet en utförlig teoretisk tolkningsgrund för att kunna användas på ett fruktbart vis. Det arkeologiska materialet uppvisar dock mönster som i sig självt motsätter sig vissa tolkningar av det skriftliga materialet, men stödjer andra. Tidigare religionshistorisk forskning har inte kunnat ta hänsyn till det nya källmaterial som arkeologin har producerat, och har i vissa fall avfärdat det arkeologiska materialet helt. Jag kommer istället att utifrån detta utökade källmaterial göra en jämförande analys, ha ett bredare synsätt och kunna ta hänsyn till ett större källmaterial än vid tidigare forskning. De ovan nämnda primära källmaterialen kan i samverkan ge ett bredare material och en metodisk ingång till föreliggande studie. Förekomsten av mänskliga kvarlevor som har getts en avvikande behandling räcker inte i sig för en tolkning som offer,

---

<sup>7</sup> Den kristna andelen av befolkningen har säkerligen producerat vissa arkeologiska fynd även under tidig vikingatid, men de fynd som kommer att diskuteras framlades i avhandlingen torde kunna knytas till den förkristna kulturen.

eller som ett rituellt dödande överhuvudtaget. Att de återfinns på en utmärkande plats eller i en specifik kontext kan dock stärka rimligheten i en sådan tolkning av det arkeologiska materialet. Om de överensstämmer med andra fynd och framför allt med skriftliga källor finns det anledning att överväga tolkningen som spår efter offer.

För att fördjupa analysen och ge den mer bärkraft kommer jag att använda mig av ett komparativt religionshistoriskt material. Det kan vara givande för analysen av människooffer i fornnordisk religion att se till en vidare jämförelse med analogier ur ett religionsfenomenologiskt perspektiv (se nedan), samt att se till de angränsande kulturer som vi har kännedom om, såsom forn-germanska och keltiska analogier. En sådan metod kan kritiseras för att leda till generaliserande konstruktioner (Smith 2000b:237–239; Allen 2010:217–223), men syftet är att utreda både eventuella likheter och olikheter och vad dessa beror på (Lincoln 2018:14–27; jfr. Hultkrantz 1973). En grundförutsättning för det jämförande perspektivet är formulerandet av analytiska begrepp och termer för att beskriva generella såväl som specifika fenomen och kategorier hos studieobjekten (Paden 2010). I den tidiga jämförande och fenomenologiska religionsforskningen fick ofta den kulturella kontexten och det unika stå tillbaka till förmån för det generella och sökandet efter universella likheter. Denna tidiga fenomenologi och komparativism har fått befogad kritik för detta, men även ett allt för partikulärt fokus riskerar att förbise de slutsatser och teoretiska modeller som hänsynen till och analysen av generella drag kan bidra med till forskningen (Sinding Jensen 1993; Segal 2001).<sup>8</sup> Jämförelsen som metod är dock i första hand ett redskap för att hitta likheter och skillnader, men kan inte i sig själv förklara orsaken till dessa; för detta krävs en tolkande metod och ett teoretiskt raster.<sup>9</sup> Den komparativa metoden bör växla mellan att fokusera på allmänna funktioner eller fenomen och den specifika historiska kulturens egenart och kontext, samt skilja mellan analogier baserade på en likartad teknisk utvecklingsnivå och jämförelser baserade på ett kulturellt/språkligt släktskap. Två grundläggande principer vid jämförandet som metod är att man tar hänsyn till både likheter och skillnader, samt att man också förklarar varför dessa likheter och olikheter föreligger, för att inte bli tautologisk eller intetsägande (Paden 2000; Smith 2000a:40–41, 2000b:239; Lincoln 2018:25–27; jfr. Schjødt 2012).

Religionshistoria som en vetenskaplig disciplin växte fram som en del av den jämförande språkforskning som utvecklades under 1800-talets första

---

<sup>8</sup> Inom den arkeologiska forskningen har på ett sätt ett motsatt förhållande varit fallet. Medan den äldre kulturhistoriska arkeologin främst har kritiserats för att ha varit allt för partikulär i studiet av förhistoriska kulturer, har den processuella arkeologin försökt kartlägga och jämföra generella och universella mönster. Detta har i sin tur kritiserats inom den postprocessuella arkeologin som istället tidvis sökt kringgå, eller övervinna de materiella lämningarnas "stumhet" genom postmoderna och postkoloniala teoretiska perspektiv, såsom *New Materialism* och handlingsteori.

<sup>9</sup> Denna förutsättning förbisågs delvis inom den tidiga komparativa religionforskningen (så exempelvis hos sir James Georges Frazer, Mircea Eliade, och Émile Durkheim). Man sökte istället efter likheter för att kunna formulera en förklaringsmodell som sträckte sig längre än de exempel man fann, en universell tolkning av de fenomen man studerade.

hälft. Det jämförande historiska perspektivet genomsyrade och gav vid denna tid upphov till flera akademiska ämnen, däribland arkeologin; det jämförande perspektivet har således utgjort ett gemensamt fundament för de båda ämnena sedan dess. Religionshistorikern Bruce Lincoln (2018) har diskuterat förutsättningarna och möjligheterna för det komparativa perspektivet i religionshistorisk forskning. Han påpekar i samband med detta att jämförandet inte går att undvika för det religionshistoriska studiet; man bör därför föra en diskussion snarare om *hur* man ska utforma sin jämförande studie, än *om* man ska göra den. Lincoln gör en åtskillnad mellan "starka" och "svaga" jämförelser (eng. *weak comparisons* kontra *strong comparisons*) i sin presentation av den jämförande metoden, där de "starka" jämförelserna betecknar jämförelser på en global eller universell skala i syfte att säga något om ett fenomen som inte begränsas i tid och rum, medan de "svaga" jämförelserna utgör jämförelser som tar hänsyn till fenomenets historiska kontext och ämnar förstå fenomenet utifrån dess unika sammanhang (Lincoln 2018:14–27, 147).<sup>10</sup> Inom den tidiga komparativa religionsforskningen och fenomenologin låg fokus på de "starka" jämförelserna, medan det "svaga" jämförandet har vuxit fram under slutet av 1900-talet. Utifrån Lincolns resonemang kan jag positionera min egen studie inom det "svaga" jämförelsespektrat, i och med att jag kommer utgå ifrån en närstudie och jämförelse av ett relativt litet antal komponenter, där jag lägger lika stor vikt vid skillnader som vid likheter och beaktar den historiska, religiösa, och politiska kontext som dessa representerar (Lincoln 2018:27).<sup>11</sup> Utifrån Lincolns jämförande metod utgör kategoriseringen ett första steg i det jämförande studiet, som sedan bör följas upp med en djupare kontextuell analys av varje enskilt exempel:

It is not enough, for instance, simply to assemble a set of myths that display certain common themes and/or structures, although that might provide a convenient starting point for a comparative endeavor. For such an endeavor to bear fruit, however, there would have to follow a massive task of placing each myth within its total social environment and identifying its connections to other relevant dimensions of culture. Then each of these contextualized myths would have to be considered within their proper historic moment, as part of an ongoing diachronic process marked by conflicts, contradictions and dynamism.

(Lincoln 2018:21–22.)

---

<sup>10</sup> Svaga jämförelser betecknar Lincoln som: "comparison that treats a small number of examples, is attentive to their differences as well as their points of resemblance, and takes their similarities to reflect the attempts of different groups to grapple with similar issues, not as evidence for common origin, direct influence, archetypes or universals" (Lincoln 2018:147).

<sup>11</sup> I samband med diskussioner om ett gemensamt kulturellt arv tillskriver jag de olika jämförelseobjekten samma dignitet och intelligens. Detta i relation till hur äldre "starka" jämförelser har tenderat att tillskriva den ena av två jämförelseobjekt en underordnad roll som mer primitiv eller arkaisk endast utifrån ett mer fragmenterat källäge (Lincoln 2018:27).

Lincoln förespråkar här de "svaga" jämförelserna och menar att endast en detaljerad studie av den specifika kontexten, med hänsyn till historisk utveckling och eventuella motdiskurser leder till accepterbara resultat. Lincoln kan i detta kritiserar för att ställa upp ett ideal för "svaga" jämförelser som han i sina egna studier inte lyckas leva upp till. Jag kommer därför att ta avstamp i Lincolns uppdelning i "starka" respektive "svaga" jämförelser, men modifierar den för att kunna positionera mig i förhållande till denna dikotomi och klargöra förutsättningarna för min jämförande analys. I min användning av Lincolns uppdelning i "starka" respektive "svaga" jämförelser utgår jag ifrån att detta ideal inte ska uppfattas som ett absolut krav, utan något att eftersträva och att positionera sin jämförande studie i förhållande till. För också det "svaga" jämförandet kräver en definition av de begrepp eller strukturer som är utgångspunkten för jämförelsen, vilket förutsätter den "starka" jämförelsen. På detta sätt kan den jämförande studien inte bara kategoriseras som "stark" eller "svag", utan även "starkare" respektive "svagare". För att kunna ta hänsyn till den specifika kontexten kan den jämförande studien kräva att flera olika källmaterial (exempelvis mytiska texter, historiska uppgifter och arkeologiska källor) används parallellt i analysen. Inte minst gäller detta vid studiet av forntida religioner, såsom den fornnordiska, där det bevarade skriftliga källmaterialet är fragmentariskt. För att kunna använda ett sådant bredare källmaterial krävs att jämförelsen tar sin utgångspunkt i en kategorisering och begreppsbildning, för att skapa jämförbara kategorier. Jag menar att det därför krävs en fenomenologisk utgångspunkt för att skapa analytiska begrepp som sedan kan motivera det detaljerade, "svaga" jämförandet som Lincoln förespråkar. De "starkare" jämförelserna behövs för att fastställa vad som ska jämföras och varför. Redan konstruktionen av kategorin "människooffer" förutsätter den "starka" jämförelsen.

Jag använder mig i min studie av religionsfenomenologi som begrepp för detta jämförande studium och kategorisering av olika typer av religiösa fenomen och i syfte att skapa en begreppsapparat. Denna typologiska fenomenologi använder jag i linje med Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren och Åke Hultkrantz, där syftet är att skapa en begreppsapparat att använda inom den jämförande religionsforskningen. Religionsfenomenologi är en term som har getts olika innebörd inom det religionsvetenskapliga fältet; tidvis åsyftas en hermeneutisk religionsfenomenologi, ett metodologiskt och teoretiskt perspektiv som baseras på filosofiska resonemang av Friedrich Schleiermacher och Edmund Husserl, som syftar till att med inlevelse förstå de religiösa fenomenen och undantränga kritiska omdömen. Denna typ av religionsfenomenologi har en tendens att vara apologetisk, med en tydlig antireduktionistisk hållning till tolkningen av de religiösa uttrycken (Allen 2010). Denna metodologiska innebörd av fenomenologin kommer jag dock inte att använda som utgångspunkt i den kommande analysen.

Offerbegreppet, och definitionen av detta, kommer att bli en grundläggande utgångspunkt i analysen. Termen *definition* används i avhandlingen för en, för studien anpassad, avgränsning av ett komplext fenomen i syfte att

skapa ett analytiskt verktyg; en begreppsbyggnad som möjliggör en analys och diskussion av element som kan tolkas som människooffer i materialet. Definitionen medför således att jag utformar ett analytiskt verktyg (*offer*) i syfte att utifrån detta kunna kategorisera materialet och argumentera för en tolkning av det utifrån en jämförande och hermeneutisk analys. För att nå fram till en tillämpning och analys av offerdefinitionen kommer jag att använda sekundärlitteratur som behandlar ämnet, och tillsammans med den empiriska undersökningen nå en tillämpning på det fornnordiska och arkeologiska materialet. Jag kommer att studera termer, teman och mönster på detaljnivå och i bredare bemärkelse för att förstå de religiösa föreställningar som berör offerandet av människor i Norden under järnåldern.

Ett källkritiskt problem som föreligger i studiens breda angreppssätt är det stora spannet både geografiskt och över tid. Att förutsätta att offerbruket har sett likadant ut under tidig vendeltid som i vikingatidens slutskede, eller att organiseringen av kulten har fungerat på samma sätt på Island som vid Gamla Uppsala vore att inte ta tillräcklig hänsyn till källmaterialet.<sup>12</sup> Trots de stora avstånden i tid och rum menar jag att vi ändå kan förutsätta en gemensam struktur, på ett generellt plan, inom mytiska föreställningar, världsuppfattning och, till viss del, kultens utformning (jfr. diskussion i Nordberg 2012; 2019). Att se hur människooffret har fungerat som idé, mytisk föreställning och verklig praktik inom de olika samhällskontexter som kan nås genom det skriftliga materialet och arkeologin är ett av målen med studien. Detta innebär inte enbart att söka efter likheter inom källmaterialet, utan även att se till skillnader mellan olika kontexter, geografiska regioner och över tid, för att ringa in människooffrets förekomst, utformning och mytiska aspekter, samt försöka förstå hur dessa likheter och skillnader kan förklaras. Att det finns en överensstämmelse i religionens utformning på ett generellt plan motsäger inte att det samtidigt finns regionala, temporära eller kontextbundna skillnader inom densamma. I den föreliggande studien ämnar jag analysera människooffret i fornnordisk religion både på ett generellt plan och med hänsyn till inbördes variation.

### **Användningen av skriftliga källor och arkeologiskt material**

Jag kommer i studien att använda mig av en komparativ metod tillämpad på ett utökat källmaterial, där jag ur ett religionshistoriskt komparativt perspektiv tar hänsyn också till det arkeologiska källmaterialet. Det arkeologiska källmaterialet kommer att behandlas som en kompletterande källa till information vid sidan av de skriftliga textkällorna. I detta perspektiv på studiet av de arkeologiska lämningarna stödjer jag mig mot en befintlig teoribildning, som har präglat det arkeologiska studiet av äldre kulturer som också kan studeras genom ett skriftligt källmaterial. Arkeologin har genom sitt studium av de materiella lämningarna tidvis ansetts vara väl lämpad för att besvara andra

---

<sup>12</sup> Denna hållning har dock varit utbredd inom tidigare forskning, se exempelvis Frense 1982:171.

frågor än de skriftliga källorna till samma kultur, eftersom de skrivna texterna ofta är skrivna av och för en elit, eller i de norröna texternas fall, i en annan kontext än den som de anses återge (Andrén 1997:131–132; 1998:147–149; 2008; Price 2019:1–15). Den materiella kulturen och lämningarna har ofta getts en komplementär roll att utvidga det befintliga men otillräckliga textmaterialet. Dock har man då ofta använt textkällor som utgångspunkt och tagit in arkeologin för att fylla ut de luckor som textkällorna lämnar. Arkeologins närvaro och relevans för analysen har därigenom berättigats och stipulerats enbart av de skriftliga källornas brister. I någon mån kan min ansats kritiserats för att utgå ifrån samma premisser då jag baserar mitt studieobjekt (människooffer) på ett fenomen som inte låter sig studeras utifrån de materiella lämningarna i sig, utan är baserat på en analys av det skriftliga källmaterialet. I min ansats ämnar jag dock att låta det arkeologiska materialet fungera komplementärt i det att det utgör ett källmaterial i sin egen rätt, som kan ge andra svar på de frågor som studien ställer. Det skriftliga källmaterialet kan ge en insikt i den upplevda verkligheten och de mytiska föreställningarna förknippade med offerkulten, medan det arkeologiska materialet kan ge en bild av den levda religionen och kultens praktiska utformning, både vad gäller plats, tid och omfattning för offret. De båda källmaterialen kommer användas för att belysa och problematisera de resultat som analysen av respektive källmaterial ger. Avhandlingen är dock skriven inom ämnet religionshistoria och tar därför sin utgångspunkt i den historisk-filologiska studien av de skriftliga källorna, varvid det arkeologiska materialet kommer att användas som ett jämförelsematerial vid tolkningen av textkällorna.

Genom att behandla de skriftliga och de materiella källmaterialen som två komplementära informationskällor för ett komparativt studium kommer jag att kunna använda mig av ett vidgat källmaterial i förhållande till tidigare forskning. Det jämförande perspektivet utgör i grunden själva förutsättningen för det arkeologiska studiet och de arkeologiska tolkningarna av kulturella och immateriella fenomen, då fyndmaterialet i sig är "stumt".<sup>13</sup> Utifrån detta kan man konstatera att jag rör mig inom en etablerad tradition avseende både det religionshistoriska och det arkeologiska ämnesområdet, men i förhållande till den tidigare forskningen kommer jag att kunna ta hänsyn till det arkeologiska källmaterial som har framkommit under senare år och argumentera utifrån de slutledningar som den komparativa religionshistoriska och interdisciplinära forskningen har kunnat göra fram till idag. Arkeologin kommer på så vis att fungera som hjälpdisciplin för den religionshistoriska studien.

Perspektivet medför ett metodologiskt problem i och med att de två källmaterialen förbinds med olika källkritiska frågor. Det går inte heller alltid att ställa samma frågor till de olika materialen. Detta problem menar jag kan övervinnas genom att ta sig an de olika källmaterialen utifrån respektive materials förutsättningar, för att låta dem belysa olika aspekter av ett

---

<sup>13</sup> Denna teoretiska förutsättning för den tolkande arkeologin framfördes redan av Sophus Müller 1884.



gemensamt tema eller fenomen. Liksom man inom den textbaserade religionshistoriska och filologiska forskningen hanterar primära och sekundära källmaterial utifrån de premisser som källmaterialet medför kan man hantera skriftligt och arkeologiskt källmaterial utifrån de förutsättningar som erbjuds av respektive källkategori (jfr. Schjødt 2012:267–275). Att behandla källmaterial med olika beskaffenhet i en kombinerad studie är således inte nytt i sig, men för studiet av människooffer i fornnordisk religion har den föreslagna metoden inte använts på detta sätt, på detta material, i tidigare forskning.

Det främsta källkritiska problem som uppstår med metoden är att källmaterialens olika beskaffenhet medför att man som forskare måste vara medveten om vilka frågor de olika källorna kan besvara. Problemet med att jämföra ”äpplen och päron” är således närvarande, men kan hanteras på ett tillfredsställande sätt genom att se till vad ettdera materialet kan bidra med i analysen av en gemensam faktor (Andrén 1998:160; Paden 2010:235; Schjødt 2012:272–281). En premis för metoden är att olika källmaterial tillsammans kan belysa olika aspekter av studieobjektet, men även om dessa olika källmaterial ger information om ett gemensamt fenomen så speglar de också olika sociala kontexter och diskurser. De arkeologiska lämningarna och de skriftliga texterna har tillkommit vid olika tid och i skilda kontexter, men kan ändå komplettera varandra. Medan de arkeologiska fynden tidvis går att datera med relativt stor noggrannhet kan de skriftliga källorna vara behjälpliga i att ställa upp konkreta hypoteser, och enligt min mening oundgängliga för att identifiera studieobjektet *människooffer*. Inom en stor del av den tidigare arkeologiska forskningen har man haft som mål att kunna beskriva och förstå den materiella kulturen på dess egna premisser, genom kunskap om kontexten, men jag kommer till skillnad mot detta att utgå mer ifrån de skriftliga källorna i tolkningen av de materiella lämningarna. Studien innebär ett sökande efter material som kan bekräfta förekomsten av människooffer, samt en kontextualisering och problematisering av fenomenet. Den kvantitativa och kvalitativa analysen av det arkeologiska materialet tillåts ha en inverkan på tolkningen av det skriftliga materialet. Ett källkritiskt problem som kommer att tas i beaktande är den geografiska spridningen av de skriftliga källorna. En stor majoritet av textkällorna har tillkommit eller bevarats i de västra delarna av Norden, företrädesvis på Island.

Min metodologiska strävan är att utifrån en religionshistorisk teoretisk grund låta de materiella källmaterialen påverka tolkningen av de skriftliga källmaterialen och bidra till tolkningen och slutledningen i studien. Detta innebär att det arkeologiska studiet måste integreras med religionshistorisk teoribildning kring människooffer. Det arkeologiska materialet måste därför kunna studeras *som* en typ av text, i det avseende att den arkeologiska analysen genererar information som kan analyseras tillsammans med den information som den filologiska och hermeneutiska textanalysen genererar.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Användningen av den något slitna metaforen att det arkeologiska materialet kan studeras ”som en text” kan här ändå försvaras med att jag i min metod använder ett textbaserat angreppssätt i analysen, baserat på en religionshistorisk frågeställning. Metaforen har varit flitigt använd inom den tidiga post-processuella arkeologins teoridiskussioner (Olsen 1997:98–99).

Detta innebär att religionsvetenskaplig teori genomgående integreras i tolkningen och analysen av det arkeologiska materialet.<sup>15</sup> Min utgångspunkt i en frågeställning baserad på ett religionshistoriskt perspektiv medför en möjlighet att tackla det problem som den tolkande arkeologin är förbunden med: den hermeneutiska intentionen kräver att forskaren i sin analys tar in ett komparativt material av annat slag än enbart de materiella lämningarna. Genom att min frågeställning och utgångspunkt är grundade i ett religionsvetenskapligt begrepp och spörsmål undviker jag att framställa det arkeologiska materialet som ett neutralt och objektiva källmaterial. Istället tolkar och värderar jag det arkeologiska materialet som en primär källa, skapat ur ett inifrånsperspektiv, och genom hänsyn till de källkritiska problem som källmaterialet medför kan jag ställa det mot det skriftliga källmaterialet i en sammanhängande analys.

Det arkeologiska materialet kommer endast att hanteras utifrån grävningssrapporter och publicerade vetenskapliga verk som diskuterar de fynd som har gjorts. Inga nya grävningar har gjorts i samband med studien och jag har heller inte gjort förnyade analyser av det fysiska fyndmaterialet.<sup>16</sup> Ett första urval och en första tolkning av den arkeologiska fyndkontexten har således redan gjorts av de arkeologer som har deltagit i grävningssarbetet, konserveringen av föremål och rapporteringen. Förutsättningarna för tolkningen av fynden som möjliga spår efter människooffer kommer i studien att analyseras och diskuteras tillsammans med de skriftliga källorna och på så sätt vävas in i och integreras i diskussionen om människooffer i fornnordisk religion. De enskilda fyndkontexternas källkritiska tolkningsproblem kommer att behandlas löpande i analysen. Ett generellt källkritiskt problem föreligger i att intentionen bakom handlingen som gett upphov till de materiella lämningarna är svår att nå kunskap om genom det arkeologiska materialet i sig självt. Detta kommer att diskuteras mer ingående i nästföljande kapitel 1.4 *Teoretiska utgångspunkter*.

Det arkeologiska materialet ger oss möjlighet att nyansera, komplettera och revidera de slutsatser som kan dras av det skriftliga materialet, genom att

---

<sup>15</sup> Det arkeologiska materialet är endast tillgängligt i "sekundär" form, genom grävningssrapporter och vetenskapliga publikationer. Den arkeologiska analysen i studien innebär därför att jag analyserar de resultat och slutsatser som har presenterats i dessa publikationer; att jag deltar i den arkeologiska diskussionen om materialets tolkning och utifrån ett religionshistoriskt perspektiv tolkar det material som på detta sätt finns tillgängligt. Det är således en blandning av "hårda fakta" och arkeologiska tolkningar som analyseras på nytt ur ett religionshistoriskt perspektiv.

<sup>16</sup> Utifrån min hermeneutiska utgångspunkt kommer jag inte att studera texterna, de fysiska manuskripten, som materiella ting, utan endast se till deras innehåll. Någon ny paleografisk läsning kommer inte att göras. För att få det arkeologiska materialet att bli jämförbart som informationskälla till fornnordisk religion kommer även de materiella lämningarna att studeras ur ett motsvarande hermeneutiskt perspektiv. Informationen som går att extrahera ur de arkeologiska fynden är brukliga för tolkning, medan de fysiska tingen i sig inte kommer att analyseras på nytt i studien. Eftersom den arkeologiska tolkningen påbörjas redan vid själva utgrävningen vore ett fullständigt återskapande av tolkningspremisserna givetvis en omöjlighet.

de materiella lämningarna kan ha bevarat fysiska spår av ett religiöst bruk i sin ursprungliga kontext. Det arkeologiska källmaterialet kan påvisa mönster och resultat som kan stärka eller motsäga de tolkningar som görs utifrån det skriftliga källmaterialet. Det arkeologiska materialet är dock ofta fragmentariskt och en tolkning av det som spår av rituella handlingar kan aldrig bli tveklös. Tolkningen av materialet som spår av rituella handlingar kan endast argumenteras för som mer eller mindre sannolik, aldrig bevisas i positivistisk empirisk mening, men genom analys och diskussion kring tolkningen av det arkeologiska materialet kan man argumentera för en sådan slutsats. För denna diskussion och argumentation krävs en analys av de skriftliga källorna; de två materialen bör således studeras ihop. De slutsatser och resultat som kan dras utifrån den arkeologiska analysen ger information om förhållanden angående människooffer under olika tider och i olika kontexter. Denna information kan sedan föras in i tolkningsdiskussionen om de skriftliga källorna för att tillsammans ge en bättre helhetsbild och förståelse av fenomenet. Det arkeologiska källmaterialet är en källa till kunskap om den kontext som vi som religionshistoriker studerar genom de skriftliga källmaterialen och bör av den anledningen inte förbises i studiet av fornnordisk religion. De båda källmaterialen bör istället för att hållas isär snarare ses som en helhet, eller två aspekter av samma fenomen; som ideologi synliggjord i materia (jfr. Olsen 1997:184–185; Andrén 1998:149; 2004; 2008). Utifrån det teoretiska perspektiv som brukar kallas *New Materialism*, eller *The Ontological Turn*, har man inom arkeologin påpekat möjligheterna och behovet av att se till de materiella objektens funktion som "aktiva" objekt, vilka utövar en påverkan på människorna som hanterar eller bemöter dem. Materiella objekt studeras som aktiva element i en kontinuerlig förhandling och omförhandling av relationer mellan människor och med ting. Detta har skapat nya möjligheter för ett interdisciplinärt samarbete mellan arkeologi och textbaserade studier som religionshistoria (Andrén 2008:105–107; Sundqvist 2016a:13, 26–29).

Det är källkritiskt problematiskt att jag endast gör enstaka nedslag i det arkeologiska materialet. Dess representativitet är svår att avgöra utifrån ett sådant urval. Jag plockar således enstaka "russin ur kakan", då endast ett litet urval analyseras. Analysen är i och med detta kvalitativ, inte kvantitativ och tillika applicerad endast på ett mycket begränsat urval. Det arkeologiska materialets representativitet i tid och rum är i och med detta ett källkritiskt problem (jfr. Bertell 2009). Detta källkritiska problem kan mötas upp genom medvetenhet om och förbehåll för att de resultat som man kan dra utifrån analysen inte är allmängiltiga och nödvändigtvis applicerbara på annat material.

Den jämförande tvärvetenskapliga studien kan också medföra en risk för cirkelresonemang, ifall det ena källmaterialet endast tolkas genom det andra, eller endast får illustrera slutsatserna som dras ur det andra. För att motverka detta bör de olika källmaterialen behandlas som källor med egen talan, i den bemärkelse att resultatet av analysen av det arkeologiska materialet bör ges inflytande att påverka tolkningen av det skriftliga källmaterialet. Den

teoretiska grundvalen för att studera *offer* är av nödvändighet baserad i religionsvetenskaplig teori. Genom jämförelse med vår kunskap om den tid och den kontext som materialet återspeglar och genom jämförelse med de skriftliga källorna kan det arkeologiska jämförelsematerialet ställas mot den skriftliga källan och vägas mot de resultat som analysen av det skriftliga källmaterialet genererar. Jämförelsen som metod och den religionsvetenskapliga teoretiska bakgrunden ger förutsättningar för att föra in det arkeologiska materialet i en sammantagen analys och föra analysen och diskussionen framåt i en hermeneutisk cirkel.

Utifrån dessa metodvägar har jag valt att disponera min analys utifrån de mönster och kategorier av offer och motiv som jag kan urskilja i materialet. Detta innebär att jag underbygger analysen av varje offerkategori med källmaterial av olika ålder, regionalitet och värde, även om detta kan medföra att läsaren har svårare att få en överblick över exempelvis det primära källmaterialets samlade bild av människooffer i förhållande till det samlade sekundära källmaterialets dito. Men dispositionen har den fördelen att de mönster och kategorier som kan urskiljas i materialet kan behandlas sammanhållet och på djupet. Det ger också möjlighet att diskutera och analysera källmaterial som behandlar ett rituellt dödande av människor som inte helt otvetydigt kan kategoriseras som ett offer, men som är av vikt för att förstå och tolka de olika offerkategorierna. Läsaren hänvisas till kapitel 3 *Källorna till människooffer i fornordisk religion* för en översikt över källmaterialet.

## 1.4 Teoretiska utgångspunkter

I studien kommer termen *myt* att användas i en mer allmän religionshistorisk betydelse. I myterna som berättelser skildras händelser och skeenden där de agerande är gudar och andra övernaturliga väsen, som ofta framställs i antropomorfa eller teriomorfa gestalter. Myten är också förebildlig, på det sätt att det som skedde i myten fortsätter att verka eftersom det var dessa händelser som gav världen dess form (Drobin 1991b:97; Bolle 2005; Segal 2010). Dessutom kan myten ha socialt normerande funktioner (Sundqvist 2002). Det bör betonas att mytens eller mytmotivets religiösa trosinnehåll sällan är identiskt med den gestaltning dessa ges i text, ikonografi eller ritual (se exempelvis Olsson 1985; Drobin 1991b). Myten är bara en av flera religiösa uttrycksformer och dessa kan var för sig uttrycka samma religiösa föreställning på olika sätt. Myten som genre och de trosföreställningar som uttrycks i den behöver inte överensstämma med kulten och riten och man kan inte heller säga att den ena alltid föregår den andra (Hultkrantz 1956; Drobin 1979:199–200; Olsson 1985; Bolle 2005). Genom en metaforisk episk framställning beskriver och visualiserar myten sådana metafysiska förhållanden som egentligen står över den mänskliga fattningsförmågan. Myten står ibland i ett nära förhållande till riten, på så sätt att mytens innehåll kan utgöra ritens mening. Ofta uppges riterna vara instiftade av gud(arna) i en kosmisk urtid. I kulthandlingen kan offerobjektet utgöra en representation av gudomen själv, som genom

offerhandlingen dödas och överlåtes till sig själv. I den mytiska förlagan är det då gudomen som dör genom offret, i kulten tar offerobjektet gudomens roll. Genom ritens utförande återskapar människan det mytiska skeendet. Detta förhållande föreligger dock inte alltid, och riterna kan inte alltid föras tillbaka till en förebildande myt (Staal 1979; Bell 1992; 2005; Bronkhorst 2012). Termen *rit* kommer i studien att beteckna de sorters handlingar som i ett religiöst sammanhang upprepas efter socialt vedertagna mönster. Deltagare och åskådare förväntas förstå ritens innehåll, även om utförandet ofta gestaltas på ett symboliskt och metaforiskt sätt (Widengren 1969; Zuesse 1987; Nordberg 2003:60–62; Bell 2005).<sup>17</sup> Även om tolkningen av handlingen kan skilja sig åt mellan deltagare är förståelsen av handlingen *som en rit* alltid närvarande (Humphrey & Laidlaw 1994). Ett grundläggande perspektiv i studien är att religionen utgör en integrerad del av den övergripande samhällsstrukturen och ideologin i de kulturer som studeras (Hinnells 2010).

Med *offer* menar man den religiösa handling, den rit, där ett föremål, substans eller en levande varelse helgas åt en gudom, i avsikt att skapa ett föreningsband mellan denna gudom och den människa som utför riterna (Widengren 1969:280; Henninger 1987; 2005; Valeri 1994; jfr. Ekroth 2014). Genom offret kan även gudomens kraft stärkas och gudomen frodas. Offret fungerar som en gåva till gudomen. Gåvooffret brukar man i sin tur dela in i olika typer, en variant av gåvooffret utgörs av löftesoffret, votivoffret, där offraren lovar att utföra ett offer *ex voto suscepto*, ofta av en uttalad kvantitet och kvalitet, om gudomen uppfyller den offrandes önskan. Tackoffret utförs ofta i form av ett förstlingsoffer, där den första erhållna enheten av en god avkastning ges tillbaka som gåva till den gudom som då föreställs ha försett offraren med densamma.

I samband med gåvooffret talas det ofta om att gåvan kräver en motprestation från gudomen, att en *do ut des*-princip föreligger i offerhandlingen (Widengren 1969:280–288; Hecht 1976; Henninger 1987; 2005; Smith & Doniger 1989). Denna princip bör dock inte tänkas allt för mekaniskt, på så sätt att offret medför en ekonomisk-juridisk förpliktelse från gudomens sida, som genom offret "tvingas" gengälda gåvan. Gåvooffrets fundamentala princip ligger istället i att den skapar en intim relation mellan givaren och tagaren. Offerobjektet utgör i förlängningen ett substitut för offraren, som skänker en del av sig själv till gudomen, vilken i sin tur uppfyller den offrandes bön som ett tecken på att gudomen accepterar den andres givande. Gåvooffret kräver således en ömsesidighet i förhållandet för att relationen fortsatt ska förbli harmonisk; offret både skapar och bekräftar detta förhållande. Genom

---

<sup>17</sup> Denna avgränsning av begreppet *rit* riskerar att kritiseras för att söka fastställa en "ritens essens", något som gör den urskiljbar och annorlunda från alla andra typer av handlingar. Det är dock inte min avsikt att fastställa en universellt användbar definition av begreppet, utan att ange en avgränsning av begreppet som analytiskt verktyg att användas för den föreliggande studien. Denna avgränsning motsäger inte att begreppet i andra sammanhang bättre bör förstås som en kvalitet av handling snarare än som en uppsättning handlingar (se exempelvis Staal 1979; Bell 1992; 2005).

situationens krav på att upprätthålla den goda relationen kan även gåvan bli en plikt, likaväl som den förpliktigar mottagaren till gengäld.

Soningsoffret kan bestå av ett gåvooffer som utförs för att återställa en skadad relation med gudomen, som har orsakats av människans försummelse av ettdera slaget. Genom offret hoppas då offraren kunna försonas med den vredgade gudomen och återupprätta den harmoniska relationen mellan de två. Soningsoffret kan också innefatta ett expiatoriskt offer, ett syndabocksoffer, där förbrytelsens skadliga verkan överförs på ett objekt som dödas, om det är ett levande väsen, eller fördrivs. Offerobjektet utgör även i syndabocksoffret ett substitut för avsändaren. Det skadliga avlägsnas på detta sätt från kultmenigheten som därmed står fria från synd.

Djuroffret åtföljs i regel av en måltid, där kultdeltagarna och gudomen tillsammans föreställs delta. I och med att offret skapar en gemenskap mellan offraren och gudomen, benämner man dessa vanligtvis för kommunionsoffer. Vanligtvis avvaras en del av det offerade djuret, liksom blodet och själva livsprincipen till gudomen, medan de ätbara delarna konsumeras av kultdeltagarna i måltiden. Vid offer av levande väsen utgjuts ofta offrets blod över ett altare eller annat kultobjekt, eller på marken. Gudomen kan också identifieras med offerobjektet, som genom offerhandlingen dödas och i samband med kommunionsoffret förtärs av kultdeltagarna. På detta sätt tar kultmenigheten del av gudomen samtidigt som offerhandlingen återskapar en mytisk förlaga (Widengren 1969:303–320; Henninger 1987; 2005; Ekroth 2014).

#### **1.4.1 Definition av begreppen *offer* och *människooffer* inom religionshistoriska studier**

För att identifiera en handling som ett offer är det nödvändigt att klargöra vad som menas med begreppet. Offer (lat. *sacrificium*, *sacrificare*; ur lat. *sacer* och *facere* 'göra heligt/förbjudet') som religiöst fenomen kräver ett uppoffrande/avhändande av ett objekt, utfört av en offerförrättare, till en gudomlig offermottagare. Latinets *sacer* används dock inte enbart om det som är heligt. Ordet betecknar både en positiv avskildhet och en förbannelse, både ren och oren. Lat. *sacer* används således både om offerobjektet och om vissa dömda brottslingar. Den som hade begått ett grovt brott inom det romerska rättssystemet blev (*homo*) *sacer*, vilket innebar att den dömde blev vigd åt den gudom som kopplades samman med brottets art; den som dömdes för att exempelvis ha mördat sin fader blev *divis parentum sacer estod* 'vigd åt fädernas gudomligheter'; för stöld blev den dömde *sacer* och sedan *suspensus Cerei* 'Ceres (upp)hängde'. Den som kränkt en helig regel, *lex sacrata*, blev *sacer Iovis* 'Jupiters vigde'. Denna status av *sacer* betecknar också en fredlös; en person som, tvärt emot objektet för *sacrificium* (offerobjektet), är lovlig att döda utan rituella åtgärder (Fiskesjö 2012). I grekisk religion finner vi en motsvarande föreställning kopplat till begreppet gr. *enagés* 'hemfallen åt gudomen'. Brottslingen är då *enagés* i betydelsen 'förbannad' och 'hemfallen åt gudomen' (Widengren 1969:38–39; Burkert 1985:77–82). Likheten mellan lat. *sacer* i den

betydelse som vi ser i lat. *homo sacer* 'fredlös' och fvn. *sekr* 'skyldig till en förbrytelse, fredlös, brottsling' är påfallande.<sup>18</sup> Fvn. *sekr* är besläktat med fvn. *saka* 'anklaga', fvn. *saki* 'förlust, skada' och fvn. *søk* 'brott, förbrytelse, skuld, orsak' (Hægstad & Torp 1909:s.v. *saka, saki, sekr, sök*; de Vries 1977:s.v. *saka, saki, sekr, sök*). Det fornnordiska *søk, sekr* sammankopplas aldrig med offer eller offerbegrepp och det torde ha förelegat en åtskillnad mellan människan som skyldig brottsling (fvn. *sekr*) och människan som offerobjekt i de nordgermanska språken redan i ett tidigt stadium, tvärtemot vad Karl von Amira (1922) och andra har menat. Denna forskningslinje kommer jag att diskutera utförligt nedan.

Definitionen och tolkningen av offrets funktion och betydelse som religiöst fenomen har utifrån olika teoretiska utgångspunkter sett olika ut inom forskningen. Åtminstone sju olika linjer har föreslagits i diskussionen: 1) offret som en gåva enligt *do ut des*-principen. 2) Offret som ett uttryck för en gemenskap eller band mellan människa och gudom, eller som något som förändrar offerrens status.<sup>19</sup> 3) Offret som ett kommunikationsmedel mellan denna världen och det hinsides. 4) Offret som en ritual som upprätthåller eller för vidare livskraften från offerobjektet till någon<sup>20</sup> eller något, exempelvis att det syftar till en regeneration av kosmos eller jordens fruktbarhet. 5) Offret som ett rituellt återskapande av en händelse i en mytisk urtid. 6) Offret som en kvarleva från ett ursprungligt trauma i samband med dödandet av djuret vid jakt.<sup>21</sup> 7) Offret som en ritualiserad form av handlande för att neutralisera en inneboende våldsmekanism i samhället och ett fördrivande av synd eller olyckor.<sup>22</sup> Dessa olika tolkningar och definitioner av offret som fenomen behöver inte alltid motsäga varandra, utan speglar främst fenomenets mångfald. Så som kort har presenterats ovan brukar offret kategoriseras till olika typer av offer, såsom gåvooffer och soningsoffer. De två sistnämnda teorierna (6 och 7) berör delvis offerfenomenets ursprung, vilket inte kommer att ligga i fokus i den kommande studien.

En viktig åtskillnad i offrets funktion ligger i å ena sidan distanserande, expiatoriska offer (exempelvis syndabocksoffer, då man avvärjer en olycka genom att avlägsna det onda) och å andra sidan kommunikativa offer, som syftar till att skapa en starkare relation och samhörighet med offermottagaren. Med offer i strikt bemärkelse bör man utifrån definitionen som jag presenterar nedan endast räkna med de kommunikativa offren, då de expiatoriska riterna kan sakna det elementära i att offret måste bli givet som en gåva, och en gudomlig eller övernaturlig mottagare saknas. Offer innebär inte bara en gåva, utan även en handling eller gest som uttrycker offerhandlingen, ofta tillsammans med en muntlig utsaga som bekräftar offrets och dess mottagares

---

<sup>18</sup> Den fornnordiska termen *sekr* (runsv. **sakir**) är tidigast belagd i runinskriften på Oklundastenen (Ög N288) i Östergötland.

<sup>19</sup> Exempelvis att offret fungerar som en hyllning, eller medför försoning eller odödlighet.

<sup>20</sup> Vid människooffer sammankopplas detta främst med kannibalism.

<sup>21</sup> En tolkning som främst har företrätts av Karl Meuli och Walter Burkert (exempelvis Burkert 1983 [1972]).

<sup>22</sup> En tolkning som främst har företrätts av René Girard (exempelvis Girard 1979 [1972]).

identitet. Vätska och drycker hålls ofta ut som en libation. Djur och människor dödas. Men vid blodiga offer kan offret också bestå i behandlingen av en del av offerdjuret/-människan, till exempel hållande eller stänkande av blodet över altaret. Offret kan också bestå i att blodet flödar vid slakten, eller att vissa delar bränns som brännoffer, eller äts upp i en kommunionmåltid (Henninger 1987; Valeri 1994).

Den gudomliga eller övernaturlige mottagaren nämns oftast i definitionen av offer, men är enligt vissa forskare problematisk, eftersom en uttalad mottagare inte alltid är närvarande i offerhandlingen (se Valeri 1994; McClymond 2004). Det kan i dessa fall diskuteras huruvida riterna i så fall kan kategoriseras som offer. Ett rituellt dödande och offer kan även medföra olika tolkningar och upplevelser för olika deltagare. Även om offer som religionsfenomenologiskt begrepp kan vara svårt att avgränsa och bara kan bestämmas polytetiskt,<sup>23</sup> så kan det för just denna studie vara fruktbart att bygga det analytiska redskapet kring gåvoaspekten, den kommunikativa intentionen, och den gudomliga offermottagaren; vilket även har använts som utgångspunkt i många tidigare studier av ämnet. Även om definitionerna av offer har varit något varierande forskningshistoriskt, så har det centrala i tolkningarna av ett blodigt offer såsom människooffer varit att offerobjektet (ett levande väsen, och i det här fallet en människa) dödas och ges till en gudomlig eller övernaturlig offermottagare. Offret innebär på så sätt att man ger något, som en gåva, till en gudom, i vissa fall för att åstadkomma en effekt eller som tackoffer.

En religionshistorisk definition av offer (*sacrificium*), som enligt min mening kan användas som utgångspunkt i analysen av människooffer specifikt, finner vi redan hos Henri Hubert och Marcel Mauss: "établit une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie" (Hubert & Mauss 1898:133).<sup>24</sup> Hubert och Mauss utgick (sannolikt) ifrån definitionen av offer i indisk vedisk ritualtradition, som urskiljer tre element: 1) objekt/substans; 2) uppoffrande/överlämnande; 3) mottagare/gudomlighet. Hubert och Mauss uttrycker den mottagande parten något ottydligt som "le monde sacré" i detta sammanhang.

En motsvarande definition av offer (eng. *sacrifice*) hittar vi hos exempelvis Maurice Bloch (1992) liksom hos Caroline Humphrey och James Laidlaw (2007:263–264), som än tydligare påpekar att offermaterian även måste bli *given till en gudom* (jfr. Pongratz-Leisten 2007:3–10). Bloch utgår ifrån Huberts och Mauss definition och tillför att en central aspekt av offret är just gåvan: "Giving something is the lowest common denominator of rituals which

---

<sup>23</sup> Offret som kategori har även definierats i form av en polytetisk klass (se Valeri 1994; McClymond 2004). Man har då menat att offret som kategori bestäms av ett antal karaktäriserande faktorer som inte är identiskt sammansatta för alla medlemmar av kategorin. Detta är en metodisk ingång som tar hänsyn till offrets skiftande förhållanden, men för diskussionen om människooffer kan man med fördel använda de kriterier som jag presenterar nedan.

<sup>24</sup> "[...] establishing a means of communication between the sacred and the profane worlds through the mediation of a victim, that is, of a thing that in the course of ceremony is destroyed." (Övers. Halls 1981, se Hubert & Mauss 1981 [1898]:97.)



have been called sacrifice. [...] the importance of gift-giving in sacrifice need not conflict with the idea of self-identification with the victim.” (Bloch 1992:30). Gåvoaspekten är viktig i sammanhanget eftersom den anknyter till en vidare teoretisk diskussion kring gåvan och dess inneboende krav på återgåldande (jfr. Mauss 1990 [1925]; Pyyhtinen 2014). Genom gåvans krav på en gengåva har också gränsdragningen mellan offer och magi diskuterats, som en praktik för att framtvunga ett önskvärt agerande av gudomen (Mauss 1990 [1925]).

Att offret ska bli givet som en gåva till gudomen är en utgångspunkt för definitionen av begreppet offer som har kritiserats av exempelvis Richard David Hecht (1976). Jag kan dock inte helt godta Hechts kritik mot denna teoretiska utgångspunkt. Hecht menar att teorin om gåvan så som Mauss presenterade den 1925 i *Essai sur le don* ska ha varit färgad av den samtida kapitalistiska samhällsutvecklingen (se Mauss 1990 [1925]). Att gåvan kräver en gengåva menade Hecht speglar 1800–1900-talens framväxt av ekonomiska teorier, vilket ska ha påverkat Mauss eget tänkande och förhållningssätt till källmaterialet, samt ha bidragit till den spridning som Mauss gåvoteori fick (Hecht 1976:92–98, 106–107). Hechts främsta kritik mot gåvoaspekten i definitionen av offret var dock att han menade att just detta förhållningssätt till offret reducerar det till något det inte är och att detta förhållningssätt dessutom kritiserats i vissa religiösa urkunder. Gåvoaspekten kräver enligt Hecht en mekanistisk syn på offret, förbunden med en föreställning om att gudomen kan luras, tvingas eller mutas till att uppfylla den offerandes bön genom gåvan (Hecht 1976:107–110).

Denna kritik anser jag vara felriktad, då presenterandet av en gåva inte automatiskt medför ett visst förutsägbart resultat. Hecht bortser i sin kritik också från att gåvan kan ges som en tacksägelse eller en hyllning till gudomen. Även detta utgör en kommunikation med gudomen och förändrar offrets och offerarens status (vilket var centralt i Huberts och Mauss offerdefinition). Hecht pekade på hur till exempel buddhistiska texter kritiserar hinduiska djuroffer för att presentera en gåva som medför lidande för offerdjuret; hur man inom judendomen har resonerat kring dyrkan av Gud genom studier av Toran, efter att templet i Jerusalem förstördes år 70 e.Kr. vilket skapade ett avbrott i offerkulten; liksom hur Porphyrios kritiserar att det grekiska djuroffret utförs för att erhålla något i gengäld från gudomen (Hecht 1976:107–152). Men dessa exempel visar ju snarast att offret uppfattades som just en gåva till gudomen och att offret som handling av denna anledning kritiserats i texterna. De teologiska och filosofiska utläggningar som han hänvisar till resonerar kring hur man ska uppnå samma effekt som offret genom andra medium, vilket snarast motvisar Hechts tes. Hechts argument att uppfattningen av offret som en gåva ska ha vuxit fram först under 1800–1900-talen kan därför inte heller anses vara hållbar.

Hechts användning och avgränsning av begreppet *offer* är även det problematiskt, vilket framgår av hans resonemang kring just människooffer för att visa på bristerna med gåvoaspekten i definitionen av offer. Hecht gör i sin

analys ingen åtskillnad mellan offer och annat rituellt dödande, vilket blir missvisande då han förkastar gåvoaspekten i offerdefinitionen utifrån att denna aspekt inte återfinns i de exempel på rituellt dödande av människor som inte skulle kategoriseras som offer utifrån den definition jag använder (Hecht 1976:151–168).<sup>25</sup> Han avfärdar således gåvoaspekten utifrån att det finns former av rituellt dödande som inte utgör offer (med min definition). Detta anser jag vara ett felslut grundat i en begreppsförvirring. Att offret måste bli givet som en gåva till en gudomlig mottagare, såsom Bloch (1992) och likaså Humphrey och Laidlaw (2007:263–264) har utgått ifrån i sina offerdefinitioner, menar jag är en användbar utgångspunkt för den studie som jag ämnar genomföra.

Man kan också jämföra Blochs (1992) samt Humphreys och Laidlaws (2007) offerdefinitioner med hur Anders Hultgård (2001:533–534) använder begreppet i förhållande till just människooffer:

Die dem Opfer zugrundeliegende Vorstellung kann als das Entäußern eines materiellen Objekts und seine Übereignung an eine Gottheit (bzw. Gottheiten) oder andere supranaturale Wesen beschrieben werden. Es ist in erster Linie diese sakrale Übereignung, die das Opfer als eine relig[iöse] Handlung charakterisiert. Dabei kann mit dem entäußerten Objekt unterschiedlich verfahren werden; die Zerstörung der Opfermaterie ist nur eine der Möglichkeiten. Der Akt der Entäußerung und Übereignung ist ritualisiert, und dieser Handlungsablauf kann freilich als Einzelritual vollzogen werden, aber ist gewöhnlicherweise Teil eines größeren rituellen Komplexes, z. B. eines Kultfestes.

(Hultgård 2001:533–534 med mina förtydliganden av originaltextens förkortningar.)

Definitionerna av offer överensstämmer i grunden med den analys som 1898 presenterades av Hubert och Mauss, men förtydligar ytterligare att mottagaren

---

<sup>25</sup> Hecht diskuterar till exempel kannibalism och huvudjakt som exempel på "offer" där dödandet inte utgör en gåva till en gudom. Att dessa exempel ska kategoriseras som offer baserar han på att de gestaltar och återskapar en kosmisk ordning utifrån en mytisk prototyp instiftad av gudarna. Hecht menade att människooffer (med undantag för forngermansk religion och det antika Israel) endast förekom i jordbrukarkulturer där odlandet av rotfrukter utgjorde den centrala näringen (Hecht 1976:151–155). Hecht verkar här omedveten om förekomsten av människooffer även i många andra kulturer med ett annat primärt näringsidkande. Dödandet av en människa ska i dessa rotodlande kulturer ha ansetts gestalta och återskapa ett mytiskt skeende som har instiftats av gudarna, menade Hecht med hänvisning till Adolf Jensen (1963 [1951]). Detta är sannolikt en helt riktig tolkning av de exempel som Jensen diskuterar, men det motsätter dock inte att dödandet i kulten sker i form av ett gåvooffer. Hecht förde även fram argumentet att ett människoliv ska ha värderats alltför högt för att ges som en gåva (Hecht 1976:155). I detta är Hecht sannolikt präglad av sin egen miljö och kulturella (moderna västerländska) bakgrund, vilket gör att han bortser från att värderandet av ett människoliv inte är beständigt och universellt. Tvärtom visar förekomsten av människooffer att vissa individer har värderats som möjliga att döda som offer och på så sätt kunnat särskiljas från andra grupper som då inte har varit möjliga att döda utan rättsliga påföljder.

utgörs av en gudom. Själv finner jag Huberts och Mauss' definition användbar som utgångspunkt för studiet av människooffer inom den fornnordiska kontexten, och särskilt lämpad i den interdisciplinära studie som det föreliggande avhandlingsarbetet syftar till då den gör det möjligt att skilja mellan rituellt dödande och offer, i och med den gudomlige mottagaren. Jag menar därför att en lämplig avgränsning av begreppet *offer/människooffer* kan formuleras som en rit vilken genom överlåtelsen/förstörandet/dödandet av ett föremål eller levande väsen utgör en kommunikation med en gudom eller annat övernaturligt väsen. Riten (dödandet) innebär att offermaterian överlåtes som en gåva till (den gudomliga) mottagaren. Definitionen innebär att arkeologiska fynd kan diskuteras inom ramen för en religionshistorisk teori, samtidigt som den formuleras som ges av Bloch (1992), och som återspeglas i Hultgård (2001) samt Humphrey och Laidlaw (2007), innebär att jag kommer kunna analysera materialet utifrån en religionsfenomenologisk strikt definition.

Ett källkritiskt problem föreligger i att många av de handlingar som ur ett religionsfenomenologiskt perspektiv skulle kunna klassificeras som offer inte skulle kunna visa sig i ett arkeologiskt (tolkningsbart) material. Ett människooffer genom hängning eller dränkning ger sannolikt inte upphov till några bevarade lämningar. Att det trots det finns arkeologiskt fyndmaterial som har tolkats som tydliga indicier för människooffer gör att frågan förtjänar en ny genomgång, med hänsyn till den senaste tidens arkeologiska fynd. I arbetet med det arkeologiska materialet föreligger också en grundläggande tolkningsproblematik: huruvida man kan särskilja offer från andra former av rituellt dödande i ett arkeologiskt material. Så gott som all slakt av djur och organiserat dödande av människor är ritualiserad, men det är endast en liten andel som är offer (jfr. diskussionen hos exempelvis Ruel 1990). Dagens forskningssituation har landat i att detta har blivit den punkt där disciplinerna arkeologi och religionshistoria skiljer sig åt. Det är därför av vikt att jag med ovan nämnda teori kan utveckla en användbar definition av begreppet människooffer och en applicering av det på den fornnordiska kontexten. Även om själva dödandet sker på ett "profant" och rationellt vis så kan den kulturellt stipulerade tolkningen och *motivet* för dödandet göra det till ett offer. På samma sätt kan själva tillvägagångssättet vara identiskt, dödandet kan vara formaliserat och rituellt, men sakna gåvoaspekten och gudomlig mottagare, varvid det inte längre kan klassificeras som offer. Ytterst är det bara intentionen som avgör om det är ett offer.<sup>26</sup>

Mitt bidrag kommer genom den ovan framförda teoretiska ramen kunna överbrygga denna problematik och ge diskussionen kring människooffer i fornnordisk religion en ny vitalitet. Med utgångspunkt i att centrala

---

<sup>26</sup> När jag använder begreppet *intentionen* som ett kriterium för offerdefinitionen som presenteras menar jag i första hand den kollektivt gängse tolkningen av handlingen. Ritualens stipulerade form innefattar en tolkning och av tradition förmedlad innebörd, även om individen kan ha andra avsikter med sitt handlande. Men offerhandlingen kan liksom andra rituella handlingar också sägas vara "intentionlös" och först sekundärt ges olika innebörder/intentioner, så som att uppnå ett visst syfte, att tjäna och visa sin kärlek till mottagaren, eller att bara följa en fäderneärvd föreskrift.

trosföreställningar kan forma den materiella kulturen (jfr. exempelvis Andrén 2004) kan jag argumentera för hur de båda källmaterialen tillsammans kan peka mot en eventuell förekomst av människooffer under nordisk järnålder. Genom detta får vi ett utvidgat källmaterial att arbeta med även inom textcentrerade ämnen som religionshistoria och filologi.

Det kan också vara fruktbart för analysen av människooffer i fornnordisk religion att se till en vidare jämförelse med människooffer. Ur ett komparativt perspektiv har man slutit sig till att människooffer endast förekommer som offentliga offer, oftast i kulturer med en stark maktinstitution (se exempelvis Hughes 1991; Benson & Cook (red.) 2001; Bremmer (red.) 2007; Finsterbuch et al. (red.) 2007; Reinard & Constanza Ceruti 2010; Bronkhorst 2012). Att en del av de tydligare arkeologiska fynden från Norden kan kopplas till just aristokratiska storgårdskomplex ger en intressant vinkel till denna jämförelse. Förekomsten av kungaoffer har diskuterats livligt inom forskningen kring fornnordisk religion (se Sundqvist 2002 för diskussion och redogörelse för forskningshistorien).

### **Intentionen som kriterium för offerdefinitionen**

Offret som religionsfenomenologisk kategori kan definieras utifrån vissa gemensamma egenskaper, som skiljer ut denna kategori handlingar från andra ritualer. Begreppet blir i längden oanvändbart om det (i teorin) inte går att särskilja från andra typer av handlingar; en diskussion kring grunderna för definitionen av offer är därför nödvändig i detta sammanhang. Motivet bakom dödandet är avgörande för att kunna kategorisera handlingen som ett offer och särskilja det från andra typer av rituellt dödande. Utövaren av offret kan givetvis ha sin egen intention bakom utförandet av ritualen. Denna personliga intention behöver inte vara densamma som den gängse kollektiva, eller av tradition förmedlade tolkningen av vad offret syftar till eller förväntas åstadkomma. Exempelvis kan offerandet av den forne regenten utföras av den nye tronpretendenten utifrån politiska syften, men offerriten i sig är bärare av en mening som inte är beroende av den enskilde individens intentioner eller uppfattning av syftet bakom handlingen. Man bör istället förutsätta att kunskapen om den religiösa bakgrunden till offret och den liturgiska tolkningen skiljer sig åt mellan rituella experter och lekmän. För det religionshistoriska (och arkeologiska) studiet är det av vikt att man preciserar vad man efterfrågar i sin studie. Den enskilde individens personliga intention är inte möjlig att fastställa när man arbetar med historiskt material såsom det fornnordiska eller arkeologiska materialet i den här studien.

Vårt källäge gör det också problematiskt att studera hur lekmän respektive rituella experter kan ha uppfattat offrets betydelse. Källmaterialet är på många sätt fragmentariskt och det är i många avseenden svårt att avgöra i vilken mån materialet speglar kunskapen hos en bredare samhällsgrupp eller enbart en elit. Samhället under yngre järnålder var socialt skiktat och tillgången till de rituella kontexter där människooffer förekom var i vissa fall exklusiv. Organisatoriskt var samhället indelat i bygder av skiftande storlek.

Bygderna var i sin tur sammanhållna till en större enhet, som i större utsträckning kom att kopplas samman till större interregionala riken under yngre järnålder. Dessa riken styrdes av en härskare, en kung, vars makt baserades på dennes förmåga att knyta allianser och bilda ett militärt följe. Vid lokala helgedomar kan vi förmoda att lokala hövdingar har utgjort kultens ledare. Vid regionala och interregionala kultplatser/centralplatser har härskaren varit kultens ledare och ansvarig för dess utformning och fortlevnad. Vid sidan av härskaren har även andra kultfunktionärer och rituella experter funnits (Sundqvist 2002; 2007; 2016a). Den grundläggande kultinstitutionen i det yngre järnålderssamhället i Skandinavien var de kalendariska kulthögtiderna. De större kalendariska offerfesterna var gemensamma för båda aristokratin och de andra självägande samhällsklasserna, medan kulturn som knöts specifikt till följesväsendet och härskaren framstår som en social kontext som endast en minoritet av samhällsmedlemmarna hade tillträde till.<sup>27</sup> Olika sociala grupper har således haft olika möjlighet att utföra människooffret, olika tillgång till den kult där offer av människor har ingått och därigenom sannolikt olika tillgång till kunskap om hur och varför offret utförs.

Caroline Humphrey och James Laidlaw har i *The Archetypical Actions of Ritual* diskuterat definitionsgrunderna för begreppen *ritual* och *offer* (Humphrey & Laidlaw 1994). De menar i denna studie att ritualen i sig är "tom" (*empty ritual*) och saknar mening. Istället menar de att utövaren fyller handlingen med en egen uppfattning om mening, vilket tillför handlingen en kvalitet som ritual. Handlingen "ritualiseras" på detta sätt genom utövarens uppfattning och intention. Detta innebär för diskussionen om definitionen av offer att Humphrey och Laidlaw vill frångå synen på offerritualer som en fast kategori handlingar med en viss förutbestämd intention, såsom jag till viss del ämnar utgå ifrån i denna studie. Humphrey och Laidlaw menar att en sådan kollektivt gängse eller stipulerad mening bakom offret inte finns i det material de har studerat (jainistisk *puja*) och därför inte kan tas som utgångspunkt för en definition av begreppet offer. Att jag fokuserar på intentionen bakom dödadet som avgörande för offerdefinitionen vid människooffer kräver därför en diskussion av Humphreys och Laidlaws teori.

Humphrey och Laidlaw (1994) menar att ritualisering är en process där en handling (i teorin vilken handling som helst) fylls med en kvalitet som skiljer ut den från andra typer av handlingar. Ritual är således en kvalitet i handlingen, inte en fast uppsättning handlingar. Ritualiseringen är avhängig i vilken utsträckning handlingen är stipulerad och därigenom frånskild individens intention bakom utförandet. Ritual är icke-intentionella (*non-intentional*) i den mening att individens bakomliggande motiv för att utföra ritualen inte är avgörande för dess klassificering som ritual.<sup>28</sup> En förutsättning för att handlingen i sig ska utgöra en ritual är dock att den individ som utför

---

<sup>27</sup> På Island har det dock inte funnits en sådan koncentration av makt hos en härskare och inget system av följesmän som kan ha motsvarat Skandinaviens kontext där människooffer förekom.

<sup>28</sup> Med detta menas att individens bakomliggande syfte med att utföra ritualen (att nå frälsning, bli rik, eller liknande) inte är relevant för definitionen av ritual (Humphrey & Laidlaw 1994:12, 88–89).

handlingen måste utföra den med intentionen att vara just en ritual, vilket därigenom i sin tur medför att individens syfte eller tolkning av varför handlingen utförs inte är avgörande för klassificeringen.<sup>29</sup> Den personliga intentionen som kan föreligga bakom beslutet att utföra ritualen bör således särskiljas från den grundläggande intentionen i handlingen *att utföra den som en ritual*. Det ligger i ritualens natur att den måste tolkas och att tolkningarna skiljer sig åt mellan individer som deltar i ritualen.<sup>30</sup> Ritual är enligt Humphrey och Laidlaw en stipulerad handling utförd med intentionen att vara en ritual. Ritualiseringen medför en kognitiv omklassificering (*mental reclassification*) där handlingen i sig kan vara identisk, men i och med att den utförs med tanken att vara en ritual så blir den just det. Utförandet kan vara stipulerat även i andra sammanhang, men det krävs en rituell intention för att ritualiseringen ska träda i kraft (Humphrey & Laidlaw 1994:100).

Den analys som Humphrey och Laidlaw har presenterat är problematisk att applicera på historiska studier. Den enskilde individens tolkning av ritualens mening måste hållas isär från den kollektiva eller traditionella tolkning som förklarar ritualens uppkomst och symboliska betydelse. Att kunskapen om denna aspekt av ritualen är ojämnt fördelad mellan rituell expertis och lekmän är att vänta, och att tolkningen av ritualen mellan dessa grupper kan skilja sig åt torde inte förvåna, inte minst inom religioner som saknar kanonisk skrift. Det har redan tidigare konstaterats att deltagarna och utföraren av ritualen inte alltid vet varför ritualen utförs, utan hänvisar till att det är något man alltid har gjort (Jensen 1963 [1951]:5–6; Staal 1979; Humphrey & Laidlaw 1994). Förståelsen av ritualen kan i sin tur också påverka den religiösa föreställningen som anses ligga bakom handlingens utformning; att den mytiska föreställningen utformar ritualen är således inte alltid fallet. De religiösa föreställningarna och utsagorna föregår inte alltid de rituella bruken, utan även de rituella bruken i sig kan ge upphov till religiösa utsagor (Olsson 2000:9–19).

I historiska studier, såsom fornnordisk religion, är det i regel den kollektiva kulten och dess, genom tradition förmedlade, tolkningar som vi kan se spår av i materialet.<sup>31</sup> De enskilda individernas personliga intentioner och tolkningar av utförandet av offerhandlingar är i de flesta fall inte möjliga att nå kunskap om. Den kollektivt gängse tolkningen av kulten innebär i detta

---

<sup>29</sup> Ritualens utformning upplevs inte vara uppfunnen av utföraren själv, utan refererar till ett förutbestämt handlingsmönster, stipulerat av tradition eller liknande. Individens intention att utföra handlingen som en icke-intentionell (*non-intentional*) handling, en handling som till sin utformning inte är avhängig individens syfte bakom utförandet av ritualen (Humphrey & Laidlaw 1994:12, 88–89, 100–104).

<sup>30</sup> Den rituella handlingen baseras inte på det rationella förhållande mellan handling och avsikt som "vanliga" rationella handlingar, utförda för att uppnå en praktisk effekt, utgår ifrån. Man kan inte utläsa avsikten med den rituella handlingen genom att se endast till dess utförande. Handlingar inom ritualen kan upprepas, byta plats eller på andra sätt förhålla sig fritt till de konsekvenser eller den verkan de uppnår (Humphrey & Laidlaw 1994:12, 104).

<sup>31</sup> Förmedlade till oss genom den narrativa traditionen och genom användningen av de fornnordiska offertermerna. I det arkeologiska materialet är intentionen bakom handlingen, i den mån det alls går att utläsa, endast nåbar genom det komparativa studiet.

fall en gemensam nivå av förståelse av de rituella handlingarna. Även om den individuella intentionen kan vara avvikande finns en gemensam förståelse av och traderade tolkningar av ritualerna. Det källmaterial vi har att arbeta utifrån återger fragmentariska utsnitt av hur kulten har gestaltats och uppfattats av deltagarna. Tolkningen av materialet förs därför på en generaliserande nivå, där de olika fragmenten får bidra till att skapa en enhetlig bild. Definitionen av offer som jag har valt att använda som utgångspunkt i denna studie är därför vald utifrån syftet att studera människooffer i fornnordisk religion utifrån skriftligt och arkeologiskt källmaterial. Ett förtydligande av det kriterium för definitionen av offer som jag har valt att använda (att *intentionen* bakom och *motivet* för dödandet gör det till ett offer) kan utifrån Humphreys och Laidlaws diskussion vara på sin plats. Med denna formulering menar jag att individen kan ha sina personliga syften och avsikter med att utföra offret, men handlingen (det rituella dödandet) måste utföras med intentionen att vara ett offer (en gåva till en gudom) för att ritualen ska kunna klassificeras som ett offer. Alternativt att denna stipulerade handling uppfattas vara utförd med denna intention av de övriga kultdeltagarna.<sup>32</sup>

Teoretiskt skulle det rituella dödandet (människooffret) i fornnordisk religion kunna ha utförts med tre olika slags motiv eller intentioner. Ritualen kan utföras utan att man vet varför man gör det – ett ritualiserat dödande som utförs enbart av tradition (man gör så som man "alltid har gjort"). Dödandet kan utföras som en gåva till en gudom i syfte att få något tillbaka eller påverka relationen till det gudomliga. Eller så kan utförandet ske som en lyckobringande handling, utan tanke på en gudomlig mottagare. Av dessa tre är det endast det alternativ som inkluderar en gudomlig mottagare som kan kategoriseras som offer i strikt bemärkelse, även om tillvägagångssättet vid dödandet inte skiljer sig åt. I den bemärkelsen skulle en strikt definition av offer kräva en medvetenhet hos avsändaren om hur ritualen ska tolkas. Dessa tre olika förståelser av dödandet skulle dock kunna förekomma parallellt hos olika deltagare i ritualen. Förståelsen av ritualen och tolkningen av det rituella dödandet som *offer* baseras inte på insikt om de individuella kognitiva processerna utan om den kulturella kontext som handlingen utförs inom. En sådan medvetenhet hos individen är i regel inte heller möjlig att studera i religionshistoriska studier, varmed en så strikt definitionsgrund skulle göra begreppet *offer* oanvändbart som analytiskt verktyg. Det gäller även utifrån det material som jag har valt att använda för studien. Utifrån Humphreys och Laidlaws definition av ritual blir handlingen till en ritual genom att förhålla sig till en stipulerad form (Humphrey & Laidlaw 1994:88–89). Intentionen att utföra handlingen utifrån denna stipulerade form gör den till en ritual. På samma sätt kan offer definieras med att handlingen blir till ett offer genom att den förhåller sig till en stipulerad form. Handlingens (det rituella dödandets) funktion som

---

<sup>32</sup> Det vill säga att det stipulerade handlingsmönster som utförs medför en tolkning av dödandet som en gåva till en gudom.

gåva till en gudom är underförstådd i den stipulerade form som handlingen ansluter sig till.<sup>33</sup>

Även om den enskilde individen saknar kunskap om bakgrunden till ritualen skulle den kunna studeras som ett offer om det går att påvisa en sådan intention i andra deltagares uppfattning av handlingen. Förståelsen av ritualen kan skilja sig åt, eller ha gått förlorad hos den enskilde utövaren. Ytterst landar detta i en fråga om vad man vill studera. För att studera ritualen ur ett religionshistoriskt perspektiv är inte Humphreys och Laidlaws utgångspunkt alltid den mest givande.<sup>34</sup> Man kan studera offrets sociala effekter, eller de religiösa föreställningar och mytiska utsagor som offret anknyter till med mera, oavsett den individuella tolkningen eller förståelsen av dödandet, och oavsett syftet med att utföra offret. Detta medför att den kommande analysen utgår ifrån att det inte är den individuella förståelsen av offret i varje enskilt fall som studeras utan offrets funktion och kontext inom fornnordisk religion.

Det finns därför anledning att ytterligare förtydliga den definition som jag har angett ovan och som jag kommer att använda i avhandlingen. Med begreppet *offer/människooffer* avser jag i denna studie en rit som genom överlåtelser/förstörandet/dödandet av ett föremål eller levande väsen utgör en kommunikation med en gudom eller annat övernaturligt väsen. Riten (dödandet) innebär att offermaterian överlåtes som en gåva till (den gudomliga) mottagaren. Förståelsen av ritualen och tolkningen av det rituella dödandet som *offer* baseras inte på insikt om de individuella kognitiva processerna utan om den kulturella kontext som handlingen utförs inom.

#### **1.4.2 Definition av begreppen *offer* och *människooffer* inom arkeologiska studier**

Jag har ovan presenterat en definition av begreppet offer för att kunna använda denna term som analytiskt verktyg i avhandlingen. Den ovan anförda diskussionen får givetvis konsekvenser för definitionen av offer som analytiskt verktyg i arkeologiska studier. Det är därför av vikt att jag här presenterar mitt förhållningssätt till hur man kan använda offer som analytiskt verktyg i arkeologiska studier. Jag kommer att redogöra för och utförligare diskutera tidigare föreslagna definitionsgrunder inom den arkeologiska forskningen i den forskningshistoriska översikten nedan. I och med att hanteringen av problematiken förknippad med att definiera offer utifrån ett arkeologiskt material är nära sammanbunden med den forskningshistoriska utvecklingen

---

<sup>33</sup> Därmed inte sagt att alla som bevittnar eller deltar i offret har kunskap om denna aspekt av ritualen.

<sup>34</sup> Humphrey och Laidlaw diskuterar jainistisk *puja* utifrån ett antropologiskt perspektiv där de analyserar ritualen som en handling i sig, inte utifrån den religionshistoriska kontexten. Jfr. dock André (2011:853) som menar att en sådan metod lämpar sig särskilt bra för det arkeologiska studiet av fornnordisk religion.



har jag valt att presentera dessa teorier i avsnitt 2.3 *Tidigare forskning om offer utifrån arkeologiskt material*.

En grundläggande tolkningsproblematik utgör frågan om man kan särskilja offer från andra former av rituellt dödande i ett arkeologiskt material, då i princip all slakt av djur och organiserat dödande av människor är ritualiserad (jfr. diskussionen hos exempelvis Ruel 1990). Det är därför av vikt att nå en användbar definition av begreppet människooffer och en applicering av det på den fornnordiska kontexten, vilket är ett av avhandlingens syften. Även om själva dödandet sker på ett "profant" och rationellt vis så kan *orsaken* till dödandet göra det till ett offer enligt den begreppsformulering som jag har presenterat. På samma sätt kan själva tillvägagångssättet vara identiskt, det vill säga att dödandet kan vara formaliserat och rituellt, men sakna gåvoaspekten och gudomlig mottagare, varvid det inte längre kan klassificeras som offer. Ytterst är det bara intentionen som avgör om dödandet är ett offer. Med detta menas att det måste finnas en traditionell eller kollektiv tolkning av intentionen bakom dödandet som en gåva till en gudom för att handlingen ska kunna kategoriseras som offer i religionsvetenskaplig mening. Själva tillvägagångssättet i sig är inte avgörande för definitionen av offer som analytiskt begrepp. Att sedan offerförfarandet i vissa fall är formaliserat och att stor vikt läggs vid ett korrekt utförande kan ibland hjälpa oss att identifiera ett offer i materialet.

Eftersom det arkeologiska materialet består av materiella ting så har vi bara fyndplatsen och spåren efter offerhandlingarna att utgå ifrån. I diskussionen kring offer inom arkeologin måste vi därför skilja på offermaterial och offerhandling. Problematiken kring offerbegreppet och identifieringen av offer i det arkeologiska materialet diskuteras ingående av Åsa Berggren i hennes doktorsavhandling *Med kärret som källa* från 2010. Här redogör Berggren för hur äldre arkeologisk forskning har använt och tolkat offerbegreppet, tidvis utan insikt i den religionsvetenskapliga grunden för offret som kategori (se 2.3 *Tidigare forskning om offer utifrån arkeologiskt material* nedan). Dessa analyser har, förutom av Berggren, också tidigare kritiserats, och den grundläggande problematiken ligger i att de rent materiella tingen inte i sig kan ge information om de bakomliggande föreställningarna kring ett eventuellt offer.

Ett ytterligare problem med att studera offer arkeologiskt är att många ritualer inte lämnar några spår, och att gränsen mellan heligt och profant lätt suddas ut om platsen som offret utförs på inte i sig utgör ett avgränsat sakralt rum. Ritualer kan också ändra mening utan att utformningen ändras märkbart, än mindre de arkeologiska spåren. Det kan även finnas en mångfald ritualer som syftar till samma mål. Dessa faktorer begränsar vårt arbetsmaterial väsentligt när vi studerar offer arkeologiskt. Det innebär inte nödvändigtvis att möjligheterna är obefintliga, men vi tvingas begränsa oss till endast det material där tolkningen av det som offer kan stärkas genom interdisciplinär jämförelse och analys.

Att diskutera offer utifrån ett rent arkeologiskt perspektiv låter sig inte göras; offret som religiöst fenomen förutsätter element som helt enkelt inte går

att påvisa utifrån en rent materiell studie. Offerdefinitionen som jag utgår ifrån kräver att objektet överlåtes som en gåva till en gudomlig mottagare, vilket också gör det onåbart för det rent arkeologiska studiet. Det krävs en arbetsfördelning och samarbete mellan arkeologi och religionshistoria för att på ett givande sätt analysera spåren av offer i de materiella lämningarna. Arkeologin utgör ett viktigt perspektiv och källmaterial för studiet av människooffer i fornnordisk religion; forskningsmiljön bör sträva efter att se till hur arkeologin kan studera offer, för att undvika att de arkeologiska materialen enbart används som illustration av religionshistorisk teori och tolkningen av det skriftliga källmaterialet. Det har i tidigare forskning tidvis funnits en tendens att de två disciplinerna använder varandras material för att belysa sina egna slutsatser utan att materialen ställs mot varandra för att kritiskt analysera fenomenet som studeras.

De av arkeologer ofta använda kriterierna för att identifiera ett offer (se den forskningshistoriska översikten nedan) kan i samverkan med ett bredare material ändå ge en metodisk ingång till föreliggande studie. Att man påträffar mänskliga kvarlevor som har getts en avvikande behandling räcker inte i sig för att underbygga en offertolkning eller ett rituellt dödande överhuvudtaget (jfr. Shapland & Armit 2012). Att de återfinns på en utmärkande plats eller i en specifik kontext kan dock stärka en sådan tolkning. Om de överensstämmer med andra fynd och framför allt med skriftliga källor så finns det anledning att överväga tolkningsalternativen. Dessa grundförutsättningar har presenterats inom tidigare arkeologisk forskning och kommer även att ligga till grund för min analys nedan.

När man inom arkeologin har använt kriteriet med en avvikande behandling av offerobjektet eller dess kvarlevor för att identifiera ett offer har man ofta utgått ifrån en våldsam behandling. Om man kan påvisa att ett övervåld har använts i dödandet har detta angetts som en grund för offertolkningen. Att offerförfarandet ska präglas av våldsamhet är dock ett problematiskt kriterium. Visserligen har man kunnat påvisa förekomsten av ett rituellt våld i förstörelsen av krigsbyten som sedan har deponerats i våtmarker. I detta material har ibland även djur utsatts för samma våldsamma behandling. Men offerdödandet generellt strävar sällan efter ett våldsamt uttryck. Tvärtom är det i många fall just motsatsen som är av betydelse, att offret måste vara frivilligt för att offret ska bli giltigt och verksamt. Det grekiska djuroffret är ett tydligt exempel på denna princip (Burkert 1985). Det finns också exempel på att offerdödandet eftersträvar att undvika blodspillan genom att avliva offret genom kvävning (exempelvis i vediska djuroffer).

Henri Hubert och Marcel Mauss definierar offret delvis genom att objektet genom offerförfarandet görs obrukbart för en profan användning. I offret av levande väsen innebär detta att objektet dödas. Om offerobjektet utgörs av ett föremål kan detta i vissa fall förstöras, men detta kan inte tas som intäkt för att offret definieras genom en våldsam behandling av objektet. Att våldskriteriet har fått en plats i den arkeologiska diskussionen om människooffer beror sannolikt på att de tidigt funna så kallade mossliken har visat spår av en

våldsamt död, där flera avrättningsmetoder använts parallellt på offret. Till detta har man fört likheten i behandlingen av de deponerade krigsutrustningar som har hittats i samma områden. Det finns således ett mönster med övervåld i vissa rituella kontexter, som även innefattar rituellt dödande av människor, men våldet i sig kan inte tas som intäkt för tolkningen som offer, eller som krav för en sådan tolkning. Fokuset på våldet som ett kriterium för att identifiera offer i materialet har också fått stöd och förnyat intresse i och med det sociologiska paradigmet som har präglat diskussionen om människooffer sedan mitten av 1900-talet (se nedan). Forskare som René Girard och Walter Burkert har utgått ifrån en i den mänskliga naturen inneboende aggressivitet och en våldsmekanism i den sociala organisationen som enligt dessa ska ha gett upphov till offerkulten och människooffer specifikt. Dessa har haft ett stort inflytande på forskningen och har påverkat de arkeologiska studiernas fokus på våld som ett kriterium för identifieringen av offer (se exempelvis Lucas & McGovern 2007; Lucas 2009:405–406).

Inom både arkeologin och andra discipliner har man även tidvis använt termen människooffer i en alltför vid bemärkelse då man har benämnt dubbelbegravningar och mänskliga gravgåvor som offer (se exempelvis Ellis Davidson 1943; Hemmendorff 1984; Oestigaard 2000; Insoll 2011; Schwatz 2017). Det rör sig i dessa fall om rituellt dödande av människor (och djur) men inte om offer, då de inte uppfyller kriteriet med den gudomliga eller övernaturliga mottagaren i offerdefinitionen ovan. En invändning mot min kritik här kan vara att den döde i begravningsceremonin motsvarar ett övernaturligt väsen, samt att gravgåvan verkar som en del i en kommunikation gentemot de övriga ritualdeltagarna. Jag anser dock att gravgåvan inte nödvändigtvis representerar avsändaren på samma sätt som offergåvan och inte heller utgör en kommunikation med den dödes väsen på samma sätt som vid offer. Som analytiskt begrepp blir *offer* trubbigt och missvisande om ingen distinktion görs gentemot andra analytiska kategorier. Jag har därför valt att göra en åtskillnad mellan offer och gravgåvor i min studie.

Man har inom de arkeologiska studierna inte diskuterat skillnaden mellan offer i form av dödande och sekundära ritualer i form av deponering av kroppar eller kroppsdelar. Även om det senare lite slarvigt kan benämnas "offer av människor" så rör det sig inte om människooffer i strikt bemärkelse, utan om (rituell) deponering/offer av kvarlevor. Att offerandet oftast innefattar ett sekundärt hanterande av offermaterial, så som att man avvarar en andel av offerdjuret till gudomen medan resten äts upp, kan försvåra gränsdragningen (Hughes 1991:2–3).<sup>35</sup> Offerbegreppet kan, och bör, användas mer precist än vad flertalet arkeologer tidigare har gjort.

För att kunna använda religionshistoria och arkeologi på ett tvärvetenskapligt sätt måste man vara medveten om vilka frågor vi kan ställa till de

---

<sup>35</sup> Samma handlingar kan fungera i olika rituella kontexter vilket ytterligare försvårar identifieringen av offer i arkeologiskt material. Exempelvis kan det våld som har åsamkats de människor som sedan har deponerats i våtmarker vara en del i ett offerdödande, eller en apotropéisk åtgärd för att förhindra gengångare (Ström 1942:222).

olika materialen. Det arkeologiska materialet kan inte alltid svara på de frågor som det religionshistoriska studiet ställer. Båda materialen är förknippade med möjligheter och begränsningar. Det arkeologiska materialets största brist är dess stumhet. Det går aldrig att påvisa intentionen bakom handlingarna som avsatt det arkeologiska materialet genom materialet i sig självt, men man kan genom mönster av kontinuitet sluta sig till att vissa handlingar var formaliserade. Om det genom ett kombinerat material med skriftliga källor går att påvisa att handlingen som vi ser spår av (i det arkeologiska materialet) förhåller sig till en stipulerad förlaga i form av offer (i textkällorna) kan man argumentera för att det arkeologiska materialet utgör spår efter offer. Därmed inte sagt att alla ritualer har haft en förklaring, än mindre att vi i det skriftliga källmaterialet skulle kunna finna förlagorna till alla ritualer som vi möjligen kan se spår av i de arkeologiska fynden. Den symboliska betydelsen av rituella handlingar är sällan tydlig eller möjlig att avkoda enbart från ritualens utformning. Snarare behövs en bred och ingående kunskap om samhällets kulturella koder för att alls förstå ritualens utformning.

Vi kommer aldrig kunna vara helt säkra på att ett fynd är spåren efter ett offer, men om vi utifrån ovan nämnda kriterium stipulerar att de fynd som analyseras utgör lämningarna efter offerhandlingar kan vi utifrån materialet studera, argumentera för och möjligen besvara frågor om på vilken plats och under vilka tidsperioder man har utfört människooffer, vem som har offrats, och på vilket sätt offret har behandlats, dödats och deponerats. Det arkeologiska materialet lämpar sig inte för att besvara frågor om sändare och mottagare i offret. För ett sådant studium krävs andra, skriftliga källmaterial, men det arkeologiska materialet innebär istället en stor fördel genom dess förmåga att ofta kunna dateras, knytas till en specifik plats, visa på kontinuitet, samt kunna jämföras med andra fynd och därigenom uppvisa gemensamma mönster.

Det skriftliga källmaterialet är till skillnad mot det arkeologiska i betydligt större utsträckning "talande" och ger information om innebörden i handlingar på ett sätt som de materiella lämningarna inte kan. De skriftliga källorna ger oss inblickar i den religiösa föreställningsvärlden, men är samtidigt förknippade med en rad källkritiska problem kopplade till dess representativitet. De norröna texterna är bevarade i handskrifter som har nedtecknats under medeltid och med undantag från ortnamnen och runinskrifternas kortfattade meddelanden har vi inga samtida skriftliga dokument som beskriver religionen i Norden under förkristen tid, med ett inifrånperspektiv. De samtida dokument som existerar (om än i senare avskrifter) är författade av utomstående betraktare med kristen eller muslimsk bakgrund. Utöver avståndet i tid riskerar även det skriftliga källmaterialet att vara tendensiöst på ett sätt som det arkeologiska materialet inte är.<sup>36</sup> Men med hjälp av en noggrann analys med hänsyn till de källkritiska aspekter som textstudiet innebär utgör ändå

---

<sup>36</sup> Att tolkningen av det arkeologiska materialet kan överskuggas av forskarens förutfattade meningar är dock ett problem, men det föreligger inte i själva materialet på samma sätt som i de skriftliga källtexterna.

texterna vår bästa källa till förkristna ritualer och religiösa föreställningar i Norden.

Sammanfattningsvis är offer och människooffer som religionsfenomenologiska fenomen inte möjliga att studera genom enbart de materiella lämningarna i sig själva. Detta omöjliggör dock inte att det arkeologiska materialet kan påvisa förekomsten av människooffer i fornnordisk religion. Som jag har redogjort för i metodpresentationen ovan är det arkeologiska materialet ett viktigt och svårumbärligt källmaterial för studiet av fornnordisk religion. Genom en komparativ analys där skriftligt och arkeologiskt källmaterial behandlas som två kompletterande resurser kan religionsfenomenologiska begrepp som offer studeras även genom det arkeologiska fyndmaterialet, tillsammans med skriftliga och ikonografiska källor. Genom ett utvidgat komparativt källmaterial kan överensstämmelser mellan de arkeologiska fynden och en stipulerad förlaga påvisa den sannolika förekomsten av offer utifrån den definition av termen som jag använder i avhandlingen och har presenterat i avsnitt 1.4.1 *Definitionen av offer och människooffer inom religionshistoriska studier*.

### 1.4.3 De fornnordiska offertermerna

För att kunna avgöra om källtexterna omtalar ett offer utifrån den definition som jag har fastställt och utgår ifrån i min analys är det av vikt att se närmare på de fornnordiska offertermerna och deras betydelse. Jag kommer i analysen att utgå ifrån källtexter som omtalar offer av människor med nedan nämnda termer, men också diskutera passager som utifrån kontexten eventuellt kan åsyfta ett offer utifrån ovan angiven definition. De källor som omtalar eller behandlar människooffer bland nordgermaner och skandinaver är i de flesta fall mycket kortfattade. Det ges sällan någon ingående beskrivning av offrets utförande eller intention. I de fall då människooffer omnämns i fornnordiska källtexter används oftast den allmänna offerbeteckningen fvn. *blót* 'dyrkan'. I andra sammanhang används termen *blót* förknippat med främst djuroffer, både i form av slakt och som kommunionsmåltider, men också som en mer allmän beteckning för religiös fromhet. Men människooffer omnämns även med andra, mer specifika, termer som fvn. *selja*, *senda*, *gefa* och *sóa*. Fvn. *blóta* är besläktat med feng. *blōtan*, fhty. *blōzan* 'offra, dyrka'. Etymologin är omstridd, men man har föreslagit att ordet kan härledas ur ie. *\*bhlād*, till ie. *\*bhel* 'svälla, svullen' och i förlängningen åsyfta att kultobjektet stärks eller att offrets avsändare erhåller en egenskap av att tillta, växa. Det har också föreslagits att fvn. *blót* är besläktat med lat. *flāmen* (äldre *\*flādsmen*) och vediska *brahman* (de Vries 1977:s.v. *blót*; Näsström 2002:28–29; Orel 2003:s.v. *\*blōtan*, *blōtanan*).

Den kult som når oss genom de skriftliga källorna är främst kultsmåltider, men källmaterialet är inte främmande för människooffer. Verbet fvn. *fá* 'ge, överlåta' används som beteckning för att överlämna en offergåva då mottagaren uppges vara en gudom (Cleasby & Vigfússon 1874:s.v. *fá*). Denna offerbeteckning används endast i enstaka exempel, men innebörden kan jämföras

med fvn. *forn* och fvn. *ná* nedan. Fvn. *fórn* 'gåva, offer' kan avledas ur proto-germ. \**fōrīni* 'det som tillhör gudarna' eller 'det som har getts som offergåva'. Ordet är besläktat med fvn. *færa* 'föra (något till någon)' (de Vries 1977:s.v. *fórn*). Ett besläktat ord i svenskan utgör 'förning' (Näsström 2002:44). Ordet återfinns också i sammansättningen *fórnfæra*. Ordet åsyftar således en gåva och i rituella sammanhang en offergåva. Ordet återfinns som beteckning på människooffer i enstaka fall, men används även i översättningen av Bibeln i sammansättningar som fvn. *fórnarblóð* 'offerblod' och *fórnarbrauð* 'offerbröd' för oblat (Näsström 2002:44). Betydelsen av begreppen fvn. *fórn* och fvn. *fórnfæra* ligger således väl i linje med den offerdefinition som jag använder i avhandlingen.

En offerterm som återfinns i påfallande stor mängd i samband med människooffer i fornnordisk religion är fvn. *gefa* 'offra, ge (som gåva)'. I offersammanhang förekommer uttrycket *gefa Óðni* påfallande ofta<sup>37</sup> och förefaller närmast vara formelartad. Att uttrycket förekommer i flera oberoende källor kan ses som ett argument för att det baseras på en verklig formulering använd i offerkontexter. Termen *gefa* har en något annorlunda semantisk innebörd än fvn. *blóta*. Medan fvn. *blóta* uttrycker handlingen 'att dyrka (genom offer)', uttrycker fvn. *gefa* även den verbala dedikationen av gåvan till mottagaren (Beck 1967:124–125).<sup>38</sup> Termen fvn. *gefa* innebär således också att man ger, eller överlåter en gåva till gudomen, vilket överensstämmer tydligt med den offerdefinition som jag utgår ifrån, grundad på Hubert och Mauss (1898). Att offerobjektet överlåtes, eller ges som en gåva (till gudomen) är helt centralt i offerdefinitionen och här har vi en grund till att bygga en djupare analys av människooffren inom fornnordisk religion. De fall där man kan argumentera för att källtexten beskriver en handling där objektet överlåtes eller ges som gåva till guden har man större incitament att tolka som återspeglings av en offerpraktik. Själva gåvoakten innebär den statusförändring och förvandling av offerobjektet som Hubert och Mauss såg som fundamental i offret. I exempelvis *Orkneyinga saga* återfinns vi de aspekter av offerceremonin som stipulerar ett offer som analytisk kategori. Torf-Einarr använder den tillfångatagne Hálfdan som offer då han genom en formaliserad och ritualiserad praktik dödar honom och ger honom som gåva till en gudom tillsammans med en uttalad bön om en gengåva från mottagaren av offret. Andra tydliga exempel ur den norröna litteraturen är berättelsen om Eiríkr inn sigrsælis självoffer till Oden i *Páttr Styrbjarnar sviakappa* och Starkaðrs dödande av kung Víkarr i *Gautreks saga*. Även i dessa fall kan vi urskilja de olika elementen som stipulerar ett offer i religionsfenomenologisk mening.

Närliggande i användningen av fvn. *gefa* i betydelsen 'offer' är fvn. *gjalda* 'gälda, återgälda'. Fvn. *gjalda* 'gälda' är i första hand en profan term, men kan i vissa sammanhang fungera synonymt med fvn. *gefa* 'ge, offra' (exempelvis i

---

<sup>37</sup> Oden nämns i majoriteten av samtliga förekomster då termen används i betydelsen 'offra' (Beck 1967:124–125).

<sup>38</sup> Man kan även notera att både fvn. *blóta* och fvn. *gefa* i sammanhanget styr instrumentalt dativ (Nygaard 1865:18; 1905:107).

*Hervarar saga ok Heiðreks* kapitel 7). Vad som åsyftas med begreppet '(åter)gälda' och vad som då 'gäldas' i sammanhanget är av största vikt för offertolkningen. Om man ska förstå verbet fvn. *gjalda* som '(åter)gälda' i meningen 'att lämna i bot' eller 'ersättning' förutsätter denna tolkning en föreställning om att människan kan stå i skuld till gudomen, eller lovas som ett votivoffer till densamma, vilket det finns flera belägg för i det skriftliga källmaterialet (exempelvis *Gesta Danorum* bok VII och *Gautreks saga*). Termen fvn. *gjalda* kan på så sätt ge oss en inblick i föreställningarna kopplade till människooffret även om ordet i sig inte kan översättas som 'offer'. Fvn. *gjald* 'gäld' är dock besläktat med feng. *giel'd* 'offer, bot' vilket stödjer tolkningen att fvn. *gjalda* kan ha fått ett motsvarande betydelselager på nordiskt område (de Vries 1977:s.v. *gjald*). När fvn. *gjalda* används i samband med offer och rituell dödande uttrycker termen förhållandet att offermaterian blir given som en (gen)gåva till mottagaren, vilket är centralt i den offerdefinition som jag opererar med.

Fvn. *húsl* finns i fornvästnordiska texter endast belagt som beteckning på den kristna nattvarden, men ordet har bevarats i sin ursprungliga betydelse i got. *hunsl* 'offer' (Brate 1911 II:245; Wessén 1958; de Vries 1977:s.v. *húsl*). I materialet som rör människooffer finns ordet endast i belagt i Rökstenens runinskrift. Språket i denna del av texten är arkaiskt och användningen av ordet fvn. *húsl* ska förmodligen förstås utifrån ristarens intention att ge textpassagen ett ålderdomligt och möjligen svårtytt intryck. Ordets ursprung är oklart, men möjligen kan det höra samman med fslav. *svētŭ* 'helig', avest. *spānta-* 'helig' (de Vries 1977:s.v. *húsl*; O 2003:s.v. *\*xunslan*).

En term som utifrån kontexten kommer att lyftas till diskussion nedan är fvn. *ná* 'räcka (fram), nå (fram), erhålla, lyckas (med något)' (Hægstad & Torp 1909:s.v. *ná*; Zoëga 2010 [1910]:s.v. *ná*). I betydelsen 'räcka (fram)' skulle uttrycket (Hákon) *of náði val nýjum* kunna förstås som att Hákon jarl överlämnade eller överräckte nya fallna krigare (till Oden). Uttrycket betecknar i sig inget offer, men kan utifrån sammanhanget anspela på denna tematik i att Hákon genom att överrätta ny val utför en offerhandling till Oden. På ett liknande sätt kommer uttrycket *hlaut Óðinn val* 'Oden erhöll/tilldelades de i striden fallna' nedan att diskuteras utifrån möjligheten att uttrycket speglar en offertematik.

Verbet fvn. *rjóða* 'rödfärga' anses generellt inte utgöra en offerterm i sig självt, men det förekommer i kultiska och rituella kontexter som visar att termen i dessa sammanhang har tillskrivits en innebörd som sträcker sig utanför en profan rödfärgning. I de rituella kontexterna innebär fvn. *rjóða* att något rödfärgas med blod. Ordet är besläktat med feng. *reodan* 'rödfärga, göra blodig', med den parallella innebörden 'döda' (de Vries 1977:s.v. *rjóða*). Verbet används i exempelvis *Ynglingatal* strof 5 och *Hyndluljóð* strof 10 om blodiga offer. I krigsrelaterade sammanhang återkommer verbet när vapen, mark och människor rödfärgas av blod. Utifrån hur begreppet används kan förekomsten av verbet därför vara intressant att diskutera utifrån ett ritual- och offerperspektiv även i dessa sammanhang.

Verben fvn. *selja* 'erbjuda, sälja', fvn. *senda* 'sända, döda' och fvn. *gefa* 'ge, skänka (som offergåva)' är i grunden profana termer, som endast i vissa kontexter ges en sakral innebörd i form av offer (Beck 1967:124; Düwel 1970:230; de Vries 1977). Att orden har kunnat användas som offerbeteckningar är dock tydligt i källmaterialet. Fvn. *senda* omnämns också i en utpräglat kultisk kontext i bland annat eddadikten *Hávamál* strof 144–145. En del av materialet där dessa begrepp förekommer kan därför inte otvetydigt tolkas som offer utifrån användningen av begreppen i sig själva, men utifrån kontexten som dessa återges inom kan en offertolkning vara aktuell. Alla tre termerna uttrycker förhållandet att offret blir givet som en gåva.

En offerterm som bör nämnas i sammanhanget utgör fvn. *signa* 'signa, viga'. Verbet är ett lånord från latinets *signare* 'teckna, signera, markera' och återfinns i en runinskrift och i eddadikter samt i isländska kungasagor (de Vries 1977:s.v. *signa*; Williams 1996; jfr. Walter 1966). I samband med människooffer förekommer fvn. *signa* endast i en enda textkälla, skaldedikten *Víkarsbálkr*, där den legendariske krigaren Starkaðr gamli Stórvirksson omtalar ett offer med uttrycket *goðum of signa* 'viga till gudarna'. Begreppet kan i detta sammanhang beteckna både den verbala dedikationen (jämför fvn. *gefa*) och den rituella handling där offerobjektet märks (jämför fvn. *rjóða*) med ett vapen och dödas som ett offer till Oden.

Fvn. *sóa* 'döda, slakta' är ett verb som med sakral betydelse inte återfinns annat än i de nordiska språken. Ordet kan härledas till proto-germ. \**swōhan* 'kväva', jämförbart med feng. *āswōgan* 'kväva' (de Vries 1977:s.v. *sóa*). Ordet har kommit att betyda 'offra' i allmänhet, men kan återspegla en äldre avlivningsmetod använd vid dödandet av offret, som då har strypts till döds (de Vries 1956–1957 I:416–417; 1977:s.v. *sóa*). Ordet används i en kultisk kontext i bland annat skaldedikten *Ynglingatal* och i eddadikten *Hávamál* 144–145, men kan i andra sammanhang användas i en profan betydelse 'döda'. I exempelvis *Hávamál* 109 är åtskillnaden mellan en potentiellt rituell och en profan innebörd av ordet otydlig.

Fvn. *tafn* 'offer' har i vissa sammanhang även andra parallella innebörder som 'rov, föda, byte' i en rent profan betydelse (Cleasby & Vigfússon 1874:s.v. *tafn*; de Vries 1977:s.v. *tafn*). Ordet är besläktat med feng. *tiber*, *tifer* 'offer', fhty. *zebar* 'offer' och got. \**tibr*, samt lat. *daps* 'måltid' och lat. *damnum* 'skada', samt armeniska *tawn* 'fest'. I de latinska utvecklingarna av ordet åsyftar måltiden sannolikt kultmenighetens festmåltid på det offrade djuret, medan betydelsen 'skada' speglar offrets perspektiv (de Vries 1977:s.v. *tafn*; Orel 2003:s.v. \**tafnan*). Fvn. *tafn* är möjligen besläktat med en annan offerterm, fvn. *tívurr* 'offer' alternativt 'gud'. Ordet är endast belagt i eddadikten *Völuspá* strof 31 och förutsätter den etymologiska släktskapen med feng. *tifer*, *tiber*, fhty. *zebar* för tolkningen 'offer', men ordets uttolkning är mycket omstridd. Tolkningen i betydelsen 'gud' utgår istället ifrån att ordet är bildat till fvn. *tívar* 'gudar', sing. *týr* (de Vries 1977:s.v. *tívurr*; Zimmer 2007:574–575; jfr. Neff 1980:65–70).



Adjektivet fvn. *vitinn* 'bestämd för, (given?), dedikerad' återfinns i en stridskontext som omtalar de fallna krigarna som dedikerade till Oden i Þorbjörn hornklofis dikt *Haraldskvæði* (Finnur Jónsson 1912; Fulk 2012). Ordet har sannolikt i detta fall avletts ur verbet fvn. *veita* 'ge (någon något), låta få, fägna, hålla (uppe), föda, leda, föra' (Hægstad & Torp 1909:s.v. *veita*). Ordet kan utifrån kontexten kopplas samman med en offertematik som återfinns inom skaldediktningen, vilket jag diskuterar nedan. Ordet i sig behöver inte ha en religiös betydelse, men utifrån användningen av ordet i samband med föreställningar knutna till Oden ges ordet en rituell innebörd. Utifrån den kontext som ordet återfinns i och med den betydelse som ordet ges i *Haraldskvæði* uttrycker fvn. *vitinn* den centrala aspekten av offerdefinitionen som jag utgår ifrån i avhandlingen: att offret utgör en gåva till en gudom.

## Kapitel 2. En forskningshistorisk bakgrund

Här nedan presenteras en kritisk forskningshistorisk översikt där jag redogör för och diskuterar de viktigaste bidragen till diskussionen om människooffer i fornnordisk religion. Jag har valt att presentera de olika teoretiska perspektiven som egna underrubriker för att det ska bli lättare att kunna orientera sig emellan dessa, även om det innebär att den kronologiska ordningsföljden bryts. Med denna forskningshistoriska genomgång kommer jag att visa behovet av en ny analys av fenomenet människooffer i fornnordisk religion. Denna analys bör ta sin utgångspunkt i en preciserad definition av begreppet *offer* och utgå ifrån en jämförande metod som tar hänsyn till både det skriftliga och det arkeologiska källmaterialet, vilket jag i min studie ämnar göra.

Tidigare forskare har i regel utgått ifrån antingen de skriftliga källorna eller det arkeologiska fyndmaterialet, men man har sällan sett till hela det källmaterial som föreligger. Inom tidigare studier av det arkeologiska källmaterialet har fokus ofta centrerats kring till den problematik som är kopplad till definitionen av begreppet offer, vilket jag kommer att redogöra för och kritiskt granska nedan. Strävan efter en definition och identifikation av *offer* utifrån det arkeologiska materialet i sig självt har medfört att man inom tidigare forskning har vänt sig till handlingsteori och ritualiseringsteori för att kunna kringgå problematik förknippad med att tolka det arkeologiska materialet. Den problematik som är förknippad med definitionen av offer kvarstår dock även inom detta teoretiska perspektiv, vilket jag diskuterar mer utförligt nedan.

Inom studiet av människooffer utifrån skriftliga källor har analyserna tidvis styrts på ett problematiskt vis av teoretiska perspektiv, vilket har medfört att källmaterialets utsagor har fått en underordnad position i analysen, i förhållande till den teoretiska mallen. Forskningen om människooffer i fornnordisk religion har under lång tid präglats av diskussionen om ett potentiellt sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen och förhållandet mellan religion och rättsutövning. De olika tolkningar som har framförts kommer att tas upp till kritisk diskussion och jag visar att en koppling mellan gudsföreställning och strafform, av det slag som till exempel Karl von Amira har menat förelåg i germansk kultur, inte kan beläggas. Genom att använda skriftligt och arkeologiskt material som två komplementära källor kan jag studera människooffer i fornnordisk religion på ett mer fruktbart vis än vad man har gjort inom tidigare forskning.

### 2.1 Tidigare forskning om offer utifrån skriftligt material

Redan i den tidigaste forskningen kring germanernas och skandinavernas förkristna religion diskuterade man samma källtexter som senare forskning har haft som utgångspunkt. I forskningens tidigaste skede ifrågasattes sällan

dessa texters trovärdighet när de beskriver människooffer hos dessa folk.<sup>39</sup> Man antog att bruket hade förekommit såväl här som inom andra forntida kulturer. Exempelvis Jacob Grimm (*Deutsche Mythologie* I och III 1835–1878) berör endast människooffret kortfattat. Han menar att ursprunget till offerbruket står att finna i soningsoffret som framförs till gudomen efter svåra förbrytelser, men källmaterialet pekar också på tackoffer, och offer för att vinna seger eller framgång i krigståg (1854 [1835] I:38–40). Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye ansluter senare till diskussionen om människooffer bland germanska och skandinaviska stammar och utvecklar kategoriseringen och de bakomliggande strukturerna i offerbruket i *The Religion of the Teutons* 1902. Han påpekar att vi, trots att den forngermanska religionen saknade en kanoniserad religiös praxis som styrde offrets utförande, kan urskilja tre kategorier av människooffer eller offerkontexter i källmaterialet, som verkar återfinnas över hela det germanska området: offer som ingår i divinatoriska ritualer, offer för att sona ett brott eller stilla gudarnas vrede, samt kalendariska offerfester. Vid dessa kalendariska högtider återfinns människooffret på etablerade kultplatser som utgjorde gemensamma centralplatser för en stam eller ett folk. Utöver dessa återkommande offer utfördes människooffer vid specifika situationer, såsom seger i strid eller inför korsandet av en flod. Att människooffer ska ha förekommit i Norden ända fram till kristnandet ställer de la Saussaye utom allt tvivel (de la Saussaye 1902:369–373). Chantepie de la Saussayes tillvägagångssätt för kategoriseringen av offerkontexterna har anammats av den senare forskningen och är i grunden fullt brukligt, om än med vissa kompletteringar och nyanseringar, vilket jag redogör för i min metodpresentation och metoddiskussion.

Ett för min analys viktigt arbete lades fram av Gustav Neckel (1913) i hans studie *Walhall*, över eskatologiska föreställningar och myter om Valhall. Neckel presenterade där en åtskillnad i de norröna textkällorna mellan hur döden i strid omtalas som ett offer till Oden och att Oden väljer vem som ska dö i striden. Detta är ett tema som jag kommer att återkomma till i min egen analys av källmaterialet nedan. Neckel knöt även denna föreställning till kontinentalgermanska offerbruk som beskrivs i klassiska källor (Neckel 1913:57–59). Andra tidiga forskare som djupgående har diskuterat den förkristna religionen, såsom Elard Hugo Meyer (*Germanischen Mythologie* 1891), berör inte fenomenet överhuvudtaget. Niels Matthias Petersen (1896) diskuterar heller inte offer alls i sin studie av fornnordisk mytologi och religion. Det spörsmål som tidigt kom att prägla studiet av det fornnordiska människooffret var offerbrukets ursprung och relation till dödsstraffet. Redan Jacob Grimm var inne på tanken, och andra tidiga forskare som Paul Herrmann (*Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung* 1903) anslöt sig till ståndpunkten att människooffret i det förkristna germanska samhället utgjorde en form av dödsstraff (1903:463). Även Walter Baetke menade i *Art und Glaube der Germanen* (1934) att människooffret var tätt sammanknutet med soningsoffret (Baetke 1934:30). I linje med Grimm menade han att offret

---

<sup>39</sup> Det tidigaste exemplet är sannolikt Gottfried Schütze 1743.

i huvudsak var av försonande karaktär, för att åtgärda en brusten relation till det gudomliga. Detta ämne kom att ge upphov till en långdragen debatt, och jag har därför valt att presentera diskussionen som ett eget avsnitt (2.2 *Forskningen kring germanernas offerseder och diskussionen kring dödsstraffets sakrala ursprung*).

En viktig vändpunkt i studiet av människooffer i fornnordisk religion presenterades utifrån ett strukturalistiskt/sociologiskt perspektiv av Georges Dumézil som analyserade de olika tillvägagångssätten vid människooffer i fornnordisk religion och menade att de olika metoderna kan kopplas till olika mottagare, utifrån en tredelad struktur gemensam för indoeuropeiska kulturer. Redan innan indoeuropeiska språk spreds över Europa och Asien ska en specifik indoeuropeisk social och kosmisk ideologi ha utvecklats som Dumézil kallade *l'ideologie tripartite*. Dumézil grundade sin teori på de tre stånd (*varṇa*) som finns omnämnda i vediska källtexter som dharmasåstratexter. De tre stånden ska enligt Dumézils tidigare verk ha gett upphov till tre funktioner som återfinns i panteon, myter och hjältedikt: *Den första funktionen*, med härskandet som kombination av rituellt-magisk och juridisk maktutövning, *Den andra funktionen*, med styrkan och kriget/krigarna, samt *Den tredje funktionen*, med fruktbarheten och näringsproduktionen (Dumézil 1940 (1988):121–124; 1958; Drobin 1991a:67).<sup>40</sup> I det fornnordiska materialet utgör Oden/Tyr, Tor och Frö de främsta representanterna för de tre funktionerna. Denna teori om de indoeuropeiska sociala och kosmiska systemen har varit inflytelserik och gav genklang i efterkommande diskussioner om offermetoder i indoeuropeisk och fornnordisk kult (se exempelvis Ward 1970; Evans 1979).

Det system som Dumézil identifierar som *l'ideologie tripartite* menade han genomsyrar hela samhället, mytskapandet och kulturen (Dumézil 1958:34–38, 57). Dumézil menade att hängningen användes vid offer som riktades till en gudom kopplad till *Den första funktionen*; halshuggning eller annan död genom vapen användes vid offer till en gudom av *Den andra funktionen*, och dränkning var förbehållet offer till gudomar av *Den tredje funktionen* (Dumézil 1977; jfr exempelvis Näsström 1997). Dumézil utgick således ifrån att en (ideologisk) struktur från urindoeuropeisk tid kan leva vidare inom samhällssystemet, även om språket förändras, vilket skapar förutsättningar för att ett indoeuropeiskt samhällssystem ska kunna bevaras trots att språken utvecklas åt olika håll (Haudry 1982:17–19). Man behöver då inte längre enbart söka efter etymologiska kopplingar, utan kan se till den mytiska strukturen i sig, vilket skapar en möjlighet att spåra en gemensam struktur inom indoeuropeiska traditioner, med avseende på exempelvis människooffer (Seipp 1968:266; Lundager Jensen & Schjødt 1994:11–15). Att samma

---

<sup>40</sup> Dumézil tonade i sin senare forskning ned den samhällsorganisatoriska aspekten av teorin (den sociala stratifieringen) till förmån för att se själva ideologin som utgångspunkt för samhällets uppbyggnad. Den ursprungliga tesen var mer baserad på Durkheims teoribildning (se exempelvis Durkheim 2001 [1912]), medan Dumézils senare forskning var mer konsekvent strukturalistisk.

system återfinns i olika skilda indoeuropeiska kulturer visar då på deras släktskap.

Studiet av ett gemensamt indoeuropeiskt kulturarv blir dock problematiskt genom att språkets utveckling inte nödvändigtvis följer Dumézils fastlagda mönster (Drobin 1991a).<sup>41</sup> I analysen av de olika offermetoderna stöter teorin på problem då man måste generalisera och på ett problematiskt vis tvinga in källmaterialet i den trefunktionella matrisen för att kunna identifiera mönstret. Att kulten av olika gudomar har varit olika utformade även då det gäller offer av människor är att vänta, men en sådan förenklad överensstämmelse mellan offermetod och mottagare som Dumézil förespråkade kan inte identifieras och gör inte källmaterialet rättvisa.

Sedan slutet av 1900-talet och början av 2000-talet har arkeologiska fynd kommit att spela en större roll i den religionshistoriska forskningen om fornnordisk religion. Detta har skapat nya förutsättningar för studiet av rituella praktiker i Norden under järnåldern. Även om det skriftliga materialet har diskuterats ingående inom tidigare forskning har man där inte haft kännedom om det arkeologiska material som har framkommit under senare år; arkeologer har å sin sida fortsatt att argumentera för förekomsten av människooffer i fornnordiskt fyndmaterial, bitvis utifrån en betydligt vidare definition av begreppet, där man också har räknat in rituellt dödande i stort (se exempelvis Hemmendorff 1984; Insoll 2011:152–154). Bland de religionshistoriker som har behandlat fenomenet människooffer mer djupgående kan Wolfgang Golther (1895) och Eugen Mogk (1909) representera en äldre forskningslinje som menade att människooffer sannolikt förekom under senare delen av järnåldern, medan Anders Hultgård (2001) har gett ett aktuellt forskningsbidrag där han är mer kritisk till möjligheten att belägga fenomenet. Under de år som har gått sedan Hultgårds bidrag publicerades har arkeologin genererat nya fynd som kan revidera hans slutsatser. Utöver dessa har människooffer i germansk och nordisk tradition behandlats, med motstridiga slutsatser, av bland andra Folke Ström (1942), E. O. G. Turville-Petre (1964), Inge Beck (1967), Klaus Düwel (1970), Michael Rind (1996), Britt-Mari Näsström (2002), René Schuster (2013) och Rudolf Simek (2014). I stora drag har man i det aktuella forskningsläget delade åsikter i frågan om förekomsten av människooffer; några pekar på förekomsten av offerbruket hos kontinentalgermanska folkslag för att belägga förekomsten i fornnordisk religion, medan andra har påpekat bristen på pålitliga uppgifter från det vikingatida Skandinavien. Hultgård (2001) framhåller att det arkeologiska materialet inte har kunnat stärka bevisen för förekomsten av människooffer då det (tidigare) inte har kunnat påvisas att de har återfunnits i en kultisk kontext.

För att förstå dagens forskningsläge kan det vara upplysande att se till hur forskare historiskt har tagit sig an studiet av människooffer generellt och

---

<sup>41</sup> Dumézils teori har dock fått viss upprättelse genom att DNA-analyser har kunnat bekräfta att flera vågor av migrationer har inträffat under förhistorisk tid som överensstämmer med de indoeuropeiska språkens utbredningar under historisk tid (se exempelvis Allentoft et al. 2015; Haak et al. 2015).

inom fornnordisk religion specifikt. Förekomsten av människooffer i fornnordisk religion har i den tidiga forskningen varit sammanknuten med diskussionen om ett potentiellt sakralt ursprung till dödsstraffen hos germanska förkristna folk. Eftersom de två forskningsfrågorna är nära sammanknutna kommer de att behandlas tillsammans i den forskningshistoriska översikten. Jag har där valt att presentera forskningsöversikten i kronologisk ordning, utifrån varje författares bidrag, för att utvecklingen ska kunna följas över tid. Innan jag ger mig i kast med den tidigare forskning som specifikt behandlar människooffer i fornnordisk tradition kommer jag att ge en tematisk redogörelse för den religionshistoriska diskussionen om människooffer generellt.

### 2.1.1 Evolutionistiska perspektiv

Förekomsten av människooffer kom inom den tidiga forskningen att förklaras utifrån ett evolutionistiskt perspektiv där man har menat att den mänskliga utvecklingen följer ett visst mönster från primitivare kulturer till mer avancerade och att religionens utformning följer denna progressiva utveckling. Det äldre evolutionistiska studiet av människooffer företräddes tidigast av Edward Burnett Tylor som utifrån sin teoribildning om animism menade att människooffret i mänsklighetens tidiga historia syftade till att släppa offrets ande (*anima*) fri så att den kunde återföras till förfäderna, eller fungera som en gåva till ett övernaturligt väsen för att få något i gengäld (Tylor 1871; Read 1987:516). Gåvoaspekten ligger till grund även i den definition av offer som jag använder i avhandlingen, men till skillnad från Tylor menar jag inte att detta speglar ett äldsta skede i en linjär utveckling av mänsklig kultur. Tylor tänkte sig att man i mänsklighetens tidigaste stadium ska ha använt offret som en gåva för att kunna köpslå med gudomen i en gynnsam riktning. Med tiden ska tanken om en gengåva ha försvunnit och offret ha kommit att utföras som en hyllning till gudomen (Tylor 1871).

Knappt tjugo år senare kom sir James Georges Frazer att utveckla en inflytelserik tes om människooffret som fenomen.<sup>42</sup> År 1890 publicerade han första utgåvan av sitt verk *The Golden Bough*. Frazer verkade inom det evolutionistiska paradigmet som menade att mänskliga kulturer följer en linjär utveckling, från magi till religion och slutligen till vetenskap. Människooffer, menade Frazer, uppkommer i skiftet mellan magistadiet och religionsstadiet, i samband med att myten gestaltas i kulten genom ett rituellt drama, där människan genom att efterlikna den mytiska handlingen menar sig påverka det kosmiska skeendet i önskvärd riktning. Särskilt myten om den döende och återuppstående guden låg i fokus i Frazers diskussion om människooffer (Frazer 1890–1915). Genom att riten återspeglar hur gudomen dödas på grund av sin begynnande ålderdom eller försvagning för att sedan återuppstå, har man föreställt sig kunna stärka

---

<sup>42</sup> Det stora inflytande som sir James Georges Frazer kom att få på jämförande religionshistoriska studier med sitt standardverk *The Golden Bough*, först publicerat 1890 och sedan utökat vid efterföljande publiceringar fram till 1915, behöver knappast redogöras för i detalj i detta sammanhang (se Sundqvist 2002).

gudomen. Gudomen utgör i myten en personifikation av naturen som årligen dör och återuppstår. I riterna dödas den människa som i det rituella dramat har gestaltat gudomen varefter en annan person gestaltar den återuppståndna gudomen som då ges nytt liv, med förnyad kraft och verkan. Parallellt med detta utvecklades ett sakralt kungadöme, där kungen inte bara dramatiskt gestaltade gudomen i riterna utan föreställdes inkarnera gudomen. Att kungen dödas efter ett bestämt tidsintervall, eller vid första tecken på försvagning eller sjukdom skulle då vara nödvändigt för att inte gudomen/naturen själv skulle få sin regenerativa kraft och livsens försvagad. Frazers teoribildning om hur myt och rit samspelar i kulten och hans studie om det sakrala kungadömet och kungaoffret faller utanför avhandlingens huvudfokus och kommer inte att redogöras för i detalj i denna studie. Jag kommer därför inte att diskutera teorin om det sakrala kungadömet och dess inflytande på studiet av den fornnordiska religionen här, utan hänvisar i första hand till diskussionen i Olof Sundqvists studie *Freyr's Offspring* (2002) med referenser.

Även William Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites* 1889) diskuterade människoeffrets funktion och mening i samband med religionens och offerkultens utveckling utifrån ett linjärt evolutionistiskt perspektiv. Robertson Smith sökte offrets ursprung i totemismen, utifrån föreställningen att gudomen och folket är besläktade med varandra genom ett totemdjur. Genom dödandet och förtärandet av totemdjuret tar kultdeltagarna del av gudomen och stärker, eller återskapar, bandet mellan gudomen och människan. Robertson Smith menade att människoeffret hos semitiska folk ska ha ersatt detta ursprungliga djuroffer, i och med att föreställningen om en stark koppling mellan klanen och ett totemdjur med tiden ska ha lösts upp. I samband med den pastorala revolutionen och spridningen av boskapssköttande som huvudsaklig näring kom föreställningen om en koppling mellan människan och totemdjuret att blekna, och det rituella ätandet av totemdjuret kom att förbehållas exceptionellt allvarliga situationer och med tiden försvinna helt. Gudomens relation till folket kom istället att uttryckas genom dödandet, och ursprungligen förtärandet, av en människa. Kannibalismen ska dock ha förträngts och offret kom att få karaktären av en gåva till gudomen istället för en kommunion. Med tiden ska sedan även människan ha ersatts av andra gåvor (Robertson Smith 1927 [1889]). Utifrån sin teori om religionens ursprung ur en totemföreställning menade Robertson Smith att djuroffret återspeglar ett äldsta skede hos mänskligheten som i ett senare stadium ska ha kommit att ersättas av människoeffret. Till skillnad mot flera andra teorier menar Robertson Smith således att människoeffret ska ha utvecklats ur djuroffret och inte tvärtom (Robertson Smith 1927 [1889]:363–368; jfr. Frazer 1890–1915; van der Leeuw 1933; Girard 1972).

Gränsdragningen mellan de olika teoretiska perspektiven är inte alltid skarp. Ofta finns en överlappning vilket medför att företrädare för det sociologiska perspektivet även återfinns i detta avsnitt om de också tydligt baserar sin analys på en teori om en evolutionär utveckling. Robertson Smith förde till exempel in ett nytt fokus i diskussionen om innebörden hos offret som fenomen

och offrets ursprung genom att fokusera på hur kollektivet genom offerritualen (åter)skapar ett idealtillstånd. Till skillnad mot Frazer utgick inte Robertson Smith ifrån att offret krävdes för att detta ideala tillstånd störcdes eller blev hotat (av gudomens och naturens åldrande), utan offret utfördes för att stärka kollektivets redan befintliga relation till det sakrala. I och med detta kom Robertson Smith att applicera ett tidigt sociologiskt perspektiv i studiet av offer som fenomen. Denna sociologiska idé om hur offret syftar till att (åter)skapa en ideal ordning togs senare upp av Richard David Hecht 1976 i hans doktorsavhandling *Sacrifice. Comparative study and interpretation*. Hecht drev där tesen att offret syftar till att skapa en felfri berättelse och en "perfekt ordning" (*a perfect history, a perfect order*). Hecht tar dock avstånd från det linjära evolutionistiska perspektivet och studerar istället innebörden och strukturen hos offret som fenomen (Hecht 1976:211–217). Hecht kombinerar i sin analys av offer Robertson Smiths slutsatser med Mircea Eliades tes om *homo religiosus* och tesen om en mytisk tidsuppfattning som Eliade presenterat i *Le Mythe de l'éternel retour* från 1949, respektive *Das Heilige und das Profane* 1957 (Eliade 1954 [1949]; 1959 [1957]). Människooffret i exempelvis fornnordisk religion, menade Hecht utifrån detta, syftar till att (åter)skapa en kosmisk ordning och utgör själva grunden för samhällets och i förlängningen hela världens existens (Hecht 1976:151–217). Min egen analys av källmaterialet kommer att visa att denna slutsats kring offret är otillräcklig.

En annan tidig företrädare för ett sociologiskt angreppssätt i studiet av offer utgjorde Edvard Westermarck 1906–1908 i *The Origin and Development of the Moral Ideas*. Westermarck utgick även ifrån ett evolutionistiskt perspektiv och menade att alla offerbruk kan härledas till expiatoriska offer. Det ursprungliga offerobjektet ska ha utgjorts av en människa, som ska ha dödats som ett syndabocksoffer, där en individ används som symboliskt substitut för en annan, eller för ett kollektiv som är utsatt för fara. Med tiden ska man ha börjat utföra offret i förebyggande syfte, för att undvika att utsättas för fara i första hand, och människan ska ha bytts ut mot ett djur som dödas i dess ställe (Westermarck 1906–1908 I:434–476). Liksom Frazer utgick Westermarck ifrån att djuroffret ska ha utvecklats ur ett ursprungligt människooffer. Att utröna ett gemensamt ursprung till det komplexa och varierade religiösa fenomenet offer är en uppgift som sannolikt aldrig kommer gå att lösa. Att fenomenet ska ha utvecklats ur en gemensam "ur-typ" är enligt min mening heller inte en sannolik utveckling. Det evolutionistiska perspektivet har genomgående en svaghet i att studierna fokuserades på att utröna en äldre och ursprunglig variant av fenomenet offer, vilket är en uppgift som källmaterialet och fenomenet i sig inte kan understödja. Resultatet av forskningen utifrån ett evolutionistiskt perspektiv kom därför att bli till teoretiska ramverk som svårigen kan underbyggas av källmaterialet.

Westermarcks idé om att alla offerbruk kan härledas till ett ursprungligt expiatoriskt syndabocksoffer av en människa kom senare att utvecklas av René Girard under 1970-talet (se nedan). Även blodshämnd, menade Westermarck, kan kategoriseras som en typ av människooffer, då grunden till bruket



ligger i föreställningen att den dödes ande inte får ro förrän brottet har sonats med ett människoliv (Westermarck 1906–1908 I: 478–496). I denna tes utgick Westermarck ifrån ett globalt jämförelsematerial, men idén om att vissa brott kräver att förövaren dödas för att kunna sonas fick stort inflytande på forskningen om germanska och fornnordiska människooffer och sakrala dödsstraff under början av 1900-talet. Denna teoretiska utveckling kommer jag att diskutera mer ingående längre fram.

Ett modernare "evolutionistiskt" perspektiv i studiet av människooffer kom senare att bli än tätare sammanknutet med det sociologiska perspektivet. Detta perspektiv skiljde sig från de tidigare evolutionisternas syn på en progressiv utveckling genom olika stadier hos mänskligheten; istället sökte man förklara grundläggande samhällsfunktioner utifrån en (inte nödvändigtvis linjär) historisk utveckling. Två tongivande forskare inom detta teoretiska fält finner vi i René Girard och Walter Burkert. Dessa presenterade varsin tes om att (rituellt) våld utgör en grundpelare för samhällsbygget. Eftersom teorierna har sin grund i en evolutionistisk tes väljer jag att nämna dem här, men redogör för Girard mer i detalj inom det sociologiska perspektivet. Burkert presenterade i *Homo Necans* 1972 sin teori att offerritualen utgjorde en utveckling av ett behov i mänskliga samhällen och hos människan som art att kanalisera en inneboende aggression. I mänsklighetens tidigaste stadier krävdes samarbete inom en grupp för att lyckas med den nödvändiga jakten. Samhällsbygget krävde därför redan i detta stadium ett förbud mot att döda de individer som ingår i den egna gruppen. Den aggression som tidigare kunde riktas mot andra hannar inom arten behövde i och med detta riktas mot något annat objekt för att samhällsmedlemmarna ska kunna samarbeta och överleva. Djurens morfologiska likhet med människan möjliggjorde att dessa kunde fungera som substitut för den aggression som annars skulle riktas mot människor. Aggressionen riktades således mot bytet vid jakten, varmed dödandet fick större signifikans och lade grunden för en ritualisering som följde med tiden. Den ritualiserade jakten ligger bakom alla senare utvecklingar av myter och riter i alla mänskliga samhällen, menade Burkert. Gemenskapen inom gruppen uppstår ur en gemensam aggression, men också genom att bearbeta den skuld som uppkommer genom dödandet. Genom att under kontrollerade former skapa en stress inom gruppen, genom dödandet, för att sedan övervinna stressen genom det korrekta utförandet av ritualen knyts gruppens band starkare samman. Gemensamma måltider och distribuerande av offermaten har sitt ursprung i detta, menade Burkert. Till skillnad från Frazer, som ansåg att myten föreskriver och förebildar det rituella agerandet, menade således Burkert att myten uppstod för att förklara och ursäkra det rituella dödandet. Burkert utgår ifrån tre paradig i sin forskning: den antika grekiska offerritualen, paleolitiska arkeologiska lämningar, och djurs beteenden, samt kopplar ihop dessa tre för att underbygga sin hypotes. Han menar att jakt, offer och krig med tiden har kommit att bli ekvivalenta och utbytbara. Alla tre kategorierna bygger på en gemensam aggressivitet som riktas mot ett för gruppen utomstående objekt. I vissa fall kan de även sammanfalla, såsom

vid offerandet av krigsfångar. Burkert återkom till denna tes även i ett senare verk, *Creation of the Sacred* 1996.

Miranda Green ("Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe" 1998) har senare anammat Girards och Burkerts teorier om ett våldsamt ursprung bakom offerbruket, för att förklara människooffer i nord- och västeuropeiska förhistoriska kulturer. Att offerobjektet utsätts för mer våld än vad som krävs för att avliva offret, menar hon, kan förklaras genom att våldet i sig, eller "övervåldet" skapar en energi som genom offret överförs till gudomen. Den våldsamma hantering som krigsutrustning hittad i danska våtmarker och som vissa så kallade mosslik bär spår efter kan förklaras genom att upplevelsen av det heliga eller gudomliga låg i utövandet av detta rituella våld. Våldet var således ett viktigt element i offersymboliken på grund av den energi som förknippades med våldet (Green 1998:169–173; 2001:39–61).

Ett annat "evolutionärt" förhållningssätt till förklaringen av förekomsten av rituellt dödande och människooffer finns i Gunnar Heinsohns (1992) och Michael Rowlands (1993) studier av människooffer. Båda ser en relation mellan framväxten av hierarkiskt strukturerade samhällen, med en centraliserad maktinstitution och bruket av rituellt dödande och offer av människor, samt att detta offerbruk intensifieras vid externa hot mot samhället. I "The Good and Bad Death" analyserar Rowlands det rituella bruket i 1800-talets Västafrika. Uppkomsten och bruket av rituellt dödande av människor kopplas där samman med framväxten och upprätthållandet av sakrala kungadömen. I och med centraliseringen av den sociala makten vid utvecklingen av kungadömen under 1100-talet e.Kr. och framväxten av den rituella roll som knöts till kungaämbetet skapades grunden för de rituella dödanden som utfördes under 1800-talet.<sup>43</sup> Den befintliga ideologin kring det sakrala kungadömet innebar att det redan fanns en struktur inom kulten där offer utfördes för att stärka kungens makt och kraft att hålla riket i välstånd och under kontroll. I denna kult ingick rituellt dödande av slavar och fångar, främst i samband med kungliga begravningsceremonier. Utövandet av våld ska ha tillskrivits en rituell potens, som manifesterats genom kulten med ett rituellt dödande av människor, tillägnade kungen. I denna tes lutar sig Rowlands mot Girards teoribildning, och man finner en tydlig likhet med Greens uppfattning om upplevelsen av offersymbolik i germansk religion ovan. I samband med att samhället utsätts för ett omfattande externt hot (britternas kolonisering av Benin i Rowlands exempel) intensifieras en befintlig praktik med rituellt dödande i massiv skala, för att stärka kungens och förfädernas kraft att hålla fienden borta och samhället sammanhållet (Rowlands 1993). Det befintliga bruket av rituellt dödande kom således att förändras och utvecklas i mötet med kolonialmakten.

Heinsohn ("The Rise of Blood Sacrifice and Priest-Kingship in Mesopotamia" 1992) analyserar det mesopotamiska offerbruket under bronsålder och menar att bruket med rituellt dödande av människor kan kopplas till framväxten av tempelkulten och en centraliserad maktinstitution under tidig bronsålder i Mesopotamien. Det ikonografiska materialet tillsammans med

---

<sup>43</sup> Rowlands själv använder beteckningen människooffer.

arkeologiska fynd talar för att en praktik med rituellt dödande och offer av människor var utbrett vid denna tid och växte i omfattning. Framväxten kopplar Heinsohn till externa hot mot samhället i form av naturkatastrofer som ska ha orsakat stor förödelse, varvid ritualerna ska ha använts som en motreaktion för att förhindra förstörelsen på ett mytiskt-rituellt plan. Genom rituella dramer ska gudarnas seger över olika kaosmakter ha gestaltats, med framväxten av det rituella dödandet av en människa som följd (Heinsohn 1992). I detta anför Heinsohn även en ekologisk parameter i sin förklaring av offerbrukets förekomst. I och med att det växte fram en förväntan på att man genom rituellt dödande och offer skulle kunna förutsäga och förhindra katastrofer ska dessa ha fungerat som en social ventil, i likhet med Girards teoribildning. Under början av järnåldern ska klimatkatastroferna ha blivit mindre frekventa och det rituella bruket ha förändrats (Heinsohn 1992).

Att rituellt dödande och människooffer ska ha växt fram eller aktualiserats som religiös praktik i form av en reaktion på ett yttre hot är en utveckling av Girards sociologiska teoribygge om människoeffrets uppkomst och funktion. I likhet med Girard tänker man sig inom denna tolkningslinje att människoeffret är en psykologisk och social reaktion på den stress som upplevs vid en utdragen och överhängande krissituation. Offerbrukets aktualiserande under trycket från en extern hotbild ska då ha fungerat som en social ventil för att undvika en samhällelig kollaps; genom att kanalisera oron och den aggression som skapas till dödandet av vissa utvalda individer återställs den sociala balansen.

En annan ingång till det evolutionära perspektivet i diskussionen om människooffer kan ses i en hypotes som behandlar det rituella dödandets och människoeffrets relation till framväxten av ett hierarkiskt samhälle. Ett tydligt exempel på detta perspektiv har presenterats av Joseph Watts et al. ("Ritual Human Sacrifice Promoted and Sustained the Evolution of Stratified Societies" 2016) i tidskriften *Nature*. Watts et al. menar där att bruket av (rituellt dödande<sup>44</sup> och) människooffer utvecklas parallellt i samhällen som når en viss nivå av social stratifiering, att människoeffret i sin tur ökar sannolikheten att samhället utvecklar en hierarkisk social struktur och samtidigt cementerar den sociala stratifieringen, samt minskar sannolikheten att den rubbas eller avvecklas (Watts et al. 2016).

Att människoeffret förutsätter en ojämlig maktbalans mellan offerförrättare/-avsändare och offerobjekt torde vi kunna sluta oss till, och att offret kan hjälpa till att befästa en social ordning ligger i dess natur. Att man kan se en överensstämmelse mellan social stratifiering och förekomsten av rituellt dödande och människooffer befäster bilden av att bruket av människooffer kan upprätthållas om de sociala förutsättningarna föreligger, men det blir problematiskt att hävda att det ena orsakar det andra. Sannolikt utgör framväxten av ett stratifierat samhälle och en maktkoncentration hos en social elit en bidragande orsak

---

<sup>44</sup> Watts et al. använder endast begreppet människooffer, men utifrån den definition jag använder bör fenomenet i första hand kategoriseras som ett rituellt dödande, eftersom en eventuell koppling mellan framväxten av fenomenet inte sammanförs med kulten av en gudomlig mottagare i analysen.

och förutsättning till att människooffer ska utvecklas till ett frekvent inslag i kulturen och för att bruket ska upprätthållas. Jag kommer i analysen av det fornnordiska människooffret nedan att argumentera för att detta förhållande är högst närvarande i den fornnordiska kontexten. Människooffret i fornnordisk religion har kunnat fylla en funktion av att skapa och befästa en social maktstruktur, samt legitimera en maktideologi och stratifierad organisering av samhället. Att människooffret ska ha uppkommit som en följd av framväxten av denna sociala organisering är dock en slutsats som inte kan underbyggas av det analyserade materialet, men den sociala och samhällsliga utvecklingen under vikingatid medförde och orsakade traditionens utdöende i Norden.

### 2.1.2 Sociologiska perspektiv

Inom den tidiga religionsforskningen såg man ritualen som ett uttryck för föreställningarna om gudar och det gudomliga. Utifrån ett evolutionistiskt perspektiv sökte man utröna offrets ursprungliga form och en ursprunglig religiös föreställning som ska ha gett upphov till offret. Parallellt med detta sökande efter det äldsta offret utvecklades ett undersökande av offrets elementära former och funktioner, som skulle vara gemensamma för offret som fenomen oberoende av evolutionärt stadium. Man sökte inte fastställa offrets ursprungliga form utan istället utröna offrets funktion och roll i den kultur och det samhälle som det återfanns inom. Henri Hubert och Marcel Mauss utvecklade i "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" 1898 William Robertson Smiths teorier om offrets funktion och såg till ritualens sociala effekter. Men till skillnad mot Robertson Smith menade de att offerobjektet inte väljs utifrån att det redan är en representant för ett totem eller en gudom, utan att offerobjektet erhåller denna status just genom offerritualen. Offerobjektets status förändras genom ritualen från att ha varit profant till att bli sakralt (Hubert & Mauss 1981 [1898]). Ett exempel på Huberts och Mauss sociologiska utgångspunkt i definitionen av offer kommer till uttryck i deras definition av offer: "Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse." (Hubert & Mauss 1898:41).<sup>45</sup> Hubert och Mauss utgick således i definitionen av offer ifrån hur offret påverkar offerförrättarens status. Hubert och Mauss intresserade sig inte för offerfenomenets ursprung och sökte inte heller efter en äldsta typ av offer, vilket präglade till exempel Tylors och Robertson Smiths verk. Hubert och Mauss ifrågasatte att en sådan ansats alls skulle kunna genomföras (Hubert & Mauss 1981 [1898]:1-8). De arbetade istället utifrån ansatsen att utröna offrets grundläggande struktur och hur föreställningen om det sakrala förhöll sig till denna struktur; hur offret ansågs ha en verkan också på offerförrättarens status. Huberts och Mauss teori om offret har haft ett stort inflytande på definitionen

---

<sup>45</sup> "Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which he is concerned." (Övers. Halls 1981.)

och förståelsen av offer som begrepp och fenomen och jag använder mig av deras definition som utgångspunkt för min egen precisering av termen.

Sedan den filosofiskt inspirerade religionsfenomenologins begynnelse, och genom Rudolf Ottos *Das Heilige* 1917 kom religionsforskningen att utgå ifrån att religionens kärna bestod i det heliga och dess manifestationer samt människans respons på detta. Ritual sågs således som en reaktion på och ett symboliskt deltagande i det heliga (Otto 1917; Hecht 1976; Mack 1987:1-7; Allen 2010). Adolf Jensen kom att bli inflytelserik för senare sociologiskt orienterade offerteorier då han diskuterade rituellt dödande i form av offer utifrån mänskliga behov och inte såg till gåvoaspekten i första hand i *Mythos und Kult bei Naturvölkern* 1951. Han menade att offret utgjorde ett efterliknande av en mytisk förlaga,<sup>46</sup> samt i vissa former ett hyllande och kanalisering av en äldre, primitivare funktion att (jaga och) döda för att äta, och i förlängningen för att leva (Jensen 1963 [1951]:162-190). Denna infallsvinkel i studiet av offer kom att få stort inflytande på senare forskare.

Det är inte möjligt att teckna en forskningshistorisk bakgrund till studiet av människooffer utan att beröra det inflytande som René Girard och Walter Burkert (se ovan) har haft på forskningsfältet sedan början av 1970-talet. Både Girard och Burkert studerade religion som ett socialt fenomen och sökte klargöra religionens roll i formlandet av samhället och kulturen, vilket ledde forskningen i nya riktningar. Till skillnad mot forskningen i Rudolf Ottos efterföljd utgick de inte ifrån att religionens kärna ligger i ett metafysiskt heligt, utan i mänskliga konstruktioner och de utgick ifrån offerandet som fenomen i sina teoribildningar.<sup>47</sup>

René Girards grundtes är att religion i grunden är förträngande av ett ofrånkomligt men oacceptabelt faktum, i form av ett inneboende våld i mänskliga samhällen.<sup>48</sup> Han presenterade sin teori i *La violence et le sacré* 1972. Det gemensamma dödandet av ett substitut för den egna gruppen fungerar som ett kanalisering av aggressioner och neutraliserar konflikter inom gruppen. Detta upprepade dödande av ett substitut ska ursprungligen

---

<sup>46</sup> Av Jensen kallad *Hainuwele-Mythologem* utifrån hans studier av Hainuwelemyten i östra Indonesien (Jensen 1963 [1951]:166-174). Jensen menade att myten förklarade hur ett urtida dödande av ett gudomligt väsen ska ha gett upphov till jordbruket och att vissa riter hörde samman med myten och speglade händelseförloppet i denna. Dödandet fungerar i denna kontext inte som en gåva utan som en dramatisering av ett mord som begåtts i en mytisk urtid.

<sup>47</sup> Girard byggde sin förklaringsmodell utifrån en ritualteori som presenterades i början av 1960-talet. I två verk, publicerade 1963 (*Order and Rebellion in Tribal Africa*) och 1965 (*Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*), presenterade Max Gluckman en teoretisk tolkning av ritual som en akt som uppvisar och förstärker verkliga konflikter i samhället, vilka genom ritualen får en lösning och av alla parter ett godtagbart slut. Liknande argumentation och teori finner vi även hos Burkert 1983 [1972]. Det har således funnits en tendens i forskningen under 1960-1970-talen att tolka ritualer och offer, ur ett funktionalistiskt perspektiv, som ett sätt att stävja samhällets interna konflikter och spänningar.

<sup>48</sup> Både Girard och Burkert baserade sin syn på en inneboende aggressivitet och våldsmekanism i den mänskliga naturen på etologen Konrad Lorenz forskning i *Das sogenannte Böse* ursprungligen publicerad 1963. Man kan inte undgå att se ett visst släktskap med Sigmund Freuds tes om människooffret som ett symboliskt dödande av Fadern (*Totem und Tabu* 2014 [1913]), inte minst i Girards teoribildning.

gå tillbaka på en verklig händelse, ett första kollektivt mördande (jfr. Freud 2014 [1913]). Girard menade att våld är medfött i mänskligheten. När det väl har triggats igång kan det lätt eskalera, men även riktas mot ett surrogatmål, en till synes oskyldig måltavla, av Girard benämnd som en syndabock. Girard tar stöd i Huberts och Mauss teorier kring offrets fenomenologi och funktion, såsom att det som offras är *sacer*, och därmed absolut förbjuden att döda, men samtidigt är offret *sacer* just för att det ska komma att dödas. Det finns således en inneboende cirkellogik i offret som Girard menar kan förstås genom syndabocksteorin. Offraren och offret är på ett symboliskt plan identiska, vilket är fundamentalt för att dödandet av offret ska kunna ha den verkan som Girard vill se.

Offret är enligt Girard inte ett substitut för en specifik individ eller grupp, utan för alla i samhället. Genom offret riktas på så sätt hela gruppens spridda aggressioner mot ett gemensamt mål och avstyr, åtminstone tillfälligt, den inre splittring som alltid uppstår inom en grupp människor. Våld har en inneboende egenskap att växa och ansamlas tills det svämmar över, och våldsutövande mellan människor skapar cirklar av hämnd. Det rituella våldet är ett sätt att kanalisera våldet i samhället till ett kontrollerbart medium. Ur detta perspektiv är det ingen skillnad mellan djuroffer och människoeffter, men identifikationen mellan offerare och offer måste alltid vara närvarande. Substitutet får inte vara för olikt originalet om det rituella våldet ska kunna bli verksamt, men offeraren och offret får inte heller vara oskiljaktiga. Detta skulle skapa förvirring och kaos, då det skulle upplösa gränsen mellan obehindrat våld och ritual. Vid djuroffer är skillnaden mellan substitut och original tydlig, men vid människoeffter krävs att offret är hämtat ur samhällets marginaler. Ett offer av samhällets fullvärdiga medlemmar vore omöjligt, medan krigsfångar, slavar och barn är möjliga att offra då de inte räknas som fullständiga medlemmar i samhället. Vid kungaoffer är kungen genom sin upphöjda position fjärrad från samhället i övrigt och på detta sätt en liminal karaktär (Girard 1979 [1972]).

René Girard har haft ett stort inflytande på diskussionen om människoeffrets mening och funktion i de samhällen där detta bruk anses ha påträffats. Hans teoribildning kan kritiseras för att vara för reduktionistisk i det att den förutsätter att det finns en gemensam rationell förklaring till förekomsten av människoeffter, oavsett i vilken kultur eller kontext dessa påträffas. Att så åtskilda och olika varianter av ett religiöst fenomen skulle kunna förklaras utifrån ett (hypotetiskt) psykologiskt fenomen är högst problematiskt, och Girard har även kritiserats på dessa grunder. Att förklara förekomsten av människoeffter i fornnordisk religion utifrån Girards syndabocksmatris skulle kunna kritiseras för att inte se till källmaterialets variation och för att inte ta hänsyn till den fornnordiska kontexten. Det är enligt min mening en mer givande ingång till studiet att se till människoeffret utifrån den definition av offer som Hubert och Mauss (1898) har presenterat och att se till de olika rituella kontexter som offerbruket återfinns inom, för att kunna ta hänsyn till den specifikt fornnordiska kontexten och praxisen.

Vid sidan av Girards teori kring utvecklingen och orsaken till uppkomsten av människooffer har det sociologiska perspektivet även vunnit stort gehör inom diskussionen om människooffer som fenomen i andra studier (se exempelvis Acevedo & Thompson 2013 med referenser). Bland dessa kan Maurice Blochs studie *Prey into hunter* (1992) nämnas, där han dock till skillnad mot Girard inte anser att våldet är en inneboende egenskap i människan, men en inneboende egenskap i religion som fenomen. Bloch benämner denna våldsmekanism som *rebounding violence*, en studsande, eller återverkande egenskap i våldet. Med detta menar han att utövandet av våldet i offerritualen går åt två håll. Offrets avsändare upplåter sig själv till gudomens utövande av våld, genom att offerobjektet identifieras med offrets avsändare. Offeraren utövar våld (mot sig själv) i gudomens tjänst. Genom att utsättas för detta våld erhåller offrets avsändare den kraft eller förändrade status som medför att våld nu kan utövas mot externa objekt, till exempel genom krigföring (Bloch 1992:24–45). Blochs offertteori bygger i grunden på en *do ut des*-princip i offeret, där det som ges är en förmåga att utöva våld.

Att människooffret har fungerat inom en social kontext är en given utgångspunkt i alla studier, men hur offerpraktiken har samspelat med samhällets struktur har varierat. Att offerandet av människor, i de kulturer där detta har utövats, har reproducerat och befäst en social ordning och hierarkisk struktur torde vi dock kunna sluta oss till. Att bruket av människooffer också har kunnat fylla andra funktioner i vissa kontexter utesluter inte dess sociopolitiska funktion som sannolikt har varit universell. Att den sociopolitiska funktionen av människooffret skulle kunna föras tillbaka till en i den mänskliga naturen inneboende aggression är dock omöjligt att föra i bevis.

### 2.1.3 Ekonomiska perspektiv

Ett ekonomiskt perspektiv i studiet av människooffer som fenomen har utvecklats under senare delen av 1900-talet. Dean Sheils (1980) diskuterade människooffer i "A Comparative Study of Human Sacrifice" utifrån hur människor värderas ekonomiskt. Förekomsten av regelbundna människooffer är förknippat med slavägande, varigenom människor utgör en egendom och en vara som kan värdesättas i relation till fasta värden. Orsaken till att människooffer förekommer i vissa kulturer men inte i andra förklaras av den sociala strukturen, menar Sheils. I kulturer där arbetsuppgifter är uppdelade och social status och makt definieras av makten över arbetskraft återfinns fundamentet för ett värdesättande av den individuella människan som potentiell arbetskraft och därigenom fundamentet för slavägande. I primitiva jägarsamlarkulturer definieras inte människovärdet genom dess potentiella arbetskraft på samma sätt eftersom arbetsfördelningen inte är lika tydlig och tillgången till större arbetskraft inte genererar ett större överflöd, i samma utsträckning som i jordbrukande kulturer. Detta menar Sheils kan förklara varför människooffer inte heller har påträffats i denna typ av småskaliga samhällen. Brukandet och ägandet av slavar är den tydligaste formen av ekonomisk värdering av människor i form av potentiell arbetskraft. Offerandet av

slavar utgör därmed en (för människan) ekonomiskt värdefull gåva till gudomen. I än mer tekniskt avancerade samhällen har den mänskliga arbetskraften kommit att ersättas av tekniska innovationer eller utnyttjande av djur som arbetskraft, vilket skapar en annan ekonomisk värdering av människor och ett annat förhållningssätt till slavars ekonomiska värde. I och med detta kommer även människooffret ekonomiska aspekter att förändras (Sheils 1980). Utifrån Sheils analys kan vi se att de skandinaviska samhällena under yngre järnålder kan infogas inom de samhällsstrukturer där den sociala makten byggs upp genom kontroll av arbetskraft och användandet av slavar var närvarande, vilket skapar en ekonomisk värdering av människor som potentiell arbetskraft.<sup>49</sup> De sociala och ekonomihistoriska förutsättningarna för förekomsten av människooffer har således uppfyllts i delar av Norden under yngre järnålder.

Detta ekonomiska perspektiv på förutsättningarna för förekomsten av regelbundna människooffer i kulten har anammats även av andra forskare, som Miranda Green (1998; 2001). Hon pekar i sina studier på att förekomsten av människooffer är begränsad till samhällen med en tydlig hierarkisk struktur, där slavägande förekommer och människoliv inte äger ett värde i sig, på det sätt som det gör i dagens demokratiska samhällen. Att människooffer skulle ha praktiserats i norra och västra Europa under förhistorisk tid finner hon på dessa premisser sannolikt (Green 1998; 2001). Det är således en ekonomisk aspekt av samhällsstrukturen som möjliggör framväxten och upprätthållandet av människooffer, menar hon. Offrandet av barn ska ses utifrån samma aspekt av offret. Att människooffret tillskrivs ett högt ekonomiskt värde innebär att offrandet av barn utgör den högst värderade offergåvan. Detta i och med att barnoffret innebär ett uppoffrande av en framtida generation och den potentiella samlade arbetskraft som barnet symboliserar, alternativt kan barnet utgöra en ättelinje som i och med offret inte kommer att leva vidare (Green 1998:185).

Människooffrets värde har också varit grundläggande för förståelsen av den substitution som offret, med undantag från självoffret, anses baseras på. Offerobjektet utgör en ställföreträdare, eller substitut för offrets avsändare. Att en annan människa värderas högre än exempelvis en höna, och således mer fullkomligt ersätter offeravsändaren som gåva, men samtidigt utgör något som en annan person äger makt över och kan avvara, är grundläggande för att människooffret som fenomen ska förekomma och inte ersättas av djuroffer. I de fall då offergåvan inte är utbytbar, vilket kan anses vara fallet vid kungaoffer eftersom offerobjektets värde utgår ifrån ämbetet, kan ett substitut tillfälligt installeras vid tronen för att undvika att offra den ordinarie kungen. I kulturer med slavhandel och slavarbete skapas ett ekonomiskt värde kopplat till ofria människor som därmed kan avvaras och offras utifrån samma principer som vid djuroffer eller föremålsoffer.

---

<sup>49</sup> Även om utbredningen av slavarbete i Norden är omdiskuterad och omfattade flera olika nivåer av ofrihet och sociala grupperingar (Brink 2012), så har förekomsten av slavhandel medfört att ofria människor har värderats ekonomiskt i förhållande till andra varor.



Det ekonomiska perspektivet i diskussionen om människooffer har utgått ifrån att offerbruket uppkommer eller fortsätter att praktiseras i kulturer med rätt ekonomiska förutsättningar. Ett problem med perspektivet utgör dock samtidigt just samma substitution som lägger grunden för argumentationen. I och med att offerobjektet kan bytas ut mot ett substitut som representerar det ursprungliga offerobjektet (offrets avsändare) finns det ingen ekonomisk grund till att enbart en annan människa kan fungera som substitut och inget annat av motsvarande värde. Att den offrade människan oftast utgörs av en lågt värderad person (brottslingar, krigsfångar, slavar) talar emot att det ekonomiska värdet utgör grunden för valet av offerobjekt. Att en människa utgör ett tydligare och mer fulländat substitut för offrets avsändare torde då vara en viktigare aspekt i valet av offerobjekt, även om detta dock inte fullständigt kan förklara valet av offerobjektet. Utan att vilja spekulera i offerbrukets ursprung kan jag ändå framhålla att människooffret kräver en föreställning och en stipulerad förlaga där offret av en människa utgör ett ideal. För att människooffret ska fylla en funktion i kulten krävs således en mytisk förebild eller ett rituellt ideal som offerbruket förhåller sig till, men de ekonomiska faktorerna kan givetvis bidra till att omsätta tolkningen av det mytiska idealet till en verklig praktik. Detta är giltigt även avseende den fornnordiska kontexten.

I de fall då den mytiska förebilden utgörs av ett gudomligt agerande, där gudomen själv offras, kan det avgörande i ritualen ha legat i själva utförandet av riten, snarare än det ekonomiska värdet hos offerobjektet (jfr. Jensen 1963 [1951]; Staal 1979). Att en människa används i det rituella dramat kan i dessa fall stipuleras av att det korrekta utförandet av ritualen kräver en mänsklig aktör. Ett tydligt exempel på detta kan ses i aztekernas kalendariska offer där stor vikt läggs vid offerobjektets korrekta agerande som gudomens gestaltning på jorden under ett år innan offret äger rum (se Carrasco 1987). Att något liknande rituellt skådespel, som involverar det mänskliga offret, ska ha förekommit i den fornnordiska kulten har vi dock ingen kännedom om.

#### **2.1.4 Ekologiska perspektiv**

Människooffer som fenomen uppträder som regel i civilisationer där människooffret ingår i en väl utvecklad kult. Det är i regel inom agrara samhällen och större riken som fenomenet påträffas, eftersom dessa lättare kan avvara vissa individer (krigsfångar och kriminella) på regelbunden basis utan att samhällets medlemsantal minskar i märkbar omfattning. Det är i regel personer som på ett eller annat sätt intar en marginell eller liminal social position som används som offer (Bremmer 2007:1–5; Avecedo & Thompson 2013). Den evolutionära och ekonomiska aspekten av förekomsten av människooffer har i vissa studier även kompletterats med en ekologisk parameter. Utifrån detta perspektiv ska utvecklingen av en populationsökning i kombination med förekomsten av naturkatastrofer eller starkt skiftande väderlek och osäkra jordbruksförhållanden ha skapat ett större ”behov” av människooffer.

Ett tydligt exempel på detta perspektiv i förklaringen av människooffer har presenterats av Michael Harner 1977 i hans studie *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*. Han lutade sig mot en under 1970-talet växande trend inom antropologin att förklara den mänskliga evolutionen utifrån att befolkningsökning utgör den avgörande faktorn för ett samhälles utveckling. Han menade utifrån detta att den ökande befolkningen i den aztekiska kulturen skapade ett populationstryck som vid dåliga skördar orsakade näringsbrist och att människooffer och kannibalism då ska ha vuxit fram som svar på ett proteinunderskott. Orsaken till att den aztekiska kulturen utvecklade människooffer i en massiv skala, som saknar motstycke i motsvarande kulturer med hänsyn till sociopolitisk organisering och teknisk utveckling samt en liknande centraliserad kult, beror på de ekologiska förutsättningarna, menade Harner. I och med att befolkningsökningen gjorde att tillgången till vilda ätbara djur minskade, samt att aztekernas kost baserades på odling av bönor och majs, snarare än boskapsskötsel, ska dåliga skördar ha skapat ett akut underskott av aminosyror i kosten vilket ledde till framväxten av en aggressiv expansion av det aztekiska riket i syfte att erövra nya odlingsmarker och tillgodose proteinbehovet genom ätandet av krigsfångar. Den rituella inramningen och offrandet av människorna utgjorde enbart en maskering och legitimering av ett rationellt agerande och av de övre sociala skiktens strategi för att säkra sin egen tillgång till protein i kosten (Harner 1977).<sup>50</sup> Ett sådant perspektiv blir givetvis reduktionistiskt på ett problematiskt vis då det förutsätter att ritualer och de mytiska föreställningar som knyts till människooffret enbart utgör maskeringar av ett (hypotetiskt) fysiologiskt behov.

Man kan se en tydlig överensstämmelse i Harners teoribildning med ett samtida paradigm inom arkeologin (*New Archaeology*, eller processuell arkeologi), där man menade sig kunna förklara samhällets utveckling och förändring utifrån en ständig anpassning till yttre påfrestningar, förändrade villkor och miljö. Den processuella arkeologins fokus på mätbarhet och funktionalism vinklade tolkningen av kulturella uttryck till anpassningar utifrån ekologiska premisser och faktorer (Olsen 1997:42).

Ett annat tydligt exempel på hur ett ekologiskt perspektiv har applicerats i forskningen om människooffer kan ses i studiet av den peruanska mochekulturen (ca 200 f.Kr. till 750 e.Kr.) där man har funnit indicier för att människooffer har praktiserats. Offren utgjordes av personer som hade hämtats från omkringliggande folk, inte från det egna samhället. Ikonografiska studier, liksom arkeologiska fynd från senare tid har ytterligare bekräftat dessa förhållanden (Hill 2000; Morehart et al. 2012; Toyne et al. 2014). I kustlandskapet vid Anderna var vädret och dess påverkan på havet av stor betydelse för ekonomin och kan skifta mycket under perioder, vilket kunde medföra att översvämningar, torka, jordbävningar och varma vattenströmmar kunde

---

<sup>50</sup> Ett exempel på hur Harner har inspirerat senare forskning inom området kan ses i Winkelman (1998), som menar att en viss sammansättning av befolkningstryck, mattillgång och risken för missväxt, i kombination med en hierarkisk religiös organisation leder fram till framväxten av människooffer, med den aztekiska kulturen som exempel.

påverka matförsörjningen mycket negativt. Det fanns således i förhållandet till matproduktionen ett stort "behov" av att påverka gudarna. Man har därför menat att offerandet av människor inom mochekulturen sannolikt har syftat till att försäkra en god skörd och fruktbar säsong (Benson & Cook 2001:1–30). I förhållande till kustlandskapet vid Anderna har klimatet i Skandinavien varit relativt stabilt. I de skriftliga källorna förekommer människooffer emellanåt i samband med missväxt och svält och en viss likhet med mochekulturen kan sannolikt föreligga i den kalendariska kulten vid centrala helgedomar som Gamla Uppsala, där människooffer ingick. I denna kult har sannolikt säkerställandet och främjandet av årsväxt och fruktbarhet legat i fokus, men dessa likheter är av en generell natur. Att ett visst klimat eller ekologiska faktorer skulle vara den primära eller enda förklaringen till framväxten eller utvecklingen av människooffer är inte troligt. Att ett temporärt bruk, eller ökning av ett befintligt offerande av människor kan knytas till en krissituation som hotar samhället torde inte kunna uteslutas, men kräver sannolikt att människooffer redan utgör en verklig praktik eller ett mytiskt ideal.

## **2.2 Forskningen kring germanernas offerseder och diskussionen kring dödsstraffets sakrala ursprung**

Jag kommer här att redogöra för och kritiskt granska den tidigare forskning som har behandlat människooffer i den forngermanska och fornnordiska kontexten specifikt. Genom forskningshistorien har förhållandet mellan religion och rätt varit en central fråga och min framställning följer därför utvecklingen av detta spørsmål till stor del. Jag ger dock även en överblick och redogörelse för de mest centrala och framstående bidragen till forskningen om människooffer i fornnordisk religion i övrigt. Att ge en fullständig genomgång av all forskning som har berört frågan om människooffer i fornnordisk religion har inte varit möjligt, men underlaget utgör ett representativt urval och positionerar min egen studie i förhållande till denna forskningskontext.

Teorin om ett sakralt ursprung bakom dödsstraffet hos germaner och nordbor har följt diskussionen kring germanernas offerseder sedan denna forsknings uppkomst som vetenskaplig disciplin. Sannolikt har man inom diskussionens utveckling inspirerats av och ömsesidigt påverkat den parallella forskningen kring den romerska religionen och rättssystemet. Latinets *sacer* betecknar som nämnts ovan både en positiv avskildhet och en förbannelse; lat. *sacer* användes både i en religiös kontext om offerobjekt och i en juridisk kontext om dömda brottslingar. Den som hade begått ett grovt brott blev enligt romersk rätt *sacer*, vigd åt den gudom som kopplades samman med brottets art och sedan dödad 'åt gudomen' (Widengren 1969:38–39; Burkert 1985:77–82). Flera exempel kan ses på hur forskningen har sammanvävts i diskussionen om förhållandet mellan religion och rätt inom den forngermanska och den antika romerska kulturen. År 1852 publicerade Rudolf von Jhering i ett verk om romersk rätt en tes att latinets *homo sacer* ska ha varit påföljden vid brott som har förtönat inte bara människorna, utan genom

brottets art även har medfört att gudarna vredgas och därigenom hotar att straffa samhällsgemenskapen (von Jhering 1852:275–281). I den andra, utökade utgåvan från 1866 drar von Jhering även en koppling till fredlösheten i germanska kulturer; exempelvis att uttrycket fvn. *vargr í veum* direkt motsvarar lat. *homo sacer*.<sup>51</sup> Likheten går enligt von Jhering ytterst tillbaka på ett proto-indoeuropeiskt arv, som ska ha utvecklats redan under ett tidigt skede (von Jhering 1866:281). År 1899 presenterade Theodor Mommsen i *Römisches Strafrecht* en liknande tes att det latinska rättsbegreppet *homo sacer* utgör en rest från en arkaisk fas inom den romerska straffrätten, där rätt och religion ännu inte var åtskilda och dödsstraffet utgjorde ett försoningsoffer till den gudom som hade vredgats genom brottets art (Mommsen 1899:902–910). Denna tes har uppenbara likheter med den sakralteori angående germanska dödsstraff som Karl von Amira presenterat tjugotre år tidigare (se nedan). Diskussionen om ett sakralt ursprung till de germanska dödsstraffen var således inte en avskärmad företeelse utan del av en större tendens inom rätts- och religionshistorisk forskning under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet. Diskussionen om lat. *homo sacer* kom sedan att vävas samman med definitionen och sökandet efter de grundläggande elementen i begreppet lat. *sacer* 'helig' (se översikt i Agamben 2010 [1995]:83–92). Diskussionen kom också avseende de germanska dödsstraffen att präglas av övergripande teoretiska ramverk och tendenser inom forskningen. Tydliga exempel på detta kan ses i hur Bo Frense (1982) liksom före honom Folke Ström (1942) avfärdade sambandet mellan offer och avlivningsmetod utifrån tesen om en strikt åtskillnad mellan religion och rättsutövning. Ström visade också hur relationen mellan religion och rätt i förhållande till just begreppet (*homo*) *sacer* skiljer sig åt mellan å ena sidan vediska, grekiska och romerska rättsprinciper och å andra sidan germanska rättsprinciper. Medan de förra visar en nära relation mellan religion och rättsutövning i att förbrytelser medför att gudarna förargas kan ingen motsvarande föreställning spåras i materialet som rör germanska kulturer, menar han (Ström 1942:87–90). Jag kommer framöver endast att fokusera på den forskningshistoriska utvecklingen som rör diskussionen om germanska förhållanden.

Ofta har det funnits en diskrepans i tolkningen mellan religionshistoriker och rättshistoriker, två discipliner som båda har intresserat sig för människooffer i fornnordisk och germansk tradition. Skillnaden märks tydligast i användningen av källmaterialet och i tolkningen av de underliggande ideologiska föreställningarna. Medan rättshistoriker har varit mer benägna att tolka in en sakral grundtanke bakom straffets utformning och orsak har religionshistoriker oftare ställt sig kritiska till att koppla samman straff med offer. Att tinget, straffrätten och den juridiska funktionen kan kopplas till ett sakralt ursprung och ofta till en gudomlig vårdare har flera tidiga förespråkare och

---

<sup>51</sup> Denna tes har åter tagits upp av den italienske filosofen Giorgio Agamben (1995) i *Homo Sacer*. Agamben sätter samman både fvn. *vargr í veum* och lat. *homo sacer* med begreppet "biopolitik" och suveränitetens möjlighet och makt att utse individer som är möjliga att döda utan att detta utgör ett mord eller ett offer (Agamben 2010 [1995]:115–125).

djupa rötter i den religionshistoriska forskningshistorien, men att sammankoppla offer och dödsstraff utgör en egen diskussion, som inte står och faller med tolkningen av en juridisk funktion hos gudarna. Den fornnordiska gudom som oftast har sammankopplats med en juridisk funktion är Tyr (fvn. *Týr*, proto-germ. \**Tīwaz*). I egenskap av himmels- och solgud har man då tänkt sig en parallell funktion som rättsgud. Detta har varit en vanlig uppfattning om guden, men saknar stöd i källmaterialet (se af Edholm 2014). Ingen har dock tolkat Tyr som den främste mottagaren av offer i form av dödsstraff.

Det finns tvivelsutan ofta ritualiserade moment i utförandet av dödsstraffet, vilket gör det till ett rituellt dödande. Men hur man har tolkat intentionen och betydelsen bakom de ritualiserade praktikerna har varierat och lett fram till helt olika tolkningar av de germanska dödsstraffen; de två linjer som har fått störst genomslag har tolkat de irrationella aspekterna som offerhandlingar, respektive magiska apotropeiska praktiker.<sup>52</sup>

### 2.2.1 Framväxten av teorin om dödsstraffets sakrala ursprung

Utifrån det jämförande paradigm som växte fram ur den komparativa språkforskningen uppkom även teorin att de germanska och nordiska medeltida lagarna hade en gemensam förhistoria och var utvecklingar ur en germansk "ur-rätt". Detta lade grunden för den kommande forskningen om germanernas sakrala dödsstraff. Redan Jacob Grimm menade i *Deutsche Mythologie* från 1835 att vissa dödsstraff har haft en sakral karaktär i det fornnordiska samhället. Grimm menade att människoeffrets väsen i den forngermanska kontexten har sitt ursprung i soningsoffret, med syftet att sona ett begånget brott, och förekom i denna funktion hos alla forntida folk. Att detta ska ha varit fallet i det förkristna Germanien står utom tvivel, menade han. De antika författarnas beskrivningar och omnämnanden av människoeffret hos germanska folk satte Grimm samman med soningsoffret och menade att offren i dessa fall bör tolkas som ett åtgärdande av en skadad relation till gudomarna. Offret kunde bestå av krigsfångar, köpta slavar eller dömda förbrytare, men intentionen och karaktären av offret var densamma (Grimm 1854 [1835]:35–40; 1878:25–26). Ett undantag från denna typ av offer menade Grimm att vi ser i det lyckobringande offret som beskrivs hos frankerna vid stormningen av Rom, samt i kung Auns offer av sina söner i *Ynglinga saga* (se nedan). I dessa fall är det inte soningsoffer som beskrivs, utan offer för att få krigslycka respektive ett långt liv (Grimm 1854 [1835]:39–40).

Karl von Amira publicerade ursprungligen sin idé om ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen i *Über Zweck und Mittel der germanischen Rechtsgeschichte* 1876, men utvecklade teorin betydligt i sitt senare verk *Die Germanischen Todesstrafen* 1922. Han påpekade i sitt tidiga verk att man bör använda ett komparativt perspektiv i studiet av de germanska lag-

---

<sup>52</sup> Heinrich Beck (1970:250–251) menar att det inte behöver finnas någon motsättning mellan dessa kategorier. Ett sådant förhållningssätt skulle dock upphäva de analytiska kategorierna offer och magi och göra dem obrukbara i sammanhanget.

samlingarna. Detta innebar att han använde de medeltida nordtyska lagsamlingarna, såväl som de äldsta nordiska och den äldsta frisiska lagen för att skapa en samlad bild av germansk rättsutövning och på det sättet kunna nå ännu äldre skikt i de germanska kulturernas rättsväsenden. Han menade, i Jacob Grimms anda, att man bör använda den jämförande språkforskningen som källa till rättshistoriska studier, och var noga med att beakta olika utomstående kulturinflenser inom det germanska området. Genom att se till gemensamma begrepp och straffformer kan vi då spåra ett äldsta skikt i det germanska rättssystemet, menade han (von Amira 1876).

von Amira menade att samtliga germanska kulturers rättsutövning har en gemensam struktur vad gäller dödsstraff; vissa kategorier av grova brott straffas med döden, medan andra, mindre brott, följs av fredlöshet. I de skandinaviska lagarna ser man spåren av att straffet har haft ett sakralt ursprung genom jämförelsen med de offerbruk som återfinns i de norröna källtexterna, menade von Amira. Medan dödsstraffet har ett sakralt ursprung är fredlösheten utvecklad ur en profan straffprincip. Vid grova brott måste förbrytaren då ges som soningsgåva till den gudom som har förnärmats av det begångna brottet (von Amira 1876:57–59).

Wolfgang Golther hade i *Handbuch der germanischen Mythologie* från 1895 en annan utgångspunkt i sitt studium av den forngermanska religionen. Tvärtemot von Löher (se nedan) tänkte han sig att den fornnordiska religionen hade utvecklat antropomorfa personliga gudomar som man kunde kommunicera med via offer. Han tänkte sig, likt Grimm, att grundtanken bakom människooffret baserades på försoningen med gudomen, då tron på gudarna genomsyrade hela det forngermanska samhället och dess institutioner. Golther tänkte sig den fornnordiska kulturen som ett samhälle styrt uppifrån, av en liten social elit, som räknade sina släktled tillbaka till en gudom och anfader. Golther menade att gudstron utgjorde grunden för den forntida rättsinstitutionen och att gudomen därmed verkar som en vårdare av tingsinstitutionen och tingsplatsen. I samband med upprättandet av en tingsplats ska ett första människooffer ha förekommit, vilket ska ha skapat det heliga bandet mellan gudomen och tingsplatsen. Han stödjer sig här på en tolkning av de isländska begreppen fvn. *þinghelgi* och fvn. *véþond* som då ska ha åsyftat en särskild helighet som omslöt tingsplatsen, genom dess gudomliga överbeskyddare. En ytterligare koppling mellan människooffer och rättsinstitutionen finner vi, enligt Golther, i lottkastningen och gudsdomen som en metod för att avgöra gudarnas dom i rättsfrågor. Detta tillvägagångssätt ska även ha använts för att utröna ifall dödsdömda brottslingar eller tillfångatagna främlingar skulle användas till offer, menade han. Golther såg två större förgreningar i den rättsliga påföljden av grova brott: dels fredlöshet, dels dödsstraff. Fredlöshet ska ha utdömts för brott som bröt freden och ordningen i samhället, medan dödsstraffet ska ha utdömts för särskilt grova brott, nidingsverk, som i sin brutalitet eller med sitt moralbrott hade upprört gudarna, vilka därav krävde ett människooffer för att åter bli välvilligt inställda till människorna (Golther 1895:545–549, 568). I denna tanke stödjer

sig Golther på Karl von Amira, som tidigt hade lanserat teorin och utvecklade den vidlyftigt men ofta även väl spekulativt. Således tolkar Golther dödsstraffet som en kultakt, ett offer. Stöd för detta såg han i att offerbruket och dödsstraffet använde liknande eller identiska metoder (Golther 1895:548–549).

Att en likartad avlivningsmetod skulle kräva en likartad intention är dock ett felslut, som grundar sig på en alltför snäv och endimensionell tolkning av offret som fenomen. Till skillnad från von Amira tänkte sig Golther att även fredlöshetsdomen utgjorde en kultakt, där den dömde är en offergåva till en gudom, men dödandet är då tänkt att ske retroaktivt från domen sett, genom gudens (indirekta) ingripande. På dessa sätt menade Golther att den germanska straffrätten grundade sig i begreppet försoning. I de fall då brottet ska ha retat upp en gudom som därför skulle försonas fanns det bara ett lämpligt straff: offerdöden (Golther 1895:549–550). Människooffer förekom också i form av tackoffer, menade han, men enbart i den offentliga kulten, där hela samhällets fortlevnad underbyggs (Golther 1895:560–561).

Golther ställde förekomsten av människooffer i det germanska och fornnordiska samhället utom tvivel och menade att det ska ha förekommit människooffer till de högsta och viktigaste gudomarna: \*Tīwaz/Tyr, \*Wōðanaz/Wodan/Oden, \*Þunraz/Donar/Tor, Frö, Fosite och Þórgerðr hólga-brúðr.<sup>53</sup> Den vanligaste kategori människor som då användes som offer ska ha utgjorts av slavar, krigsfångar och förbrytare. I de fall då offergåvan har utgjorts av en kung, såsom kung Dómaldi (se nedan), ska passagen förstås som att kungen är orsaken till gudarnas vrede och att detta tillstånd inte kan brytas med mindre än att kungen dödas som soningsoffer (Golther 1895:561–564). Således hade Golther en annan tolkning av kungsoffren än den samtida sir James Georges Frazer.

Även i krigssammanhang tänkte sig Golther att människooffer förekom för att komma på god fot med krigsguden inför det kommande slaget och göra guden välvilligt inställd till den egna härstyrkan. I *Ynglinga saga* kapitel 8 berättas att man i Sverige offrade *til sigrs* 'för seger' vid sommarens början, vari Golther tänkte sig att människooffer ska ha ingått. Skulle utgången av slaget visa sig ofördelaktig kunde nya och fler offer vända krigslyckan och de fallna i striden utgjorde i sig en offergåva till krigsguden. En del av krigsbytet och krigsfångarna kunde sedan efter en seger utgöra ett tackoffer till guden (Golther 1895:550–555). Detta är en slutsats som jag kommer att arbeta vidare utifrån och modifiera, men också till stora delar argumentera för i avhandlingen. Golther ansåg dock att grundprincipen i människoeffret utgjordes av försoningen med gudomen och att detta utgjorde offerkultens fundament, vilket är en tolkning som jag inte ansluter mig till.

Hans Schreuer gav sig in i diskussionen kring ett sakralt ursprung till de germanska rättssystemen i sitt verk *Altgermanisches Sakralrecht* (1913). Schreuer menade sig se en koppling mellan rättsutövning och krigsföring i det germanska samhället. Offret av krigsfångar och det orakeltagande som utfördes

---

<sup>53</sup> Att den sistnämnda skulle ha utgjort den främsta gudomen för någon större samhällsgrupp kan dock betvivlas.

i dessa sammanhang förutsätter att germanerna hade en föreställning kring en krigsgud som avgjorde utfallet i striden. Denna gudom tänkte sig Schreuer var identisk med germanernas himmels- och rättsgud \*Tiu/Tiwaz (fvn. Týr). Traditionen att hålla ting och liknande rättsförhandlingar under bar himmel visar också på en koppling mellan en himmels-/solgud och juridiken, menade Schreuer. De offer som gavs till en krigsgud, vilket uppges ha förekommit hos germanska folk enligt de klassiska källtexterna, riktade sig samtidigt till en rättsgud. Möjligen skulle då människooffer åt en krigsgud kunna vara en form av dödsstraff och offer till rättsguden (Schreuer 1913:313–322).

Schreuer tolkade den forngermanska religionen ur ett naturmytologiskt perspektiv, och tänkte sig att gudarna fungerade som rättsföreträdare, motsvarande familjens överhuvud, medan föreställningen kring antropomorfa gudar skulle vara en sen utveckling.<sup>54</sup> Det äldre gudaskiktet, såsom \*Tiwaz och Nerthus, saknar de antropomorfa drag som yngre gudagestalter som Oden, Tor och Frö beskrivs med (Schreuer 1913:316–327, 335, 374–377). Stammens eller folkets huvudgud ska ha framstått som en stark patriark och gudomlig härskare som leder folket i strid och utdömer straff, men som även är föremål för kult och offer. Schreuer har således tagit fasta på Golthers tes om offret som en försoning, men inte att offret utgör ett magiskt betvingande av gudomen. Genom att gudomen är folkets härförare och härskare (och därmed rättsutövare) straffar gudomen folket om det inte straffar brottslingar.

I sin studie över den fornnordiska religionen i *Art und Glaube der Germanen* kom Walter Baetke (1934) att diskutera förhållandet mellan offer och dödsstraff. Han anslöt sig där till teorin att dödsstraffet utgjorde en offerhandling och att offret föranleddes av att brottets art hade förargat den eller de gudomar som fungerade som samhällets och rättssystemets vårdare. Han knöt på detta sätt sakralteorin till en försoningsaspekt hos offret, vilket han i linje med Jacob Grimm ansåg var den grundläggande principen i offerbruket (Baetke 1934:29–33). Det föreligger också en likhet med Hans Schreuer i hans resonemang, då han framhäver att samhället och stammen var knuten till en specifik gudom som fungerade som folkets stamfader och vårdare. Denna höggud ska även ha haft rättsliga funktioner och ha fungerat som rättssystemets yttersta garant. Det är utifrån denna funktion som gudomen ska ha krävt gärningsmannens liv som försoningsoffer vid grova brott (Baetke 1934:29–33).

## 2.2.2 Den tidiga kritiken mot teorin om dödsstraffets sakrala ursprung

Franz von Löher positionerade sig i *Ueber angebliche Menschenopfer bei den Germanen* 1882 som en tidig kritiker av tesen om att människooffer ska ha

---

<sup>54</sup> Schreuer tog stöd i att medan de germanska gudarna av Julius Caesar framställs som distanserade naturkrafter, om än med personnamn, så framstår gudarna senare i Cornelius Tacitus redogörelser som antropomorfa gestalter och germanstammarnas anfäder; människor och gudar fungerar där som en organisk helhet, menade Schreuer (Schreuer 1913:330–371).



förekommit bland germanerna före kristnandet. Han menade att det arkeologiska underlaget är för litet för att tas som intäkt för ett utbrett bruk bland germanerna. Han påpekade också att frånvaron av gestaltningar av människooffer på exempelvis romerska triumfbågar och i eddadiktning talar emot att det ska ha varit vanligt förekommande. Att det skulle föreligga en koppling mellan dödsstraff och människooffer fann han grundlöst (von Löher 1882:373–380). von Löher utgör en av de tidigaste forskarna som ställde sig kritisk till att germanerna ska ha utövat människooffer. Att han också förde in frånvaron av arkeologiskt fyndmaterial och referenser i eddadiktningen som argument i sin diskussion är intressant då denna aspekt av källmaterialet inte får lika stort utrymme i debatten under följande decennier.

von Löher var mycket kritisk till våra möjligheter att kunna studera människooffer i fornnordisk religion. Även de textkällor som vanligtvis brukar anföras i diskussionen kring människooffer avfärdades av von Löher som osannolika, utan att han egentligen argumenterar för sin tolkning och slutsats. Han menade att det i flera fall rörde sig om orakeltydning, men att detta är helt frånkopplat från människooffer. Likaså avfärdas de isländska källorna för att de endast omnämner offer vid exceptionella situationer, och de omtalar således inte en levande offerpraktik. Han menade att den forngermanska och fornnordiska religionen inte hade utvecklat en central kult som omfattade större områden, samt att germanernas offerseder inte sträckte sig utanför gemensamma kultmåltider. Han hävdade att germanerna alls inte utförde offer i egentlig mening, då kulten inte ska ha omfattat dödandet eller förstörelsen av levande varelser eller föremål, vilket även avsaknaden av fornnordiska begrepp för offer skulle påvisa.<sup>55</sup> Därför vore givetvis förekomsten av människooffer osannolik (von Löher 1882:380–387). von Löher var starkt präglad av det naturmytologiska paradigmet, vilket även medförde att han tänkte sig den germanska religionen som framför allt tillvänd naturfenomen, och i stort utan personliga gudomar. I denna tanke anslöt han sig till ett evolutionistiskt paradigm. Detta har påverkat hans tolkningshorisont i grunden och har bidragit till hans skepticism i behandlingen av de norröna källorna. I och med att han inte förväntade sig att finna något personligt förhållande mellan gudom och offerförrättare skulle bruket av människooffer då inte fylla någon funktion i kulten. Utifrån det källmaterial som föreligger till studiet av fornnordisk religion kan von Löhers slutsatser starkt kritiseras.

Eugen Mogks djupgående studie av de germanska och fornnordiska människooffren i *Die Menschenopfer bei der Germanen* 1909 utgör tillsammans med Chantepie de la Saussayes studie 1902 de första analyser som tar ett helhetsgrepp kring källmaterialet i syfte att kategorisera och strukturera förekomsten av fenomenet. Mogk fördjupar de la Saussayes fenomenologiska analys och tänkte sig att man kan urskilja två större utvecklingsskeden inom germanernas offerbruk. Det första utvecklingsskedet består i att det kalendarriska offret växte fram ur det tillfälliga offret, som var frammanat av en

---

<sup>55</sup> Detta baseras sannolikt på ett missförstånd av von Löher. Den norröna litteraturen uppvisar en väl utvecklad begreppsapparat avseende offer.

krissituation. Som en profylaktisk åtgärd ska offret ha utförts på regelbunden basis för att undvika de kriser som tidigare hade föranlett det. På samma sätt ska det då ha förhållit sig med människoeffret. Mogk förtydligade och fördjupade denna tankebanan i *Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen* 1912. Mogk tog sin utgångspunkt i Robert Ranulph Marets teori om preanimism, som mötte ett växande intresse under 1900-talets början, och Mogk diskuterade i samband med detta användningen av votiv- och tackoffer; den primitiva människan kände inte till något "högre gott väsen" utan endast kraft (motsvarande *orenda* eller *mana*) och rädsla för denna. Ville man åstadkomma något så använde man sig av magi, vilket senare utvecklades till ett *do ut des*-förhållande mellan människa och gud, och man kunde därmed tvinga fram en gengåva av guden, ett slags gengäldsoffer. Exempel på detta ser vi enligt Mogk i att människoeffret utgår ifrån att en gåva till guden medför dennes gunst. Detta ska ha lett till kalendariskt regelbundna offer av människor. Vid votivoffer lovar man istället att gengälda guden vid uppfyllda böner, såsom seger i strid. Den betvingande rollen intas då istället av guden. Den andra stora utvecklingslinje som Mogk menar att vi kan se i källmaterialet är att den mänskliga offergåvan blir ersatt med tiden, först av slavar eller krigsfångar, sedan av djur eller konstgjorda människofigurer (Mogk 1909:603–606, 622–623, 629). Mogk lutade sig i detta mot Marets "mana-teori" i sin tes om den germanska kultens utveckling (jfr. Maret 1900; 1909). Någon sådan linjär utveckling finner dock inget hållbart stöd i källmaterialet.

Mogk kritiserade Franz von Löher för att hans kritiska hållning baserar sig på en för endimensionell läsning av källtexterna. Han menade istället att olika traditioner ligger kvar som olika lager vid varje tidsepok, och det som är en utdöende kvarleva kan finnas vid sidan av de traditioner som är i full blom. I de fall då människoeffret förekommer i materialet förknippas det främst med krig. Man måste därför vara försiktig med att forma en sammantagen bild av människoeffret bland germanerna, menade Mogk (Mogk 1909:606–622). En sådan problematisering av människoeffret som Mogk efterfrågar är ett av syftena med denna avhandling.

Mogk vände sig starkt emot tolkningen av människoeffret som ett rättsligt straff, såsom Grimm och von Amira hade menat. Det finns inget i källmaterialet som tyder på detta, menade han, utan offerobjekten utgör en annan kategori än brottslingar (nämligen krigsfångar, slavar eller utlänningar) och dödsstraff synes vara tämligen okänt bland germanska folk under järnåldern. Mogk tolkade Cornelius Tacitus uppgifter i verket *Germania*, kapitel 12, som en beskrivning av ett människoeffret, missförstått av romaren Tacitus som ett straff (Mogk 1909:638–342).<sup>56</sup> Mogk menade dock att de som straffas till

---

<sup>56</sup> Tacitus *Germania* 12: *Licet apud consilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. Distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt.* (Önnerfors *Cornelius Tacitus Germania*.) Inför tinget får man jämväl anklaga samt anhängiggöra process som kan medföra dödsstraff. Man har olika straff alltefter förbrytelsens art: förrädare och överlöpare hänger man i träden, dem som visat sig feiga och hållit sig undan från strider samt dem som vanärat sin

fredlöshet hamnar i ett utanförskap från samhället och därför har samma status som en krigsfånge, och således är möjlig att offra, även om dödsstraffet i sig saknade ett sakralt fundament. Denna slutsats finner stöd i analysen som genomförs i denna avhandling.

Karl Binding presenterade ett år före Mogk samma idé som denne; att utomstående (exempelvis krigsfångar, fredlösa och slavar) kunde fungera som offerobjekt. De båda forskarnas samtidighet gör det dock svårt att avgöra om de kom fram till samma slutsats oberoende av varandra eller om Mogk i detta har inspirerats av Binding, som var tidigast med teorin. Binding menade dock att människoeffret var ett vanligt straff och ofta praktiserades (Binding 1908). I detta avseende skiljer sig Mogk tydligt från Binding.

Även Andreas Heusler var tidigt kritisk till teorin att förbrytare skulle ha dödats som ett offer i *Das Strafrecht der Isländersagas* 1911. Heusler utgick ifrån islänningasagorna och menade att det där inte går att se någon tydlig koppling mellan dömandet av den som begått ett brott och en uppfattning om att det utmätta straffet ska ha utgjort en sakral handling (Heusler 1911:30–37). Det högsta straffet i den isländska kontexten utgjordes av fredlösheten, vilket Heusler menade inte kan anses utgöra ett människoeffet. Det enda tydliga exempel som vi har där dödsstraffet också utgör en offerhandling är den tidiga frisiska lagen *Lex Frisionum*, menade Heusler. Att människoeffet nämns i isländska sagor visar inte entydigt att det var just förbrytare som offerades, även om detta är en rimlig tolkning av uttrycket *enum verstum mǫnnum* i *Kristni saga* (se nedan). Dock framhöll Heusler som det främsta argumentet att själva grunden för det sakrala dödsstraffet saknades i fornnordisk tradition: uppfattningen att vissa brott var av den art att de inte kunde sonas med mindre än att förövaren offerades till en gudom (Heusler 1911:30–31). Detta är sannolikt en helt riktig slutsats, men den kom snart att ifrågasättas av rättshistorikern Karl von Amira (1922).

### 2.2.3 Karl von Amira och sakralteorin

Karl von Amira kritiserade i sitt verk *Die Germanischen Todesstrafen* 1922 den äldre rättshistoriska forskningen och menade att man hade varit alltför tveksam till dödsstraffens förekomst hos germanerna, i och med att man då menade att fredlösheten hade utgjort den högsta formen av straff, baserad på en rättsprincip där det är släktens sak att utmäta och verkställa straffet. von Amira vände sig emot detta och ville istället skilja ut två förgreningar av den germanska rättsprincipen, en privat, profan straffrätt och en offentlig, sakral straffrätt.<sup>57</sup> von Amira ville således skilja på två parallella principer i

---

kropp dränker man i gyttjiga träsk och lägger ovanpå dem ett flätverk av grenar. (Övers. Önerfors 1961.)

<sup>57</sup> Privatstraffrätten utgår då så som tidigare forskare hade påpekat ifrån individen och släkten som rättsinstitution. Det dödande som utövas inom privaträtten är reaktioner på något som ska ha orsakat vanheder eller skam för individen och släkten (fvn. *frændaskomm* eller fvn. *ættaskomm*). Denna privata straffrätt har en profan grund, menade von Amira, även om vissa kultiska inslag kunde förekomma (von Amira 1922:6–22). Den offentliga straffrätten däremot

rättssystemet, där dödsstraffet alltid tillhör den offentliga straffrätten och innebär att den dömda offras till gudarna (som försoning).<sup>58</sup> Böter och andra smärre domar såg han som förgreningar av den profana fredlöshetsprincipen (von Amira 1922:30–35).

Den sakrala (offentliga) straffrätten innefattar då dödsstraff i form av offer som påföljd för brott som har gjort gudarna vredgade. Den profana (privata) straffrätten innebär fredlöshet, där man förlorar sitt juridiska skydd. Dessa två straffprinciper menade von Amira är kopplade till skilda kategorier av brott. Dödsstraffet (som egentligen innebär att offras) var följden för brott som drog skam över samhället eller var omoraliska och därigenom gjorde gudarna upprörda, medan fredlöshet utdömdes för brott som (för)störde freden i samhället. von Amira menade att de grövsta förbrytelseerna genom sitt moraliska brott upprör gudarna och därför måste sonas genom att förövaren offras till motsvarande gudom.<sup>59</sup> Han byggde sedan upp en vidlyftig teori kring detta, med tre kategorier av brott som orsakar gudomlig vrede (stöld, mord och våldtäkt), metoder kopplade till motsvarande gudom som ska försonas, och menade att samma föreställning och system hade levt vidare i de germanska samhällena från Tacitus dagar till slutet av medeltiden (von Amira 1922; jfr. Ström 1942:50).

En sådan utgångspunkt är givetvis bräcklig och Folke Ström framförde senare hård kritik där han påpekade att perspektivet är genomgående anakronistiskt och högst problematiskt för studiet av rättssystemets ursprung och utveckling över tid (Ström 1942:16–26). von Amira utgår ifrån medeltida lagtexter, och tar sin utgångspunkt i bayersk-österrikiska lagar som nämner i huvudsak tre kategorier av brott som straffas med döden: mord, stöld och våldtäkt. Ett problem med materialet är att alla tre kategorierna inte nämns i alla lagar samt att alla lagar inte bara har tre kategorier utan ibland fyra, fem eller sex. Stöld straffas ibland med döden först om värdet av stöldgodset övergår

---

ska då i samtliga germanska kulturer ha innefattat ett dödsstraff och till skillnad mot den privata ska denna straffrätt ha haft en sakral grund (von Amira 1922:23–29).

<sup>58</sup> Denna idé presenterades av von Amira redan 1876 och har haft visst inflytande på forskningen, se exempelvis Golther 1898. I grunden lutar sig von Amira i detta mot en då rådande uppfattning av det förkristna rättssystemet. Redan 1780 publicerade Justus Möser grunden för teorin om en uppdelning av rättssystemet i en profan och en sakral rättsprincip då han anförde en tes om att de fria bönderna i vikingatidens samhälle hade utvecklat en profan rättsutövning, som baserade sig på förlikning och som sista instans fredlöshet (Möser 1780). Först i och med kristnandet av Norden ska den sakrala rättsprincipen, baserad på kyrkan som central samhällsinstitution, ha införts (Sjöholm 1988:40–48). von Amira kritiserade slutsatsen att den sakrala rättsprincipen skulle sakna en förkristen grund, samtidigt som han byggde vidare på teorins grunder i sin strävan efter att spåra en förkristen sakral rättsprincip i de germanska lagtexterna.

<sup>59</sup> von Amiras grundsyn på det moraliska förhållandet mellan religion och rätt framgår i hans diskussion om nidingen (fvn. *níðingr*) och nidingsverk. Gudomen förargas om folket låter sådana missdåd gå ostraffade (von Amira 1922:65–67, 233). Mot detta kan man anföra att nidingsdåd straffas med fredlöshet, inte med döden, i lagtexterna och någon koppling till människoffer verkar svår att se (jfr. Ström 1942:68–69).

en viss nivå, vilket ytterligare gör indelningen i de tre huvudkategorierna diffus i källmaterialet (von Amira 1922:45–56).<sup>60</sup>

von Amiras teori kring en sakralt stipulerad moralisk grund bakom de germanska dödsstraffen, där den dömda offras för att avvärja gudarnas vrede, hade stort genomslag och kom att accepteras av sin samtida och efterföljande forskarmiljö. Genom att avrätta brottslingen på ett sätt som speglar brottets art och framför allt den gudom som är mottagare av offret ska den offerade brottslingen utgöra ett försoningsoffer till gudomen. Detta förhållande menade von Amira framgår av straffets form. Att dödsstraffet också är ett offer till en kränkt gudom är dock uppenbart endast i ett fall: den frisiska lagen om helgerån (*Lex Frisionum, Additio sapientum XI*). von Amira framförde än fler exempel där avrättningsmetoden liknar eller överensstämmer helt med metoden som användes vid offer, till exempel att störta offret ned för ett stup, eller levande begravning.<sup>61</sup> Men en överensstämmelse i utförande medför inte nödvändigtvis en överensstämmelse i intention, vilket utgör en stor brist i hans argumentation.

En viktig kritik mot sakralteorin, som även framfördes inom den efterkommande forskningen, är att det moraliska perspektiv som utgjorde själva grunden i von Amiras studie baseras på ett västerländskt kristet förhållande mellan religion och rätt. Föreställningen att vissa kategorier av förbrytelser utgör ett moraliskt avsteg som medför att hela folkets förbund med gudomen skadas eller bryts finner sitt tydligaste exempel i abrahamitiska religioner. Att ett sådant förhållande skulle ligga till grund för germanska föreställningar kan inte antas vara fallet *a priori*.

Utifrån de teoretiska perspektiv som man inom den tidiga forskningen utgick ifrån har man således kommit fram till fundamentalt skilda slutsatser i frågan om de germanska dödsstraffens ursprung och koppling till offerbruket. Källmaterialet har tolkats till förmån för de premisser som man har ställt upp

---

<sup>60</sup> von Amira menade att man trots detta får anse det vara sannolikt att lagvariationerna går tillbaka på ett gemensamt ursprung med tre kategorier. Då man inte har kunnat fastställa en gemensam textkälla som de olika lagarna har utgått ifrån, slöt sig von Amira till att motivet måste vara äldre än alla kända germanska lagar. Likheterna mellan de germanska folkens lagar menade han inte kan förklaras som lån mellan kulturerna, utan det rör sig om grundstenarna i den äldsta germanska rättsutformningen.

<sup>61</sup> von Amira ville även se en offerintention bakom avrättningspraktiker som saknar likhet med kända offerbruk. I detta resonemang blir von Amira betydligt mer spekulativ, och analysen blir en ren skrivbordsprodukt utan märkbar bärkraft i källmaterialet. I sin diskussion kring dödsstraffets sakrala ursprung lade von Amira stor vikt vid straffformer där utgången ska ge ett intryck av att inte vara på förhand givet, utan den dömda ges en imaginär möjlighet att överleva straffet (ty. *Zufallstrafe*). I diskussionen fyller den här typen av straff funktionen av att gudomen själv väljer att ta emot offret, som således dör (von Amira 1922:217–222). Även de tabuföreställningar och den magiska kraftfullhet som tillskrevs föremål förknippade med avrättade brottslingar och bödeln menade von Amira pekar mot ett ursprung som offer i dödsstraffet; gudens kraft har till viss del överförts till offerobjektet och de föremål som har kommit i kontakt med offret (von Amira 1922:223–231; jfr. den romerska föreställningen kring *sacer*). Att dödsstraffets utformning baseras på en äldre kulturpraktik är en idé som återkommer även hos exempelvis Petrus Envall (1969:10) och via denne återkommer idén senare hos Bo Frense (1982:163–164).

vid analysen. Utifrån tesen att offerbrukets ursprung är att söka i soningsoffret menade Grimm att också dödsstraffet har fungerat som offer; utifrån ett naturmytologiskt perspektiv slöt sig von Löher till att den forngermanska religionen saknade personliga gudomar och därigenom någon att blidka genom dödsstraffet. Utifrån sin fenomenologiska strävan att uppställa och urskilja kategorier menade Mogk att dödsstraff och soningsoffer utgör två åtskilda fenomen, medan Golther menade att kulten och rättsutövningen var oskiljaktiga i den forngermanska kulturen, och Schreuer menade utifrån ett höggudsparadigm att rättsutövningen och offerbruket sammanföll i kulten av den forngermanska himmelsguden. Karl von Amiras teoribildning kring en sakral aspekt av rättsutövningen, där vissa särskilt grova brott straffades med döden genom människooffer, baserar sig på det komparativa tillvägagångssätt som Grimm lade grunden för, men han utvecklade tolkningen av materialet utifrån ett eget perspektiv där moralen ges en framträdande plats i slutledningen.

## 2.2.4 Kritiken mot Karl von Amira och sakralteorin

Peter Mayer kritiserade Karl von Amiras tillvägagångssätt redan 1924, men teorin om ett sakralt dödsstraff kom att leva vidare inom forskningen (se exempelvis Klein 1930). Tio år senare framförde även rättshistorikern Poul Gadedeken (1934) och två år senare Torsten Wennström (1936) kritik mot von Amiras metod och slutsatser. Trots dessa kritiska inlägg var von Amiras slutsatser fortfarande vid god vigör när Folke Ström, tjugo år efter von Amiras stora studie, gick i stark polemik mot denna i sin avhandling om dödsstraffets sakrala ursprung hos germanska folk, *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties* 1942 och därmed skapade en ny utgångsposition i forskningen kring människooffer i norrön tradition. Ström påpekar där att offentliga avrättningar, utförda av en offentlig rättsinstitution, alltid är ritualiserade, vilket gör en gränsdragning mellan profant och sakralt dödande diffus. Ström vände sig i polemik mot en, givetvis problematisk, tidigare forskningstrend att använda uppgifter som hämtats från relativt ungt material som källor till föreställningar under mycket äldre tidsperioder. Medeltida lagar och straff användes ofta som exempel på äldre bruk och som tolkningsmall för uppgifter hos exempelvis Cornelius Tacitus och Julius Caesar, trots att de medeltida lagarna innehåller yngre inslag och kristna kanoniska influenser. I tidsspännet däremellan skulle då bruket ha levt vidare och profanerats, likt ett *gesunkenes Kulturgut*, som en rest av en tidigare offerpraxis (Ström 1942:14–26).

Dödsstraffet som en officiell, institutionaliserad praktik verkar under äldre germansk tid ha varit ovanlig. Bruket verkar ha varit förbehållet brott som utsatte hela samhället för fara och då främst vid krigsrelaterade situationer (till exempel vid bestraffandet av desertörer); men kan även ha använts vid bestraffandet av rättslösa individer såsom slavar. Någon central juridisk institution torde heller inte ha funnits under denna tid, utan rättssystemet byggde på familjen som främsta enhet (vilket även verkar ha varit fallet på exempelvis Island under landnamstiden) och lät ofta släktfejder utveckla sig

själva och sonas med böter. Att människooffer skulle ha förekommit som ett sakralt dödsstraff på Island under vikingatid menade Ström att vi kan avfärda som osannolikt. Dödsstraff verkar överhuvudtaget inte ha varit vanligt förekommande i rättsutövningen där. Med en starkare centralmakt ökar möjligheterna att institutionalisera dödsstraffet, vilket vi kan se i det norröna materialet (Ström 1942:30, 94–98; jfr. Wennström 1936:505–513). I de klassiska källorna verkar människooffret främst vara kopplat till kriget. Man kan anta att människooffer som inte kopplades till krigssituationer var mindre vanligt bland germanerna, menade Ström, även om källmaterialet dras med en viss ensidighet då det främst är den krigiska kulten som skildras, inte den vardagliga eller fredliga (Ström 1942:90–91). Att människooffer alls skulle ha utövats på Island fann Ström mindre troligt, även om uppgifterna pekar mot en föreställning kring att detta bruk hade utgjort en äldre verklighet, dock utan koppling till dödsstraffet (Ström 1942:97).

Ström var generellt kritisk till att det finns några belägg för att straff och offer ska ha sammanfallit. Att brott mot helgefriden (skändandet av helgedomar) skulle medföra att brottslingen döms till att offras menade Ström är ett missförstånd; förövaren döms till döden och detta utförs som ett straff, inte som ett offer, fastslog han. En källa som ofta anförs som belägg för ett samband mellan straff och offer är *Lex Frisionum*, där helgerån straffas med att brottslingen dränks som ett försoningsoffer till gudarna. Ström tvingades medge att passagen omtalar ett offer, men menade att den kan vara en sen interpolation, och hävdar att den står för sig själv och inte kan utgöra underlag för vidare slutsatser kring att dödsstraff i övrigt skulle vara sammankopplat med människooffer (Ström 1942:79–85).

Ström slöt sig till att fångar och brottslingar har utgjort lämpliga offergåvor vid människooffer, såsom Eugen Mogk och Karl Binding före honom hade menat. Ström hävdade dock tvärtemot Mogk att Tacitus verkar ha varit medveten om skillnaden mellan offer och straff hos germanerna, varför det inte finns någon anledning att tro att han skulle ha missförstått sina uppgifter (Ström 1942:35–39). Den passage i Tacitus *Germania* som oftast förs fram i debatten rör sänkandet av vissa brottslingar i mossar och kärr. Mogk tolkade detta som ett missförstånd av Tacitus, där det rör sig om ett offerbruk, medan von Amira såg det som ett tydligt exempel på hur vissa typer av grova brott sonades genom ett människooffer. Ström menade å sin sida att det rör sig om ett profant straff, där de minst önskvärda personerna i samhället begravs på det minst hedersamma sätt som stod till buds: att sänkas i ett kärr och täckas med flätverk och grenar. Ström har en god poäng i detta, inte minst som Tacitus själv skriver att det rör sig om just ett straff av brottslingar, och Ström kopplar praktiken till ett större mönster av apotropeiska åtgärder för att förhindra gengång av kriminella och utstötta. I samband med Tacitus anmärkning brukar man anföra förekomsten av så kallade mosslik, där vissa fynd av dessa naturligt mumifierade kroppar överensstämmer med Tacitus beskrivning, medan andra fynd snarare verkar ha genomgått en kultisk behandling.

Ström avfärdar en sakral tolkning av mossliken i sin avhandling (Ström 1942:180–188).<sup>62</sup>

Folke Ström för en ofta klarsynt och föredömlig källkritisk diskussion kring källtexterna i sin avhandling. Hans kritik av den tidigare forskningens tendenser att föra samman källtexter från vitt skilda tidsperioder utan hänsyn till deras representativitet och källvärde för att (re)konstruera en förkristen germansk rättspraxis är, som han själv visar, högst befogad. Hans syn på förhållandet mellan religion och rätt som två helt åtskilda aspekter av det fornnordiska samhället gör dock att han i diskussionen om hängningen tenderar att vilja tolka även motstridiga uppgifter i källmaterialet till teorins fördel (se Ström 1942:134–146). Ibland går tillbakavisandet av en koppling mellan människooffer och dödsstraff ut över Ströms annars skarpa diskussion. I sin strävan att tillbakavisa ett sakralt ursprung för dödsstraffet avfärdade han även kopplingen mellan avlivningsmetoden och offret som handling. Exempel på detta kan man se i hans diskussion kring hängningen, där han tillbakavisar ett sakralt betydelselager i kungarnas död i *Ynglingatal*, *Ynglinga saga* och Håkon jarls hängning av Gull-Haraldr (se nedan). Även skaldediktningen skulle enligt Ström vara helt tyst kring en mottagare av hängningsoffer, trots att han själv diskuterar Odens roll som de hängdas herre (Ström 1942:132–133). Ström kom i senare arbeten att avvika från denna kritiska hållning.<sup>63</sup> Jag har diskuterat Folke Ströms syn på förhållandet mellan religion och rätt utifrån hans avhandling i en tidigare artikel (af Edholm 2019b).

De poetiska omskrivningar och metaforer (*kenningar* och *heitin*) i bevarade skaldedikter som omnämner Oden som 'de hängdas herre' menade Ström har missförstått som att hängningen av människor i form av offer ska ha utförts inom kulten av Oden. Istället ska vi förstå uttrycket utifrån att Oden hänger sig själv i världsträdet i eddadikten *Hávamál* strof 138 (som dock omtalas just som ett offer) och att han hade förmågan att väcka de döda, i synnerhet då hängda brottslingar, för att erhålla kunskap om fördolda ting. Även i de fall där ett offerförfarande beskrivs, såsom i berättelsen om kung Víkarr i *Gautreks saga* och hos Saxo Grammaticus, där offret samtidigt hängs och

---

<sup>62</sup> I en senare artikel "Bog Corpses and Germania" (1986) är Ström dock mindre skeptisk till en tolkning av mossliken som spår av offer. Han pekar då på Tacitus olika ordval för de som sänks i mossar och för de som dödas på andra sätt. Han sluter sig till att Tacitus *corpore infames* motsvarar begreppet fvn. *ergi/ragr* och att dessa sänks i mossar, medan andra förbrytare hängs. De mosslik som man har funnit har i vissa fall möjligen både hängts och dränkts, samt utgörs i hälften av fallen av kvinnor, vilket skiljer sig från Tacitus uppgifter. Man finner också sällan ett sådant flätverk av grenar som Tacitus omnämner, menade Ström. Brottslingar sänktes sannolikt i kärr och våtmarker utan ekonomiskt värde, inte i produktiva malmmyrar eller torvmossor (Ström 1986:226–232). Ström kritiserade tidigare forskare för att ha varit benägna att pressa in Tacitus uppgifter i tolkningen av det arkeologiska materialet, alternativt ha miskrediterat Tacitus på samma grunder. Det lämpar sig bättre att se till de olika källorna var för sig, menade Ström. Han slöt sig till att mossliken utgör resterna efter människooffer som har ingått i en fruktbarhetskult, tillvänder en jordgudinna (Ström 1986:232–237).

<sup>63</sup> I sin studie *Diser, nornor, valkyrjor* (1954) menade Ström tvärt emot i sin avhandling att hängningsmotivet som återfinns i *Ynglingatal* och *Ynglinga saga* återspeglar ett människooffer kopplat till kulten av Fröja.



genomborras med ett vapen som ett offer till Oden, tolkade Ström på ett sätt som inte ska strida mot hans argumentation. I de fall då hängningen förekommer i en offerkontext menar han att dödandet aldrig sker genom hängningen, utan genom ett blodigt förfarande. Kroppen hängs därefter, som en post-mortalt rit, när offret redan är avlivat. Vidare menade han att offret alltid hängs i ett träd, medan man vid dödsstraffet alltid använder en rest galge. På dessa sätt menade Ström att vi kan åtskilja hängningen som straff respektive hängningen som del i en offerritual (Ström 1942:145–151). För att kunna upprätthålla åtskillnaden mellan offerhängning och dödsstraff tvingas han dock argumentera för att också de källor som omtalar ett träd (fvn. *meiðr* och fvn. *tré*) vid dödsstraff genom hängning i själva verket åsyftar en omskrivning för 'galge' (Ström 1942:115–120). I denna argumentation menar jag att Ström tänjer på källmaterialets tolkningsmöjligheter, och väljer att argumentera för de tolkningar som framstår som mindre sannolika utifrån källaget.

Möjligen kan vi skönja en viss motvilja mot att låta hängningens uppenbara koppling, på ett sakralt plan, till Oden påverka det övergripande mönster som präglar den fornnordiska rättsutövningen. Detsamma präglar hans diskussion om de så kallade mossliken och sänkandet av brottslingar i kärr och våtmarker. Ström menade i sin avhandling att mossliken aldrig återfinns i en kultisk kontext, utan sumpmarker och mossar förknippas alltid med något skrämmande och avskyvärt, således något väsensskilt från tempel och kultplatser. Att kriminella och gengångare begravs på dessa platser medför ytterligare en förnedrande omständighet för den dömda brottslingen och syftar till att hålla dem på avstånd från människornas omgivning (Ström 1942:188). Ström betonar i detta bara den ena sidan av ett komplext förhållande till våtmarker under förhistorisk tid. Han bortser i denna diskussion från att även slaktavfall och deponerade vapen och andra föremål har återfunnits i samma våtmarker och gett upphov till den arkeologiska diskussionen om offer och identifieringen av offerfynd, redan i samband med arkeologins tillkomst som vetenskaplig disciplin. Att Ström väljer att inte lyfta denna motstridiga aspekt i sin diskussion kan ses som ett selektivt urval.

Även halshuggningen menade Ström saknar all koppling till ett offerbruk och han framhöll att man måste vara obekant med materialet för att tro något annat. Trots det anför han flera exempel där fiendens huvuden förs med från striden som ett segertecken, och bland germanska stammar hängs upp i offerlundar eller dedikeras till gudomar. Att det skulle finnas någon sakral koppling på nordiskt område avfärdas dock helt (Ström 1942:165–177). Sammantaget framstår Ström som vacklande i sin argumentation, där gråzonen mellan ett subtilt anspelande på offerpraktiker och en profan avrättning inte ges något utrymme i diskussionen, som istället gör sitt yttersta för att särskilja offerbruket från dödsstraffet. Verkligheten är sällan så svartvit och tydligt uppdelad som en teoretisk modell gärna vill framställa den, och som forskare bör man vara ödmjuk inför detta och inte låta modellen stå över källmaterialet i tolkningen av texterna. I sin diskussion kring hängningen respektive mossliken tenderade Ström genom detta att till viss del snava i samma fallgrop som

de förespråkare av sakralteorin som han så häftigt kritiserar. Samtidigt visade dock Ström att han menade sig kunna finna fog för sin tolkning genom en noggrann läsning och kritisk bedömning av källmaterialet, även om hans slutsatser inte otvetydigt kan utläsas i de norröna texterna. Hans dualistiska tolkningsmodell utgör det mest problematiska inslaget i hans annars starka och skarpa analys av de germanska dödsstraffen. Han slöt sig dock till en i grunden riktig slutsats; samma avrättningsmetod kan parallellt förekomma som dödsstraff och offer utan att dessa kategorier sinsemellan har något gemensamt. Föreställningen att personens (magiska) kraft kulminerar och frisätts i just dödsögonblicket har legat till grund för många apotropeiska åtgärder vid avrättningen av brottslingar, vilket kan ge intryck av en sakral inramning, men baseras på något helt annat än offret som fenomen, menade Ström.<sup>64</sup> Denna tematik utvecklade han utförligt i en senare studie som publicerades i *Den döendes makt och Oden i trädet* 1947.

### 2.2.5 Diskussionen om sakrala dödsstraff i Karl von Amiras och Folke Ströms efterföljd

Samma år som Folke Ström publicerade sin avhandling skrev Dag Strömbäck (1942) i *Saga och Sed* sin artikel "Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung?", just apropå Ströms studie, om teorin kring ett sakralt ursprung för de germanska dödsstraffen. Strömbäck riktade där viss kritik mot Ströms slutsatser, även om han gav sitt medhåll till Ströms kritiska bedömning av den tolkning som hade framförts av Karl von Amira. Strömbäck avfärdade inte en koppling mellan offer och dödsstraff på det sätt som Ström gjorde, men menade även han att von Amira hade dragit sina slutsatser för långt och utifrån en bristfällig slutledning. Att anta att skändandet av kultplatsen ska ha straffats med döden i form av ett offer menade dock Strömbäck att det finns god fog för, och att vi kan se detta i både *Lex Frisionum* och hos Adam av Bremen. Samma sakrala bakgrund kan också skönjas bakom den förbannelse som Egill Skallagrímsson fäster vid en nidstäng i den isländska släktsagan *Egills saga Skallagrímsonar*. I och med att den norske kungen Eiríkr blóðox har kränkt Egills arvsrätt återopas gudarnas vedergällning av Egill, vilket enligt Strömbäck pekar på en förväntan att gudarna ska ingripa vid rättskränkningar. Strömbäck pekade, sannolikt helt riktigt, på att gudarna även tas som garant för de eder som svors vid tinget i samband med rättskipningen (jfr. kultformeln *til árs ok friðar*; Sundqvist 2002:13; 2016a:398–403). På denna punkt fanns säkerligen en sakral dimension i den vikingatida juridiken. Strömbäck menade att repressalierna för grova brott, som riskerade att störa samhällsordningen, sannolikt åtföljdes av offer för att undvika att gudarna skulle bli vredgade, eller att världsordningen skulle rubbas och i dessa fall kan också förövaren själv ha kunnat komma ifråga som offerobjekt. När Tacitus i

---

<sup>64</sup> Att Ström utgår ifrån att man kan åtskilja magi och religion är dock en högst problematisk förutsättning för analysen, som även ligger till grund i hans argumentation för en rent profan tolkning av hängningen och halshuggningen som praktik i källtexterna.

*Germania* beskriver dödandet av krigsdesertörer och vanärande individer tolkade Strömbäck, till skillnad mot Ström, detta som att det utförs i en religiös kontext. Tacitus beskriver i *Germania* kapitel 11 att kultförrättarna utdömer straff i samband med krigföringen, vilket skulle peka på en sakral inramning av straffpraktiken som beskrivs i kapitel 12.

Ytterligare ett bidrag till diskussionen publicerades samma år av Bernhard Rehfeldt (*Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte* 1942) som fokuserade på dödsstraffets apotropiska former och ritualer. Han utvecklade von Amiras teori kring de germanska dödsstraffen men menade tvärtemot sin föregångare att de germanska dödsstraffen inte utgjorde soningsoffer till en kränkt gudom, utan magiska praktiker för att avvärja brottets skadliga verkan och brottslingens kraft. Dödsstraffens utformning skulle istället för bevarade offerhandlingar och föreställningar kring dessa basera sig på föreställningsmotiv kring dels hämnd och vedergällning, dels reningsriter, dels avvärjningsmagi. Att straffet speglar brottet menade Rehfeldt är ett exempel på hur straffet ska neutralisera brottets onda kraft. Rehfeldt slöt sig till uppfattningen att rätt och religion ursprungligen ska ha utgjort en enhet, som under relativt sen tid har splittrats upp. Han menade att man får lämna frågan kring när den sakrala straffrätten skulle ha förgrenats öppen, eftersom det givetvis är möjligt att uppdelningen i rätt och religion hos ett folk skedde redan innan en offentligt förvaltd straffrätt hade utformats (Rehfeldt 1942:14–15). Bernhard Rehfeldts fokus på magiska praktiker i dödsstraffens utformning fick inte samma stora inverkan på diskussionen under 1940-talet som Ströms avhandling, men temat togs senare upp till diskussion av Hans-Egil Hauge (1965).

Två år senare gav sig Albert Sandklef (1944) in i Folke Ströms och Dag Strömbäcks diskussion om mossliken som källa för tolkningen av Tacitus *Germania* och förhållandet mellan straff och offer i en artikel i *Fornvännen*, "De germanska dödsstraffen, Tacitus och mossliken" 1944. Sandklef vidhöll att personerna som har återfunnits som mosslik hade dränkts, men skriver att man aldrig har funnit något flätverk eller grenar över kroppen såsom Tacitus beskriver (Sandklef 1944:34–35). Detta måste dock röra sig om ett missförstånd från Sandklefs sida eftersom sådana grenar eller ibland vässade pålar ofta har påträffats över kroppen. Det är även svårt att fastställa dödsorsaken som dränkning i mosslikens fall. Ett annat centralt argument som Sandklef påpekade är att även om Tacitus beskrivning överensstämmer med definitionen av fvn. *ragr/argr* i det fornvästnordiska materialet,<sup>65</sup> så omtalas aldrig något straff av den som åtalas för att vara *ragr* i källorna, vilket von Amira menade. Det är tvärtom alltid den person som anklagar någon annan för att befinna sig i ett sådant tillstånd som begår en straffbar handling. Samtidigt talar antalet kvinnliga mosslik emot Ströms tes att det endast skulle vara de krigsförbrytare som Tacitus beskriver som man ska ha funnit i mossarna (Sandklef 1944:34–38). Verkligheten måste således förstås som mer

---

<sup>65</sup> Adjektiv av fvn. *ergi*. Eftersom ordet saknar tydlig motsvarighet i modern svenska hänvisar jag till Meulengracht Sørensen 1983 för en utförligare redogörelse för begreppets innebörd.

komplex, menade Sandklef. Karl von Amiras teori att alla dödsstraff utgjorde offer under äldre järnålder kan inte upprätthållas, samtidigt som kopplingen mellan rättsutövning och religion är högst påtaglig i det germanska materialet.

Folke Ström återkom till tematiken kring människooffer i fornnordisk religion i sin forskning kring det sakrala kungadömet i Norden. I *Diser, nornor, valkyrjor* från 1954 kom Ström att åter diskutera det källmaterial och den offerematik som han hade behandlat i sin avhandling. Tvärtemot den kritiska hållning han framhöll i avhandlingen menade han nu att hängningsmotivet som återfinns i *Ynglingatal* och *Ynglinga saga* ska förstås som referenser till ett bruk av människooffer. Dessa offer menade han kan kopplas till kulten av fruktbarhetsgudinnan Fröja. Kungaämbetet ska ha varit tätt sammanknutet med kulten av denna fruktbarhetsgudom, varvid relationen mellan kungen och gudinnan ska ha föreställts och gestaltats som ett *hieros gamos*, där kungen representerar gudinnans gemål i kulten. Kungen ska även ha ansetts vara den som ytterst är ansvarig för rikets fruktbarhet och välgång (Ström 1954). Ström vidhöll denna uppfattning även i senare verk (se Ström 1968). Teorin att den fornnordiska religionen ska ha präglats av ett sakralt kungadöme av det slag där kungen fyller rollen av en gudom i kulten har på goda grunder kritiserats (se exempelvis Sundqvist 2002). Härskarens roll har sannolikt begränsats till att vara offerkultens vårdare och mecenat, och ytterst ansvarig för att anordna och upprätthålla kultfesterna, utan att själv ha kommit att betraktas som en gudomlighet.

När Jan de Vries publicerade sitt inflytelserika översiktsverk om germansk förkristen religion *Altgermanische Religionsgeschichte I-II* 1956–1957 tog han ställning för von Amiras sakralteori. Hans övergripande hållning i frågan utgick ifrån att gudarna fungerade som garantier för rättsordningen och att det därmed förelåg ett nära förhållande mellan religion och rätt i det fornnordiska samhället (de Vries 1956–1957 I:414; II:354–356). Han påpekade mosslikens överensstämmelse med Tacitus uppgifter i *Germania* och med *Lex Frisionum*, samt framhöll att även norröna källtexter omtalar att våldsverkare drabbades av gudarnas vrede. Utifrån detta ansåg han dödsstraffets religiösa ursprung som självfallet (de Vries 1956–1957 I:414).

Diskussionen om dödsstraffets sakrala ursprung kom sedan att bli aktuell igen då Klaus von See 1964, i sin studie *Altnordische Rechtswörter* om förhållandet mellan religion och rätt, kom att diskutera teoribildningen kring dödsstraffets sakrala ursprung. von See analyserade de germanska rättstermerna och tillbakavisade den tolkning som var rådande vid denna tid: att man kan spåra en koppling mellan rättsinstitutionen och prästerskapet, dels genom att den världsliga ordningen baseras på en gudagiven ordning, där gudarna verkar som beskyddare av lagen, dels genom att prästerna var den dömande instansen vid tinget. von See positionerade sig således i linje med Folke Ströms starkt kritiska hållning till att det skulle finnas en äldre koppling mellan rättsutövning och religion. Man hade föreslagit att det proto-germanska ordet \**ēwa/eo/æ(w)/ē* ska ha haft en dubbel betydelse av 'rättsordning, lag' och

'gudomlig lag, religion', således både en profan och en sakral innebörd, men denna betydelse återfinns endast i västgermanska språk. Denna dubbla innebörd av ordet är endast bevarad i fhty. *euuart*, ags. *æweweard* 'präst', respektive i fhty. *eosago*, ffris. *asega* 'domare, lagsagoman'. Man menade då att denna dubbla betydelse av ordet skulle gå tillbaka till tidiggermansk tid, och att detta speglar en ursprunglig enhetlig betydelse där rätt och religion ska ha utgjort en enhet. Den splittrade användningen av ordet skulle tvärtom vara den ursprungliga menade von See och först i en senare utveckling, i specifika kontexter, ska begrepp som rätt och religion respektive lagman och präst ha smält samman (von See 1964:103–106).

Från nordiskt område saknas otvetydiga belägg för att religion och rätt ska ha utgjort en enhet, menade von See. Han framhöll vidare att fvn. *goði*, *gyðja* 'den som hör till gudomen, den som har med gudomen att göra' på nordiskt område utgör ett exempel på en särutveckling där en enhetlig semantisk innebörd av 'präst' och 'domare' har vuxit fram och skapat ett ovanligt förhållande där rättsutövning och kult ingått i samma ämbete. von See pekade samtidigt på att det inte finns någon betydelse av 'präst' i övriga ämbets titlar från nordiskt område, såsom fvn. *konungr*, *jarl*, *fylkir*, *hersir*, m.fl. Att just den isländske goden har haft en juridisk funktion menade han därför utgör en isländsk särutveckling, samtidigt som de godar som utförde kultiska funktioner kallas specifikt *hofgoði* 'tempelgode'. Man kan dock invända mot von See att kungen och jarlen fungerade som rituella ledare i kulten på det skandinaviska fastlandet, liksom att de innehade juridiska funktioner (Sundqvist 2016a).

Att tingsmännen kunde välja vilket godeord de ville tillhöra, samt att godeinstitutionen överlevde religionsskiftet ska även det tala för att denna inte var särskilt starkt kopplad till den förkristna kulten, menade von See. Utöver detta finns endast enstaka belägg för en koppling mellan religion och rätt inom den fornnordiska kontexten, såsom *Eyrbyggja sagas* tings-/kultplats och de *véþond* som anges ringa in tingsplatser, men lagarna framstår likväl som profana (von See 1964:107–111, 118–120). Sambandet mellan religion och rätt framstår därför inte som särdeles starkt i det nordiska materialet, menade han. De exempel som von See för fram visar ändock på att gudarna åberopades vid avläggandet av eder och att en religiöst förankrad helighet förknippades med tingsplatsen, varför en koppling mellan den fornnordiska religionen och rättsutövningen torde vara välbelagd. Att dessa sfärer överlappar betyder dock inte att all rättsutövning kan förutsättas vara religiöst grundad eller att utdömandet av straff kan likställas med en försoningsritual gentemot en gudom.

von See förhöll sig på goda grunder kritisk till von Amiras teoribildning i det att den bygger på ett grundlöst antagande att den sakrala rättspraxisen skulle ha levt vidare som en folklig föreställning under tidig medeltid, för att sedan åter införlivas i den offentliga rätten vid hög- och senmedeltid. Avrättandet av förbrytare visar inga sakrala tendenser menade von See, även rättsterminologin saknar belägg för att dödsstraffet skulle ha haft en sådan sakral aspekt. Det fanns heller inget gemensamt ord för "dödsstraff" i de

fornnordiska eller germanska språken, vilket tyder på att offentliga avrättningar inte intog någon central plats i rättssystemet (von See 1964:115–116).

Samma år publicerade Edward Oswald Gabriel Turville-Petre sin stora studie av fornnordisk religion, *Myth and Religion of the North* (1964), där han menade att det är osannolikt att människooffer praktiserades i större utsträckning under vikingatid i Norden. Däremot ska det ha varit vanligt förekommande bland kontinentalgermanska stammar under romersk järnålder. Intentionen bakom människoeffret är däremot svårtydd, menade han. Utifrån teorin om ett sakralt kungadöme i Norden under järnåldern (se utförlig diskussion i Sundqvist 2002) menade Turville-Petre att den högsta offergåvan utgjordes av kungen. Kungen inkorporerade guden och offrades symboliskt på hösten i form av hans ställföreträdare, som utgjordes av exempelvis en galt eller en häst eller till och med en människa (Turville-Petre 1964:252–258).<sup>66</sup> Att kungen ska ha uppfattats som en representation av gudomen i ett kultiskt drama av det slag som Turville-Petre utgår ifrån är dock svårt att belägga utifrån de norröna källtexterna (Sundqvist 2002).

Turville-Petre var skeptisk till att Tacitus uppgifter i *Germania* kapitel 12 ska tolkas som belägg för ett sakralt dödsstraff. Han var inte främmande för att tolka mossliken som spår av offer, där dränkning eventuellt ska ha förekommit i kombination med hängning som en offerform. Att Tacitus omnämner ett liknande bruk i termer av straff i *Germania* 12 behöver inte tolkas som ett sakralt dödsstraff, utifrån Turville-Petres diskussion, utan skulle snarare utgöra ett missförstånd från Tacitus sida, i den mån de arkeologiska fynden motsvarar Tacitus uppgifter. I detta följde Turville-Petre den tolkningslinje som bland andra Mogk hade presenterat.

En annan ingång till diskussionen om förekomsten av människooffer i fornnordisk religion företräds av Hans-Egil Hauge som i *Levande begravd eller bränd i nordisk folkmedicin* från 1965 diskuterade människoeffret i förhållande till yngre tidsperioders magiska bruk och sägenmotiv. Man har inom forskningen haft olika uppfattningar om huruvida byggnadsoffer och ”krisoffer” (vid till exempel pesttider) ska tolkas som offer i en religionsfenomenologisk strikt bemärkelse, eller om det endast rör sig om apotropeiska och expiatoriska ritualer. Vissa uppgifter omtalar dessa handlingar som offer till en högre makt för att få lycka för huset respektive befrielse från en sjukdom, medan andra uppgifter pekar mer mot att man istället har föreställt sig att man har skapat ett magiskt beskydd av huset, respektive begravt själva sjukdomen i form av ett syndabocksoffer. Förekomsten av människooffer vid exceptionella situationer under medeltid skulle då kunna vara en kvarleva från ett

---

<sup>66</sup> Odens självoffer ska således ha haft en rituall motsvarighet i offret av en galt, kallad fvn. *sonargoltr*, som utfördes under hösten. Galten har då fungerat som en representant för kungen, samtidigt som djuret har utgjort en symbolisk inkarnation av Frö som då offras åt sig själv (Turville-Petre 1964:252–258). Att ett substitut offras i kungens ställe är ett rimligt antagande, men något självoffer av det slag som Oden utför i *Hávamál* 138 omnämns inte i det bevarade materialet om Frö.

förkristet offerbruk (Hauge 1965:11–19).<sup>67</sup> Materialet hade tidigare behandlats av Jacob Grimm som menade att sägenmotivet liksom folksagans berättelser om barn som offras utgör ekon av ett tidigare offerbruk, där barn har använts vid sidan av krigsfångar och förbrytare som offergåva för att försonas med gudomen vid krissituationer (Grimm 1854 [1835]:40). Materialet är dock mycket ungt och kopplingen till det äldre materialet är svag.

Några etnologiska uppteckningar från västra Sverige återger en sägen som förläggs till äldre tid, då en människa blev levande begravd för att avvärja en farsot. Denna sägen omtalar att personen offrades till "gudarna". Troligen är detta ett tillägg för att visa att det skedde långt tillbaka i tiden, menade Hauge. Sägnen kring levande begravning som en åtgärd för att stoppa en härjande epidemi finns spridd endast i sydvästra Skandinavien, vilket troligen indikerar att den aldrig har varit spridd över något större område tidigare heller (Hauge 1965:46–88). Hauge var också tveksam till att sägnen skulle återge en verklig händelse eller ha bevarat minnet av en äldre offerpraktik. Att mura in en levande människa i husgrunden behöver inte heller tolkas som ett offer. Det kan snarare röra sig om ett profylaktiskt handlande för att på magisk väg avvärja onda krafter eller olyckor och skaffa gården en skyddsande. Den döde lever på så sätt vidare och vaktar huset, vilket Hauge fann vara en mer sannolik tolkning än att människan ska ha blivit offrad som en gåva åt någon övernaturlig makt som ska skydda huset. Den viktiga och svåra distinktionen ligger i om byggnadsoffret är ett offer åt ett övernaturligt väsen eller om den offrade själv föreställs skydda byggnaden, som en vård. I vissa fall kan förfarandet säkert ha haft en dubbel intention av offer och avvärjelsemagi (Hauge 1965:101–123). Sägenmotivet med levande begravning i samband med sjukdomsutbrott eller uppförandet av byggnader har inte tagits upp i diskussionen kring det fornnordiska människoeffret efter Hauge. Materialet är också så sentida att en koppling tillbaka till förkristen kultpraxis är osannolik och svår att belägga.

## 2.2.6 Forskningen om människoeffret och sakrala dödsstraff 1967 till 1983

Två viktiga bidrag till forskningen om det fornnordiska bruket av människoeffret gavs av Inge Beck i *Studien zur Erscheinungsformen des heidnischen Opfers nach altnordische Quellen* 1967 och Klaus Düwel i *Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte* 1970. Utifrån ett filologiskt angreppssätt menar de att man kan spåra föreställningar och bruk från förkristen tid i de bevarade skriftliga källorna som behandlar människoeffret. De båda studierna analyserar de fornnordiska offertermerna. Termen fvn. *gefa* menar Beck bär en något annorlunda semantisk innebörd än fvn. *blóta*; fvn. *gefa* uttrycker ett direkt förhållande till offermottagaren, den verbala

---

<sup>67</sup> Anne Carlie har redogjort för de arkeologiska fynd som kan motsvara bruket. Det arkeologiska fyndmaterialet är mycket magert och Carlie sluter sig till att detta har varit ett mycket sällsynt bruk av människoben (Carlie 2004:137–144).

dedikationen, vilket inte termer som fvn. *blóta* gör. Dessa uttrycker snarare offerhandlingen i sig. Även ordet fvn. *gjalda* används som offerbeteckning i källorna, tidvis synonymt med fvn. *gefa*, och kan i dessa fall utgöra en kvarleva från ett äldre skikt i det religiösa språket (Beck 1967:122–125). Enligt Düwel är dateringen av offerterminologin viktig eftersom vissa begrepp kan ha skapats först i relativt sen tid, i och med nedskrivandet av den fornvästnordiska litteraturen, medan andra återfinns i flera germanska språk och således torde vara äldre. Man bör skilja på offertermer som primärt är bärare av en sakral betydelse och ord som sekundärt har kommit att användas som beteckning för ett sakralt begrepp, men som i grunden betecknar något profant; således en åtskillnad på en sakral betydelse och en sakral användning. Man kan till exempel se att vissa ord för de förkristna ritualerna aldrig har används om den kristna kulten, medan andra har kunnat fungera i båda kontexterna (Düwel 1970:219–223). Genom sin studie av offertermerna kunde Düwel sluta sig till att flera termer som används som beteckningar på människooffer i fornnordisk litteratur sannolikt utgör autentiska<sup>68</sup> begrepp och i vissa fall otvetydigt åsyftar just offer (Düwel 1970:224–239). Genom det filologiska angreppssättet har Beck och Düwel lagt grunden för en säkrare användning av de skriftliga källorna, eftersom dessa är källkritiskt problematiska genom sin sena tillkomsttid.

Diskussionen om ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen kom åter till liv vid 1970-talets början, då Heinrich Beck publicerade *Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung* 1970. Han var, i likhet med Folke Ström, kritisk till teorin kring ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen och menade att den enda litterära källa som stödjer en sådan tolkning är *Lex Frisionum*, men att man inte kan dra några vidgående slutsatser kring de nordiska förhållandena utifrån denna enda källa. De helgonberättelser som omtalar förstörelsen av förkristna helgedomar är helt tysta kring ett påföljande straff i form av offer. Dödsstraff som följd av detta helgerån förekommer på flera håll, men att det skulle röra sig om offer framgår aldrig uttryckligen. Man måste också vara öppen för att straffpraktiken kan ha ändrat sig över tid, vilket försvårar jämförelsen av källor med olika datering. Beck kritiserade därför von Amira för dennes metod att använda de medeltida källorna som empiri för den germanska kontexten. En komparativ analys kan inte sägas stödja sakralteorin menade Beck (Beck 1970:246–252). Utifrån det äldre källmaterialet verkar människooffer ha förekommit i flera olika kontexter: i (mindre) kultförband, vid större religiösa högtider som berör hela folket och inom krigarföljen. Men inom de rättsliga sfärerna (tingsförsamlingen och hushållet/släkten) är det däremot svårare att hävda några bevis för en sådan praktik. Beck såg dock en koppling mellan dödsstraff och en sakral sfär i bestraffandet av krigsrelaterade brott i Tacitus *Germania* kapitel 6, 12 och 14. Tacitus skriver att krigsrelaterade straff utverkades av

---

<sup>68</sup> Begreppet används här med betydelsen att motivet återspeglar en föreställning och/eller praktik som har varit en levande tradition inom den förkristna religionen.



prästerna, vilket utgör en analogi med det fornnordiska tinget och tingets helighet, framhöll Beck (Beck 1970:253).

Att dödsstraff skulle ha utgjort en vanlig praktik inom den privata rättsutövningen menade Beck är tveksamt och en sakral aspekt verkar saknas där. De släktfejder som enligt de isländska släktsagorna kunde pågå i generationer var inte ändlösa utan kunde försonas på tinget och verkar ha haft en rent profan karaktär. Det närmaste en sakral inramning av dessa hämndmotiv finner vi i traditionen att rista blodörn, men detta ska då ha utgjort en avvikande variant av släktfejd. Beck påpekade också att det överhuvudtaget är diskutabelt huruvida fejderna skulle ha att göra med rättsutövning i strikt mening (Beck 1970:254–258). Jag kommer framöver att argumentera emot Beck i denna fråga och visa att blodörnsriten utgör en form av rituellt dödande som även kunde användas vid offer inom kulten av Oden. Att endast se blodörnsriten som en profan form av dödande blir missvisande enligt min mening. Sammanfattningsvis menade Beck att frågan ifall rättsordningen hos germanerna var av sakral natur, det vill säga huruvida dödandet av förbrytare utgjorde ett offer, måste lämnas öppen. Det finns källmaterial som pekar både för och emot, och det är tveksamt om frågan alls är möjlig att besvara med ett antingen eller, menade han. Beck ville också visa på att människooffer inte är avhängigt den kulturella eller rättsliga utvecklingen av samhällets struktur; man kan alltså inte förutsätta en utveckling enligt ett visst mönster, så som tidigare forskare hade gjort. De germanska folken uppvisar inte heller en tillräckligt tydlig homogenitet under det tidsspänn som källmaterialet täcker, vilket gör att forskningsansatsen som man i äldre forskning hade företagit sig blir förfelad. Man måste istället räkna med en mycket större variation vad gäller samhällsformer och därmed flera olika möjliga sakrala och profana straffpraktiker i den germanska kulturen över tid och rum (Beck 1970:254–258).

Efter Heinrich Becks studie har diskussionen om ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen mattats av, men en religionshistoriker som kom att diskutera ämnet är Bo Frense i *Religion och rätt* 1982. Frense redogör där för den föregående forskningen, varvid han kom att kritiskt diskutera de olika forskningslinjer som har framträtt och han positionerade sig själv i förhållande till dessa utifrån sin ståndpunkt att rättsutövningen hade en odiskutabel sakral anknytning, där religionen ligger till grund för rättsutövningen (Frense 1982:30–50, 205). Självt företäder Frense ett funktionalistiskt perspektiv där han menar att vikingatidens religionsutövning genomgående präglades av värdemaximering.<sup>69</sup> Den kult och de gudomar som ansågs vara mest givande att tillbe i syfte att få störst avkastning från jordbruk och handel var också de som var framträdande i religionsutövningen, menade han. Han tolkar följdaktligen den fornnordiska religionen utifrån en centrering kring begreppet "fruktbarhet" (Frense 1982, se exempelvis hans diskussion på sidorna 79–83, 95, 163, 198). Frenses nyttocentrerade perspektiv leder dock till en generaliserande och anakronistisk hållning som motverkar den källkritik han själv förespråkar.

---

<sup>69</sup> Frense betecknar återkommande den fornnordiska religionen som "nyttoorienterad".

En rättshistoriker som på senare tid har tagit upp de germanska dödsstraffen till förnyad undersökning är Hermann Nehlsen 1983 i *Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen*. Nehlsen var kritisk till hur man i den äldre forskningen har haft en tendens och vilja att tolka de germanska lagarna utifrån ett religionshistoriskt perspektiv. Han avfärdade att det skulle föreligga en symbolisk och sakral betydelse i handlingar och formuler, så som fvn. *vargr í véum*, vilket han istället menade är en enkel liknelse av den fredlöse som tvingas leva i skogen och jaga djur eller stjäla boskap, likt en varg. Att fredlöshet överhuvudtaget skulle ha en förkristen germansk historia ställde sig Nehlsen starkt kritisk till (det isländska materialet tar han inte ställning till). De källor som vi har till ett förkristet germanskt rättssystem är alla tillkomna i en kristen kontext och bör inte tas som intäkt för äldre praktiker, menade Nehlsen (Nehlsen 1983:3–16). I denna slutsats har Nehlsen intagit en enligt min mening allt för kritisk hållning, som bortser från de möjligheter som faktiskt föreligger i en noggrann analys av källmaterialet.

### **2.2.7 Framväxten av *New Comparativism* och forskningen om människooffer i fornnordisk religion 1986 till 2019**

Även om diskussionen om ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen inte har fortsatt i någon större utsträckning efter 1983 så har studiet av människooffer bland germanska stammar tidvis rönt ett fortsatt stort intresse inom forskningen. I och med att disciplinerna arkeologi och religionshistoria kom att intressera sig för det andra ämnets forskning, och kom att närma sig varandra genom framväxten av den postprocessuella arkeologin under 1980- och 90-talen, ökade även intresset för att studera människooffer genom en tvärdisciplinär ingång till studiet av både texter och materiella lämningar. Ett exempel finner vi i Michael Rind som i *Menschenopfer* 1996 har bidragit med en kritisk granskning av de arkeologiska fynd som har tolkats som spår av kontinentalgermanska och keltiska människooffer. Min egen studie kommer dock att fokusera på det skandinaviska materialet. Angående detta påpekar Rind att förekomsten av människoben i kultiska kontexter inte är något bevis för att människorna har blivit offrade; det krävs att man kan påvisa ett kultiskt handlande med benen, snittspår eller brottytor som vittnar om vad som har hänt. Men en våldsam behandling med den dödes kropp innebär inte per automatik att det rör sig om offer. Det krävs mer än spår av våld eller rituell behandling för att offertolkningen ska vara lika eller mer sannolik än någon annan (Rind 1996:149–152). Rind kan kritiseras för att vara spretig och plocka de arkeologiska exempel som passar hans framställning, snarare än att försöka dyka djupare i problematiken och se till människooffrets olika aspekter.

Religionshistorikern Bruce Lincoln diskuterade människooffer i fornnordisk religion utifrån ett jämförande perspektiv i boken *Myth, Cosmos and Society* 1986. Studien kom att bli tongivande för den komparativa mytforskningen som behandlar fornnordisk religion (se nedan). Genom att göra

jämförelser med andra indoeuropeiska myttraditioner ville Lincoln visa på hur den fornnordiska skapelsemyten om ett urtida offer finner paralleller i andra myttraditioner som förbinds genom ett gemensamt indoeuropeiskt ursprung. Genom jämförelser med bland annat det vediska människoeffret, *puruṣamedha*, kunde Lincoln påvisa en gemensam föreställning kring ett makro – mikroförhållande mellan kosmos och människans anatomi. Genom offret av en människa respektive en motsvarande mytisk varelse skapas/omskapas kosmos. Lincoln ville genom sin studie påvisa att det inom flera indoeuropeiska myt- och rittraditioner återfinns en föreställning om att man genom riten upprepar den ursprungliga kosmogonin (Lincoln 1986:1–64). Lincoln har i senare arbeten (se Lincoln 2018) ställt sig kritisk till användningen av den komparativa metod som han arbetade med 1986 och har kritiserat den för att inte ta hänsyn till de problem som de jämförda materialens avstånd i tid, rum och kontext medför.

Ett viktigt forskningsbidrag för studiet av fornnordiska människoeffret gavs av Ulf Drobin (1991b) i hans studie av skaldemjödets och blodssymboliken i norrön mytologi och ritual i "Mjödets och offersymboliken i fornnordisk religion". I artikeln visar han hur olika mytiska framställningar är förbundna med ett övergripande mytiskt motiv där visdomsmjödets, guden Oden och offerblodet sammanförs till ett gemensamt idékomplex. På detta sätt lyckas han sätta in människoeffret i en vidare mytisk kontext. Studien behandlar enbart den fornnordiska kulturen och har haft ett stort inflytande på efterkommande forskning om förhållandet mellan myt och rit i fornnordisk religion. Artikeln har även varit flitigt refererad till inom forskningsmaterial som har tolkat arkeologiska fynd utifrån fornnordiska myter. Drobins studie är ett gott exempel på hur man inom textbaserad filologisk och religionshistorisk forskning kan arbeta med texter, men han tar inte in arkeologiskt material, vilket sedan dess till stor del har blivit standard inom forskningen om fornnordisk religion.

Under början av 2000-talet publicerades flera riktade studier av människoeffret i fornnordisk religion. I och med framväxten av ett nytt jämförande paradigm, *New Comparativism*, öppnades möjligheterna för att se till det komparativa materialet med förnyade perspektiv (Paden 2000; 2010; Lincoln 2018). Jón Hnefill Aðalsteinsson (2001a; 2001b) diskuterade i linje med detta människoeffret inom fornnordisk religion utifrån kristnandet av Island i *Under the Cloak* och med utblickar till det indoeuropeiska mytmaterialet i *Mannblót í norrænum sið*. Utifrån ett komparativt angreppssätt såg han där till det indoeuropeiska ursprunget bakom myt och rit i den fornnordiska kontexten. Utifrån en koppling mellan indoeuropeisk skapelsemytologi och de människoeffret som omtalas i *Eyrbyggja saga* och *Landnámabók* (se nedan), kan jämförelsen med det vediska *puruṣamedha* enligt Jón Hnefill Aðalsteinsson stärka de norröna texternas källvärde. Han ser ett återkommande mönster i den indoeuropeiska och germanska skapelsemyten och hur denna kan ha tagit sig uttryck i kulten. Genom dödandet och styckandet av en människa har man reproducerat den ursprungliga skapelsen av kosmos. I semnonernas heliga lund (se nedan), som omtalas av Tacitus i *Germania* kapitel 39, vill Jón Hnefill

Aðalsteinsson se en motsvarighet till offret som utfördes vid Þórsnes på Island. Tacitus val av ord, latinets *caesus*, och det fornvästnordiska *brjóta* menar han speglar ett kultbruk där man styckar offrets kropp (jfr. Lincoln 1986). I denna tolkning av Tacitus uppgifter stödjer han sig sannolikt mot Rudolf Muchs tolkning av Tacitus text från 1937.

Samma år publicerade Miranda Green (2001) en ingående studie av beläggen för germanska och keltiska människooffer i klassiska källskrifter i *Dying for the Gods*. Hon menar att uppgifterna om människooffer hos germaner och kelter inte bör avvisas på grund av dess blodiga och fasansväckande framtoning. Tvärtom bör man inte bli förvånad över att en kultur som företräder slavägande kan utöva människooffer, eftersom en människas värde då inte anses fundamentalt skilja sig från ett föremål bara genom att vara människa, menar hon, men man bör notera att den mänskliga offergåvan oftast hämtas utifrån och utgörs av någon som inte omfattas av samhälls- och kultgemenskapen. Det är således krigsfångar och slavar som kan värderas som möjliga att offra, inte människor i gemen (Green 2001:22–25). Green tillskriver det skriftliga källmaterialet ett högt värde och jämför med arkeologiska fynd som stödjer hennes tes.

Detta år publicerades även Anders Hultgårds artikel "Menschenopfer" (2001) i *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Hultgård är i sin artikel kritisk till förekomsten av människooffer i fornnordisk religion, även om dess närvaro i de romerska och grekiska källskrifterna kan tolkas som att detta har varit ett levande kultbruk bland de kontinentala germanska stammarna. Han menar här att beläggen för människooffrets faktiska utövande bland germanska folk är vaga och sannolikt speglar en stigmatisering av den förkristna religionen.

Eine solche Analyse [studien av människooffer bland germanska folk] ist lediglich aus einer stark beschränkten Sicht durchzuführen. Zum einen, weil die uns zur Verfügung stehenden Schriftqu[ellen] nur fr[a]g[mentarisch] des gesamten Opferrituals bewahrt haben. Zum anderen sind diese Qu[ellen] spärlich und sekundär. Sie stammen ‚von außen her‘, kein Bericht des Handlungsablaufs und keine Erklärung des Rituals eines M[enschenopfers] ist von einem Anhänger der a[l]tgerm[anischen] Relig[ion] auf uns gekommen. Die meisten Hinweise auf M[enschenopfer] finden sich in der m[ittel]a[l]terliche Überlieferung und sind liter[arisch] bearbeitet und polemisch gefärbt. Das arch[äologische] und ikonographische Material stellt zwar Primärqu[ellen] dar, aber es ist mehrdeutig und kann ohne schriftliche Zeugnisse nicht sicher interpretiert werden. Unter diesen Umständen können Rituale von M[enschenopfern] bei den Germ[anen] kaum rekonstruiert werden, und noch weniger kann ein Verstehen dieser Form von ritueller Tötung erreicht werden.

(Hultgård 2001:535 med mina förtydliganden av originaltextens förkortningar.)

Bristen på primärt källmaterial både i form av skriftliga källor och arkeologiska fynd tar Hultgård som grund för sin kritiska hållning. I och med publikationen i RGA kom artikeln att bli normgivande. I min studie ämnar jag dock visa att det finns spår av ett offerbruk med människooffer också i det primära källmaterialet. I motsats till Hultgård menar jag att vi genom ett komparativt och filologiskt angreppssätt kan nå just en kunskap om och förståelse av denna form av rituellt dödande i fornnordisk religion.

Det arkeologiska materialet menar Hultgård är svårtolkat och osäkert. Det har i tidigare studier inte utsatts för den källkritiska prövning som är nödvändig för att kunna dra slutsatser om förekomsten av människooffer. Även det ikonografiska materialet har i de flesta fall upprepat en redan spekulativ och grundlös tolkning menar han, utan att låta materialet genomgå en grundlig analys: "Ähnlich verhält es sich mit den ikonographischen Qu[ellen], die unterschiedliche Deutungen zulassen, bei denen aber eine bestimmte Interpretation sich leicht eingebürgert hat und kritiklos wiederholt wird" (Hultgård 2001:535 med mina förtydliganden av originaltextens förkortningar). De klassiska antika källor som ofta anförs i diskussionen kring människooffer i forngermansk religion kan inte otvetydigt tolkas som beskrivningar av offer, men väl ett rituellt dödande, menar Hultgård. Källorna till människooffer under vikingatid i Norden är rikligare, men svårtolkade, menar han. De är i regel influerade av bibliska motiv och en kristen stigmatisering av den förkristna religionen.

I sin bok *Blot* från 2002 diskuterar Britt-Mari Näsström människooffer i den germanska och fornnordiska religionen i samband med en större studie av offertraditionerna i det förkristna Norden. Näsström redogör sakligt för den äldre forskningen och teorin kring ett sakralt ursprung bakom germanernas dödsstraff, samt för det källäge som står till hands och är mer positivt inställd till våra möjligheter att identifiera och belägga människooffer i fornnordisk religion än Hultgård. Utifrån ett jämförande perspektiv menar hon att även om källkritiken är befogad för varje enskild text så finns det ingen anledning att förneka förekomsten av människooffer i den fornskandinaviska religionen, som i det avseendet torde ha liknat de flesta kända kulturer (Näsström 2002:56–59). Hon pekar på vissa fenomen i det tillgängliga källmaterialet som stärker tolkningen av människooffrets förekomst. Ett exempel är motivet med den flerfaldiga döden, som återfinns i både myt, dikt och arkeologiska fynd. Jag tar upp detta mönster till mer ingående diskussion i analysen av källmaterialet nedan. Näsström tar också upp *Beowulf* rad 2936–2941 som omnämner ett offer, eller möjligen avrättning, av krigsfångar (Näsström 2002:57–73). Uppgifterna om människooffer på Island anser Näsström är så svävande att de knappast kastar något ljus över företeelsen. Näsströms komparativa tillvägagångssätt baseras på samma grunder som den metod jag använder mig av i den här avhandlingen. Att gemensamma mönster och idéer kan ta sig uttryck i myt, rit och fysiska lämningar är en förutsättning för det interdisciplinära tillvägagångssätt som jag har presenterat ovan.

I René Schusters studie om människooffer och rituellt dödande, *Menschenopfer und rituelle Tötung bei den Germanen auf dem europäischen Festland* från 2013, kan vi se hur den interdisciplinära jämförande forskningen har vunnit insteg i diskussionen om germanernas människooffer. Schuster kategoriserar textmaterialet och diskuterar olika typer av offer. Han gör en ingående studie av källmaterialet som berör germanernas bruk av människooffer och menar att krigsbytesoffret bör särskiljas från de periodiskt återkommande offren, men påpekar att en gemensam kult är viktig för att skapa en gemensam identitet. Kultgemenskapen utgör således en politisk enhet och Schuster sätter in offerbruket i en social kontext (Schuster 2013:30). Det germanska människooffret följer vissa mallar enligt honom. Människooffret riktar sig till en krigsgud, utförs i en helgedom, offret består av dödandet av en för kultgemenskapen utomstående människa, det utförs av präster eller andra kultspecialister, offret identifieras i riten med gudomen och det lämnar ytterst sällan arkeologiska spår. I sin studie begränsar han sig till enbart kontinentalgermanska källor, och studien följer ur den aspekten Hultgårds slutsatser och resonemang i *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. I linje med Hultgård är Schuster också mycket reserverad inför tolkningen av arkeologiskt fyndmaterial inom religionshistoriska studier. De enda arkeologiska fynd som tyder på förekomsten av människooffer är så kallade mosslik, menar han (Schuster 2013:71).

Schuster är skeptisk till tidigare tolkningar av krigsrelaterade offer då han menar att dessa tolkningar baseras på en för diffus eller generös tolkning av offerbegreppet. Det finns inget belägg för att ett krigarfölje har utövat människooffer före och efter ett slag, då dessa handlingar är svåra att avgränsa till offer (Schuster 2013:51). Jag kommer dock att visa i analysen nedan att det finns källmaterial som påvisar förekomsten av människooffer före och efter striden, även utifrån en strikt definition av begreppet offer. Schuster menar vidare att plundringståg sannolikt inte föranledde offerhandlingar då syftet är att behålla bytet snarare än att utföra ett krigsbytesoffer (Schuster 2013:51). En sådan rationell och pragmatisk syn på kulten är dock problematisk då ritual karaktäriseras just av att inte operera med ett rationellt förhållande mellan handling och syfte/orsak (Humphrey & Laidlaw 1994). Ett avvikande exempel där krigståget omgärdas av offer i det germanska materialet menar Schuster att vi finner i Tacitus beskrivning av germanstammen *Harii* och deras skräckinjagande utklädnad vid strid. Stridandet hos dessa tolkar Schuster som en kulthandling. Vid dessa krigsexpeditioner ska man då inte ha haft som mål att erövra krigsbyte, utan dödandet i sig har varit målet, eftersom dödandet har utgjort en form av offer till krigsguden. Harierna praktiserade således inte krigsbytesoffer, utan själva striden utgjorde en offerhandling (Schuster 2013:51). Schuster presenterar flera tolkningar av källmaterialet som jag kommer att ta upp till förnyad analys nedan och i flera fall att argumentera för en annorlunda slutsats än Schuster. Exempel på dessa frågor och slutsatser rör bland annat huruvida självoffret går att belägga i materialet. Att man ska ha offrat sig själv vid nederlag i strid är svårt att

bekräfta, även om det kan verka sannolikt, menar Schuster, självoffret kan dock inte klart beläggas i källmaterialet. Att slag utkämpats i heliga lundar och skogar och därigenom skulle kunna betraktas som en typ av offer är han mer tveksam till. Att offret utgjordes av en utomstående medför inte, enligt honom, att personen inte skulle kunna ingå i samma stamgemenskap. Att det bara var slavar och fångar som offrades menar han är taget ur luften; även personer ur den egna stamgemenskapen, men som då inte ingår i kultgemenskapen, kunde användas till offer. Som exempel anger han soldater som tappat eller lagt ned sin sköld i striden (Schuster 2013:51–68). Dessa teman kommer att jag att beröra i studien av källmaterialet nedan.

Liknande slutsatser och förhållningssätt finner vi hos Rudolf Simek som har tagit upp människooffer till förnyat religionshistoriskt studium och diskuterar människooffer i sitt översiktsverk *Religion und Mythologie der Germanen* 2014. Han använder sig där av arkeologiskt material och menar att vapenoffer i mossar och våtmarker inte rimligtvis kan tolkas som något annat än offer, varför också de människor som återfinns i liknande kontexter borde tolkas som lämningar efter offerhandlingar. Offer är dock ett mycket svårtillgängligt fenomen när det handlar om förhistoriska religioner, inte minst germanska sådana, trots att det är ett av de mest påfallande och tydliga uttrycken för religiöst handlande, menar han. Redan de äldsta, klassiska, källorna talar om människooffer bland germanerna och arkeologiska utgrävningar ska ha påvisat förekomsten. Simek ger fullödiga beskrivningar av arkeologiska fynd, och använder dem som exempel på offer under äldre järnålder (Simek 2014:42–47). Hans angreppssätt i studiet av människooffer är i detta ett exempel på hur den interdisciplinära jämförande forskningen idag har blivit en standardiserad utgångspunkt i diskussionen om germanernas människooffer.

Simek påpekar det källkritiskt svåra läge som forskningen möter i studiet av germanska och fornnordiska offerbruk. Han menar att vi vet för lite om germanernas panteon under äldre järnålder för att alls kunna uttala oss om mottagaren av krigsbytesoffren (Simek 2014:49–52). Simek företräder en mycket stark skepticism angående de skrivna textkällornas värde för studiet av förkristen germansk och fornnordisk religion. Han avfärdar de yngre skriftligt bevarade texterna som "lärda konstruktioner" utan relevans för studiet av förkristna föreställningar. Däremot är han öppen för att tolka mycket äldre arkeologiska fynd och ikonografiskt material utifrån de skrivna källorna. Detta förhållningssätt anser jag vara problematiskt och riskerar att bli anakronistiskt. Skaldediktningen menar Simek är en osäker källa till vikingatidens religion. De heitin (poetiska synonymer) som beskriver Oden som de hängdas gud menar Simek till exempel är för osäkra till sin datering för att kunna säga något om gudens karaktär. Även utomnordiska källor som Adam av Bremen och Thietmar av Merseburg avfärdar han som osäkra (Simek 2014:83–86). Jag kommer att argumentera för att dessa källor, tvärt emot Simeks slutsats, är användbara för ett komparativt studium av den fornnordiska religionen.

Det arkeologiska materialet är Simek däremot mer benägen att ta som inläst för att människooffer faktiskt utövades. Simek tolkar fynden från

Skedemosse, Öland (se nedan), som tveklösa spår av människooffer och ikonografiskt material visar att människooffer har en kontinuitet från romersk järnålder till vikingatid. Hur han menar att denna kontinuitet förhåller sig till de skriftliga källornas ålder är dock otydligt i hans arbete. Den trefaldiga död som vissa mosslik verkar ha utsatts för menar Simek kan vara riktad till en triad av gudomar. Att det inte finns fler rester efter offrade människor i mossarna visar att materialet sannolikt inte representerar en årligen återkommande ritual, utan något som skedde mer sällan (Simek 2014:61–66). I detta resonemang följer Simek en tolkningstradition efter Georges Dumézil som jag anser är problematisk. Motivet med den flerfaldiga döden finner tydligare paralleller inom den fornnordiska kontexten och kan där kopplas till kulten av Oden (se nedan).

I förhållande till tidigare forskning ämnar jag att i min studie ta större hänsyn till det arkeologiska material som har framkommit under senare år och genom detta se om vi kan nå en säkrare tolkning av de skriftliga källornas uppgifter om människooffer i fornnordisk religion. Diskussionen angående förekomsten av människooffer under senare delen av järnåldern har sällan kontextualiserat fenomenet som helhet och samtidigt tagit hänsyn till detaljer i de skriftliga källorna. De skriftliga källornas möjligheter att bilda underlag för en studie av det förkristna offerbruket kommer att fortsätta att debatteras inom forskningen, men jag menar att vi genom en noggrann studie av mytiska motiv och rituella begrepp kan nå kunskap om de förhistoriska förhållandena. Genom en filologisk, hermeneutisk, och komparativ ingång menar jag att vi kommer att kunna nå ny och bättre förståelse av fenomenet människooffer inom de skriftliga källor som behandlar fornnordisk religion och skapa större möjligheter också för arkeologisk forskning att använda det norröna materialet för studiet av människooffer.

Att hitta en fast mall som ger upphov till människooffer utifrån evolutionära, ekologiska eller ekonomiska förutsättningar, så som man tidvis har framhållit (se exempelvis Harner 1977; Sheils 1980; Green 1998; Watts et al. 2016), riskerar att bli missvisande och förbise de religiösa föreställningar som bygger upp offerbruket. Att dödandet av en människa ska uppfattas som att det utgör en gåva till en gudom förutsätter även andra parametrar än enbart ekologiska, ekonomiska, eller evolutionära. Att dessa parametrar har kunnat inverka på utformningen och upprätthållandet eller frekvensen av människooffer behöver dock inte betvivlas.

## **2.3 Tidigare forskning om offer utifrån arkeologiskt material**

Något som saknas inom fältet är en översikt av den tidigare arkeologiska forskning som har diskuterat människooffer i fornnordisk religion. För att positionera min studie i förhållande till denna tidigare forskning kommer jag här att redogöra för hur man inom den tidigare arkeologiska forskningen har använt sig av offerterminologin, med fokus på tolkningen av fynd som spår efter



människooffer. Man har sedan tidigt i arkeologins historia försökt hitta grunder för att kategorisera de arkeologiska fynden och förstå deras kontext. Att identifiera vissa fynd som offer och uppställandet av grunder för denna tolkning har varit ett återkommande ämne i den arkeologiska forskningen. Diskussionen kring offer har oftast inkluderat föremålsoffer och tidvis matoffer. Problematiken kring offerbegreppet och identifieringen av offer i det arkeologiska materialet diskuterades ingående av arkeologerna Ines Beilke-Voigt i *Das "Opfer" im archäologischen Befund* från 2007 och av Åsa Berggren i *Med kärret som källa* från 2010. Jag ämnar inte återupprepa innehållet i Beilke-Voigts respektive Berggrens studier här utan kommer endast kort att ge en bild av offerbegreppets användning generellt i arkeologisk forskning. Berggrens studie fokuserar på användningen av offerbegreppet i forskningen om senneolitikum och bronsåldern medan Beilke-Voigt sträcker sig fram till folkvandringstid; men deras generella diskussion om användningen av offerbegreppet inom arkeologin är giltig även för forskningen som har behandlat senare tidsepoker. Jag har utifrån mitt fokus valt att begränsa mig till diskussionen kring människooffer och endast i den mån det är av relevans för identifieringen av specifikt människooffer har jag även inkluderat allmänna diskussioner om identifieringsgrunderna för offer generellt i arkeologiskt material.

### 2.3.1 Tolkningen av offer under arkeologins begynnelse

I och med fynd av stora mängder deponerade och medvetet förstörda vapen och krigsutrustningar i danska mossar under 1800-talets mitt började arkeologer att tolka dessa som nedlagda offergåvor, utifrån överensstämmelsen med de klassiska författarnas beskrivningar av germanska offerbruk (Beilke-Voigt 2007:23–24, se exempelvis Worsaae 1865:55–59; 1867). Under mitten av 1800-talet framförde också Jens Jakob Asmussen Worsaae (1866) i artikeln "Om nogle mosefund fra Broncealdreren", i *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*, tesen att också de fynd av hög status som återfanns i mossar och i depåer inte borde tolkas som tappade eller bortglömda lösföremål, utan att dessa var spåren av ett rituellt handlande, utifrån ett reglerat mönster. Därmed lade han grunden för de efterkommande offerdefinitionerna inom arkeologin. Genom att behandlingen av föremålen som hade deponerats inte kunde förklaras utifrån ett rationellt och profant handlingsmönster föreslogs en religiös föreställning ha legat till grund för handlingen. Worsaae menade även att man skulle kunna identifiera offrets avsändare genom karaktären på offret. Oscar Montelius anslöt sig 1874 i *Sveriges forntid* till tesen att vissa deponerade föremål skulle kunna identifieras som offer, utifrån sin kontext. År 1886 framförde Sophus Müller i en artikel i *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*, "Mindre bidrag til den forhistoriske archæologis methode II", en teoretisk diskussion om identifikationen av offer, där han stödjer sig på Worsaaes tes. Utifrån att profana och rationella tolkningar kan uteslutas, eller starkt argumenteras emot, kunde vissa fynd rimligtvis inte vara annat än offer, menade han.

Det interdisciplinära bruket av arkeologiskt fyndmaterial och skriftliga källor var ömsesidigt. Från det att de arkeologiska fynden gjordes har arkeologer tolkat dem utifrån överensstämmelsen med skriftliga källor, och från denna tid har man också inom den religionshistoriska forskningen använt det arkeologiska materialet för att tolka såväl de skrivna källorna som de arkeologiska. I detta har de olika disciplinerna i mycket använt samma angreppssätt i tolkningsarbetet av de arkeologiska och skriftliga materialen. Denna ömsesidiga användning av de olika källmaterialen har fortsatt sedan dess; det är först i och med att man har ställt upp enkom arkeologiska kriterier för tolkningen av fynden som offer, som diskussionen har varit särpräglat arkeologisk.

Under början av 1900-talet presenterade Otto Rydbeck (1918) i en artikel "Slutna mark- och mossfynd från stenåldern i Lunds universitets historiska museum", i *Från Lunds historiska museum*, tesen att offerobjekten inte bara kan antas spegla offergivaren, såsom Worsaae hade menat, utan även speglar mottagaren. Krigsrelaterade offer utgör således offer tillägnade en gudom med krigisk karaktär, och jordbruksredskap en fruktbarhetsgudom. En sådan överensstämmelse är globalt sett ett vanligt fenomen, men att dra slutsatser om offermottagaren enkom genom det arkeologiska fyndets karaktär kräver en utförlig argumentation för tolkningen. Rydbecks tillvägagångssätt finner vissa motsvarigheter inom den religionshistoriska forskningen under samma tid. Den keltiska gudatriaden Taranis, Teutates och Esus nämns av den romerske poeten Marcus Annaeus Lucanus i *De Bello Civili* under 100-talet e.Kr. och människoeffter framfördes på olika sätt till de tre gudarna. Taranis offer brändes, och Teutates offer dränktes, medan Esus offer hängdes. Utifrån det naturmytologiska forskningsparadigmet, som växte fram under början av 1800-talet och fortfarande utövade visst inflytande på forskningen vid 1900-talets mitt, tolkades de tre olika offermetoderna, sammankopplade med de tre gudomarna, som avspeglingar av dessas ursprung, eller funktioner (vilket är jämförbart med Dumézils teoribildning). Taranis tolkades sålunda som en himmelsgud, Teutates som en jord- eller vattengudomlighet och Esus som en åsk- eller vindgud (se exempelvis Schneider 1956:322–323; jfr. Helm 1926). I detta fall har offermetoden använts för att kategorisera de tre gudornas karaktär och ursprung utifrån en på förhand given mall, vilken inte alltid ser till det studerade materialets komplexitet.

### **Mossliken och offertolkningen**

Grunden för tolkningen och identifieringen av offer i arkeologiskt fyndmaterial som lades inom den tidigaste forskningen förblev, med vissa modifieringar och förfinade justeringar, giltig inom den arkeologiska forskningen under 1900-talet. Inom 1900-talets arkeologiska forskning har man sedan byggt vidare på de kriterier som man presenterade inom den tidigaste forskningen och sökt motsvarigheter i de litterära källorna för sina tolkningar av offren. Man har fört en diskussion kring hur man ska kunna fastställa kriterier för att kunna kategorisera fynden, och man har då ofta utgått ifrån

kategorierna av en boplatskontext, en gravkontext och en offerkontext. Fynden i våtmarker har då i regel förts till en offerkontext, såvida de inte har ansetts vara lösföremål (jfr. Rydbeck 1918:3–4). Användningen av begreppet *offer* inom arkeologisk forskning har varit beroende av termens definition inom religionsforskningen och man har ofta använt sig av den definition som har varit bruklig i religionsvetenskapliga sammanhang. Man har utifrån denna definitionsgrund sedan utforskat möjligheterna att kategorisera arkeologiska fynd med hjälp av begreppet *offer*. Offret har inom den arkeologiska forskningens tidiga skede uteslutande tolkats som en gåva till den gudom eller de övernaturliga väsen som offret vänder sig till, men från och med den senare delen av 1900-talet har även offerhandlingens sociala effekter tidvis utgjort fokus för användningen av begreppet och för diskussionen av fynden som då har tolkats som spår efter offer (Berggren 2010:88–97). Berggren sammanfattar den arkeologiska forskningens användning av offerbegreppet (generellt) med den träffande beskrivningen att: ”metoderna och tillvägagångssätten att komma fram till att något är offerat inte tycks skilja sig åt i någon högre grad från sent 1800-tal fram till tidigt 2000-tal” (Berggren 2010:90–91). Inom arkeologin har offertolkningen således förhållit sig ganska statisk i förhållande till den utveckling inom disciplinen som har skett vad gäller metod och teoribildning i övrigt. Det har ofta heller inte framförts någon djupgående diskussion om begreppets innebörd eller användbarhet för den arkeologiska forskningen; för innebörden av begreppet har man istället hänvisat till religionsvetenskaperna. Det har förelegat ett liknande problematiskt tillvägagångssätt inom både den tidiga arkeologiska forskningen som inom det samtida religionshistoriska studiet då man har använt en förutbestämd tolkningsram för att placera in källmaterialet inom denna. Inom arkeologin har de fynd som inte har kunnat klassificeras som boplatsfynd eller gravar fallit in under kategorin offer- eller votivfynd. Med begreppet *votivfynd* åsyftas här vanligtvis föremål som har offerats till en gudom, utan att detta offer nödvändigtvis utgör fullföljandet av ett specifikt löfte; således ett vidare begrepp än vad *votivoffer* brukligen avser i religionshistoriska studier.

Tolkningen av arkeologiska fynd som spåren av människooffer har sin grund i fynden av mänskliga kvarlevor som har bevarats i mossar och våtmarker, företrädesvis de så kallade mossliken. Studiet av mossliken har oftast rört sig inom två tolkningslinjer, antingen har man velat se praktiken bakom de deponerade kropparna som en straffpraktik, med hänvisning till Cornelius Tacitus *Germania* kapitel 12, eller så har man tolkat mossliken som spåren efter offer, i likhet med Tacitus *Germania* 9 (Giles 2009:85–89). Mosslik har rimligen hittats redan under forntiden, och sedan kontinuerligt fram till våra dagar, men det var först under 1800-talet som man började koppla samman dem med klassiska textkällor (tidigast av Arends 1824:161–165; jfr. Mestorf 1871). I och med detta menade man att de utgjorde straffade förbrytare eller misshagliga personer, alternativt offerade människor inom en fruktbarhetskult. Nina Nordström (2007) har i sin doktorsavhandling *De odödliga* analyserat arkeologiska forskares tolkningar av mossliken som straff respektive

offer utifrån ett idéhistoriskt perspektiv. Vilken av tolkningarna man har förespråkat har påverkats av det politiska klimat som rådde under 1900-talet, menar hon (Nordström 2007).

De välkända fynd av mosslik som framkom under första halvan av 1900-talet, såsom Ellingkvinnan funnen 1938, Tollundmannen funnen 1942 och Grauballemannen funnen 1952, sporrade diskussionen (se exempelvis Glob 1965). Carl Johan Becker (1948) menade i sin doktorsavhandling *Mosefundne lerkar fra yngre stenalder* att de människoben som återfinns i mossarna tyder på att också människor kunde användas som offergåva, vid sidan av föremål. Han berör dock endast människooffer i förbigående. Elise Thorvildsen (1952) diskuterade tolkningen mer ngående i "Menneskeofringer i oldtiden". Hon menade där att man i fyndmaterialet kan urskilja de mosslik som bör tolkas som avrättade förbrytare från de mosslik som ska tolkats som offerade människor. Både förbrytarna och offren har utsatts för våld, men de offerade människorna har dessutom ytterligare attribut som skiljer ut dem. Kroppen är ofta naken, men kan ha kläderna hopvikta intill sig. De är utsatta för våld och ibland lemlästade. De kan ha andra offer intill sig, som troligen har deponerats vid samma tillfälle, exempelvis keramikkrärl. De är ibland nedlagda tillsammans med stenar, grenar eller spetsade stölar; ibland återfinns flera lik i samma mosse (Thorvildsen 1952:35). Thorvildsen gav här exempel på hur kontextuella faktorer kan användas för att fastställa kriterier och kategorier och ge möjlighet att tolka fyndmaterialet. Detta tillvägagångssätt är i grunden fullt brukligt, men offertolkningen kräver fortfarande en jämförelse med skriftligt källmaterial.

Det så kallade Borremosseliket, funnet 1947, låg på ett lager av näver. Det var övertäckt med en ullpläd, men själva kroppen var naken, med ett halsband runt halsen. Kroppen kunde identifieras som en kvinna. Det var nedlagt i en grop i mossen tillsammans med ett keramikkrärl och ett spädbarn, och det hela hade därefter täckts med ljungris och grenar från al, björk och bok. I samma mosse har man även funnit en annan kvinnokropp. Denna var skalperad och hade medan kroppen ännu var färsk utsatts för grovt våld som hade deformationerat ansiktet. Även denna kropp befanns vara insvept i en ullpläd. Båda kvinnorna var relativt samtida (äldre romersk järnålder) och var sannolikt döda redan innan de sänktes ned i mossen (Thorvildsen 1952:36–43). Thorvildsen satte Borremosseliken i relation till Tacitus uppgifter om straffandet av förbrytare och menade att Tacitus är tydlig med skillnaden i hur kvinnor och män straffas. Det blir därför svårt att tolka de kvinnliga mossliken utifrån Tacitus beskrivning av germanernas dödstraff. De kriterier som talar för att Borremosseliken ändå bör tolkas som människooffer är att liken ligger i en mosse; således en typ av plats som bevisligen har kunnat användas som offerplats i andra sammanhang; flera lik är funna i samma mosse, vilket visar på en återkommande praktik; samt att fynd av andra offerade föremål har påträffats i mossen, från samma tidsperiod. Att tolka Borremosseliken som offer kan inte dras i tvivel med alla spår som pekar i samma riktning, menade Thorvildsen (Thorvildsen 1952:43–46). Tolkningen måste dock fortsatt anses vara

svår att föra i bevis, anser jag, även om vi kan påvisa att liknande bruk av rituellt våld har använts vid offer inom en krigsrelaterad kontext av keltiska och germanska folkslag under denna tidsperiod.

Erling Albrechtsen (1954) förde bruket av människooffer och fynden av mosslik till en fruktbarhetskult i "Et offerfund i Sludegårds mose". Han menade i linje med detta att de människor som återfinns i våtmarker är spår efter offer i samband med krissituationer. När inte de vanliga offren av föremål och djur verkade tillräckliga för att motverka en dålig matekonomi ska man ha tagit till att offra människor som den värdefullaste gåvan. Människooffren utgjorde således del av en fruktbarhetskult (Albrechtsen 1954:13). Albrechtsens perspektiv i studiet av människooffer i arkeologiskt material skulle kunna infogas i det ekonomiska, eller möjligen ekologiska perspektiv som också har förelegat inom den antropologiska och religionshistoriska forskningen.

Den arkeolog som framför andra har gjort mossliken kända för en bredare allmänhet är Peter Vilhelm Glob. I sin studie *Mosefolket* från 1965 diskuterade han också tolkningen av mossliken som offer. Utifrån likheten med andra fynd, främst föremål, som har återfunnits i samma mossar som de mänskliga kropparna menade Glob att människorna har brukats till samma ändamål som dessa deponerade föremål: "Dette gør det sandsynligt, at de mange mosefolk er ofrede til de samme magter, som de andre mosefund og derfor tilhører guddommene" (Glob 1965:123). Att mossliken inte speglar det gängse begravningsskicket för sin tid stärker tolkningen av att de utgör något annat än begravningar, menade han. Han påpekade även överensstämmelsen med Tacitus beskrivning av Nerthuskulten i *Germania* 9 och med germanernas övriga helgedomar utomhus (Glob 1965:122–124). Vi kan här se den kategoriseringsprincip som har förelegat i det arkeologiska tolkningsarbetet. Liksom hos Thorvildsen utgör här likheten med andra fyndkategorier, skillnaden gentemot begravning (och boplatsfynd), samt överensstämmelsen med skriftliga källor grunden för tolkningen av materialet som spår efter offer.

Under 1960-talet publicerade Ulf Hagberg resultaten från utgrävningarna som hade utförts vid Skedemosse på Öland (Hagberg 1961; 1967a–c; 1968). Vid tolkningen av de stora mängder vapen, krigsutrustning och ben från människor och hästar som påträffades på vad som ursprungligen har utgjort sjöbotten pekade Hagberg på likheten med danska fynd av motsvarande karaktär. Dessa hade redan tidigt tolkats som rituella nedläggningar och offer av krigsutrustning efter vunna strider, utifrån klassiska författares beskrivningar av germanska stammar. Hagberg tog avstamp i detta material och utökade jämförelsen med än fler arkeologiska fynd och norröna källtexter (se exempelvis Hagberg 1970). Utifrån detta referensmaterial tolkade Hagberg fyndmaterialet från Skedemosse som spåren efter rituella deponeringar av vapen och krigsutrustning, samt hästbenen som spåren av offer med rituella måltider. Fynden av människoben tolkades som spår efter människooffer (1967b:58–59; 1970). Hagbergs användning av arkeologiskt material för att tolka järnålderns religion och rituella praktiker har haft stort inflytande på

senare forskning om offerbruket under järnåldern i Sverige. Hagbergs komparativa tillvägagångssätt utgör ett gott exempel på hur arkeologiskt och skriftligt material har använts som två komplementära källmaterial i tidigare forskning.

### **2.3.2 Processuell arkeologi och offerdefinitioner utifrån de materiella lämningarna i sig**

I samband med framväxten av ett nytt forskningsparadigm med processuell arkeologi, eller *New Archaeology* ökade intresset för att ställa upp universella kriterier och utvecklingslinjer för kultururs utveckling (Olsen 1997:42). I linje med detta teoretiska ramverk tillkom ett nytt fokus på mätbarhet och funktionalism och detta påverkade tolkningen av det arkeologiska materialet även avseende studiet av offer. Det medförde en strävan efter att kunna fastställa olika arkeologiska tolkningskategorier utifrån de materiella lämningarna i sig. I kölvattnet av detta paradigm kom Berta Stjernquist (1962; 1970; 1989; 1993) att ställa upp en samling allmängiltiga kriterier för identifieringen av offer i arkeologiskt material; dessa har sedan reproducerats och bildat utgångspunkt för kommande studier och är aktuella även i dagens forskning. I grunden utgår hon dock fortfarande ifrån samma komparativa metod som den tidigare forskningen hade gjort, men formulerade sin modell utifrån den processuella arkeologins strävan efter mätbarhet. Hon ställde upp en tolkningsmall för att kunna kategorisera fynd och fyndplatser som mer eller mindre sannolika offer respektive offerplatser. Ett första kriterium för offertolkningen är fyndets art; förekomsten av människoben i våtmarker menar hon exempelvis är ett säkert indicium för offer. Föremål av uppenbart religiös art ingår också i denna kategori. Stjernquist benämnde dessa kategorier kvalificerade respektive okvalificerade fynd. De kvalificerade fynden kan i sig själva peka mot en tolkning som offer, genom fyndets art, exempelvis en kultfigur. Okvalificerade fynd kan endast tolkas som offer utifrån sin sammantagna kontext.

Nästa kriterium för offertolkningen menar Stjernquist är fyndets kontext. Om fyndet återfinns på en plats, exempelvis i en källa eller en våtmark, eller vid en byggd konstruktion, som gör att platsen kan antas vara en kultplats stärker det tolkningen av fynden som spåren efter offer.<sup>70</sup> En förstärkande aspekt av fyndkontexten är också fyndets sammansättning; vilka föremål eller benmaterial som har lagts ned tillsammans. Om fyndet har tillkommit genom upprepade nedläggningar kan det peka mot att dessa har utgjorts av offer, även om föremålen i sig inte är av kvalificerad art. Fyndplatsen, såsom en källa eller kultplats, utgör en kvalificerande omständighet, liksom om föremål

---

<sup>70</sup> Identifieringen av en kultplats baseras i sin tur på ett antal kriterier: upprepade nedläggningar utan rationell eller praktisk förklaring, samt av kvalificerad art (se ovan), platsens karaktär (egendomliga eller utmärkande platser, såsom källor eller stenformationer), samt "mittsymboler" (resta stolpar, höga berg, eller andra representationer för föreställningar om en världsaxel).

påträffas i kombination med ben från djur eller människa. En kombination av benmaterial utgör också det en kvalificerad fyndkategori, även om dessa inte återfinns tillsammans med andra fynd (Stjernquist 1989:58).

Stjernquist påpekar också att den teoretiska indelningen av depåfynd i religiöst betingade fynd och skattfynd stöter på problem vid den faktiska kategoriseringen av arkeologiskt fyndmaterial. De tolkningsramar som ofta ställs upp är svåra att applicera på det arkeologiska fyndmaterialet, just för att de kräver en tolkning av avsikten med deponeringen. Genom en komparativ metod menar Stjernquist att man kan fastställa kriterier för identifikationen av offer, och principer för företeelsen i den studerade kulturen (Stjernquist 1989:63–65).

I och med Stjernquists detaljerade kriterier för identifieringen av offer kan vi se en intensifierad diskussion om olika typer av offer mer specifikt. Fynden utgjorde inte endast gåvooffer, utan även specifikt byggnadsoffer och gravgåvor. Inom den tidigare arkeologiska forskningen hade man gjort en åtskillnad mellan gravkontexten och offerkontexten vid kategoriseringen av fynden. Denna kategorisering nyanserades under andra halvan av 1900-talet (exempel på diskussionen som fördes under denna tid kan ses i Becker 1970; Capelle 1970; Driehaus 1970; Geisslinger 1970; Gladigow 1984; Hagberg 1984; Harck 1984; Ilkjær 1984; Lønstrup 1984; Müller-Wille 1984; Oexle 1984; Schultze 1984; Willroth 1984; jfr. Karsten 1994). Tidsmässigt överensstämmer detta även med Albert Sandklef (1965) som diskuterade möjligheten att sägner om levande begravning och byggnadsoffer skulle kunna ha en bakgrund i verkliga människooffer. Exempel på hur man använder och diskuterar begreppet människooffer inom gravkontexten kan exempelvis ses hos Ove Hemmendorff (1984).

Under slutet av 1970-talet och under början av 1980-talet kom ett nytt paradigm att växa fram inom arkeologisk forskning: den post-processuella arkeologin. Från att man inom den processuella arkeologin sökt ställa upp kriterier för att göra en distinktion mellan "praktiska" ting och "symboliska" föremål kom man nu att vända sig emot en sådan uppdelning och påpeka hur också vardagliga rutiner och redskap omfattas av kulturella koder och tillskrivs mening (Olsen 1997:56; jfr. Borna-Ahlqvist 2002; Carlie 2004). Strävan efter att kunna definiera offer arkeologiskt är i grunden ett försök att tackla detta problem med att ställa upp kriterier som kan visa när föremål är använda rent "praktiskt" respektive rituellt eller "symboliskt". En sådan uppdelning är (givetvis) problematisk, vilket den arkeologiska diskussionen under 2000-talet kom att uppmärksamma, och låter sig sällan göras utifrån det bevarade materialet. Föremålets funktion kan övergå ifrån att vara praktiska till att bli "symboliska" och användas rituellt, eller växla mellan dessa funktioner.<sup>71</sup> Det problem som arkeologin har försökt tackla ligger i att utifrån de materiella lämningarna ställa upp kriterier för att bedöma när ett föremål har getts en symbolisk betydelse, när det har ingått i en religiös kontext.

---

<sup>71</sup> Dock skapar ändå offret som handling en åtskillnad mellan de två kategorierna i och med att föremålet genom offerhandlingen blir taget ur sin profana kontext och ges en sakral betydelse och funktion. Att föremålet vidare kan fylla ett rationellt och praktiskt syfte inom ritualen är självfallet, åtskillnaden ligger i vilken kontext föremålet har kommit att brukas inom.

### 2.3.3 Postprocessuell arkeologi och offerdefinitioner utifrån ett handlingsteoretiskt perspektiv

Under början av 2000-talet hade den postprocessuella arkeologin fått genomslag och därmed kom den arkeologiska diskussionen om offer i arkeologisk forskning att fokusera mer på hur ritualer skapas och hur dessa kan ha gett avtryck i det arkeologiska fyndmaterialet. Deponeringar av ben och föremål kom allt oftare att tolkas utifrån ritualteorier (Berggren 2010:78–87; jfr. Osborne 2004; Falk 2008). Tolkningen som offer baserades fortsatt på fyndets art och kontext (se exempelvis Fabeck 1991; Borna-Ahlqvist 2002; Carlie 2004; Fredengren 2011; Hedeager 2011; Insoll 2011;<sup>72</sup> Lillehammer 2011; Carlie et al. 2014; Schwartz 2017 som alla utgår ifrån dessa premisser).<sup>73</sup>

Ines Beilke-Voigt diskuterar grunderna för att definiera ett offer arkeologiskt och människooffer specifikt i sin studie *Das "Opfer" im archäologischen Befund* 2007. Hon är där kritisk till möjligheterna att använda "offer" som ett analytiskt redskap i arkeologisk forskning och menar att man istället bör använda en neutral term, såsom "avsiktlig nedläggning" (*intentionelle Niederlegung*).<sup>74</sup> Att nedläggningen/deponeringen är avsiktlig innebär då att föremålet är nedlagt med en tanke och ett mål, en intention (2007:30–35). Tolkningen utesluter inte att handlingen kan kategoriseras som offer, men begränsar inte heller tolkningen till detta. Avsiktliga nedläggningar (deponeringar) kan sedan delas in i profana/praktiska nedläggningar och kultiska nedläggningar menar Beilke-Voigt. De kultiska nedläggningarna innefattar både offer och magiska handlingar. För att skilja ut de profana från de kultiska nedläggningarna får man se till fyndets kontext, då intentionen bakom handlingen inte är möjlig att nå genom det arkeologiska materialet. Den kultiska kontexten definieras, i linje med de av Stjernquist fastställda kriterierna, utifrån platsen (exempelvis en kultplats, eller i en husgrund), objektets karaktär och antal, dess behandling innan nedläggningen, samt om objektet är avsett att kunna tas tillbaka i bruk. Kultiska nedläggningar menar Beilke-Voigt

---

<sup>72</sup> Timothy Insolls bidrag (2011) är, genom att ingå i Oxford University Press handboksserie, representativt för hur begreppet *offer* används i arkeologiska studier. Han kritiserar där uppdelningen i eng. *offering* och eng. *sacrifice* där det senare endast avser dödandet av levande väsen och menar istället att även deponerade föremål och gravgåvor ska förstås som offer (eng. *sacrifice*), då dessa "might be sacrificial", men vad han i så fall menar med detta begrepp blir otydligt i sammanhanget (Insoll 2003:153). Insoll ger flera exempel på frågor rörande offer som arkeologin kan besvara, men som jag tidigare har påpekat är en förutsättning för detta att man kan avgränsa och identifiera offer i det arkeologiska materialet, vilket Insoll inte redogör för.

<sup>73</sup> Jfr. Zachrisson 2017 som istället använder begreppet *deposition* men också diskuterar depositionens funktion som potentiell gåva. Detta medför inte på samma sätt den problematiska förhandstolkning som användningen av begreppet *offer* innebär, men ser fortfarande till den potentiella gåvoaspekten i handlingen.

<sup>74</sup> Med begreppet *deponering* avser man en avsiktlig, intentionell nedläggning av föremål och brukas vanligtvis så i arkeologiska tolkningsdiskussioner. I och med att Beilke-Voigt diskuterar tolkningen av fynden som potentiella deponeringar, till skillnad mot andra nedläggningar återger jag denna åtskillnad i mitt referat här.



kännetecknas av att inte kunna återtas i profant bruk. Beilke-Voigt är restriktiv med tolkningen som offer och menar att en profan tolkning måste kunna uteslutas innan man bör överväga att tolka nedläggningen som sakral (Beilke-Voigt 2007:30–35).

Beilke-Voigt analyserar tolkningspremisserna för så kallade byggnadsoffer specifikt, och menar att en tolkning som offer i de fall då mänskliga kvarlevor återfinns i husgrunder är problematisk. Utifrån endast det arkeologiska materialet kan man inte sluta sig till nedläggningens intention, menar hon. Därför blir kategoriseringen av fynden i byggnadsoffer och andra typer av avsiktliga nedläggningar, såsom magiska bruk eller sedvänjor, svåra att upprätta. Att en människa skulle vara dödad i syfte att läggas ned (deponeras) är också omöjligt att avgöra. För en tolkning som byggnadsoffer skulle man behöva belägg för motsvarande praktiker i de skriftliga källorna som behandlar fornnordisk religion, vilket vi saknar (Beilke-Voigt 2007:71–72, 131–175). I denna argumentation överensstämmer Beilke-Voigts slutsats med mina egna resultat.

I diskussionen om människooffer använder dock Beilke-Voigt termen "offer" som ett mycket brett begrepp, och inkluderar dödsstraff och gravgåvor likaväl som offergåvor till en gudom, vilket blir problematiskt. Människooffer specifikt menar Beilke-Voigt kan delas in i rituella människooffer och icke-rituella människooffer. Till de rituella människooffren räknar hon periodiska offer, där människoeffret ingår i den reguljära kulten av en gudom. Till de icke-rituella människooffren räknas människooffer i samband med krig, vid orakeltagning och i krissituationer (Beilke-Voigt 2007:175). Uppdelningen i rituella och icke-rituella offer framstår som högst problematisk då hon inte förklarar hur hon menar att ett offer skulle vara icke-rituellt.

Åsa Berggren (2010) diskuterar i *Med kärret som källa* den tidigare och samtida arkeologiska forskningens användande av offertermer i tolkningen av arkeologiskt material. Själv rör hon sig tyvärr med en något spretig och otydlig användning av offerbegreppet och ger ingen klar framläggning av sin egen definition. Men sammantaget menar hon att termen "offer" inte är användbar för det arkeologiska studiet, utan lutar sig mot handlingsteori som ett alternativ (Berggren 2010). Utifrån handlingsteori som ram menar Berggren att man kan se till handlingarna i sig och genom att försöka förstå vad de kan ha inneburit för subjektet kan vi sedan kategorisera vissa av dem som ritualer. Identifieringen av ritualer och offer är dock inte nödvändig för att studera handlingarnas effekt i sin kontext.

Vi får på så sätt en möjlighet att diskutera de specifika handlingarna, t.ex. att deponera föremål, och handlingarnas roll i samhället och kulturen – oavsett hur handlingarna kategoriseras. Detta innebär att materialet i kärret [som är studiens fokus] kan diskuteras som resultat av handlingar som haft en strukturerande effekt på människorna och samhället, oavsett om jag väljer att kategorisera dem som ritualer eller ej.

(Berggren 2010:113.)

Berggrens utgångspunkt för att studera signifikanta handlingar, såsom offer, är således genom att se till handlingarna i sig, utan att kategorisera dem. Utifrån i vilken grad de kan bedömas ha varit ritualiserade kan man sedan dra slutsatser om vilken effekt och roll de kan ha spelat inom det samhälle där de har utförts och för de människor som har utfört dem. Utifrån ett arkeologiskt perspektiv innebär detta att ett tolkningslager har skalats bort; huruvida handlingen bakom fynden kan kategoriseras som ett offer ingår inte i analysen, men man ser fortsatt till vad handlingen kan ha haft för effekt för de närvarande människorna. Berggren vill genom handlingsteori som utgångspunkt skifta fokus från att tolka vilken kollektiv betydelse som kan ha tillskrivits handlingarna, till hur dessa har upplevts (Berggren 2010:113–131). I förhållande till diskussionen om offer i fornnordisk religion innebär ett sådant förhållningssätt att arkeologin som disciplin inte själv tolkar materialet utifrån religionsfenomenologiska kategorier. Materialet tolkas likafullt utifrån på förhand givna kategorier och möjliga sinnesupplevelser, men man distanserar sig i tolkningsprocessen från en distinktion mellan sakralt och profant (Berggren 2010:114, 131–134). En problematik som uppstår i denna analys är att de arkeologiska tolkningarna genom detta försöker diskutera den enskilda individens personliga intention eller upplevelse av handlingen (ritualen), utifrån bland annat Humphreys och Laidlaws (1994) teoribildning. En sådan kunskap om individens tankar och sinnesupplevelser är inte möjlig att nå i ett historiskt material som de arkeologiska lämningarna. Den teoretiska ingång som presenteras av Humphrey och Laidlaw är inte anpassad för det historiska studiet av offer och ritualer. En bättre utgångspunkt vore att se till den kulturellt stipulerade tolkning som kan ha tillskrivits offret/ritualen, men även en sådan kan stöta på problem.

Denna problematik möter vi exempelvis i Merete Moe Henriksens avhandling *Stille vann har dyp bunn*, från 2014, där offerbegreppet diskuteras i syfte att nå en användbar definition av (rituella) deponeringar. Strävan efter att kunna identifiera ett offer eller en rituell deponering utifrån det arkeologiska materialet i sig självt leder till att hon landar i en problematisk tolkningssituation. Hon kritiserar i sin avhandling hur man inom den tidigare arkeologiska, antropologiska och religionshistoriska forskningen ska ha använt begreppet "offer" baserat på en essentialistisk åtskillnad mellan profant och sakralt som är grundad i en kristen syn på denna dikotomi. Begreppet offer karaktäriseras i hennes text som ett fenomenologiskt felaktigt definierat begrepp, snarare än som en kategori som är svår att nå för den arkeologiska analysen (Henriksen 2014:71–82, 237). Hon vill i sin studie undgå begränsningarna som traditionella tolkningsmodeller och begrepp lägger på det arkeologiska materialet, och istället utgå mer ifrån materialet i sig självt. Hon pekar på att tidigare definitioner av "offer" och "deponering" har begränsat forskningen till att enbart fokusera på själva offerhandlingen, och därför inte har ställt ytterligare frågor om föremålets roll i sin samtid. Objekten har blivit passiva i tolkningsprocessen, genom att man har fokuserat på enbart själva offerhandlingen och definierat föremålets status utifrån en förutbestämd uppfattning om vad som

utgör ett offer. Genom att definiera de föremål som återfinns i våtmarker som offer har våtmarker i sig definierats som offerplatser. De föremål som har påträffats i våtmarker har sedan antagits vara offergåvor baserat främst på fyndplatsen, vilket har skapat en cirkelbevisföring menar Henriksen (Henriksen 2014:75–87).

Med utgångspunkt i handlingsteori och *New Materialism* menar Henriksen att vi kan nå kunskap om objektens betydelse och mening genom att se till fyndkontexten. Identifieringen av rituella deponeringar ska nås genom att studera mönster i fyndmaterialet (det vill säga att samma typ av föremål återfinns i andra fynd från våtmarker) och utifrån detta se i vilken grad föremålen kan uppfattas som "uttryck för normer og regler" som kan ha existerat gällande hantering av föremålen under den tid då de har varit i bruk och deponerats (Henriksen 2014:104–105). Metoden landar således i ett komparativt perspektiv som i grunden är detsamma som man har begagnat sig av inom den tidigare forskningen vid tolkningen av fynden som offergåvor. Hon utgår i princip ifrån samma kriterier för att identifiera en deposition som Worsaae stipulerade redan 1866 (se exempelvis Henriksen 2014:113, 142, 145, 154).

Svårigheten att kunna urskilja vilka handlingar som har tillskrivits en särskild status gör identifieringen av ritual problematisk för det arkeologiska studiet. Henriksen menar att ritualiseringsbegreppet ändock utgör ett bättre alternativ än kategoriseringen profant – sakralt och tvingar forskaren att se till "objektets biografi" (det vill säga hur de har erhållit en eventuell status redan innan deponeringen) istället för att enbart fokusera på nedläggningens karaktär (Henriksen 2014:81, 87, 237–238). En problematisk aspekt som framträder i detta är dock hur man ska kunna avgöra betydelsen av "objektets biografi"; hur man ska kunna avgöra om objektet har tillskrivits en särskild status redan innan en eventuell rituell deponering eller offerhandling. Handlingsteori och Cathrine Bells ritualiseringsteori presenteras som kompletterande eller bättre alternativ till offerbegreppet, men Henriksen berör, enligt min mening, inte i tillräckligt stor utsträckning problemet med att utifrån ett arkeologiskt fyndmaterial avgöra ett föremåls eller en handlingens betydelse.

Att tolka handlingen som ett offer kritiseras av Henriksen som högst problematiskt, framför allt utifrån en teoretisk åtskillnad mellan profant och sakralt. Men tolkningsproblemet är närvarande i samma grad vid användandet av handlingsteori och ritualiseringsteori; Henriksen byter endast ut en problematisk tolkningsmall mot en annan. Slutsatserna tenderar att bli tautologiska<sup>75</sup> eller påtagligt spekulativa.<sup>76</sup> Ett hypotetiskt antagande om objektens tillskrivna

---

<sup>75</sup> Exempel på detta kan ses i Henriksen 2014:168, i slutsatsen att ett föremål kan ha associerats med dess brukliga användningsområde och att tjära luktade just tjära även under förromersk järnålder(!).

<sup>76</sup> Exempel på detta kan ses i Henriksen 2014:170–171, i att ett vardagligt föremål som har deponerats (i exemplet diskuteras en salva innehållande tjära) ska förstås som att tjäran har producerats eller en del av den har använts till ett särskilt laddat ändamål vilket har medfört en statusförändring, varefter överbliven tjära inte har kunnat användas i vardagligt bruk längre, utan måste deponeras i en tjärn. Att Henriksen samtidigt starkt tar avstånd från begreppsbildningen profant – sakralt i detta sammanhang är anmärkningsvärt då det är just en

status under dess "levnad" görs utifrån Bells ritualiseringsteori och det faktum att objekten har påträffats i en våt kontext.<sup>77</sup> Varför också vardagliga föremål ska ha tillskrivits en utmärkande status redan innan deponeringen, snarare än att ha erhållit denna genom just själva nedläggningen/offret förklaras inte av Henriksen, med mer än att en sådan tolkning skulle bortse från föremålets "biografi" (Henriksen 2014:175–176). Henriksen förutsätter dock i sin tolkning att de deponerade föremålen förknippas med en laddning, att de associeras med något betydelsefullt/okränkbart, som gör att de inte längre är möjliga att använda i vardagligt (profant) bruk utan istället måste deponeras i en våtmark (Henriksen 2014:170–171). Det deponerade föremålet kan genom sin potentiella "ritualiserade biografi" ha ansetts vara "förbundet med specifika krefter" (Henriksen 2014:195). En sådan tolkning förutsätter en existerande föreställning om något (heligt) som kräver denna rituella avskärmning/behandling och skapar den icke-profana status som objektet är förbundet med. Genom sin strävan att frångå offerbegreppet landar Henriksen i en tolkningsmodell som omfattas av samma problematik (en tendens att tolka materialet utifrån förutbestämda tolkningsramar) som den hon strävar efter att frigöra sig ifrån.

En annan definition av offer (eng. *sacrifice*) som har utgått ifrån de arkeologiska premisserna har presenterats i en serie artiklar av Christina Fredengren. Hon använder offer som analytiskt verktyg med utgångspunkt i att offer utgör den process där vissa mänskliga och icke-mänskliga individer (*non-human others*) blir utvalda, avvikande behandlade och ansedda som möjliga att döda. Det vill säga ett hanterande av relationer mellan olika kroppar, och utövandet av makt och kontroll över liv och död; med intentionen att förändra relationen till landskapet och något heligt, kopplat till specifika platser.

[...] the process where some human and non-human others are selected, treated otherwise and rendered killable. Hence, this process deals with the management of relations between different bodies, but also with the exercise of power and control of the life/death boundary, where some bodies are given up in order for others to prosper.

(Fredengren & Löfqvist 2019:225.)

[...] the depositions have been retrieved in watery environments and may, as shown in the material above, have worked to weave together the faith of humans, animals and these parts of the landscape, albeit in constellations that changed over time. These depositions form a part of a multi-

---

sådan åtskillnad som hon laborerar med. Andra exempel kan ses i slutsatser som rör social organisering, förfäderskult och forntidsmänniskans subjektiva uppfattning om föremåls visuella tillgänglighet (Henriksen 2014:195–196; 211–212; 216–217).

<sup>77</sup> Detta skapar en överhängande risk för cirkelbevisföring. Identifieringen av föremålens potentiella status är avhängig fyndkontexten, samtidigt som fyndkontexten sägs stärka slutsatsen som dras utifrån den teoretiska mallen (Bells ritualiseringsteori): att föremålen är rituellt laddade (Henriksen 2014:171; jfr. 2014:75–82). Resultatet blir att föremålen tolkas som rituellt laddade utifrån att de återfinns i våtmarker (jfr. Worsaae 1886).

species history, that may have worked to alter the relationship with the environment. As discussed elsewhere [Fredengren 2016], depositions in water may have been understood to work not only to fulfil wishes – but also to draw out sacred power and holiness onto particular places in the landscape. In this way the landscape may have been understood as if it were perforated where the deposition of sacrifices of different kinds would work to channel holy water from the underworld and attract it into the world of the living, thereby making the sacred immanent in the world.

(Fredengren & Löfqvist 2019:258.)

Samma definitionsgrunder framförs också i tre tidigare verk av Fredengren.

The hoards would have been efficient for producing knowledge in society of how various alliances were built up, and linked both objects and people together with a particular place in the environment. The act of deposition may have been a sign that these connections were in place. Following from this reasoning, water may have been perceived as having the potential to act and was perhaps also imbued with a soul that linked to other places. [...] The human remains could have been useful for drawing out the soul of water from the earth and connecting it to the settlement. Both depositions and creatures in the water landscape would have gained significance from the alliance with waters, but would also reciprocally change the character of the watery places. But this water landscape would not have been a passive recipient of depositions.

(Fredengren 2011:125–126.)

Here, the field of bio- and necro-politics is worth exploring [...], i.e. which lives are qualified for protection and which are left out, and what powers control bodies and mortality. Furthermore, sacrifice could indeed be understood as necro-politics, where the border between life and death was managed as a way of exercising power, where certain lives were enabled, while others were terminated and used as religious materiality.

(Fredengren 2015:164.)

Och vidare:

It is also suggested that even further back in time, ancient discoveries of old objects or marvellously preserved remains might have led to these places being associated with otherworldly presences, which could be accessed through such watery portals, drawing the sacred out into the world of the living.

(Fredengren 2016:16.)

Definitionen utgår ifrån det arkeologiska materialet i sig självt och handlingen bakom dem, genom att lägga vikt vid hur olika agenter producerar och hantear maktrelationer mellan kroppar, varav vissa anses lämpliga att döda och offra, och belyser hur man ur ett arkeologiskt perspektiv skulle kunna studera en helig plats, hur den skapas och påverkar samhället som den är en del av. Ett grundläggande problem som kvarstår med definitionen är att de nämnda kriterierna inte skiljer sig från ett rituellt dödande av objektet på något annat sätt än att definitionen refererar till något heligt/sakralt.<sup>78</sup> Vad som åsyftas med detta heliga/sakrala framgår inte av texterna, varför definitionen stöter på samma problem som de tidiga religionshistoriska teorierna om religionens ursprung i animism och pre-animism. Utifrån texterna kan man ana att det är platsen i sig, eller främst vattnet i sig som konstituerar det heliga i definitionen. För att handlingen ska kunna identifieras som offer krävs en uppfattning kring en helig kraft eller gudomlighet som handlingen relaterar till; det krävs en föreställning om något heligt eller gudomligt som kan knytas till platsen. Vad som innefattas av begreppet heligt i den ursprungliga kontexten behöver förtydligas. Vi behöver veta vad offret anses vara en kommunikation med, och vem som är offrets mottagare. Man bör förutsätta att platsen blir helig just för att man har offrat på den förut, att man befäster heligheten, man skapar den inte från grunden. Fredengrens definition blir således bristfällig, i och med att den aldrig benämner vad heligt/sakral innebär i den kontext som åsyftas, eller varför ett naturelement som vattnet skulle besitta en sådan status, samtidigt som denna status är central i identifieringen och kategoriseringen av offret och kultplatsen.

Fredengrens definition av begreppet offer ligger i linje med den diskussion om hur offer ska definieras som har förts inom arkeologin under senare år (se jämförelsevis Oras 2016; Schwartz 2017). Man har under 2000-talet kommit att fokusera på offerandets funktionella aspekter, så som vilken roll offerandet har spelat i ett specifikt samhälle, eller på individuella agenters handlingar inom offerets utförande. Att definiera offer utifrån en gudomlig mottagare är problematiskt utifrån ett arkeologiskt fyndmaterial, varför man inom det arkeologiska fältet tidvis har sökt vägar att kringgå detta, såsom exemplen ovan visar (jfr. även Schwartz 2017). Genom den performativa handlingen som offeret innebär får offermaterialet en annan status, den blir avskild, speciell och "helig" (*sacer*), utifrån hur begreppet kan definieras med religionsvetenskaplig begreppsbildning.<sup>79</sup> I förlängningen kan offerhandlingen även bidra till, och bekräfta eller förstärka, platsens status. För att kunna diskutera offer i det arkeologiska materialet behövs andra discipliner som hjälp, i och med att

---

<sup>78</sup> I texterna omtalas detta, såsom citaten visar, omväxlande som: "sacred power and holiness", "holy water", "the sacred", "the soul of water" och "otherworldly presences". Jfr. Henriksens kritik av den religionsvetenskapliga användningen av begreppet offer ovan (Henriksen 2014:71–82, 237).

<sup>79</sup> Innebörden av begreppet "helig" i den fornnordiska kontexten har ingående diskuterats av Walter Baetke i *Das heilige im Germanischen* (1942).

själva grunden för definitionen av offer ligger bortom det arkeologiskt identifierbara.

Inom den tidiga arkeologiska forskningen sökte man efter kriterier för att kunna definiera ett offer utifrån enbart de arkeologiska premisserna. Dessa analyser har kritiserats, och den grundläggande problematiken ligger i att de rent materiella tingen inte i sig kan ge information om de bakomliggande föreställningarna kring ett eventuellt offer. Då arkeologer bedömer ifall ett arkeologiskt fyndmaterial ska betraktas som spår av ett offer utgår man ofta ifrån kontextuella aspekter (se exempelvis Stjernquist 1989). Om man med hjälp av till exempel ett kultiskt ortnamn eller en "mittsymbol" kan betrakta en plats som en kultplats bidrar det till tolkningen "offer" av de fynd som förekommer där. Att diskutera offer utifrån ett rent arkeologiskt perspektiv låter sig inte riktigt göras; offret som religiöst fenomen förutsätter element som helt enkelt inte går att påvisa utifrån en rent materiell studie. Syftet med min studie är att överbrygga den problematik som ett renodlat arkeologiskt tillvägagångssätt medför i diskussionen om människooffer i Norden. Genom att använda religionshistoriska och arkeologiska analyser som två komplementära metoder kan jag studera människooffer i fornnordisk religion på ett mer fruktbart vis än vad man har gjort inom tidigare forskning.

## Kapitel 3. Källorna till människooffer i fornnordisk religion

Här nedan presenteras en översikt av det källmaterial som används i studien, samt en övergripande diskussion kring de källkritiska problem som dessa källkategorier är förbundna med. Jag har valt att presentera de arkeologiska källmaterialen som egna underrubriker för att göra det lättare att kunna orientera sig emellan dessa och kunna återvända till redogörelsen för de arkeologiska fyndplatserna då jag refererar till dessa i den fortsatta diskussionen och analysen. Diskussionen om de generella tolkningsproblem som användningen av det arkeologiska materialet medför har diskuterats i tidigare kapitel, varför detta inte tas upp till förnyad diskussion här.

Ett övergripande källkritiskt problem vid användandet av källmaterialen som presenteras rör deras representativitet. I avhandlingen avser jag att studera människooffer inom fornnordisk religion både som ett sammanhängande kulturellt komplex och med hänsyn till regionala skillnader. Ett grundläggande källkritiskt problem är att det skriftliga källmaterialet till största delen är bevarat i en isländsk kontext (vad gäller det primära skriftliga källmaterialet är detta fallet för samtliga källor med undantag för runinskriften på Rökstenen från Östergötland och ortnamnsmaterialet), medan det arkeologiska källmaterialet som diskuteras med få undantag härrör från dagens Sverige. Detta är en källkritisk aspekt som inte bör bortses ifrån vid analysen av källmaterialet. Avhandlingen kan kritiseras för att tillämpa ett perspektiv vid användningen av källmaterialen som inte tar hänsyn till källornas varierande geografiska härkomst, men genom en varsam jämförande analys, där hänsyn tas till både likheter och skillnader över tid och geografi menar jag att vi ändå kan nå säkra slutsatser om generella mönster och strukturer inom den fornnordiska kulturen, samtidigt som hänsyn tas till den specifika kontext som ett källmaterial återspeglar. På ett generellt plan har religionen haft stora likheter över hela den fornnordiska kultursfären, samtidigt som regionala, lokala och kontextuella variationer och skillnader har funnits (jfr. diskussion i Nordberg 2012; 2019).

Att förutsätta att allt källmaterial är lika relevant för att söka information gällande hela Norden under yngre järnålder vore anakronistiskt och skulle inte ta hänsyn till de regionala och temporära variationer som har förekommit inom kulturen, men att enbart se till källmaterialets geografiska bevaringsmiljö leder även det lätt fel, då den kulturella kontext som återspeglas i materialet inte alltid är densamma som för dess bevarande. Exempelvis återspeglar skaldediktningen i vissa fall en ideologisk referensram som har en starkare anknytning till en aristokratisk miljö i Skandinavien, än till en isländsk kontext. Det är också skillnad på olika skriftliga källkategorier från Island. Medan släktsagorna ofta utspelar sig i en särpräglad isländsk kontext anges vissa skaldedikter vara tillkomna i Skandinavien och de så kallade kungasagorna återger statsbildningen i Norden. Vid analysen av det skriftliga



källmaterialet från Island kan uppgifterna som rör övriga Norden också jämföras med källtexter som har tillkommit på annat håll, exempelvis texter av Saxo Grammaticus och Adam av Bremen. Genom en jämförande metod, där man tar hänsyn till ett brett material, i kombination med en hermeneutisk analys, där man ser till textens innehåll och den kontext som återspeglas, kan slutsatser som är giltiga för andra regionala förhållanden dras och jämföras med det arkeologiska materialet. Genom jämförelsen med det arkeologiska materialet har den föreliggande avhandlingen potential att ge en mer korrekt bild av regionala förhållanden jämfört med studier av enbart skriftliga källor. Vid hanteringen av källmaterialen i föreliggande studie analyseras människooffer i fornnordisk religion både på ett generellt plan och med hänsyn till inbördes variation. Att regionala skillnader har förelegat inom bruket av människooffer är en av slutsatserna som avhandlingens analys genererar.

### 3.1 De skriftliga källorna

Man har ur ett komparativt perspektiv sett flera större mönster i germanernas människooffer: de tidsbundna och regelbundet återkommande; de tillfälliga, frammanade av en specifik händelse (såsom kriser och krig, med divinatoriska offer och krigsbytesoffer); liksom försoningsoffer och (därmed förknippat) rituellt dödande av förbrytare (se Ström 1942). I de skriftliga källorna som rör den fornnordiska religionen förekommer människooffer, i termens här använda betydelse, vid kriser (såsom missväxt, eller politiska kriser), i samband med krigföring och som periodiskt återkommande ritualer. Diskussionen kring människooffer i fornnordisk tradition har inom den religionshistoriska disciplinen främst begränsat sig till omnämningen i isländska primär- och sekundärkällor, Thietmars av Merseburgs beskrivning av offerfesten i Lejre och Adams av Bremens beskrivning av offerfesten i Gamla Uppsala. Människooffer förekommer i de isländska källtexterna både i primärkällor som edda- och skaldediktning och i sekundärkällor som sagalitteraturen. Särskilt guden Oden ges en framträdande koppling till offerandet av människor i de skriftliga källorna (Simek 1995:s.v. *Menschenopfer*; Steinsland 2005:300).

En gränsdragning mellan offer och annat rituellt dödande blir påtagligt diffus när det kommer till exempelvis krigföringen under yngre järnålder. Att viga hela fiendehären och alla som dödas i striden till Oden är ett vanligt förekommande motiv i den mytiska och semihistoriska litteraturen.<sup>80</sup> De fallna har då ofta betraktats som en gåva till guden, vilket framgår tydligt av den norske skalden Helgi trausti som vid mitten av 900-talet beskriver en slagen fiende i strid som ett offer till Oden: *Gauts tafn* 'Gautrs [Odens] offergåva' (Finnur Jónsson 1912:99; Beck 1970:254). Jag argumenterar för att detta förhållningssätt kan kategoriseras som ett offer utifrån den angivna definitionen och således speglar ett offerbruk i fornnordisk religion. Man kan dock även argumentera för att det här rör sig om ett rituellt dödande av annat slag, och inte ett regelrätt offer, då gåvan inte är förutbestämd och utförandet inte alltid är

---

<sup>80</sup> Se exempel hos Nordberg 2003:108–112.

föreskrivet och formaliserat. Man kan också se fenomenet som ett votivoffer, där man lovar de fallna fienderna till Oden för att få hjälp i striden. Ritueellt dödande förekommer i det skriftliga materialet även vid begravningar och vid vissa avrättningar av förbrytare.

Jag kommer härnäst att kortfattat redogöra för de olika genrer och källkategorier som berör människooffer. Framställningen är strukturerad utifrån genre, med en övergripande indelning i primära och sekundära skriftliga källor.

### **3.1.1 De primära källorna**

De primära källorna består av texter som anses ha skapats av de egna utövarna av fornnordisk religion, inom den levande traditionen. Källorna begränsas i det här fallet till textkällor – runinskrifter, skaldedikter och eddadikter – då dessa ger en språklig grund för studiet av föreställningar om människooffer. Även arkeologiska fynd och ikonografiskt material kan anses utgöra ett primärt källmaterial, men eftersom detta material kräver en annan typ av tolkning för att inte förbli stumt har de i studien behandlats som en egen kategori. Studiet av det skriftliga källmaterialet, utöver runinskrifter, medför en problematisk källkritisk situation, eftersom de manuskript som texterna är bevarade i är betydligt yngre än vad innehållet har ansetts vara. Trots ett sent nedtecknande, i en kristen kontext, har texterna ändå ett innehåll som är relevant för en religionshistorisk studie. De primära skriftliga källor som behandlar människooffer är dock komplexa och i många fall diffusa. Med vissa undantag föreligger ingen helhetsframställning av offerbruket, men olika brottstycken visar på mytiska och rituella motiv som kan jämföras och sammanfogas för att skapa en förståelse av de bakomliggande föreställningarna och rituella praktikerna.

Den enda runinskrift som kommer att behandlas i den föreliggande avhandlingen är inskriften på Rökstenen (ÖG136). Inskriften har varit omdebatterad under lång tid och ingen slutgiltig uttolkning har kunnat göras. Trots att texten således utgör en direkt källa till vikingatidens kultur är materialet svårhanterligt både språkligt och innehållsmässigt, och kräver en tolkning i flera led för att bli användbar. Ortnamnsmaterialet kan möjligen stödja min strukturering av analysen utifrån två rituella kontexter, då jag menar att de krigsrelaterade människooffren främst utförs inom kulten av Oden. Utifrån ortnamnsmaterialet att döma har kulten av Oden varit relativt jämnt spridd över Skandinavien, vilket kan visa på en likartad utbredning av den krigsrelaterade kultiska kontexten. Vilka gudomar som har utgjort kultens fokus inom den kalendariska kulten kan däremot ha visat på större variation regionalt. Exempelvis är Frö framträdande i ortnamnsmaterialet från Mälardalen, men saknas i materialet från Danmark (Brink 2007). Ortnamnsmaterialet innehåller dock ingen referens till människooffer i sig, men har i vissa fall bevarat namn på kultplatser, vilket indirekt kommer att beröras i analysen nedan. Ortnamnsmaterialet kan ge en inblick i vilka gudomar och platser som förknippades med rituella bruk under förhistorien, men det är dock endast i

enskilda fall som det arkeologiska fyndmaterialet som jag behandlar i denna studie sammanfaller med ett sakralt eller teofort ortnamn. Jag har därför valt att inte fokusera på det generella sakrala ortnamns materialet i de områden som omfattas av studien.

Skaldedikterna brukar generellt anses vara en tillförlitligare källa till vikingatidens dikttradition än eddadikterna. Ofta är skaldedikterna historiskt förankrade och många har en namngiven upphovsman, till skillnad mot eddadikterna, liksom en känd tillkomstkontext, exempelvis hyllningsdikter tillägnade en specifik furste. Innehållet bygger ofta på historiskt material som ges en mytisk klädesdräkt, eller tar hjälp av mytisk kunskap i sin estetiska utformning; några få skaldedikter utgår också från mytiska motiv, till exempel *Þórsdrápa* av Eilífr Goðrúnarson. Detta gör dem till en viktig källa för studiet av den förkristna föreställningsvärlden. Genom poetens val av ord och uppbyggnad av kenningar kan vi se spår av bakomliggande föreställningar och rituella praktiker, eftersom dessa förutsätter att åhörarna har kunskap om de mytiska och rituella motiven för att bli begripliga. En grundläggande förutsättning i min analys av skaldedikterna är att de metaforer, i form av kenningar och heitin, som skalden har använt i utformningen av dikten är förankrade i en kulturhistorisk kontext. Detta innebär att de speglar den materiella, ideologiska och i vissa fall rituella verklighet som har varit rådande i den kulturella kontext som dikten har skapats inom. I skaldediktingen möter vi på flera håll implicita anspelningar och referenser till ett bruk av människooffer. Även döandet av fiender i strid vävs tidvis in i en offerkontext. Mottagaren av offret är i skaldediktingen till övervägande del Oden, som beskrivs ta del av de fallna krigarna genom sina jordiska manifestationer i form av asätande djur. Den mytologiska kunskapen har givetvis inte varit jämnt fördelad inom samhället och åhörarna har med största sannolikhet inte alla befunnit sig på samma kunskapsnivå, vilket har medfört att dikternas omskrivningar och anspelningar ofta kan röra sig på flera betydelseplan samtidigt. Kenningar och motiv kan vara dubbelydiga och ha flera betydelseskikt, där den bakomliggande diskursen inte alltid är tydligt utskriven. Skaldestroferna kan på så sätt bidra till studiet av människooffer i fornnordisk religion genom direkta omnämmanden av praktiken, men också genom anspelningar på denna eller på de bakomliggande föreställningarna om offrets mottagare.

Eddadiktingen delas generellt in i två genrer, hjältedikter och gudadikter, där de förra behandlar mytiska eller semimytiska hjältar och de senare anses återspegla förkristna myter i diktform. Dateringen av de enskilda eddadikterna har debatterats flitigt och länge, och jag kommer inte här att föra någon djupgående redogörelse för dateringsproblematiken för de enskilda dikterna utan hänvisar till Else Mundals (2004), Bjarne Fidjestøls (1999), Joseph Harris (2016) och Bernt Ø. Thorvaldsens (2016) arbeten i ämnet. Dateringen av eddadikternas tillkomst i stort förs ofta in i tre grupper; en "äldre grupp" daterad till uppskattningsvis 850–1030, en "mellangrupp" daterad till 1030–1150 och en "yngre grupp" daterad till 1150–1300 e.Kr (Harris 2005 [1985]). Dateringen rör dikternas upphov i den form vi har dem bevarade till idag,

vilket innebär att delar av innehållet, såsom de mytiska motiven och föreställningarna, kan vara äldre. Jag för här eddadikterna till den primära källkategorin utifrån förutsättningen att de har tillkommit i den primära, förkristna kontexten (*insider perspective*), även om de inte har fästs i skrift förrän under medeltid. Den sena nedteckningen har medfört att vissa eddadikter ha fått sin språkliga och litterära form först under medeltid (Mundal 2004; 2008; Thorvaldsen 2008; Schjødt 2012). Även om eddadikterna speglar de samhällsnormer och den mentalitet som rådde vid tiden då de fick sin nuvarande form, och ytterligare har påverkats av uppfattningen om forntiden vid den tidpunkt då de nedtecknades, utgår jag ifrån att delar av innehållet går tillbaka på äldre förkristna föreställningar och kan ha bevarat material från en förkristen religiös kontext. Genom noggrann jämförelse med andra källskrifter och med komparativt material kan element vaskas fram som speglar äldre föreställningar om gudar och offer i eddadikterna, även om ramverket och den bevarade kompositionen inte är lika gammal. En del av eddadikterna placerar sig således möjligen mitt emellan en uppdelning i direkta och indirekta källor, i och med att utformningen och delar av innehållet kan ha påverkats av den kristna medeltida kontext i vilken de har skrivits ned eller skapats.

Innehållet i de olika genrerna av eddadikter skiljer sig åt på så vis att hjältedikterna, såsom epiken om Sigurðr Fáfnisbani, där exempelvis *Reginismál* och *Sigrdrífumál* ingår, rör sig kring ett episkt berättande om mytiska och semimytiska karaktärer. I dessa dikter är handlingen förlagd till en avlägsen men historisk forntid, medan gudadikterna, såsom *Völuspá*, behandlar gudarnas agerande i en mytisk urtid. Dikten *Hávamál* skiljer ut sig bland gudadikterna, med sitt återgivande av esoterisk kunskap och ritualformler. I gudarnas mytiska handlande kan det finnas spår av ett prototypiskt offerförfarande, som sedan kan ha efterliknats i de verkliga riterna. Innehållet i dikterna är ofta dunkelt, och en förlaga till utförandet av människooffer finns bara uttalat i *Hávamál*, som även utgör det tydligaste exemplet på ett offerförfarande i materialet.

### 3.1.2 De sekundära källorna

Det sekundära skriftliga källmaterialet består av texter av utomnordiska skribenter som ger en beskrivning av nordisk kultur, samt texter som har tillkommit efter kristnandet, såsom isländska släktsagor, konungasagor och fornaldarsagor. Det sekundära källmaterialet brukar inte tillskrivas samma höga källvärde som de primära källorna, då de i grunden är påverkade av en utomstående perspektiv, som tidvis kan vara präglad av en politisk agenda. De inhemska sekundära källorna bygger dock ofta på en äldre, delvis muntlig tradition och har bevarat primära uppgifter i varierande grad. En tydlig distinktion mellan primära och sekundära källor är också problematisk utifrån källskriftssynpunkt, då även det primära skriftliga källmaterialet endast är bevarat i handskrifter från medeltid. Snorre Sturlassons *Edda* bör exempelvis behandlas som en sekundär källa, även om den baserar sitt innehåll på äldre primära källmaterial. Snorres *Edda* finns endast bevarad i yngre avskrifter,

två handskrifter från 1300-talet (*Codex Upsaliensis* och *Codex Regius*), samt i en handskrift från 1400-talet (*Codex Wormianus*) och en från 1500-talet (*Codex Trajectinus*). Snorres systematiska sammanställning och tolkning av den fornnordiska mytologin är en oundgänglig källa, men utgår av naturliga skäl från Snorres egen uppfattning av den äldre religionen och mytologin. Snorres verk skrevs under första hälften av 1200-talet vilket innebär att han som en god kristen och lärd man, liksom också politiskt engagerad, inte okritiskt kan brukas som källa för att tolka den förkristna religion han beskriver.

Till de sekundära källorna kan vi räkna isländska släkt- och konungasagor. Jag kommer utifrån mitt fokus inte att redogöra för sagagenrerna i detalj, men en översiktlig presentation är ändå på sin plats. De isländska sagorna innehåller uppgifter som kan ge intressant information om förkristen religion i det samhälle som skildras, eftersom de baserar sina uppgifter på minnen och traditioner som har bevarats i muntlig tradition på Island. Sagornas tillkomsttid är svår att fastställa, och man bör vara medveten om att berättelserna har påverkats och getts olika utformning beroende på i vilket sammanhang och i vilket medium de har presenterats och bevarats. Släkt- och konungasagorna återger i berättelserna referenser och beskrivningar av kultplatser och kultiska bruk, liksom historiska händelser som berör människooffer, men också rent fiktiva berättelsemotiv.

Sagornas innehåll kretsar i stor utsträckning kring geografiska, genealogiska och rumsliga minnen och tilldragelser. Många släktsagor berör endast händelser som utspelat sig i en specifik region och bygger troligen på lokala sägner, biografiska uppgifter eller genealogiska traditioner med koppling till orten. I och med att sagorna nedtecknades långt senare än de händelser som skildras kan de inte okritiskt användas som trovärdiga vittnen om förhållanden under vikingatid. Om de av dessa skäl bör betraktas som historiskt opålitliga, bör man ändå inte bortse från att de kan innehålla äldre motiv, som i vissa fall korresponderar med andra källtexter och andra källkategorier. Motiven har inte uppstått ur tomma intet, men är heller inte opåverkade av samtiden och dess förståelse av det förflutna i sin utformning (Andersson 2005; Wallenstein 2016:129–145). Sagalitteraturen går till stor del tillbaka på en muntlig tradition och bör ses som en värdefull källa i studiet av den fornnordiska religionen, trots sina källkritiska problem.

Saxo Grammaticus skrev sin danska krönika *Gesta Danorum* under slutet av 1100-talet. Texten kretsar kring de danska förhållandena under forntiden, men återger även mytiska motiv och berättelser insprängda i det övriga materialet. Genrebeteckningen är således svår att fastställa i Saxos fall; många berättelser överensstämmer med de isländska fornaldarsagorna, medan andra sannolikt utgör myter som av Saxo har förlagts till en historisk verklighet (Friis-Jensen 2009).

Fornaldarsagorna har som regel ett mer mytiskt innehåll än de isländska släktsagorna och konungasagorna. De brukar tillskrivas ett lägre värde som källor för faktiska händelser under vikingatid, men de kan ändå spegla den ideologiska och mytiska föreställningsvärlden från äldre tidsskikt. Som källor

till religionshistoriska studier kan de ideologiska och mytiska eller semimy-tiska motiven vara av vikt. Även om de bevarade manuskripten är sena och berättelserna är nedskrivna först under 1200-talet och början av 1300-talet kan motiven som förekommer i sagorna vara äldre. Många av fornaldarsa-gorna innehåller populära medeltida folkloremotiv och yngre sagomotiv, men det finns vissa motiv i berättelserna som överensstämmer med äldre källor och därför kan delar av innehållet gå tillbaka på äldre, förkristna föreställ-ningar trots manuskriptens och den bevarade narrativa utformningens sena datering (Lönnroth 2003).

Klassiska skribenter och andra utomnordiska källor som behandlas i stu-dien utgör ett sekundärt källmaterial. För att teckna en bakgrund till de offer-bruk som studeras har jag använt mig av komparativt material som rör ger-manska och keltiska stammar under romersk järnålder till vendeltid. Dessa källor berör således inte nordiska förhållanden under yngre järnålder, vilket utgör studiens fokus, men är viktiga i diskussionen för att skapa en förståelse av fenomenet människooffer och hur det har utvecklats över tid. De antika romerska skribenternas information om germansk religion är av varierande slag. Vissa av Julius Caesars uppgifter har tillkommit för att förklara en seger och ett lyckat fälttåg, samtidigt som de framhäver hans list och förmåga att använda fiendens religiösa föreställningar till sin egen fördel. Vissa av Corne-lius Tacitus uppgifter har en anekdotisk karaktär som visar hur till exempel chatter och hermundurer förintar den besegrade fiendehären, till Roms för-del, utifrån religiösa sedvänjor och föreställningar. I andra exempel kan spår av motsvarande religiösa föreställningar ses bakom de handlingar som besk-rivs, även om författaren inte benämner dessa, såsom i Tacitus *Annales* I:59 och I:61 (se nedan). Andra uppgifter hos de antika författarna har traderats från äldre skriftliga källor eller har tillfogats för att stigmatisera de fientliga germanerna och gallerna, samt för att skapa en dramaturgisk effekt (Polomé 1992). De klassiska källornas utsagor kommer därför att behandlas individu-ellt och analyseras utifrån ett jämförande perspektiv för att utröna källvärdet.

Även skandinaviska förhållanden berörs av utländska författare. Bland dessa intar Adam av Bremen en särställning tillsammans med Thietmar av Merseburg för diskussionen om människooffer. Dessa båda skribenter åter-ger uppgifter som de har erhållit om de skandinaviska kultfesterna, men har inte själva besökt platserna som beskrivs. Att de har präglats av sitt kristna perspektiv är ställt utom tvivel, men många av deras uppgifter kan återge verkliga förhållanden (Hultgård 1997). Historikern Henrik Janson har varit starkt kritisk mot Adams av Bremen källvärde för förkristna kultförhållanden (Janson 1997; 1998). Jansons argument och analys har dock kritiserats (se exempelvis Sundqvist 2013a; 2016a). Med en noggrann källkritik kan tex-terna av Adam av Bremen och Thietmar av Merseburg användas för studiet av den förkristna religionen. Till de utländska skribenter som skildrar skan-dinaviska bruk bör man sannolikt räkna de arabiska författare som återger sina egna och andras möten med ruser (*rûs*). Rusernas etniska sammansätt-ning som folkgrupp är svår att uttyda, men man är i stort överens om att de

till stor del hade skandinaviskt ursprung (Jansson 1997; Montgomery 2000; Hedenstierna-Jonson 2009; se särskilt diskussionen hos Jonsson Hraundal 2014). De är därför av intresse för att förstå de skandinaviska förhållandena.

### 3.2 De arkeologiska källorna från Sverige

I avhandlingen kommer jag att använda det arkeologiska fyndmaterialet som en kompletterande källa, vid sidan av de skriftliga och ikonografiska källorna för studiet av fornnordisk religion. Det arkeologiska material som jag använder återger endast ett kvalitativt urval och kan inte anses vara heltäckande. Förekomsten av människoben utanför gravkontexter i Skandinavien är stor. De flesta är sannolikt inte lämningar efter offerade människor, men vissa fynd föranleder ändå en djupare analys. Jag redogör här främst för några av de fynd som har gjorts under de senaste femton åren i Sverige. Dessa stickprov kan stödja bevisföringen för att fenomenet med människooffer förekom, men kan inte utgöra ett tillräckligt stort underlag för säkra uttalanden kring generella mönster över tid eller större geografiskt rum. Det kan dock vara värt att också nämna en del av de äldre arkeologiska fynd som ligger till grund för den äldre forskningen. I första hand har man då behandlat människoben som inslag bland deponerade vapen i våtmarker, såsom fynden från Skedemosse på Öland (se Hagberg 1970; Monikander 2010). Man har också diskuterat så kallade mosslik, som delvis kan utgöra resterna av ett offerförfarande. De flesta mosslik som brukar anföras som möjliga offer har daterats till äldre järnålder, tiden för Kristi födelse till 400 e.Kr. (Glob 1965; Jankuhn 1969; Green 2001; Simek 2014). En del av mossliken kan även vara lämningarna efter (rituellt) dödade och deponerade förbrytare, då även en sådan tolkning finner stöd i det skriftliga källmaterialet, bland annat i Tacitus *Germania* 12 och *Lex Burgundionum* 34 (Saar 2002:111–112). Att vissa våtmarker har fungerat som kultplatser är dock vedertaget.

De nya arkeologiska fynd som ligger till grund för framställningen har inte behandlats av religionshistoriska analyser i samma utsträckning som de äldre fynden. Här följer en närmare redogörelse för ett urval av de mest innehållsrika arkeologiska fynden från nuvarande Sverige som kan kopplas till människooffer. I dessa fall kan de potentiella spåren av människooffer i fyndmaterialet knytas till en kontinuitet i bruket av platsen. Fyndmaterialen uppvisar en lång kontinuitet i det rituella bruket av platserna, vilket kan stärka tolkningen att människoben har återfunnits på en kultplats. Presentationen följer grovt en ordning utifrån geografisk belägenhet från söder till norr.

#### 3.2.1 Uppåkra, Skåne

I Uppåkra (RAÄ Uppåkra 5), utanför Lund i västra Skåne, har man intill vad som har tolkats som ett kulthus funnit människoben från minst sex individer. Särskilt skallben utmärker sig i det fragmenterade benmaterialet. Man bör notera att benen visar spår av att ha legat öppet för yttre påverkan av väder

och vind.<sup>81</sup> Vissa har också gnagts av hundar (Larsson 2006:251; Magnell et al. 2013:90–91, 109–111). Uppåkra utgjorde en centralplats från förromersk järnålder (500–0 f.Kr.) till slutet av vikingatid (1000–tal e.Kr.) och har genomgått en utförlig arkeologisk undersökning under åren 1996–1998, 1999–2004 och 2007–2008. Bebyggelsen bestod av flera långhus och en mindre byggnad som har tolkats som ett kulthus, eller annan slags byggnad avsedd för rituella handlingar. Byggnaden som har identifierats som ett kulthus var 13,5 meter lång och 6 meter bred, med mycket kraftiga takbärande stolpar, vilket tyder på en hög byggnad. Huset hade tre ingångar, två i söder och en i norr. Runtomkring byggnaden låg en gårdsplan med stor fyndkoncentration, bland annat två väl tilltagna dörringar; inuti byggnaden fanns en eldstad och i golvet hade man deponerat en spektakulär silverbägare och en skål av glas. I fyllningen vid väggarna och stolphålen fann man över 120 så kallade guldgubbar och andra guldhängen, den hittills näst största koncentrationen av sådana fynd. Huset hade använts under flera generationer, fram i vikingatid, utan att förändras i sin struktur.

Både söder och norr om byggnaden hade man deponerat vapen, ovanpå ett lager av ditförd sten. Vapnen var i många fall medvetet förstörda, en liknande behandling som vapnen vid de stora krigsbytesoffren i mossar (jfr. Ilkjær 1984; 2002). Spjut och lansar utmärker sig i materialet, med en övervägande datering till 200–500 e.Kr. Det är bland dessa vapen som människobenen påträffades (Lindell 2001; Helgesson 2004; Larsson & Lenntorp 2004; Watt 2004; Larsson 2006). Fyndet av människoben har diskuterats i termer av krigsrelaterade offer (votivoffer eller tackoffer) och liknats vid de klassiska författarnas beskrivningar av kontinentalgermanska offerseder, där krigsfångarna offras till krigsguden efter ett vunnet slag. De skulle kunna utgöra spåren efter offer som har utförts innan eller i samband med att ett krigståg har påbörjats, för att erhålla gudarnas gunst, likt Hákon jarls offer inför Jomsvikingaslaget (se nedan). Något som kan stärka denna tolkning är att man också har funnit djurkranier, främst underkäkar, tillsammans med vapnen.<sup>82</sup>

Man har också funnit människokroppar som har bränts inne, i tre av hallbyggnaderna. Kropparna har bränts i samband med att husen avsiktligt har bränts ned. Händelserna är daterade till 400–500-tal e.Kr. (Lenntorp 2008). Man har i ett av fallen även återkommit till den brända ytan då man har deponerat guldsmycken och människoben. En tolkning som har framförts är att kropparna kan utgöra resterna efter avrättade krigsfångar (Larsson & Söderberg 2013).

---

<sup>81</sup> Att just skallarna har exponerats på kultplatsen finner en likhet i Tacitus uppgifter om hur fienden ska ha behandlats efter slaget i Teutoburgerskogen år 9 e.Kr. (se nedan).

<sup>82</sup> Underkäkar från djur återfinns i rituella kontexter på andra platser, till exempel under Frösö kyrka i Jämtland och i Gamla Uppsala (Magnell & Iregren 2010; Magnell et al. 2013; Seiler & Magnell 2017:198). Detta kan utgöra ett stöd för att förekomsten av kranier och underkäkar tillskrivits en rituell betydelse och därigenom stärka tolkningen av vapendepositionen som en offerkontext.



### 3.2.2 Hassle Bösarp, Skåne

I Hassle Bösarp i Skåne (RAÄ Hassle Bösarp 1:1) har man funnit mänskliga kvarlevor tillsammans med vad som har tolkats som ett krigsbytesoffer från folkvandringstid.<sup>83</sup> Platsen utgör en utdikad våtmark, ca 30 km söder om Uppåkra. I samband med torvtäkt under 1900-talets början framkom vapen och människoben. Vid en utgrävning 1962 hittades fler ben, bland annat kranier av människa och tamdjur, samt lerkärl, ett svärd, en sadel och trärester. Häst var utmärkande frekvent i materialet. Vapnen och djurbenen låg på en lägre nivå än människoben. Samtliga låg på en nivå som var lägre än en stock som har kunnat dateras till sen vikingatid. Man fann även ett fullständigt människoskelett med en 19 cm lång spjutspets fastkilad mellan revbenen, samt en kniv och en spjutspets intill. Människoben funna vid 1962 års grävning härstammar från minst två individer, den ena åldersbestämd till ungefär 25 år och den andra till en flicka på minst 10 år. Fynden daterades till tidsspannet yngre romersk järnålder till folkvandringstid, möjligen vendeltid (LUHM 17479; SHM 12716, 13343; Stjernquist 1973; 2001:15–17, 21; Monikander 2010:85–86).

Fyndplatsen har tolkats som en parallell till de större danska fynden av krigsutrustning i våtmarker (jfr. Ilkjær 1984; 2002). En parallell finns även i Skedemosse. Förekomsten av människoben på en plats som tidigare och möjligen samtidigt har använts vid deponering av vapen och krigsutrustning är intressant att lyfta i sammanhanget eftersom det överensstämmer med det samtida och närliggande Uppåkra, samt med Finnestorp i Västergötland. Att benen från människa utgör resterna av offer eller ett rituellt dödande kan inte säkert bevisas, men materialet kan ändå användas till att peka på ett återkommande mönster och bidra till definierandet av i vilka kontexter rituellt dödande och människoeffter potentiellt har förekommit.

Förekomsten av djurben har tolkats som indikationer på sakrala måltider i anslutning till mossen, möjligen i samband med nedläggandet av krigsutrustningen och dödandet av människorna. En del av djuren har dock lagts ned hela, särskilt hästarna. Krigs- och ryttarutrustningen är av hög kvalitet, vilket även det finner en överensstämmelse med Finnestorp (Stjernquist 1973; 2001:18).

### 3.2.3 Skedemosse, Öland

Under de arkeologiska utgrävningarna av Skedemosse (RAÄ Gärdlösa 171:1) åren 1959–1964 fann man vad som torde utgöra det största fyndet av våtmarksdeponeringar på svenskt område.<sup>84</sup> I den nu utdikade sjön Skedemosse

---

<sup>83</sup> Berta Stjernquist tolkar dock människoben som spår av en fruktbarhetskult, utifrån förutgången att människoeffter ska ha varit mer frekvent inom denna sida av religionen (Stjernquist 1973:46–47).

<sup>84</sup> Jag väljer att inte redogöra för det innehållsrika fyndet i detalj här, utan hänvisar till Ulf Hagbergs utförliga redogörelser för utgrävningen i Hagberg 1967a, 1967b och 1968, samt hans svenska sammanfattning i Hagberg 1967c. Materialet har ytterligare behandlats av Anne Monikander 2010.

på Öland har man funnit stora mängder deponerade föremål, vapen och enorma mängder skelett från djur och människa, som visar en lång kontinuitet av rituella handlingar vid sjön. Framför allt häst är utmärkande i materialet. Tillsammans med de deponerade vapnen i Skedemosse har man funnit människoben av ett 40-tal individer, nedsänkta vid olika tillfällen under en längre tid. Endast en del av det totala fyndförande området har grävts ut och en del av benmaterialet hade redan förstörts i samband med jordbruk på platsen (Hagberg 1961; 1967a–b; 1967c; 1968; Monikander 2010:86–91). I Skedemosse har man uppenbarligen deponerat människokropparna på en etablerad kultplats, förutsatt att vi ska förstå deponeringen av vapen och krigsutrustning som religiösa ritualer. Fynddateringen från Skedemosse sträcker sig från förromersk järnålder till vikingatid, med en koncentration till 200–550 e.Kr. Platsen är således samtidig med motsvarande fynd från exempelvis Uppåkra och Finnestorp. Materialet domineras liksom vid Finnestorp av hästar, vapen, samt krigs- och ryttarutrustning, men också annan boskap, såsom nötkreatur, är väl representerad. Bland vapnen framträder spjutspetsar och svärd, men också sköldar, pilspetsar och yxor återfinns i materialet.

Man har även deponerat en mängd vita klapperstenar över ett område på 200 m<sup>2</sup> i sjön. Hästbenen kommer företrädesvis från djurets huvud, fötter och svans, men också andra mörkkluvna småben, som kan vittna om måltidsrester. Den stora mängden hästben kan tyda på att kulten vid Skedemosse har haft ett särskilt förhållande till just hästen (Hagberg 1961; 1967a–b; 1967c; 1968; 1970; Monikander 2010:10–16). Utifrån bedömningen av djurens individuella ålder vid slakttillfället har de flesta djuroffer utförts under hösten (Boessneck et al. 1968:15; Monikander 2010:56).

Benen av människa härrör från både vuxna och barn. Även om materialet är fragmentariskt och svåranalyserat så visar en tämligen hög andel av individerna spår av våld, men de visar också på en större kronologisk spridning än de deponerade vapnen (Monikander 2010:86–89). Man har således deponerat människor på samma plats och under delvis samma tid som man sänkt ned hästar och vapen i sjön, men deponerandet av människor och möjligen offrandet av dem har pågått under en längre tid.

### **3.2.4 Finnestorp, Västergötland**

Vid Finnestorp i Västergötland (RAÄ Larv 121:1) gjordes arkeologiska utgrävningar av en våtmark, kring ett tillflöde till Lidan 1904 samt 1959. Man har under åren 2000–2004 gjort kompletterande utökande grävningar, och funnit spår efter återkommande deponeringar av krigsutrustning från romersk järnålder till vendeltid (100–600 e.Kr.), med en glansperiod under folkvandringstid (400–550 e.Kr.). Hästar och ryttarutrustning tillsammans med vapen och förgyllda beslag utgör det huvudsakliga materialet, men även ben efter svin, får/get, nöt och människa har påträffats i materialet. Människobenen utgörs av en överkäke, ett strålben och två lårben från minst två vuxna individer, och har daterats till tiden för platsens tidiga användning (Nordqvist 2006:55; 2007). Bland vapnen utmärker sig svärd och spjut/lans i materialet, medan pilspetsar

och sköld saknas helt. Man har också funnit plattformar av trä och eldstäder inom de centrala delarna av området. Många fynd av hästben och utrustning återfanns invid träkonstruktionerna (Nordqvist 2007:226–233). Platsen har tolkats som en kultplats. Man tycks ha använt plattformarna för att ta sig ut i våtmarken och där ha deponerat hästar tillsammans med krigs- och ryttarutrustning. Eldstäderna tillsammans med benen från boskap kan vara spåren efter måltider, och/eller offer, då de visar snittspår som från slakt. Människobenen bör tolkas i ljuset av de övriga fynden. Hästarna tycks ha varit friska individer och benmaterialet visar inga spår av att de skulle ha utsatts för våld vid dödstillfället (Nordqvist 2007:226–235). En tolkning som har förts fram är att hästarna har dränkts. Finnestorp har tydliga likheter med Skedemosse på Öland, som har utgjort ett viktigt fyndområde för den äldre forskningen. Fynden vid Finnestorp kan ses i ljuset av krigsbytesoffer, liksom Uppåkra ovan.

### 3.2.5 Ströja, Östergötland

I Ströja, Kvillinge socken utanför Norrköping i Östergötland, har man på 2010-talet funnit fyra skallfragment på vad som sannolikt har utgjort en centralplats med en högstatusbebyggelse. På platsen har det funnits en stor hallbyggnad under folkvandringstid–tidig vendeltid (450–650 e.Kr.), som sedan rivs och flyttas. Utgrävningarna av platsen har påvisat en storgårdsmiljö under folkvandringstid och vendeltid, som sedan, under andra halvan av 600-talet, ska utvecklas till att bli en centralgård flankerad av en by med mindre gårdar. Fyndmaterialet visar att det fortsatt har funnits en aristokratisk prägel på bebyggelsen även under vendeltid och vikingatid. Området verkar också ha fungerat som handelsplats under denna tid. Skallfragmenten intill hallbyggnaden är daterade till 700–800-tal e.Kr. (Hjulström 2012; 2018; Hjulström & Lindeberg 2018; Björn Hjulström, personlig korrespondens). Rapporten från utgrävningen är ännu inte publicerad, varför tolkningen av fynden får anses vara preliminär.

Skallfragmenten påträffades i anslutning till två större skärvtenslager som även innehöll djurben. Skärvtenslagren hade anlagts under den äldre fasen av bebyggelsen och fortsatt att användas för deponeringar och rituell verksamhet under vendeltid och vikingatid. Ett skalltak påträffades i ett mindre skärvtenslager, ett skalltak påträffades i ett rött lager som låg mitt i det större skärvtenslagret, ett skalltak påträffades i en anläggning i kanten av det större skärvtenslagret och det fjärde skalltaget påträffades i ytan av en härd som låg ett tiotal meter från skärvtenslagret. Kranierna var separerade från kroppen och sönderslagna innan de hamnade på plats. Två av skallfragmenten har kunnat könsbestämmas till kvinnor (Björn Hjulström, personlig korrespondens). I skärvtenslagren påträffades en stor mängd obrända djurben. Nöt var klart dominerande följt av får/get, gris och häst. Utöver dessa arter fanns det en hel del olika fågelarter, fiskar och vilda djur såsom till exempel varg. En iakttagelse var att benen från nöt kom från djurets köttrika delar i mycket större utsträckning än benen från får/get, gris och häst. En del av benen bar huggmärken som inte kan sammankopplas med slakt, utan möjligen tyder på en våldsam (rituell)

hantering. Inne i hallbyggnaden har man funnit en slipsten för svärd, så kallade guldgubbar, samt glasfragment, vilket tillsammans med hallbyggnadens storlek tyder på en aristokratisk miljö. I området har man också funnit vapenfragment och annan utrustning av högsta kvalitet. Intill skallfragmentet i det röda lagret hittades en depå med miniatyrvapen, vilket kan stärka tolkningen att skallfragmenten ingår i en rituell kontext (Hjulström 2012; 2018; Björn Hjulström, personlig korrespondens).

Under grävningssäsongen 2020 har man funnit ett område med skärvig sten som delvis påminner om skärvstenslagren med fynd som har beskrivits ovan. En skillnad är att detta lager inte ligger i en sänka och att det även överlagrar en tidigare stenpackning. Även i det här lagret förekommer en hel del matavfall men ingen osteologisk analys har ännu gjorts. Man har också påträffat ett överarmsben från människa i ett lager i samma område. Benet kom i lagret, det vill säga inte i en nedgrävning eller konstruktion, tillsammans med djurbenen. Inga andra människoben fanns intill. Även detta ben hade ett huggmärke (Björn Hjulström, personlig korrespondens).

Att främst kranierna har deponerats talar för att det inte rör sig om begravningar. Att dessa återfinns tillsammans med deponerade djurben, både slaktavfall och ben från arter som inte vanligtvis ingår i kosten, samt att skallbenen var avhuggna och sönderslagna föranleder tolkningen att det kan röra sig om offer. Liksom fynden vid Uppåkra har de från Ströja framkommit i en aristokratisk storgårdsmiljö. Det finns dock utöver miniatyrvapnen inga brukbara vapen eller annan krigsrelaterad utrustning i direkt sammanhang med skallbens fyndkontext, som skulle kunna koppla fynden i Ströja till ett krigsrelaterat offer på samma sätt som exempelvis fynden i Uppåkra.

### 3.2.6 Äverstaån, Närke

I Äverstaån, i Glanshammar, Närke (SHM inv. 13202, 12973; RAÄ Glanshammar 146:1), har man funnit benmaterial från häst och människa, daterade till folkvandringstid/vendeltid, samt sen vikingatid. På platsen har man deponerat stora mängder vapen under yngre romersk järnålder, varefter man har övergått till att deponera hästar och människor under folkvandringstid (Hagberg 1967b:74; Zachrisson 2014b:92–96). Det föreligger således en lång kontinuitet av rituella deponeringar i ån på platsen. Området runt Glanshammar utgjorde en centralort under yngre järnålder med en elitbosättning i Husby (Lindqvist 1963:192–193; Brink 1996; Damell 2007; Lindkvist 2007; Fredengren 2015:167–168; Englund & Hjærtner-Holdar 2017:167). Sannolikt kan de potentiella offerfynden i Äverstaån knytas till elitmiljön kring Husby.

I Äversta kan vi sannolikt se en utveckling av kulten över tid. Man övergår från att deponera vapen till att rituellt döda hästar och människor, vilket kan tolkas som att det föreligger en kontinuitet i bruket av platsen, men en förändring i kultens utformning. Även om offerbruket förändras kan offren fortfarande ingå i samma rituella fält (krigsrelaterade offer) som de tidigare vapendepositionerna, men förändringen skulle även kunna spegla en förändring i kultens fokus.

### 3.2.7 Bokaren, Uppland

Ytterligare ett arkeologiskt fynd som är värt att nämna i sammanhanget är den nu utdikade norra delen av sjön Bokaren i Stavby/Rasbo, Uppland (RAÄ Stavby 137:1). Platsen undersöktes 1939 efter att man hade gjort fynd av människo- och hästben vid ett dikningsarbete i den utdikade sjöns nordöstra ände (ATA 2912/39). En något större efterundersökning utfördes 1941. Man fann flera människokranier (från en kvinna och en man) samt sex kranier och fotben av flera hästar på en träplattform i sjön, liksom ett linknippe, bearbetade träföremål och båtdelar. Fynden tolkades som spår efter offer och daterades genom pollenanalys till bronsålder (RAÄ dnr 321-3688-2012; Lundholm 1947:21–24; Larsson 2007:240–241). Under 2014 har SAU utfört förnyade analyser av fynden varvid människobenen har omdaterats till vendeltid (700–800 e.Kr.), respektive slutet av vikingatid (970–1160 e.Kr.). Plattformen ska ha haft nord-sydlig utsträckning och ha varit uppbyggd av träspänger, pålar, ris och sten, centralt placerad i sjöns norra utkant. Plattformen hade strösslats med linkapslar och i marken intill fann man en mängd djurben, mestadels av häst. Kvinnans kranium har ett huggmärke i pannan och mannens skalle visar spår av att han har blivit halshuggen. Även hästarna tycks ha gått en våldsam död till mötes (Eklund & Hennius 2014; Zachrisson 2014a; 2014b; Fredengren 2015:167; Larsson 2015; SVT Uppsala). Under 2015 pågick en ny undersökning av fyndplatsen. Man har nu också funnit kvarlevorna av ytterligare en vuxen människa, liksom en ryggkota från ett barn (SVT Uppsala; Fredengren & Löfqvist 2019:234). Sjön Bokaren ingår i ägorna till gården Hov, vilket sannolikt har utgjort ett regionalt maktcentrum under yngre järnålder (Zachrisson 2014a:76–79; 2014b:96–98). På fyndplatsen har man inte funnit några vapen, vilket pockar på en annan tolkning än för flera av de ovan nämnda exemplen. De skriftliga källornas beskrivningar av offermossar och offerkällor kan kanske kasta ljus över fynden.

Utgrävningen ingår i en vidare studie av våtmarksoffer i Upplandsregionen, från sen bronsålder till medeltid. De än så länge preliminära resultaten av studien visar på en stor andel människa och häst i det osteologiska materialet (Fredengren & Löfqvist 2019). Man kan se en överensstämmelse inom materialet i det dödliga våld som både hästar och människor har utsatts för, vilket kan vara en viktig aspekt för tolkningen av de materiella lämningarna som spår efter (människo)offer. Både hästar och människor har utsatts för exceptionellt våld mot huvudet; hästarna har dödat med ett hårt slag i pannan, människorna har också de blivit utsatta för trubbigt våld liksom halshuggning. Av hästarna är endast vissa delar deponerade, och då endast de köttfattiga delarna, såsom huvud och hovar. De mänskliga kvarlevorna utgörs av både hela kroppar och lösa huvuden.

Vi vet redan från skriftliga källor att hästen utgjorde ett centralt offerdjur under vikingatid. I och med att häst verkar ha varit ett framträdande djur både inom skriftliga beskrivningar av offer och i våtmarksdepositioner är en tolkning av hästen som ett centralt offerdjur i Upplandsregionen och således hästfynden i Bokaren som spåren av offer åtminstone rimlig. Kan vi dra

samma slutsatser vad gäller de mänskliga kvarlevorna? De olika fynden i Bokaren har inte lagts ned vid samma tillfälle utan platsen har använts under en period av flera århundraden, vilket indikerar att platsen har uppfattats som speciell och möjligen helig vid de tillfällen som mänskliga kroppar och kroppsdelar har deponerats där. Men såsom har nämnts ovan är det inte bara den våldsamma hanteringen av människorna i sig som underbygger tolkningen som offer utan framför allt likheten i behandling; människorna har hanterats på ett liknande sätt som (de offrade) hästarna. I den preliminära tolkningen av fynden som har föreslagits menar man att människor och hästar har använts för samma ändamål: att skapa en helig plats; och således sannolikt har använts som offermateria (Fredengren 2015; Fredengren & Löfqvist 2019).<sup>85</sup> Tolkningen stärks av överensstämmelser mellan de andra fyndplatserna från Upplandsregionen. De dödade människorna har behandlats på samma sätt som andra arter, och har deponerats på samma plats, under samma tidsperiod. Adam av Bremen omtalar även samma fenomen i området under vikingatid.

I samtliga fall som har presenterats här kan givetvis närvaron av människoben ha andra förklaringar än att de utgör resterna av rituellt dödade människor (de kan härröra från omrörda gravar i ditförda schaktmassor till exempel, eller utgöra en avvikande behandling av de döda i samband med begravningen), men just förekomsten i en tydligt kultisk kontext gör att människofferproblematiken blir aktuell och inte primärt kan uteslutas. I dessa exempel ingår människobenen i en större sammanhängande fyndkontext. Utöver dessa markanta fyndplatser har människoben som kan utgöra spår efter människooffer också påträffats vid bland annat Lillmyr på Gotland, samt Fyrisån, Hederviken och i Knivsta i Uppland. Dessa exempel kommer att behandlas allteftersom i analysen nedan. I och med att dessa fynd inte kan knytas till en etablerad tradition med ett rituellt bruk av platsen, på samma sätt som i exemplen ovan, har jag valt att presentera dem i den löpande argumentationen och analysen nedan.

I det arkeologiska materialet kan vi inte se orsaken eller intentionen bakom dödandet, men vi kan utifrån jämförelsen med det skriftliga källmaterialet med sannolikhet sluta oss till att fynden av människokropparna utgör spåren efter varierande former av rituellt dödande och sannolikt offer. Det arkeologiska materialet har dock inte säkert kunnat påvisa förekomsten av kontinuerliga människooffer på regelbunden basis, utan det bevarade materialet speglar sannolikt offer vid exceptionella tillfällen. Frånvaron av bevis kan givetvis inte tas som intäkt för frånvaron av ett rituellt dödande; i samband med exempelvis krigföring kan detta ha förekommit betydligt mer frekvent än vad det bevarade materialet speglar, inte minst som de skriftliga

---

<sup>85</sup> Den teoretiska utgångspunkten för denna slutsats kan dock kritiserars, se diskussion ovan i den forskningshistoriska översikten. Dock kan vi i Bokarens fall möjligen genom kontinuiteten av deponeringar och rituella handlingar utgå ifrån att platsen betraktats som helig just för att man har offrat på den förut, varefter offrandet av människor har utgjort ett inslag i ett levande kultbruk.

källorna ofta omtalar att offren hängs upp (vilket sannolikt inte lämnar några arkeologiskt iakttagbara spår). Även kalendariska ritualer och offer kan ha förekommit, vilket beskrivs vid Gamla Uppsala och Lejre, men dessa har då inte ännu påträffats i någon större utsträckning vid de arkeologiska undersökningarna. I detta sammanhang är det dock viktigt att påpeka att flera av de arkeologiska exemplen i mitt urval endast speglar de genomförda delundersökningarnas resultat. Exempelvis har bara en mycket liten del av kungsgårdsområdet i Gamla Uppsala grävts ut, vilket innebär att de skriftliga källornas offerlund fortfarande är en öppen fråga. Likaså har endast en liten andel av Skedemosse grävts ut, samtidigt som stora mängder benmaterial redan har förstörts genom jordbruket på platsen. Även avseende Bokaren har endast ett mindre utsnitt av ett potentiellt större fyndförande område undersökts arkeologiskt.

### 3.3 Ikonografiskt material

En utgångspunkt för den ikonografiska studien av människooffer i fornnordisk religion är att religiösa föreställningar och praktiker kan återspeglas i konst och ikonografi. Om människooffer har varit en praktiserad tradition och en levande mytisk föreställning under yngre järnålder torde detta motiv rimligen ha kunnat ges bildliga uttryck. Man skulle således kunna finna återgivningar av människooffer även inom ikonografiskt material. Man måste dock vara medveten om de regionala skillnader som kan ha funnits mellan de nordiska länderna. Människooffer har sannolikt inte varit en del av den vardagliga eller privata kulten, utan knuten till de stora offentliga kultsammankomsterna och till den krigiska kontext som de högsta samhällsskikten agerade inom. Förekomsten av människooffer torde således ha varit kopplad till samhällsstrukturen och kultens organisering. Användningen av det ikonografiska materialet i studiet av människooffer i fornnordisk religion är också behäftat med ett källkritiskt problem genom att materialet i sig är stumt, liksom det arkeologiska materialet, och kräver en tolkning för att bli brukbart. Samtliga bildframställningar som har använts i diskussionen om människooffer saknar en förklarande text och är således helt beroende av vår nutida tolkning av bildmotiven.

Att uttyda mening och syfte med bildframställningarna utgör ytterligare ett steg i tolkningsprocessen. Man bör i tolkningsarbetet skilja på avsändare och mottagare av bildens budskap. Avseende de bildframställningar som jag har valt att lyfta fram i min studie kan vi urskilja tre olika aktörer som bör tas i beaktande vid tolkningen av bildmotiven (jfr. Hultgård 2017:168–170). Den första av dessa är beställaren av föremålet och bildmotivet. Avseende bildstenarna utgörs denna aktör av den dödes efterlevande som har låtit resa stenen. Avseende figuriner, guldgubbar och guldrakteater utgör uppdragsgivaren sannolikt en högt ansedd gestalt inom samhällets elitskikt (jfr. Ljungkvist 2006:90–93). Syftet bakom valet av bildmotiv kan givetvis variera, men man bör räkna med att en dekorativ funktion kan kombineras med att

förmedla ett budskap och idéinnehåll förknippat med myter och religiösa föreställningar. Den andra aktören är konstnären som har utfört arbetet. Denne har rimligtvis (åter)använt sig av bekanta motiv som har kunnat förstås av betraktare under sin samtid och utformat dessa utifrån sin egen förståelse av motiven. Den tredje aktören utgörs av betraktaren eller brukaren av bildframställningen. Denne, eller dessa, har givetvis kunnat ha sin egen förståelse av bildmotivet och brukat det därefter. Meningen bakom bildmotivet, och förståelsen av det, kan således ha skiftat inom den förhistoriska kontexten; man bör i det akademiska tolkningsarbetet vara medveten om vems tolkning av bildmotivet man ämnar studera. Inom det religionshistoriska studiet är alla dessa aktörer och tolkningsramar av intresse (Hultgård 2017).

En del vikingatida ikonografiskt material har tolkats som återgivningar av exempelvis hängningsscener, varibland Lärbrostenen från Gotland (se nedan) torde utgöra den mest välkända. De gotländska bildstenarna har tillkommit under en period från 300-talet e.Kr. till ca 1100 e.Kr. Utifrån motiv och form brukar stenarna delas in i fem kategorier, som i stort sammanfaller med kronologisk följd. De särskiljs från runstenar genom sitt rika bildinnehåll, även om många av dem också har runinskrifter. Sannolikt har de fungerat i en gravkontext som minnesmärken, på samma sätt som runstenar, samt i vissa fall i samband med offerkulten (Lindqvist 1941–1942; Varenius 2012; Oehrl 2019:245, jfr. Thunmark-Nylén 2006:505–507; Helmbrecht 2011:281 som även diskuterar deras potentiella användning som kultplatser för människooffer). Man godtar generellt tolkningen att bildframställningarna återspeglar mytiska motiv och hjältesagor, men tolkningen av de individuella motiven går ofta isär (Dutton 2015:186–197). Sådillvida har också tolkningen av bildmotiven som återspeglar av offerscener varit ifrågasatt. Ytterligare ett källkritiskt problem som är förknippat med bildstenarna är bevarandeförhållandena. När Sune Lindqvist tolkade bildstenarnas ikonografi och publicerade dem i standardverket *Die Bildsteine Gotlands* arbetade han utifrån 1930-talets redskap för analysen. Sedan dess har vissa av stenarnas yta påverkats negativt av väder och vind, men det har också tillkommit nya analysmetoder som kan ge ny information om bildmotiven. Med hjälp av 3D-skanning och *Reflectance Transformation Imaging* (RTI) har nya detaljer i ikonografin kunnat identifieras och Lindqvists tolkningar har på vissa punkter behövt justeras (Kitzler Åhfeldt 2015; Oehrl 2015; 2017; 2019).

De ikonografiska återgivningarna bör ses i ljuset av de övriga källmaterialets vittnesmål om människooffer i fornnordisk religion. Sedda i sig själva är de svårtolkade och kan inte stärka vår studie av människooffer, men tillsammans med informationen som ges av det övriga källmaterialet kan ikonografin visa på sannolikheten att människooffer var en levande praktik i yngre järnålderns Skandinavien. Ett genomgående problem i användningen av det ikonografiska materialet är att tolkningen av det är så starkt beroende av vår tolkning av de skriftliga källorna att vi riskerar att endast läsa in vår egen förståelse av fenomenet. Att tolka de bilder och skulpturer som återger hängningsscener som just offerscener kräver en ytterligare tolkningsnivå, då vi



inte obehindrat kan tolka dessa som rituella hängningar. Utifrån den hermeneutiska metoden kan vi trots detta sluta oss till att hängningen har utgjort ett betydelsefullt motiv som har gett avtryck i det ikonografiska liksom i det skriftliga källmaterialet.

Jag kommer härnäst att gå vidare till analysen av källmaterialet för att utifrån min kategorisering analysera förekomsten av människooffer i fornnordisk religion. Denna kategorisering kommer att utgöra den strukturella grunden för avhandlingens fortsatta disposition. Jag kommer i närmast följande kapitel att ta min utgångspunkt i det ena av de två religiösa och sociala sammanhang där människooffer har fyllt en funktion och har utövats: krigsrelaterade människooffer; varefter analysen kommer att övergå till att behandla människooffer i den kalendariska kulten. Därefter kommer fokus att ligga på ett urval övergripande teman som berör människooffer inom de båda kontexter som har analyserats i dessa tidigare avdelningar.

## Kapitel 4. Krigsrelaterade människooffer

Människooffer i fornnordisk religion återfinns inom två "rituella fält", i ett krigscentrerat sammanhang och inom en regelbunden kalendarisk kult. I detta kapitel diskuterar jag det ena av de två religiösa och sociala sammanhang där människooffer har fyllt en funktion och har utövats: krigsrelaterade människooffer. Krigsrelaterade människooffer är intimt sammankopplade med kulten av Oden, och knyts i källmaterialet till krigareliten och aristokratin i det fornnordiska samhället. Det berörda materialet kommer här att kategoriseras ytterligare och diskuteras utifrån olika typer av offer, såsom offer före, under och efter striden.

### 4.1 Den sociala och religiösa kontexten

Innan jag ger mig in på de olika situationer som krigsrelaterade människooffer har förekommit vid, och innan jag strukturerar materialet i kategorier kommer jag här att ge en översiktlig presentation av den sociala och religiösa kontexten. De krigsrelaterade människooffren är tätt förbundna med kulten av Oden och i källmaterialet knyts denna religiösa kontext till den fornnordiska krigareliten och aristokratin. Det aristokratiska följesväsendet, krigarförbanden (lat. *comitatus*) utgör stommen i den samhällskontext som jag har valt att beteckna som ett rituellt fält. Följesväsendet är framträdande i källorna som berör nordisk yngre järnålder och bör således ha varit en central och viktig samhällsinstitution (Enright 1996; Herschend 1998; Landholt 1998; Steuer 1998; Timpe 1998; Nordberg 2003; Ljungkvist 2006). Den samhällsstruktur som vi möter i yngre järnålder har sin bakgrund i äldre perioder, där ett tydligt inflytande från romarriket kan ses i utvecklingen av de germanska stammarna och dessas möte med keltiska folkslag. Den centrala rituella arenan inom denna samhällsgrupp har varit stormannagården med dess hallbyggnad. Hallbyggnaden utvecklades till att bli en separat, fristående byggnad inom gårdskomplexet under äldre järnålder. Vid denna tid var följesväsendet redan en välförankrad institution. I hallbyggnaden har fursten kunnat anordna representativa sammankomster med undersåtar och härskare över andra riken. Det är i denna miljö som beslut har fattats om krig och fred, plundringsräder har planerats och allianser har ingåtts. Det är även i hallen som representativa ceremonier har förlagts, såsom gåvoutbyten och avläggandet av löften. Hallen har även utgjort en (temporär) kultplats för exempelvis rituella dryckesceremonier med härskaren själv som kultledare (Enright 1996; Herschend 1998; Nordberg 2003; Zachrisson 2013; Sundqvist 2016a). På detta sätt utgjorde hallbyggnaden en fysisk manifestation för härskaren och hans makt. Under yngre järnålder har dessa storgårdar med hallbyggnader i vissa fall utvecklats till mer omfattande centralplatser där rättsutövning, offentliga kultplatser, hantverk och handel har knutits till gården (Zachrisson 2013; Sundqvist 2016a).

Exempel på denna typ av storgårdar har även grävts ut arkeologiskt, varav Adelsö, Björkö och Helgö i Mälaren, Gamla Uppsala, Lunda i Södermanland och Uppåkra i Skåne utgör ett urval av tydliga exempel från Sverige. Från Norge kan Borg på Lofoten föras fram och från Danmark centralplatserna Tissø och Lejre på Själland (Jørgensen 1998; 2002; 2009; Lamm 1999; Hårdh & Larsson (red.) 2002; Stamsø Munch et al. (red.) 2003; Helgesson 2004; Larsson & Lenntorp 2004; Zachrisson 2004; Andersson & Skyllberg 2008 (red.); Christensen 2010; Bergström 2015; Clarke & Lamm 2017). De manifesta hallbyggnaderna och aristokratiska gårdarna är ofta placerade på höjdlägen i landskapet. Intill återfinns ofta monumentala storhögar och ibland andra maktmanifestationer som processionsvägar och stolpraden som har påträffats i Gamla Uppsala (Herschend 1998; Ljungkvist 2006; Beronius Jörpeland et al. (red.) 2017). På vissa av dessa platser har man kunnat identifiera en tydlig krigscentrerad prägel med förekomst av vapen och krigsutrustning, exempelvis Uppåkra, Tissø och den så kallade Garnisonen på Björkö. Det är sannolikt inom denna miljö som de krigsrelaterade människooftren har funnit sin ideologiska hemvist.

I samband med att följesmännen ansluter sig till sin herre ingår de i en relation där följesmännen på ett plan upptas i furstens familj eller utvidgade släkt, vilket innebär en ömsesidig förpliktelse (Enright 1996:74–77). Relationen mellan följesmännen och härskaren baserades på denna ömsesidighet. Fursten var förpliktigad att skydda sina män och ge dem mat och husrum, samt inte minst belöna dem för deras trofasta tjänster med dyrbara gåvor, med tillträde till elitens rituella sfärer och gästbud, samt i vissa fall genom att förläna dem en gård eller ett landområde. Männen i furstens följe var å sin sida förpliktigade att försvara och följa honom i striden och kämpa med sin herre in i döden. Stridandet medförde samtidigt de främsta möjligheterna för följesmännen att klättra i följets hierarki och bli belönade utifrån sina förtjänster, samtidigt som krigsbytet utgjorde en central inkomstkälla för fursten och möjliggjorde för honom att dela ut sold. Den personliga berömmelsen och hedern framstår som en central komponent i yngre järnålderns ideal, och följesväsendet som institution utgör inget undantag från detta (Lindow 1976). Genom att ingå i härskarens följe, delta i striderna och bli belönad med gåvor och tillträde till den ceremoniella hallkulturen erhöll den enskilde krigaren i följet berömmelse och social prestige (Enright 1996; Nordberg 2003).

Det aristokratiska följesväsendet som institution återspeglas i mytologin kopplad till i första hand Oden (Enright 1996; Nordberg 2003). Oden är den gud *par préférence* som knyts till den aristokratiska hallkulturen och gestaltar de ideal och förmågor som eftersträvades där. Odens visdom och koppling till döden gestaltas i myten om hans självoffer där han genomgår och övervinner döden och erhåller vetskap om de mysterier och esoteriska kunskaper som endast de döda får tillgång till. Han utgör skaldediktingens förgrundsgestalt och råder själv likt de jordiska krigsherrarna över en storslagen hallbyggnad med dryckesceremonier med mjöd och rituella måltider med fläsk; det krigarparadis som Valhall utgör återspeglar den verkliga hallkulturens ideal. Men

det är inte i första hand inom kulten som utfördes i hallbyggnaden som utövat av människooffer återfinns, utan i samband med den krigföring som följesväsendet bygger sin identitet och ekonomi på.

Oden är även knuten till kriget genom sin skrämmande, extatiska sida, där han också uppträder våldsamt, svekfullt och lömskt. Han personifierar således krigarens våldsamma natur. I skaldediktningen omtalas de fallna krigarna med metaforer hämtade från den religiösa terminologin, vilket har tolkats som en återspeglning av att krigföringen ansågs vara del av den rituella praktiken (se mest utförlig diskussion i Nordberg 2003; jfr. Halsall 1989). Dödandet i strid kan ha upplevts som en rituell handling, möjligen som en form av offer, till guden, samtidigt som den våldsamma döden, helst på slagfältet, kan ha upplevts som ett eftersträvansvärt öde. Genom den våldsamma döden uppgår krigaren som belöning i Odens följe då guden tar den fallne till sig för ett efterkommande liv i paradiset Valhall. Förutom dödandet av fiender finns spår av andra, regelrätta offerhandlingar, förknippade med Oden i samband med krigföringen under yngre järnålder både som mytiska motiv och som utövad praktik.

I det mytiska materialet kan man se hur Oden etablerar de ritualer som inramar krigföringen i det vendel- och vikingatida samhället. I *Völuspá* återges hur den kvinnliga karaktären Gullveig spetsas på spjut i Odens hall. Oden själv utför därefter det prototypiska vigandet av fienden genom att kasta sitt spjut över fiendehären, i samband med det första kriget i världen. Det rituella spjutkastet som sammankopplas med att fienden vigs och tillägnas Oden är ett återkommande tema i de historiska och semimytiska källorna. Ofta är det i dessa berättelser guden själv som i förklädnad deltar i händelseutvecklingen och iscensätter offret. I exempelvis fallet med Eiríkr inn sigrsæli blir motivet direkt sammankopplat med kungens uttalade självoffer till Oden. Inom skaldediktningen återkommer motivet, om än mer dunkelt inlindat i de poetiska metaforerna. Här framställs hur de asätande fåglarna utgör den synliga mottagaren av offret. Inom arkeologin återfinns människoskallar bland de deponerade vapnen i Uppåkra och andra människoben i Finnestorp; möjligen ser vi i dessa fynd spåren efter krigsrelaterade människooffer genom hur man har behandlat kvarlevorna efter döden.

#### **4.1.1 Den mytiska prototypen i *Hávamál* 138–145**

Ett av de mest centrala offermotiven inom den norröna korpus som finns bevarad återfinns i eddadikten *Hávamál*. Dikten har varit föremål för en lång historia av varierande och tidvis motsägande tolkningsförslag och att redogöra för diktens hela forskningshistoria låter sig inte göras i kort format. Jag kommer därför endast att summariskt återge de viktigaste linjerna inom tidigare tolkningar här och positionera min egen tolkning i förhållande till dessa tidigare forskare.

I *Hávamál* strof 138–145 återfinns ett mytiskt motiv där Oden själv utgör det talande subjektet när han beskriver hur han har offrat sig själv till sig själv, genom att samtidigt hängas och såras med spjut, för att erhålla esoterisk

kunskap och uppnå en förädlad tillvaro. Motivet kan tolkas som en poetisk gestaltning av en mytisk prototyp som även kan skönjas bakom utformningen av det verkliga människooffret i kulten. *Hávamáls* utsaga om Odens offer är därför av central vikt för att förstå människooffret i fornnordisk religion och utgör en av de källtexter som tydligast påvisar förekomsten av människooffer i den förkristna kulten. Diktens utsaga i sig kan inte föras exklusivt till vare sig den krigsrelaterade kontexten eller de kalendariska människooffren, utan innehåller element som kan återfinnas inom båda dessa rituella fält. Eftersom dikten kan anses utgöra ett primärt källmaterial har den också inom tidigare forskning varit av stor vikt för diskussionen om människooffer i fornnordisk religion, vilket föranleder att jag presenterar den i ett eget avsnitt här.

*Hávamáls* hängningsmotiv har också tolkats som ett sent tillskott i dikten, bildat utifrån det kristna motivet med Jesu korsfästelse. En stark företrädare för denna slutsats var Sophus Bugge i *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse* (1881–1889:291–305). Men att dikten har kunnat (om)tolkas även utifrån ett kristet perspektiv motsäger inte en tillkomst i en hednisk kontext. Bugges tolkning har därför kritiserats (Sijmons & Gering 1927:146–147; Sundqvist 2010; McKinnell 2014:125–128). Denna problematik har även diskuterats av bland andra Peter Jackson (2009). Jackson menar att likheterna med den kristna berättelsen kan ha skapat möjligheterna till denna omtolkning snarare än att man under medeltid ska ha uppfunnit en dikt om Oden i syfte att omtolka korsfästelsen till en hednisk myt. Detta är en hållning som jag ansluter mig till. Ingenting i motivet med Odens hängning ger ett entydigt kristet intryck.

*Hávamál* 138–139 har ibland tolkats som en prototypisk initiationsrit (se exempelvis Pipping 1928; Olsen 1938 [1933]; Berendsohn 1934; Höfler 1934; Evans 1986; Grønvik 1999). Jens Peter Schjødt (1993; jfr. 2008; 2011) har påpekat hur strukturen i myten, där Oden plågas innan han dör och erhåller den dyrbara kunskapen, närmare följer strukturen hos en initiationsrit än hos ett offer. Britt-Mari Näsström (2002) följer denna tolkningslinje och påpekar att myten kan tolkas som en initiationsmyt som speglar en verklig initiation av offerförrättaren (Näsström 2002:245–252). Olof Sundqvist (2010) har utifrån detta resonemang visat hur texten kan återge en mytisk prototyp till en verklig initiation. Utifrån sammanhanget med de efterföljande stroforna 140–145 menar han att texten kan återge en förkristen rituell formel som har använts vid initiationsritualer (Sundqvist 2010).

Jag menar dock att texten i detta sammanhang också kan ge mening utifrån offerteorin. Det prototypiska offer som Oden utför i myten överensstämmer med andra källtexters beskrivningar av offer (Drobin 1991b:108–110; se även Sauvé 1970). Jag lägger i detta stor vikt vid att Oden själv omtalar handlingen som ett offer till sig själv, med uttrycket fvn. *gefa* vilket är en term som återkommer i andra källtexter i betydelsen 'offer', inte sällan med Oden som mottagare. I dessa sammanhang åsyftas aldrig en initiation; så exempelvis skalden Helgi trausti som omtalar dödandet av en fiende som ett offer till

Oden. Motivet med den flerfaldiga död som Oden genomgår i myten återfinns också i flera andra källtexter, vilket jag redogör för i ett senare avsnitt.

I den utförliga kommentarlitteraturen till dikten som ges i *Kommentar zu den Liedern der Edda* sluter sig Klaus von See et al. (2019) till tolkningen att passagen utgör en mytisk redogörelse för hur Oden genomgick en initiation för att erhålla kunskap och kunna bli en "trollkarl" (ty. *Zauberer*). De för även samman passagen med de föregående stroferna i *Hávamál* och menar att dessa ska ses som en större enhet, där även Odens hängningsmotiv utgör en utsaga som omtalar levnadsråd riktade till en mottagare nämnd Loddfáfnir (von See et al. 2019:877–879). Stroferna har av andra oftast tolkats som en isolerad enhet, äldre än den bevarade versionen av *Hávamál*. Man har då menat att strof 138–145 ska ha infogats i den längre dikten utan att ursprungligen ha haft en samhörighet med de föregående stroferna. Till skillnad mot de tolkningslinjer som jag har presenterat ovan menar von See et al. att passagen om Odens självhängning inte ska ses som en prototypisk ritual, vare sig i form av en initiation eller som ett offer. Istället utgör utsagan en mytisk beskrivning av Odens agerande, av ett slag bortom människans förmåga. De menar istället att Oden i passagen 138–143 beskriver hur han uppnådde esoterisk kunskap som är och kommer att förbli dold för människan, men yppar däreför för Loddfáfnir de viktigaste levnadsråden som gudens initiation medförde. Det är enligt von See et al. ur detta perspektiv som vi ska förstå de efterföljande stroferna 144–145 vilka omtalar offrets utförande och att den offerande ska eftersträva återhållsamhet (von See et al. 2019:878–879; 883–884).

Jag anser att det finns brister i den argumentation som von See et al. för, vilket behöver tas i beaktande. Det avsnitt i *Hávamál* som omtalar en mottagare vid namn Loddfáfnir sträcker sig endast öven en del av dikten, i de övriga stroferna nämns ingen mottagare även om det talande subjektet i flera fall även där kan anses vara Oden själv. Att det talande subjektet vänder sig till Loddfáfnir även i strof 138–145 är i min mening svagt belagt. Min främsta kritik mot den tolkning som von See et al. presenterar utgår dock ifrån att den inte tar hänsyn till komparativt material inom den fornnordiska kontexten. Motivet att Oden samtidigt hängs och såras med spjut återkommer i de norröna texterna i sammanhang som främst kan föras till en offerkontext. Vi kan här se exempel på hur *Hávamál* och de övriga källorna bearbetar och refererar till ett gemensamt motiv av rituellt dödande som även tillskrivs den verkliga kulten. Jag kommer som redan har nämnts att behandla denna tematik längre fram i avhandlingen.

Att initiationsritualer har förekommit inom den fornnordiska kulturen kan vi utgå ifrån; i detta torde den fornnordiska kulturen likna de flesta kända kulturer både historiskt och i vår tid, men hur dessa ritualer ska ha varit utformade vet vi mycket lite om. Att detta avsnitt av *Hávamál* har tolkats som en ritualtext att recitera i samband med en initiationsritual grundar sig därför till stor del i den strukturella utformningen av texten och myten. Man har ibland sett offertematiken och initiationen som två parallella aspekter av hängningsmotivet (se Clunies Ross 1994; Schjødt 2008; 2011), vilket dock blir

problematiskt då det upplöser gränserna mellan de analytiska begreppen *offer* och *initiation* (Jackson 2009:38–40). Att initiationen kan innehålla ett symboliskt dödande bör inte sammanblandas med det förebildande offer som myten återger.

Offertematiken i *Hávamál* strof 138 bör ses i sammanhang med de efterföljande stroforna 139–145. Oden instiftar här människoeffret genom att själv utföra det första offret, med sig själv. Förmedlat genom myten som medium beskrivs detta som att han var hängd i världsträdet, stucken med spjut och erhöill vid dödsögonblicket den esoteriska kunskap som sedan omtalas i termer av ”runor”, ”det dyra mjödet” och ”kraftfulla sånger”.

138.  
*Veit ek, at ek hekk  
 vindga meiði á  
 nætr allar nú  
 geiri undaðr  
 ok gefinn Óðni,  
 siálfr siálfum mér,  
 á þeim meiði  
 er mangi veit  
 hvers hann afrotum renn.*

139.  
*Við hleifi mik sældu  
 né við hornigi,  
 nýsta ek niðr,  
 nam ek upp rúnar,  
 æpandi nam,  
 fell ek aþr þaðan.*

140.  
*Fimbulljóð nú  
 nam ek af inum frægja syni  
 Bölþórs, Bestlu fjoður,  
 ok ek drykk of gat  
 ins dýra mjaðar  
 ausinn Óðreri.*

141.  
*Þá nam ek frævask  
 ok fróðr vera  
 ok vaxa ok vel hafask;  
 orð mér af orði  
 orðs leitadi,*

138.  
 Jag vet att jag hängde  
 i vindigt träd  
 nio hela nätter,  
 sårad med spjut  
 och offrad till Oden (*gefinn Óðni*),  
 mig själv till mig själv,  
 i det trädet  
 som ingen [människa] vet  
 från vilken rot det har vuxit.

139.  
 Man bjöd/offrade (*mik sældu*)<sup>86</sup> mig  
 inte (för) bröd,  
 inte heller (för) horn [dryck, alt. boskap],  
 jag såg nedåt,  
 jag tog upp runor,  
 ropande tog jag (dem),  
 sedan föll jag tillbaka [ned] därifrån.

140.  
 Nio storsånger [kraftfulla sånger]  
 tog jag från den välkände sonen  
 till Bölþór, Bestlas fader,  
 och jag fick en dryck  
 av det dyra mjödet,  
 [blev] öst ur/av/med Óðreri.

141.  
 Då tog [började] jag att frodas/bära  
 frukt,  
 och bli klok,  
 och växa och ha det väl;

<sup>86</sup> Handskriften använder här en stavning som inte gör skillnad på orden fvn. *selja* 'sälja, erbjuda, offra', fvn. *sælla* 'göra säll', respektive fvn. *sæla* 'släcka' (von See et al. 2019:887–888). Jag har i översättningen utgått ifrån läsningen fvn. *selja*.

*verk mér af verki  
verks leitaði.*

142.

*Rúnar munt þú finna  
ok ráðna stafi,  
mjök stóra stafi,  
mjök stinna stafi,  
er fáði fimbulpulr  
ok gørðu ginnregin  
ok reist Hroptr rognna.*

143.

*Óðinn með ásum,  
en fyr álfum Dáinn,  
Dvalinn dvergum fyrir,  
Ásviðr jotnum fyrir,  
ek reist sjálfr sumar.*

144.

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

145.

*Betra er óbeðit  
en sé ofblótit,  
ey sér til gildis gjøf;  
betra er ósent  
en sé ofsóit.  
Svá Þundr um reist  
fyr þjóða røk;  
þar hann upp um reis,  
er hann aprtr of kom.*

(Jónas Kristjánsson &  
Vésteinn Ólason *Eddukvæði*  
I.)

ord sökte [nya] ord  
från ord åt mig,  
verk sökte [nya] verk  
från verk åt mig.

142.

Runor ska du finna  
och uttydda stavar,  
mycket stora stavar,  
mycket stinna stavar,  
som den store þulen [Oden] målade,  
och de stora makterna [gudarna] gjorde  
och gudarnas Hroptr ristade.

143.

Oden bland asarna,  
och för alverna Dáinn,  
Dvalinn för dvärgarna,  
Ásviðr för jättarna,  
jag ristade själv somliga.

144.

Vet du hur du ska rista?  
Vet du hur du ska råda/tyda?  
Vet du hur du ska måla?  
Vet du hur du ska undersöka/fråga?  
Vet du hur du ska bedja?  
Vet du hur du ska dyrka/offra (*blóta*)?  
Vet du hur du ska sända/offra (*senda*)?  
Vet du hur du ska döda/slakta/offra  
(*sóa*)?

145.

Bättre är att inte bedja/ha bett  
än att ha dyrkat/offrat för mycket,  
en gåva föranleder/kräver alltid en  
gengåva;  
bättre är att inte (ha) sänt/offra(t)  
än att ha dödat/slaktat/offrat för mycket.  
Så ristade Þundr [Oden]  
före folkets öde;  
när han reste sig upp,  
när han kom tillbaka.

(Egen översättning.)<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Jackson 2009; Lönnroth 2016; von See et al. 2019. Jag stödjer mig i mina egna översättningar mot tolkningar gjorda i befintliga utgåvor och översättningar, dessa anges fortsättningsvis med fotnoter.



Stroferna 138–145 i *Hávamál* utgör sannolikt en enhet och bör tolkas utifrån detta perspektiv. Den äldsta bevarade versionen av dikten återfinns i handskriften *Codex Regius*, daterad till 1200-talet. Det råder enighet om att texten i *Codex Regius* är en avskrift av en äldre version, men tolkningen av textens ursprungliga form och innehåll har delat forskningen (se von See et al. 2019:450–466). Strof 138 börjar med en rubrik i de yngre pappershandskrifterna där stroferna kallas för *Rúnatalsþáttir Óðins*, eller *Rúnaþáttir Óðins*. Passagen inleds också med en stor anfang i samtliga handskrifter (von See et al. 2019:448–450). *Hávamál* utgör en kompilation av flera olika motiv och teman, där det talande subjektet varierar mellan olika karaktärer. Oden, som i strof 138 talar i första person, omnämns i tredje person i andra delar av dikten. Detta har medfört att diktens ålder samt vilket av dessa olika teman som ursprungligen har utgjort diktens kärna har varit omstritt inom forskningen (se exempelvis Finnur Jónsson 1924; Schneider 1948; Heusler 1957; de Vries 1964; von See et al. 2019). Två centrala problemområden för tolkningen av dikten som helhet utgör skiftet i det talande subjektet och vilken situation och funktion dikten har haft vid sin tillkomst. Jag kommer inte att presentera en komplett forskningshistorisk redogörelse för dessa problem, utan hänvisar till den kommentarlitteratur som finns tillgänglig (se von See et al. 2019).

Klaus von See et al. (2019) för fram tolkningen att Odens självoffer i strof 138–141 bör tolkas utifrån *Hávamál* som helhet och kan placeras kronologiskt tidigare än de motiv som återges redan i strof 104–110, respektive i strof 161 (von See et al. 2019:471–473). Denna tolkning anser jag är svår att upprätthålla. I strof 104–110 refereras till berättelsen om hur Oden stjal skaldejödet från jätten Suttungr. I strof 138–141 återges sedan samma mytiska händelse utifrån en version där detta mål uppnås genom Odens självoffer. Klaus von See et al. tolkar denna senare passage som att Oden genom självoffret uppnår den kunskap som omtalas i strof 161, att Oden genom trollkonster kan vinna varje kvinnas gunst som han önskar. Detta står samtidigt i kontrast mot hans missöde med Billingrs mö i strof 96–101, där han blir skymfad och lider nederlag i sina amorösa mål. Klaus von See et al. tvingas hoppa fram och tillbaka mellan olika delar av dikten för att kunna upprätthålla en kronologiskt sammanhängande tolkning och tvingas skapa en *ad hoc*-lösning utifrån att Oden flera gånger ska ha fått smaka på det kosmiska mjödet. Första gången skedde detta efter Odens självoffer menar de, men han fick då endast smaka en klunk av mjödet. Trots det uppnådde han kunskap om den kärlekstrolldom som omtalas i strof 161. Därefter ska han ha lurat till sig att få dricka upp hela mjödet hos jätten Suttungr. Denna händelse omtalats dock långt tidigare i dikten, i strof 104–110 (See et al. 2019:471–473). Deras resonemang förutsätter att dikten är skapad som en helhet med en inbördes logik; samtidigt menar de att den kronologiska händelsekedjan presenteras splittrat i dikten, där sena episoder presenteras vid sidan av tidigare händelser. Denna utgångspunkt menar jag är problematisk. Det är utifrån teorin om en ursprunglig helhet svårt att på ett övertygande sätt förklara varför samma mytiska berättelse om Odens erhållande av skaldemjödet och den kosmiska kunskapen återges i

flera disparata versioner i samma diktverk. Det är enligt min mening troligare att dessa motiv speglar referenser till fristående myter om Oden, hämtade från flera olika dikter vilka i ett relativt sent skede har sammanfogats till den komposition som vi har bevarad i form av *Hávamál*. Det blir då förklarligt varför de olika stroforna refererar till samma mytiska motiv utifrån olika scenarier.

Det finns inget i det mytiska berättandet som kräver att enskilda mytiska framställningar ska vara logiska eller kronologiskt sammanhängande med andra myter. Samma religiösa trosföreställning kan gestaltas i flera olika medier eller genrer och kan i olika återgivningar vara till synes motsägelsefulla, utan att detta upplevs som en motsättning av den troende (Olsson 1985; 2000; 2010). Att Oden har tillskansat sig den kosmiska kunskapen i form av mjöd utgör berättelsens kärna i det avsnitt av *Hávamál* som här diskuteras. Detta har uppenbarligen kunnat återges i flera olika versioner utan att dessa behöver vara sammankopplade. Myten återges i de fornnordiska dikterna antingen genom ett självoffer; eller genom en stöld av det kosmiska mjödet från en jätte; eller genom en transaktion med en jätte, där Oden offerar sitt ena öga. Att dessa scenarier ska stå i ett kronologiskt förhållande till varandra är inte påbjudet av myten som berättelse och genre.

Jag arbetar här utifrån hypotesen att den bevarade versionen av *Hávamál* består av flera dikter som har sammanfogats till en, mer eller mindre, sammanhängande enhet. Sannolikt har de olika delarna hämtats från andra, redan befintliga dikter. Uppbyggnaden av dikten som helhet består av flera tematiska avsnitt som framstår som mer eller mindre självständiga. En stor del av dikten består av levnadsråd och uppmaningar som ibland presenteras mot bakgrund av mytiska händelser. I dessa fall ska det talande subjektet sannolikt förstås som Oden själv. Det framgår i strof 138–141 att det talande subjektet ska uppfattas så även i dessa strofer, men i de följande stroforna, 142–145, är talaren inte lika lätt att identifiera. Dikten vänder sig här till en namnlös åhörare eller läsare med instruktioner och frågor. Denna passage har, som nämnts ovan, tolkats som en ritualtext som kan ha reciterats inom en initiationsritual (Sundqvist 2010; jfr. von See et al. 2019:450–466). Frågorna ska då ha varit riktade mot novisen som ska redogöra för det korrekta utförandet av kulten. Den sista strofen, 145, anknyter till hängningsmotivet i passagens början, men omtalar här Oden (Pundr) i tredje person.

Även om tolkningen att texten kan ha reciterats inom en initiationsritual finner stöd i materialet så menar jag att den bör vägas mot en möjlighet att hela textavsnittet behandlar instiftandet av offerritualen. Jag vill framhålla att texten mycket väl kan ha reciterats i rituella sammanhang, men att denna kontext har varit knuten till utförandet av offret, snarare än initiationen av en novis. Att det mytiska självoffer som Oden utför återges som en verklig ritual i exempelvis *Hamðismál*, *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, traditionen om offret av kung Víkarr, samt i Aḥmad ibn Faḍlāns beskrivning av en hövdingabegravning hos *rūs* (se nedan) tyder på att myten beskriver ett prototypiskt handlande,

som återskapas i ritualen. Inget av dessa exempel återger dock en initiationskontext.

Att texten återger en förkristen ritualtext är troligt och att den återger förkristna mytiska motiv kan vi sluta oss till (Drobin 1991b). Men vissa delar av dikten har sannolikt påverkats av det delvis kristnade samhälle som kompilationen av dikten torde ha skett i (Jackson 2009). Man bör således hålla i minnet att hängningen av Oden kan ha getts både en kristen och en hednisk tolkning i den kontext som dikten har tillkommit i (Jackson 2009). Att motivet har haft en förkristen klangbotten kan ställas utom tvivel, då motivet finner motsvarigheter i andra källtexter, och möjligen även ikonografiskt material.<sup>88</sup> Oden, som är diktens förstaperson, omtalar själv i strof 138 händelsen som just ett offer, med termen fvn. *gefa*, av sig själv till sig själv. Att det skulle röra sig om ett prototypiskt offer är således högst rimligt enligt min mening. Att strofen är placerad tillsammans med stroforna om runornas ursprung och framför allt en offerformel stärker uppfattningen att också innehållet i strof 138 utgör en del av en offerceremoni. Myten både instiftar och avbildar människooffret.

Motivet som återges i myten, där Oden genom offret erhåller esoterisk kunskap, överensstämmer också med ett vidare idékomplex som har gestaltats i andra myter (se utförligt i Drobin 1991b). Offerblodet som utgjuts likställs med och blir en del av den kosmiska dryck som i vissa mytiska sammanhang omtalas som mjöd. Genom libationsoffer och det rituella drickandet tar människan del i denna kunskap och detta förändrade sinnestillstånd genom berusningen och extasen. Genom utförandet av blodiga offer återskapas det ursprungliga skeendet, där Oden har tillskansat sig kunskap om det fördolda och genom offret har kommit att frodas och växa. Utförandet av offret medför att guden görs närvarande och frodas, och att kultdeltagarna kan ta del av offrets egenskaper.

Tolkningen av *Hávamál* påverkar vår förståelse av människooffret inom fornnordisk religion inom både den krigsrelaterade kontexten och de kalendariska människooffren. Utifrån slutsatsen att dikten utgör ett primärt källmaterial kan vi här finna en poetisk gestaltning av en mytisk prototyp vars rituella gestaltning vi kan se spår av även i den utövade kulten. Detta bör nu inte förstås som att myten utgör ritens prototyp utifrån ett förenklat förhållande där myten fungerar som ritens förlaga eller att riten alltid är en gestaltning av *Hávamál*. Istället bör detta förstås som att både riten och den narrativa eller poetiska gestaltningen av myten är utslag och utvecklingar ur samma religiösa föreställning. Att försöka hänföra riten till en specifik mytisk gestaltning hade varit förfelat och det är inte heller så jag menar att vi ska förstå förhållandet mellan det mytiska motivet i *Hávamál* 138 och de motsvarande gestaltningarna i källmaterialet. Men det mytiska motivet i *Hávamál* kan fungera som en referens och bakgrund för tolkningen av centrala motiv i det övriga källmaterial som jag analyserar i studien. I denna dikt kan vi se en

---

<sup>88</sup> Det har även föreslagits att motivet kan ha en vidare indoeuropeisk bakgrund som mytiskt motiv och som offerpraktik (Sauvé 1970).

mytisk gestaltning av exempelvis dödandet genom en kombination av hängning och sårande med ett spjut. Vi ser även ett utslag av föreställningen om Odens nära koppling till hängningen, liksom en mytisk idé som kan föreligga i det rituella märkandet av offret med ett eggvapen. Vi kan också se att utförandet av offret i detta fall medför en insyn i kosmisk kunskap och att offret genom identifikationen med offeraren även påverkar dennes tillvaro och liv. *Hávamál* utgör därför en central referensram i den följande analysen.

## 4.2 Människooffer i samband med krig

Offer av människor verkar ha förekommit i första hand i en krigsrelaterad kontext. Traditionen som vi finner i det fornnordiska materialet har en bakgrund i äldre järnålder; de stora deponeringarna av krigsutrustning som har hittats i våtmarker och de rituella inramningar av striden som dessa speglar utgör den bakgrund som med tiden ledde fram till yngre järnålderns människooffer av krigsfångar och den kontext som stridstematiken omges av i exempelvis skaldediktning. Den yngre järnålderns rituella inramning av striden har sin bakgrund i äldre järnålder och det är därför av vikt att jag i analysen också ser till vad mitt undersökningsmaterial är kommet ur. Ett alltför snävt fokus på enbart material som speglar vendel- och vikingatid har sämre möjligheter att förstå fenomenet och tematiken som studeras. Av det fornnordiska materialet framgår att Oden frodas av dödandet i striden, och gudens koppling till striden och stridsplatsen är omisskännlig (se Nordberg 2003). Att offra fångar eller andra tillgängliga motsvarigheter före striden är ett sätt att stärka gudens kraft och närvaro inför den kommande kampen, liksom att göra guden välvilligt inställd till offrets avsändare. Att viga fiendehären genom verbala dedikationer och rituellt slungande av spjut bör ses som en del av denna förberedande ritual i syfte att stärka guden. Att offra tillfångatagna fiender efter striden bör ses som ett tackoffer till guden, och möjligen ett uppfyllande av ett votivoffer som har utlovats inför den stundande kampen. Offret har även inneburit en manifestation av härledarens sociala och politiska status.

Med votivoffer avser jag i denna studie löften om offer som ska utföras till gudomen med förbehåll att gudomen uppfyller den bedjandes önskemål, vilket gör kategorin svår att identifiera i ett arkeologiskt fyndmaterial. Det är dock viktigt att ha i åtanke att krigsrelaterade människooffer utgör en helhet, där votivoffret kan uppfyllas genom dödandet av fiender i strid eller dödandet av krigsfångar efter striden. För förståelsen av krigsrelaterade människooffer som helhet är det arkeologiska materialet av stor vikt, även om de olika skedena i förhållande till striden inte går att separera i det fysiska materialet. Med begreppet *votivoffer* avser man annars i arkeologiska studier ofta föremålsoffer som har deponerats eller skänkts som en gåva till gudomen. I det skriftliga materialet framgår offerkategorien i flera exempel genom den verbala dedikationen, vilket vi av naturliga skäl inte har möjlighet att spåra i de materiella lämningarna. Trots dessa förutsättningar kan vi möjligen se spåren

av votivoffer i det arkeologiska materialet från Uppåkra, Finnestorp och Hassle Bösarp, där de mänskliga kvarlevorna har återfunnits i en krigisk kontext. I dessa fall skulle det kunna röra sig om människooffer som har utförts efter en strid då kropparna/kroppsdelarna har deponerats tillsammans med vapnen, som ett uppfyllande av ett löfte till gudomen. Arkeologiskt är det dock inte möjligt att avgöra säkert i vilket skede i förhållande till en strid som offret har utförts; jag har därför valt att diskutera de arkeologiska fynden tillsammans under rubriken *Offer av krigsfångar efter striden*, i och med att en andel av de materiella lämningar vi har bevarade kan tolkas som spår efter ritualer utförda efter striden. Förekomsten av mänskliga kvarlevor i samband med deponerade vapen bör tolkas som ett starkt indicium för att rituellt dödande och offer av människor förekom i den krigsrelaterade kontexten. Det arkeologiska materialet stärker således slutsatsen som kan dras av de skriftliga källorna.

Människoeffret i den krigsrelaterade kontexten fyller en funktion som är tätt sammanknuten med samhällsstrukturen och den våldscentrerade samhällsgrupp som följesväsendet utgjorde. Möjligen kan man se människoeffret mot bakgrund av den redistributionsekonomi som utgör fundamentet för följesväsendet; det rent materiella krigsbytet delas ut till krigsherrens följeslagare, och tillfångatagna människor används (eller säljs) som slavar, respektive offras till den gudom som utgör krigsherrens personliga beskyddare. På detta sätt faller människoeffret in i samma grundläggande mönster som krigarideologin i övrigt rör sig kring. Allt krigsbyte distribueras av härskaren, mot löften om trohet och hjälp. Mot denna bakgrund kan vi nå större förståelse av de narrativa motiv som talar om härskare som offerar sig själva eller hela fiendeskaran till Oden, och som i slutändan själva faller i striden eller offras genom gudens inverkan. Att Oden har en ambivalent karaktär, och ofta sviker sina gunstlingar, innebär utifrån denna bakgrund att guden agerar som en svekfull följesman, som illa lönar de gåvor som härskaren köpt dennes trohet med och bygger sin makt på. Att Oden i vissa fall också uppträder som en man i härskarens följe stärker likheten på det narrativa planet. Jag menar att detta motiv även återfinns på ett ideologiskt plan, där människoeffret utgör en form av redistribution av krigsbyte där inte bara mänskliga aktörer är inblandade utan även gudomliga och att människoeffret kan förstås utifrån samma ideologiska mönster.

Vi kan i materialet se att människooffer förknippas med strid i flera olika faser av krigsföringen. Inför striden lovas fienden och fångar att ges som votivoffer till gudomen. I vissa fall kan också offrets avsändare själv lovas som gåva för att erhålla gudens gunst inför striden. Även själva dödandet framställs som en offerhandling i vissa kontexter. De tillfångatagna fienderna offras i samband med striden, eller hålls som fångar för att användas vid kalendariska ceremonier vid senare tillfällen. Det är heller inte bara vid storskaliga fältslag som fienden lovas eller ges som offergåva, utan även enskilda personers dödande kan fungera på ett motsvarande sätt. För att lättare kunna presentera och analysera materialet har studien delats in tematiskt utifrån

offerkategorier och offerkontext. De olika motiven återkommer både i mytiskt material och i skildringar av historiska eller semimytiska händelser.

Man kan lättare förstå och identifiera förekomsten av människooffer och rituellt dödande genom en komparativ metod; traditionen kring människooffer som studeras har motsvarigheter hos kontinentalgermanska stammar. För att få ett vidare perspektiv har man också i tidigare forskning fört in antika och klassiska författares redogörelser för kontinentalgermanska kultbruk, vilket utgör en mycket viktig bakgrund för att förstå varifrån och hur traditionen med människooffer, såsom den möter oss i det fornnordiska materialet, har utvecklats. Det långa tidsspännet (det material jag analyserar sträcker sig över hela järnåldern) medför givetvis en problematik, men vi får försiktigt se till de möjligheter som ges utifrån det material vi har. Liksom med alla analogier är syftet att se till både likheter och skillnader; i det nordiska materialet föreligger till synes även en kontinuitet inom traditionen av offer. De uppgifter om människooffer som vi möter i det fornnordiska materialet utgör en utveckling av ett fenomen som har sin grund i äldre järnålder. Det är därför nödvändigt att ge en, om än skissartad, bild av bakgrunden såsom den möter oss i det äldre materialet.

#### 4.2.1 Votivoffer

Votivoffer utgörs, som jag har angett ovan, av löften om offer som ska utföras till gudomen med förbehåll att gudomen uppfyller den bedjandes önskemål. Utifrån det norröna materialet har jag valt att även klassificera den ritual som består i att viga de kämpar som faller i striden till gudomen som votivoffer. I analysen utgör själva dedikationen det avgörande momentet.<sup>89</sup> Mitt främsta bidrag i förhållande till tidigare forskning ligger här i att jag ämnar påvisa att vigandet av fienden till Oden inte enbart utgör ett rituellt dödande eller ett utslag av eskatologiska föreställningar kopplade till ett efterliv i Valhall, utan att detta kan kategoriseras som ett offer utifrån den offerdefinition som jag laborerar med i avhandlingen. Jag kommer här att visa hur denna offerkategori återfinns i de yngre narrativa fornaldarsagorna för att sedan visa på hur detta motiv har sina rötter i äldre föreställningar och i ett verkligt bruk som reflekteras också i det äldre norröna materialet och hur motivet har en vidare klangbotten i germansk kultur. Fornaldarsagorna som källmaterial utgör ett betydligt yngre och på många sätt osäkrare källmaterial än skaldedikter och konungasagor i studiet av förkristna religiösa föreställningar, men jag ämnar här ta min utgångspunkt i en episod ur *Páttr Styrbjarnar sviakappa* för att sedan fördjupa analysen av motivet genom att underbygga diskussionen med äldre och möjligen säkrare källmaterial.<sup>90</sup> Anledningen till att jag använder

---

<sup>89</sup> Det arkeologiska materialet är inte möjligt att analysera specifikt utifrån denna aspekt, utan kommer att diskuteras under rubriken *Offer av krigsfångar efter striden*.

<sup>90</sup> Man kan dock överväga Margaret Clunies Ross argument att just fornaldarsagorna genom sitt fantasifulla innehåll kan ha skapat större möjligheter för textgenren att bevara minnet av rituella praktiker (Clunies Ross 2002:20–23). De hedniska praktikerna ska inte ha uppfattats som lika uppseendeväckande och anstötliga inom den i övrigt fantasirika kontexten.

detta relativt unga och problematiska exempel som avstamp och utgångspunkt är att det levandegör och illustrerar den praktik och den föreställning som jag menar kan spåras även i det äldre materialet. Det problematiska med att jämföra källmaterial från olika tider och genrer har diskuterats ur en metodologisk synvinkel i inledningskapitlet till avhandlingen samt till viss del i materialpresentationen i kapitel 3.

Fornaldarsagan *Þáttr Styrbjarnar svíakappa*, en instucken berättelse i *Óláfs saga helga*, är endast bevarad i *Flateyjarbók* från ca 1390.<sup>91</sup> Den omtalar i kapitel 61 hur Eiríkr inn sigrsæli Bjarnarson offerar sig själv och hela fiendehären till Oden för att vinna en strid. Berättelsen rör det legendariska slaget vid Fyrisvallarna, där Eiríkr's brorson Styrbjörn anländer med sin här för att kämpa mot Eiríkr och kräva sin rätt till tronen. Slaget pågår i flera dagar. En natt offerar Styrbjörn till Tor, samtidigt som Eiríkr offerar till Oden.

*Annan dag börðust þeir ok fylktu liði. Engi var þá liðsmunr. Þar var Hemingr jarl með Styrbirni. Nátt skildi þá. Styrbjörn blótaði þá Þór at áeggjan Úlfs, fóstura síns, ok alþýðu. Þá nótt var sénn maðr rauðskeggjaðr í herbúðum Styrbjarnar ok kvað þetta: [...].*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

En andra dag stred de och fylkade manskapet. De var likvärdiga i styrka. Hemingr jarl slogs för Styrbjörn. Natten skilde härarna åt. Styrbjörn eggades av sin fosterfar Úlfr och allt folket att blota till Tor. Den natten sågs en rödskäggig man i Styrbjörns härläger som sade detta: [...].

(Egen översättning.)

Efter Styrbjörns offer ses en okänd man i lägret som uttalar en diktstrof. Av innehållet kan man förstå att det är Tor själv som visar sig för männen i hären.

---

Argumentet är dock svårt att upprätthålla utifrån källmaterialet i sig, då det förutsätter att de rituella praktiker som beskrivs i fornaldarsagorna inte är påverkade av den medeltida bevarandekontexten. Detta är svårt att avgöra utan jämförelse med de referenser till förkristna praktiker som återfinns i det primära källmaterialet. I slutändan utgör fortsatt det primära och det äldre sekundära källmaterialet det referensmaterial som fornaldarsagorna måste tolkas utifrån.

<sup>91</sup> Manuskriptet *Flateyjarbók* skrevs under slutet av 1300-talet av prästerna Jón Þórðarson och Magnús Þorhallson på Island. Handskriften återfanns under mitten av 1600-talet hos dess dåvarande ägare på Flatey, varav det fick sitt namn. Det utgör en kompilation av texter som delvis har bevarats i andra handskrifter, men innehåller även många unika berättelser och utvidgade versioner av kända historier. *Flateyjarbóks* författare har således haft redan existerande handskrifter av berättelserna att arbeta utifrån vid sammanställningen till dess bevarade form (Whaley 2012b:1099).

Lætr eigi mik lýtir  
Liðbands, sás frið grandar,  
– reiðr emk stála stýri –  
Styrbjörn vesa kyrran.  
Þat mun sáð of síðir  
sigrnenum her kenna  
– roðin eru leyfðra lofða  
lindi(s) – sôr at binda.

(Townend *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

Styrbjörn, ledbandets [ringarnas]  
skadeverkare,  
den som bryter freden,  
– vred är jag på stålets styrare [sving-  
are], –  
låter mig inte vara tyst.  
Den sådden må efter en tid  
lära den segersinnade hären,  
– de prisade människens lindträns [spjut]  
är rödfärgade (*rjóða*) [av blod], –  
att förbinda [sina] sår.

(Egen översättning.)<sup>92</sup>

Samma natt lovar Eiríkr sig själv till Oden som offer för att vinna slaget.

*Þá nótt hina sömu gekk Eirekr í hof Óðins ok gafsk honum til sigs sér ok kvað á tíu vetra frest síns dauða. Mörgu hafði hann áðr blótat, því at honum horfði óvænna. Litlu síðar sá hann mann mikinn með síðum hetti. Sá seldi honum reyrspota í hönd ok bað hann skjóta honum yfir lið Styrbjarnar, ok þat skyldi hann mæla: "Óðinn á yðr alla." Ok er hann hafði skotot, þá sýndist honum gaflak á lofti ok fló yfir fólk Styrbjarnar, ok þegar sló blindi á lið Styrbjarnar ok síðan á sjálfan hann, ok efter þat urðu svá mikil undr, at skriða brast upp í fallit ok hjlóp ofan á lið Styrbjarnar, ok drapst allt hans fólk.*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók.*)

Samma natt gick Eiríkr till Odens tempel (*hof*) och gav sig själv [som offergåva] till honom för att få seger (*gafsk til sigs sér*) och bad om tio vintrars frist till sin död. Han hade tidigare offrat (*blóta*) mycket, för han hade många ovänner. Kort därefter såg han en stor man med bred hatt. Denne gav honom ett vasstrå (*reyrspot*) i handen och bad honom kasta det över Styrbjörns här, och detta skulle han framsäga: "Oden äger er alla." Och när han hade kastat [vasstrået], då syntes det bli till ett spjut i luften och det flög över Styrbjörns här, och snart slogs Styrbjörns manskap av blindhet, och sedan drabbades även han [Styrbjörn] själv. Och efter det skedde ett så stort under, att ett skred brast ur fjällsidan och föll ned över Styrbjörns här, och dödade allt hans krigsfolk.

(Egen översättning.)

Berättelsen omtalar ett självoffer till Oden, med tio års frist; motivet har således vissa likheter med kung Aun i *Ynglinga saga* (se nedan). Kung Eiríkr sägs i berättelsen ha haft för vana att offra till Oden inför strid. Vad som då brukat utgöra offergåvan anges inte, men offret till Oden kopplas samman med att Eiríkr hade många fiender och ofta låg ute på krigståg. Möjligen är det dessa

<sup>92</sup> Utifrån översättning av Townend 2012.



fiender som åsyftas, men det framgår i så fall inte tydligt nog av texten för att vi ska kunna dra sådana slutsatser. Inför detta ödesdigra slag offerar han dock sig själv, och i samband med själva striden hela fiendehären. Självoffret bör här ses som den största tänkbara offergåvan (jämförbar med Odens självoffer i *Hávamál* 138). Ett signifikant inslag i berättelsen är att offret resulterar i att Oden själv besöker Eiríkr i mänsklig gestalt, förklädd som en stor man med bred hatt. Det är således Oden själv som instruerar Eiríkr i hur offret till guden ska utföras för att bli verksamt. Motivet med Odens hypostas återkommer i flera fornaldarsagor, där Oden besöker sina skyddslingar och iscensätter offer åt sig själv.

I samband med slaget offerar kung Eiríkr hela fiendehären till Oden, genom att kasta det vasstrå som Oden hade gett honom över fiendeskanen och uttala en verbal offerformel, *Óðinn á yðr alla* 'Oden äger er alla'. I samma stund förvandlas vasstrået i luften till ett spjut, och offret är fullbordat. I denna slutsats kring källskrifternas utsagor ansluter jag mig till en befintlig forskningstradition där spjutkastet tolkas som en ritual som viger fienden till Oden (se exempelvis Chadwick 1899:7; Mogk 1909:607–615; von Unwerth 1911:80–84, 90; Neckel 1913:28–29; Kuhn 1978; Nordberg 2003).<sup>93</sup> Andreas Nordberg påtalar i linje med detta att "Fiendehären kan därför betraktas som en typ av offergåva till Odin och spjutkastet som en del i en offerritual" (2003:108). Nordberg sätter in motivet i en vidare kontext där vigandet till Oden sammankopplas med eskatologiska föreställningar inom krigarmiljön under yngre järnålder. Det rituella spjutkastet som i detta fall fungerar som en offerhandling ingår i en vidare praktik av rituella förberedelser och inslag i krigföringen. Att spjutkastet i berättelsen tillskrivs en signifikant egenskap som med Odens hjälp genererar segern för den som kastar det är en allmänt accepterad utgångspunkt, men huruvida detta speglar ett enbart litterärt motiv och till vilken grad *Páttr Styrbjarnar sviakappa* har bevarat minnet av en äldre religiös föreställning och praktik är omdebatterat. Tolkningen att detta motiv ska förstås som ett offer och att motivet speglar en äldre offerpraktik har inte vunnit insteg i diskussionen i samma utsträckning.

Att jag tar avstamp i ett så pass ungt material som fornaldarsagan *Páttr Styrbjarnar sviakappa* kan kritiserar, men jag menar att motivet finner stöd i äldre material, vilket jag ämnar visa nedan. Vi kan i detta tidiga skede av analysen, utifrån den offerdefinition som jag utgår ifrån, slå fast att motivet i *Páttr Styrbjarnar sviakappa* återger ett votivoffer av kung Eiríkr och, vilket jag underbygger nedan, även fiendehären. Att detta offer inte enbart är en litterär skapelse, utan har en bakgrund i verkliga offerpraktiker och föreställningar kommer den fortsatta analysen att visa.

---

<sup>93</sup> Franz Rolf Schröder har även visat att spjutkastet finner likheter med rituella spjutkast i ett vidare komparativt material. Liknande motiv återfinns i exempelvis gammaltestamentliga, antika grekiska och tidiga ryska textkällor (Schröder 1919). Dessa rituella spjutkast skiljer sig dock i flera detaljer från det fornordiska votivoffret, vilket visar att vi på nordiskt område kan se en specifik utveckling av motivet.

Kritiken som har framförts mot den tolkning av materialet som jag förespråkar i detta kapitel har oftast fokuserat på dateringen och innehållet i enskilda textkällor, men har då sällan tagit upp motivet i sin helhet till kritisk granskning. Enskilda exempel i källorna har ofta diskuterats var för sig, med hänvisning till att motivet har likheter med andra textkällor. En forskare som däremot har diskuterat motivet i sin helhet, som fenomenologisk kategori inom germansk religion, är René Schuster (2013). Han ställer sig kritisk till att denna typ av offer kan beläggas i materialet, i och med att materialet inte tillåter en tydlig urskiljning mellan offer och dödande av profant slag (Schuster 2013:57–58). Att materialet omtalar dödandet av fiender, före och efter större strider medför en tolkningsproblematik menar han, där offer som kategori inte kan beläggas. Med föreliggande avhandling syftar jag till att övervinna denna problematik, genom att se till ett större material än vad man i tidigare forskning har tagit till beaktande och visa på hur motiven som återges i de yngre källtexterna ansluter sig till ett mönster som återfinns i äldre källmaterial. På detta sätt kan jag visa att offer som idé och praktik går att belägga i det primära källmaterialet och utifrån detta göra en säkrare analys av det material där gränsdragningen mellan offer och rituellt dödande inte är uppenbar.

Motivet i *Páttr Styrbjarnar sviakappa* har stora likheter med offerandet av kung Víkarr (se nedan). Liksom offret av kung Víkarr är berättelsen om Eiríkr endast bevarad i sena manuskript, men jag menar att den till synes har alla komponenter som bygger upp en offerbeskrivning: en offerförrättare, ett offerobjekt (som då inkluderar både kung Eiríkr och fiendehären), en offermottagare (Oden) och en formaliserad offerpraxis (votivoffret och kastandet av ett spjut). Vi har till och med en offerformel (*Óðinn á yör alla* 'Oden äger er alla') och en tydlig uppfattning om motivet för offret.<sup>94</sup>

Den historiske Eiríkr inn sigrsæli finns omnämnd i flera oberoende källor,<sup>95</sup> liksom slaget vid Fyrisvallarna, men kombinationen att Eiríkr lovar sig själv och fiendehären som votivoffer till Oden är ett motiv som endast återfinns i *Páttr Styrbjarnar sviakappa*. Belägget för Eiríkrs offer av fiendehären återfinns således endast i ett ungt manuskript, men själva motivet är äldre. Det slag då Eiríkr ska ha utlovat sitt självoffer ägde rum någon gång runt år 980–985 e.Kr. vid Föret i närheten av Uppsala. Striden finns möjligen omtalad på ett par danska runstenar (Sjörup DR279 och Hällestad DR295) som omnämner män som "inte flydde vid Uppsala", samt en östgötsk runsten (Högby ÖG81) som talar om en man som föll vid Föret. Dessa skulle kunna tas som intäkt för att slaget hade blivit vida känt redan tidigt (Snædal 1985; Townend 2012:1076). Slaget omtalas också i skaldediktningen av Þórvaldr Hjaltason, men att motståndaren utgjordes av Styrbjörn framgår inte där.<sup>96</sup> Berättelsen om Eiríkrs kamp mot sin brorson återges tidigast av Saxo Grammaticus och i

---

<sup>94</sup> För relationen mellan fvn. *eiga* 'äga' och fvn. *gefa* 'ge, offra' se Beck 1968.

<sup>95</sup> Däribland av Adam av Bremen.

<sup>96</sup> Två skaldestrofer (fvn. *lausavísa*) av Þórvaldr Hjaltason omtalar slaget (se Whaley *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*).

Snorre Sturlassons *Óláfs saga Tryggvasonar*, men dessa nämner inte platsen för slaget. Kopplingen att slaget vid Fyrisvallarna stod mellan Eiríkr och Styrbjörn återfinns tidigast i *Knytlinga saga* från ca 1250 (Kumlien 1989:504–505). I *Haralds saga gráfeldar* kapitel 11 sägs endast att Eiríkr dog i Uppsala av sjukdom, tio år efter att Styrbjörn föll (i slaget mot Eiríkr).<sup>97</sup> I Odd munk Snorressons *Óláfs saga Tryggvasonar* (skrivna runt år 1190) kapitel 34 (A-versionen)<sup>98</sup> återkommer uppgifterna om slaget och att Eiríkr ska ha offerat sig själv till Oden med tio års frist, även om ingen utförlig redogörelse för slaget ges.

*Í þann tíma, er ríkti yfir Nóregi Hákon jarl var Eiríkr konungur í Svíþjóð. Ok eptir þá hina frægja orrostu er hann hafði átt við Styrbjörn ok fekk sigr með þeim hætti at Oddin [Óðinn] gaf honum sigrinn, en hann hét því til at hann gafst Oddineri [Óðni] til eptir hit tíunda ár, ok síðan var hann kallaðr Eiríkr hinn sigrsæli.*

(Ólafur Halldórsson *Ólafs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*.)

På den tiden, när Hákon jarl regerade över Norge var Eiríkr konung i Sverige (*Svíþjóð*). Och efter den berömda striden som han hade utkämpat mot Styrbjörn och vunnit seger med det resultatet [eg. avslutat] att Oden gav honom segern, och han [Eiríkr] lovade där till att han gav/offrade sig till Oden (*gafst Oddineri*) efter det tionde året, och därefter blev han kallad Eiríkr den segersälle.

(Egen översättning.)

Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* är bevarad i tre handskrifter, kallade S, A och U. Texten i dessa skiljer sig åt i vissa detaljer. Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* är dock en problematisk källa som har en tydligt hagiografisk agenda vid beskrivningen av missionskungen Óláfr Tryggvasons gärningar (Andersson 2005). Att Eiríkr:s självoffer återfinns i hans text visar dock att motivet är betydligt äldre än den bevarade handskriften av *Páttr Styrbjarnar sviakappa*. Motivet att Eiríkr ska ha offerat sig själv med tio års frist återkommer i Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 5: *konungur hafði heitizk Óðni til sigrs, þá er hann barðisk við Styrbjörn, ok átti fá vetr ólifat*.<sup>99</sup> I S-versionen

---

<sup>97</sup> *Eiríkr varð sótt dauðr at Uppsölum tíu vetrum síðar en Styrbjörn fell.* (Bjarni Aðalbjarnarson *Heimskringla I*)

<sup>98</sup> Handskrift AM 310 4to.

<sup>99</sup> (Ólafur Halldórsson *Ólafs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*) handskrift Stockh. perg. 4to nr. 18. [...] konungen hade lovat [sig själv som offer] till Oden för sin seger, då när han stred mot Styrbjörn, och hade få vintrar kvar att leva. (Egen översättning.) Motsvarande uppgifter ges i AM 310 4to. [...] *ok hét hann því til sigrs sér, þá er hann barðisk við Styrbjörn, at han skyldi eigi lengr lifa síðan en tíu vetr.* (Ólafur Halldórsson *Ólafs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*.) [...] och han lovade det för sin seger, då när han stred mot Styrbjörn, att han inte skulle leva längre än tio vintrar. (Egen översättning.)

av Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 29<sup>100</sup> ges ytterligare information om kung Eiríkr's död.

*Ok á dögum Hákonar jarls, er hann réð Nóregi, þá var Eiríkr Svíakonungur í hernaði. Ok eptir orrustu þá er þeir Eiríkr ok Styrbjörn þorðusk lifði Eiríkr konungur tíu vetr. Hann lagði á sér sverði í hofinu, svá sem hann hafði heitizk Óðni til sigrs sér.*

(Ólafur Halldórsson *Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason.*)

Och under Hákon jarls dagar, när han regerade över Norge, då var Eiríkr sveakonung i härnad. Och efter den strid när Eiríkr och Styrbjörn stred levde konung Eiríkr i tio vintrar. Han stack/genomborrade sig med ett svärd i templet (*hof*), så som han hade lovat Oden för sin seger.

(Egen översättning.)

I denna handskrift ges information som inte återfinns i någon annan källtext. Tvärtom motsägs Eiríkr's offerdöd av uppgifterna som ges i *Haralds saga gráfeldar* i Snorres *Heimskringla*. Vi kan sannolikt godta Snorres uppgifter som mer sanningsenliga vad avser Eiríkr's verkliga död. Möjligen har Odd munk inte haft kännedom om Eiríkr's död och på detta sätt återgett motivet att Eiríkr lovat sig själv som offer till Oden, genom en gestaltning av hur detta ska ha gått till. Även om detta motiv inte kan accepteras som källa till det historiska skeendet kan vi här identifiera ett bekant motiv där Odens offer genomborras med ett vapen.

Eiríkr var en av de första kristna kungarna i Uppsala, även om han, enligt Adam av Bremen, senare återgick till att utöva den förkristna religionen; hans förhållande till kulten av Oden vet vi inte mycket om. Han kan med viss sannolikhet ha varit den kung som grundade Sigtuna på 970-talet (Sundqvist 2016a:44). Hans epitet 'segersäll' ska troligen tolkas som att han var en framstående krigarkung och traditionen om hans offer till Oden bör vi se mot bakgrund av detta. Hans starka koppling till Oden i *Þáttr Styrbjarnar sviakappa* kan mycket väl ha baserats på Odens framstående position i kulten och krigarideologin under senare delen av vikingatiden. Sannolikt har hans krigiska leverne bidragit till att han har tillskrivits en sådan stark koppling till Oden i det litterära materialet (Sundqvist 2016a:44). En alternativ tolkning vore att motivet med självoffret till Oden är en motsvarighet till folksagans motiv (ATU 500) att ingå en pakt med ett troll eller djävulen för egen vinnings skull och att Oden i berättelsen följaktligen anses vara en slags djävul. En liknande tolkning har förespråkats av Claus Krag, som dock menar att det rör sig om en kristen omtolkning av Oden (Krag 1991:67–70). Eiríkr skulle i berättelsen då framstå som motsatsen till en rättfärdig och gudfruktig konung, men att han som tidig kristen kung utan grund skulle tillskrivas negativa egenskaper och

---

<sup>100</sup> Handskrift Stockh. perg. 4to nr. 18.

på detta sätt nedvärderas av de medeltida skribenterna vore enligt min mening anmärkningsvärt.

Självoffret och vigandet av fiendehären till Oden är ett motiv som återkommer i andra källtexter. Den mest slående likheten finner vi hos Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* bok VII–VIII) och i fornaldarsagan *Sögubrot af fornkonungum* kapitel 8–9 som berättar om Haraldr hilditønns agerande vid Bråvallaslaget, vid Bråviken i Östergötland.<sup>101</sup> I *Sögubrot af fornkonungum* berättas hur den danske kungen Haraldr hilditønns anfaller sin släkting kung Hringr i Sverige. Båda parter samlar en ofantlig här som möts vid Bråvallaslätten mellan skogen Kolmården och Bråviken.

*Konungr sendi Brúna ok Heiði at skynja, hversu Hringr hefði fylkt liði sínu ok hvárt hann væri búinn til orrostu. Brúni segir: "Svá lízt mér sem Hringr muni búinn at berjast ok hans lið. Hann hefir undarliga fylkt. Hann hefir svínfylkt her sínum, ok mun eigi gott at berjast við hann." Þá segir Haraldr konungr: "Hverr mun Hringi hafa kennt hamalt at fylkja? Ek hugða engan kunna nema mik ok Óðin, eða mun Óðinn vilja skjöplast í sigrgjöfni við mik? Þat hefir aldri fyrr verit, ok enn bið ek hann, at hann geri eigi þat. En með því at hann vili nú eigi veita mér sigr, þá láti hann mik falla í orrostu með her minn allan, ef hann vill eigi, at Danir hafi sigr sem fyrr, ok allan þann val, sem fellr á þeim velli, gef ek Óðni."*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Konungen skickade Brúni och Heiði att se efter hur Hringr hade fylkat sitt manskap och om han var rustad för strid. Brúni säger: "Så tycks det mig, som att Hringr är rustad för strid liksom hans manskap. Underligt har han fylkat hären. Han har svinfylkat sin här, och det lär inte vara gott att slåss mot honom." Då säger konung Haraldr: "Hur kan Hringr ha vetat att fylka på det viset (*hamalt*)? Jag trodde ingen kunde detta utom jag och Oden, eller vill Oden stjäla min segergåva (*sigrgjöf*)? Det har aldrig hänt förr, och jag ber honom, att han inte gör så nu [heller]. Men om han nu inte vill ge (*veita*) mig segern, då må han låta mig falla i striden med hela min här, om han nu inte vill att danerna ska vinna seger som förr, och alla de fallna kämpar (*valr*) som faller på denna slätt, ger (*gefa*) jag till Oden.

(Egen översättning.)

I berättelsen framgår att Haraldr misstänker att Oden kommer att ge segern i striden till Haraldrs släkting kung Hringr. Vid denna insikt väljer Haraldr att ge alla som faller i slaget, sig själv inräknad, som offergåva till Oden. Till skillnad från Eiríkr inn sigrsæli så resulterar inte Haraldrs offer i seger utan Oden låter kung Hringr vinna slaget. Haraldr är så gammal och svag att han inte kan

---

<sup>101</sup> Slaget vid Brávellir har även tolkats som en skildring av den stora slutstriden vid världens undergång och Ragnarök (se exempelvis Wikander 1960). En redogörelse för forskningsdiskussionen ges av Hultgård 2017.

stå eller rida i striden, utan får åka på en vagn dragen av hästar och slåss med ett svärd i varje hand. Han dräps till slut av Oden själv, i gestalt av hans rådgivare Brúni med en klubba (*Ok ofarla þessa bardaga var konungrinn Haraldr hilditönn sleginn kylfu í höfuðit, svá at haussinn rifnaði í sundr, ok var þat hans banasár, ok drap Brúni hann*).<sup>102</sup> *Sögubrot af fornkonungum* är sannolikt baserad på en förlorad *Skjöldunga saga* nedskrivna under 1200-talets början (Bruce 2005).

Ser vi till det äldre källmaterialet återfinner vi berättelsen också hos Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* bok VII–VIII. Hos Saxo framträder relationen mellan Oden och Haraldr ännu tydligare, då Haraldr är förutbestämd att tillfalla guden redan innan han blev född.<sup>103</sup> Haraldrs föräldrar offerar i ett Odentempel i Uppsala för att kunna få barn, varefter de föder Haraldr. Han står under gudens beskydd, vilken förlänar honom att leva i tre mansåldrar och förmågan att vara osårbar för järn. Oden lär honom även att fylka sina krigare i svinfylking och ger honom seger i alla strider. I gengäld tillfaller alla han dödar i strid Oden (bok VII, kapitel 10.1–3, 10.6).<sup>104</sup> Till skillnad mot Saxo nämner *Sögubrot af fornkonungum* att Haraldr erhållit sin osårbarhet genom att man har bedrivit sejd (*var seiðat at Haraldri konungi, at hann skyldi eigi bita járn, ok svá var síðan, at hann hafði aldregi hlíf í orrostu, ok festi þó ekki vápn á honum*).<sup>105</sup> I Saxos version är det Oden själv som orsakar fiendskapen mellan kung Hringr och Haraldr, vilket leder fram till striden där Haraldr dör. Inför slaget frågar Haraldr (som av sin höga ålder har blivit blind) hur kung Hringr har ställt upp sin här och får då till svar av Brúni att de står i svinfylking. Haraldr inser nu att Oden ämnar ge segern till kung Hringr och lovar då alla som dör i striden som gåva till Oden för att ändra sin lott, varefter han ger sig in i striden på en vagn dragen av hästar. Eftersom järn inte kan skada Haraldr griper Oden i form av hans rådgivare och körsven Brúni in och slår ihjäl kungen med en klubba (*Gesta Danorum* bok VIII kapitel 4.8–9).

---

<sup>102</sup> Och mot slutet av denna strid blev konung Haraldr hilditönn slagen med en klubba i huvudet, så att skallen gick sönder [krossades] och det blev hans banesår, och Brúni dräpte honom. (Egen översättning.)

<sup>103</sup> Detta motiv har en tydlig likhet berättelsen om kung Víkarr i *Hálfs saga ok Hálfsrekka* (se nedan).

<sup>104</sup> *Gesta Danorum* bok IX, kapitel 4.13 tillskriver en liknande överenskommelse mellan Oden och Ragnarr loðbróks son Sigurðr ormr í auga mot att han läkte ett sår som Sigurðr led av. Wolf von Unwerth (1911) påpekade sannolikt helt riktigt att två olika offermotiv har smält samman i berättelsen om Haraldr i detta fall. Att de som faller i strid är vigda till Oden som en offergåva och att Oden förlänar ett långt liv och osårbarhet genom ett offer till guden (von Unwerth 1911:84–88).

<sup>105</sup> [...] det var seiðat så för konung Haraldr att järn inte skulle bita [på] honom, och det blev så sedan, att han aldrig bar skydd/brynja i strid, och ändå fäste [bet] inte vapen på honom. (Egen översättning.)

*Cui mox supplicare obnixius coepit, uti Danis, quibus ante clementer affuerit, supremam quoque victoriam tribuat complementumque beneficii origini exaequaret, eidem se prostratorum manes muneris loco dedicaturum pollicitus.*

(Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.)<sup>106</sup>

Han [Haraldr] bønfuldt ham [Oden] indtrængende om at skænke denne sidste sejr til danskerne, som han jo før havde været så god imod, og vise dem den samme nåde her i sidste ende som fra første færd – så lovede han til gengæld at vie (*dedicaturum*) alle de faldnes sjæle til ham.

(Övers. Zeeberg 2000.)<sup>107</sup>

Jag menar i linje med bland andra Mogk (1909), Turville-Petre (1964) och Nordberg (2003) att vi i både *Sögubrot af fornkonungum* och *Saxos Gesta Danorum* kan se samma återkommande motiv som vi har sett i traditionen om kung Eiríkr inn sigrsæli ovan, där Oden antar mänsklig gestalt och instruerar kungen i krigskonst och iscensätter, som vi kan se, sina egna offer. I det nämnda fallet är det istället Brúni som utgör en hypostas av Oden. Han fungerar som kungens rådgivare och närmaste man, men i striden uppträder han plötsligt svekfullt och dräper själv kungen med en klubba. Oden åsamkar på detta sätt själv att offren till honom alltid utförs. Detta menar jag är en viktig aspekt av motivet, som inte har getts rättmätig vikt vid diskussionen om människooffer i tidigare forskning. De båda versionerna i *Sögubrot af fornkonungum* och *Gesta Danorum* speglar två varianter av samma berättelse med endast små skillnader. Man har antagit att källan till de båda versionerna har varit en nu förlorad dikt, som man då har valt att kalla Bråvallakvädet (Hultgård 2017:165). Att Haraldr hilditönn tillskrivits en nära koppling till Oden är tydligt, och båda versionerna av berättelsen nämner att alla som dödas i striden tillfaller Oden. Det är dock bara *Sögubrot af fornkonungum* som omtalar Haraldrs självdedikation, även om *Gesta Danorum* anger att Haraldr redan före födseln var knuten till Oden.

I motivet med självdedikationen och votivoffret som återfinns i berättelserna om Eiríkr inn sigrsæli och Haraldr hilditönn bör offergåvan förstås som det största tänkbara offret. Den narrativa dynamiken bygger upp en spänning som kulminerar i en akut situation som endast kan avhjälpas genom ett offer av en av berättelsens huvudpersoner. Utifrån Grimms (1854 [1835]) perspektiv om att offret i fornnordisk religion baseras på försoningen med gudomen (vilket har diskuterats ovan) skulle motivet kunna förklaras utifrån att de berörda kungarnas relation till Oden har skadats allvarligt, varigenom de är tvungna att lova även sig själva som offer för att kunna reparera relationen. För tolkningen av dessa berättelser är Grimms perspektiv intressant och givande, även om det inte kan appliceras på samtliga uppgifter om offer. Idén om en

---

<sup>106</sup> Jfr. Olrik & Ræder *Saxonis Gesta Danorum*.

<sup>107</sup> Jfr. text och översättning av Friis-Jensen & Fischer 2014.

grundläggande försoningsaspekt i offret förespråkades som vi har sett också av Golther (1895). Han menade, sannolikt helt riktigt, att människoeffret förekom i förberedelserna inför ett större krigståg, samt att fler offer kunde utföras i syfte att vända en sviktande krigslycka och som tackoffer efter en lyckad kampanj; det är mot denna bakgrund som vi ska förstå votivoffren ovan. Men teorin att den grundläggande idén i människoeffret skulle utgöras av sökande efter försoning finner jag inte hållbar utifrån uppgifterna i materialet.

Mogk (1909) framförde en liknande tanke nämligen att gudomen vid varje strid kräver ett visst antal döda, varigenom krigaren kan undvika att bli en av dessa genom att viga eller dedikera sina fiender (och följdaktligen också döda dem) som en gåva till guden i sitt eget ställe (Mogk 1909:612). Denna tolkning ger, med viss modifikation, enligt min mening en god grund för vår förståelse av votivoffret i materialet. Furstens harmoniska relation till Oden kräver ett kontinuerligt underhåll, där gudomen kräver att härskaren underhåller sitt krigiska leverne. På detta sätt speglar gudsföreställningen den historiska sociala verkligheten, där furstens position och makt legitimeras av och kräver ett ständigt underhåll i form av (externt tillägnat) ekonomiskt inflöde. Det sociala systemet där följesväsendet och hirden utgör härskarens reella maktmedel bygger på ett ekonomiskt överflöd som kräver att härskaren upprätthåller sina tillgångar. Genom att kunna omge sig med ett starkt krigarfölje och Odens ynnest kan fursten även säkra sin egen överlevnad i strid.

Att endast ta hänsyn till en försoningsfunktion i offret skulle lätt leda fel när vi analyserar den fornnordiska offerkulten, även om en sådan funktion kan finna stöd i vissa textkällor. Det finns också fler aspekter i motiven här ovan som behöver beaktas. Att Oden plötsligt kan dra undan sitt stöd från sin tidigare *protegé* behöver inte enbart tolkas som att relationen med gudomen har skadats utan också som ett sätt att beskriva gudens natur (Nordberg 2003). Liksom de båda berättelserna ger olika utslag av offret (Eiríkr segrar medan Haraldr dör), speglar de även en föreställning om att gudens agerande inte i alla lägen är förhandlingsbart och att en god relation till gudomen också kan resultera i en idealiserad död på slagfältet, varigenom kultdeltagaren förlänas en tillvaro med guden efter döden.

### **Vigandet av fiendehären och votivoffer i äldre källmaterial**

I *Þáttr Styrbjarnar sviakappa* utfördes vigandet genom att ett spjut kastades över fienden. Att viga fiendehären genom att kasta ett spjut över den är till synes en rituell handling, som återkommer även i det äldre materialet i ett flertal källskrifter. Detta stärker källvärdet också hos motivet som återges i källtexterna som har behandlats ovan. Genom att se till hur gemensamma mönster och motiv återkommer i de äldre källorna kan även de yngre foraldarsagorna användas i rekonstruktionen av förkristna religiösa föreställningar och praktiker. Materialet visar sammantaget att det begynnande spjutkastet ingick i den krigsrelaterade (offer)kontextens ritualisering.

Vigandet av fiendehären återges inte alltid i termer av offer, men materialet kan kasta ljus över den rituella kontext som votivoffret har utgjort en del



av. I den isländska släktsagan *Eyrbyggja saga* kapitel 44, återfinner vi motivet med ett rituellt spjutkast då Steinþórr kastar ett spjut mot sina fiender, för att få lycka i striden.

*En er flokkurinn Snorra gekk neðan skriðuna þá skaut Steinþór spjóti að fornum sið til heilla sér yfir flokk Snorra en spjótið leitaði sér staðar og varð fyrir Már Hallvarðsson frændi Snorra og varð hann þegar óvígur.*

(Einar Ól. Sveinsson *Eyrbyggja saga*.)

Och när Snorres flock [manskap] gick nedanför skredet då kastade Steinþórr ett spjut enligt gammal sed för sin lycka (*heill*) över Snorres flock, men spjutet letade sig ett mål och träffade Snorres frände Már Hallvarðsson och han blev genast stridsoduglig.

(Egen översättning.)<sup>108</sup>

I texten sägs att Steinþórr kastade spjutet *að fornum sið til heilla sér* 'enligt gammal sed för sin lycka', vilket visar att motivet uppfattades som ett äldre bruk som ansågs vara lyckosamt för stridens utgång. De isländska släktsagorna är ett källmaterial som brukar tillskrivas ett högre källvärde än fornaldarsagorna. *Eyrbyggja saga* skrevs ned ca 1245–1265 på Island. Vissa delar av berättelserna återfinns även i *Landnámabók* från 1100-talet, men mycket av innehållet i texten är sannolikt fiktivt. Även om vissa episoder har en äldre kärna så är utformningen oftast litterärt utarbetad i texten (Sveinbjörn Rafnsson 2000; Sundqvist 2016a:86). Detta är givetvis av stor vikt för bedömningen av *Eyrbyggja sagas* källvärde. Det korta omnämmandet om att synen på spjutkastet har levt vidare från en äldre sed och att det utförs för att ge lycka framstår som ett förkristet inslag i texten, utifrån jämförelsen med liknande motiv i de skriftliga källorna (se översikt i Mogk 1909:607–615; Nordberg 2003:107–112). Spjutkastet i sig omtalas för att det träffar Már och gör honom stridsoduglig och händelsen broderas ut till en anekdot där Snorre lakoniskt påpekar att det inte alltid är bäst att gå sist i ledet ut i strid. Att spjutkastet hade en rituell prägel anges endast som parentes i händelsen. Jag vill i sammanhanget lägga vikt vid att det ritualiserade spjutkastet här omtalas som en verklig praktik, i ett tidfäst sammanhang, och inte bara fungerar som ett litterärt eller mytiskt motiv.

Motivet med det rituella spjutkastet återfinns dock även i betydligt äldre källmaterial, bland annat även i *Hljóðskviða* som finns bevarad i fornaldarsagan *Hervarar saga ok Heiðreks* kapitel 13. Där omnämns vigandet av fienden till Oden indirekt genom en strof (ur eddadikten *Hljóðskviða*) som Gizurr ropar till fiendehären.

*Nú reið Gizurr í braut ok þar til er hann kom í her Húna. Hann reið eigi nær en svá, at hann mátti tala við þá. Þá kallar hann hári röðdu ok kvað:*

---

<sup>108</sup> Utifrån översättning av Alving 1935.

*"Felmtr er yðru fylki,  
feigr er yðar vísi,  
gnæfr yðr gunnfáni,  
gramr er yðr Óðinn."*

Ok enn:

*"Býð ek yðr at Dylgju  
ok á Dunheiði  
orrostu undir  
Jassarfjöllum;  
Hrósi yðr  
at hái hverjum,  
ok láti svá Óðinn flein fljúga,  
sem ek fyrir mæli."*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

Nu red Gizurr iväg tills han kom till hunnernas här. Han red inte närmare än så att han kunde tala med dem. Då ropar han med hög röst och sade:

*"Rädda är ert manskap,  
dödsdömd är er furste,  
upprest er stridsfana,<sup>109</sup>  
vred på er är Oden."*

Och vidare:

*"Jag bjuder er till fiendskap [kamp]  
och på Donaus hed  
till strid nedanför  
Jassarfjällen;  
ni skryter  
på varje höjd [?],<sup>110</sup>  
och må Oden låta spjutet flyga,  
så som jag manar det till [att göra]."*

(Egen översättning.)<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Jfr. uttrycket i *Hárbarðsljóð* 40, som även omtalar hur Oden har låtit rödfärga spjutet i striden: *"Ek vark í hernum / er hingat gørðisk / gnæfa gunnfana, / geir at rjóða."* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði I*). "Jag var i hären / som hit kom / [för att] resa stridsfana, / spjut att rödfärga." (Egen översättning, utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.)

<sup>110</sup> Uttrycket *Hrósi yðr at hái hverjum* ger ingen klar mening i sammanhanget. Tolkningen är osäker.

<sup>111</sup> Utifrån översättning av Lönnroth 2016.

Även *Hervarar saga ok Heiðreks* är en fornaldarsaga och motivet är således bevarat i en ung kontext, men stroferna i *Hlǫðskviða* brukar ges en äldre datering. *Hervarar saga ok Heiðreks* är en kompilation av flera olika berättelser, som i sin bevarade form har satts samman till en, mer eller mindre, sammanhängande berättelse. Sagan är bevarad i ett stort antal manuskript, med inbördes variationer, vilka man har kunnat kategorisera som tre versioner av sagan: R, H och U-versionen. R-versionen anses vara den äldsta, med en datering runt 1300 e.Kr. Flera motiv och episoder i sagan är bevarade i andra källtexter. Berättelsen om ett stort slag mellan goter och hunner, som *Hlǫðskviða* är infogad i, utgör sannolikt en mycket äldre tradition än den narrativa form som motivet är bevarat i. Dikten i sig är sannolikt mycket äldre än den omgivande prosan i fornaldarsagan (Tolkien 1956:xi–xvi; Simek & Pálsson 2007 [1987]:s.v. *Hlǫðskviða*; Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014 II:168). Exemplet i *Hlǫðskviða* pekar på likheterna mellan källtexterna avseende motivet med spjutkastet och den verbala dedikationen till Oden. I *Hervarar saga ok Heiðreks* utgör Gizurr möjligen en hypostas av Oden, som hjälper sina utvalda hjältar i striden (Turville-Petre 1964:51–52; Nordberg 2003:111). Att han ingriper eller vägleder sina utvalda kämpar och iscensätter sina egna offer menar jag är centralt och återkommer i motivet med vigandet av fiendestyrkan till Oden. Om man ska se Gizurr som en förklädd Oden blir detta ännu tydligare i exemplet ovan.

Ser vi till det äldre källmaterialet i eddadiktningen har spjutkastet en mystisk förlaga i Odens agerande vid det första kriget, mellan asar och vaner. Det är i samband med det första kriget, det *fólkvíg* 'folkstrid' som utspelade sig i en mytisk urtid, som Oden kastar sitt spjut över fiendehären. Han instiftar så den rituella inramning av striden som genomsyrar krigföringen i källmaterialet och viger de fallna krigarna till sig, såsom motivet kan tolkas i eddadikten *Vǫluspá* strof 24.<sup>112</sup>

24.  
*Fleygði Óðinn  
 ok í fólk um skaut,  
 þat var enn fólkvíg  
 fyrst í heimi.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

24.  
 Oden slungade sitt spjut  
 och kastade det mot hären,  
 det var den första  
 striden i världen.

(Egen översättning.)<sup>113</sup>

Vi kan se att samma motiv som i *Þáttr Styrbjarnar svíakappa* också återfinns här. *Vǫluspá* är bevarad i handskrifterna *Codex Riegus* (daterad till 1200-talet) och i *Hauksbók* (daterad till 1300-talet). Många strofer återges också i Snorres *Edda* som även benämner dikten vid dess nu vedertagna namn. Striden

<sup>112</sup> Motivets bör ses i sammanhang med *Vǫluspá* 21 där samma uttryck för den första striden återkommer nästan ordagrant, vilket bör tolkas som att de båda stroferna återger samma mytiska episod.

<sup>113</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016; von See et al. 2019.

mellan asar och vaner i den mytiska urtiden återfinns också i en något an-norlunda utformning där. *Völuspá* är troligen en kompilation av minst två dik-ter som har omarbetats till en enhet, sannolikt har den i sin nuvarande form tillkommit vid tiden för kristnandet av Norden men bygger delvis på äldre motiv och har bevarat dessa. Att skilja ut det kristet influerade innehållet i dikten låter sig svårligen göras, men genom att se till jämförbart material i andra källtexter kan man sluta sig till vad som rimligen utgör förkristna motiv och vad som är påverkat av eller har tillkommit i en kristen kontext (Simek & Pálsson 2007 [1987]:s.v. *Völuspá*; Mundal 2008; Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014 I:91, 111–113, 131–137; von See et al. 2019). Anders Hultgård (2017) har i samband med en studie av ragnaröksföreställningarna kommit att diskutera *Völuspás* källvärde för kunskapen om fornnordisk relig-ion. Han ger där en forskningshistorisk översikt och sluter sig till att dikten sannolikt är skapad inom en icke-kristen kontext och återspeglar förkristna mytmotiv, eftersom inget entydigt kristet inflytande kan spåras (Hultgård 2017:35–39, 73–77). Detta anser jag vara en övertygande slutsats och Odens agerande i *Völuspá* 24 kan i sammanhanget utgöra ett prototypiskt offer av fiendehären i samband med strid. I *Völuspá* kan vi då möjligen se ett gestal-tande av den mytiska förlagan till det motiv som återfinns i fornaldarsagor och i *Eyrbyggja saga* ovan. I *Ynglinga saga* (kapitel 9) i *Heimskringla* och i *Gyl-faginning* (kapitel 38) i Snorres *Edda* återfinns också motivet att Oden tar alla som dör för vapen till sig i sitt paradisliska dödsrike (för diskussion om moti-vet se Nordberg 2003).

Ett annat möjligt belägg för votivoffer inför strid rör dödandet av en en-skild fiende till Oden. Prosatexten som ackompanjerar stroferna i *Helgakviða Hundingsbana II* omnämner visserligen inget människooffer specifikt, men väl ett offer till Oden, som förlänar hjälten Dagr det spjut med vilket Dagr dö-dar sin fiende Helgi.<sup>114</sup>

*Helgi fekk Sigrúnar, ok áttu þau sonu. Var Helgi eigi gamall. Dagr Högnason blótaði Óðin til fjöðurhefnda. Óðinn léði Dag geirs síns. Dagr fann Helga mág sinn þar sem heitir at Fjöturlundi. Hann lagði í gögnum Helga með geirnum. Þar fell Helgi, en Dagr reið til fjalla ok sagði Sigrúnu tíðindi.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II*.)

Helgi fick Sigrún till äkta, och de fick söner. Helgi var inte gammal. Dagr Högnason offrade (*blóta*) till Oden för fadershämnd. Oden lånade Dagr sitt spjut. Dagr mötte sin måg Helgi på det ställe som heter Fjöturlundr. Han

---

<sup>114</sup> Wolf von Unwerth (1911) var kritisk till att använda passagen i *Helgakviða Hundingsbana II* som belägg för ett offer till Oden. Han menade att detta är en sen interpolation utifrån strof 34 som omtalar att Oden vållar olyckan i släkten (von Unwerth 1911:141). Denna kritik förut-sätter att prosan som åtföljer stroferna ska vara betydligt yngre än dessa, vilket är en proble-matisk utgångspunkt. Motivet i passagen är sannolikt av samma ålder som stroferna.

stack spjutet igenom [kroppen på] Helgi. Där föll Helgi, men Dagr red till fjället och berättade det som skett för Sigrún.

(Egen översättning.)<sup>115</sup>

I de efterföljande stroforna omtalar Dagr sitt dåd för Sigrún men använder då inget uttryck för att dödandet skulle ha utförts som ett offer. Dödandet omtalas endast i form av att Helgi "föll".

30.  
*Trauðr em ek, systir,  
trega þér at segja,  
þvíat ek hefi nauðigr  
nipti grætta;  
fell í morgun  
und Fjöturlundi  
buðlungr sá er var  
beztr í heimi  
ok hildingum  
á halsi stóð.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

30.  
Ledsen är jag, syster,  
sorgsen att tilltala dig,  
för jag har nödtvungen  
fått min närmsta släkting att gråta;  
i morse föll  
i Fjöturlundr  
den buðlungr [furste] som var  
främst i världen  
och som hövdingar  
över halsen stod.

(Egen översättning.)<sup>116</sup>

Dagr värjer sig sedan mot sin systers verbala utfall och urskuldar sig med att Oden ensam vållar allt ont och har skapat osämja inom slakten.

34  
*Ær ertu, systir,  
ok ørvita,  
er þú bræðr þínum  
biðr forskapa.  
Einn veldr Óðinn  
öllu þolvi,  
þvíat með sífjungum  
sakrúnar bar.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

34.  
Vansinnig är du, syster,  
och vettlös,  
när du din broder  
önskar olycka.  
Ensam orsakar Oden  
allt ont,  
för mellan släktingar  
skapade han osämja [eg. bar runor  
som orsakar strid].

(Egen översättning.)<sup>117</sup>

Vilken typ av offer Dagr utförde för att erhålla Odens spjut nämns inte, men jag vill framhäva att det skulle ligga i linje med Odens karaktär, och med det komparativa material som presenteras nedan, om det utgjordes av ett votivoffer, där Dagr viger Helgi till Oden och dödar honom som ett offer till guden

<sup>115</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>116</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>117</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

(jfr. strofen av Helgi trausti nedan). Att Oden beskrivs ha haft en direkt inverkan på det skedda kan möjligen stärka den hypotesen, men att vålla split och osämja mellan parter ligger samtidigt i gudens natur och det kan vara i första hand detta karaktärsdrag som åsyftas i strof 34. Likheterna med de ovan anförda fornaldarsagorna är intressant också i värderingen av dessas källvärde. Jag menar att vi möjligen i *Helgakviða Hundingsbana II* kan skönja samma motiv som i de yngre fornaldarsagorna, om än mer skissartat och inte lika utbroderat. Att Oden har orsakat osämjan mellan släktingarna, uttryckt som att han har burit runor som har orsakat strid (*sakrúnar*) mellan parterna, varefter han lånar sitt spjut till Dagr för att iscensätta ett offer tillägnat sig själv, skulle överensstämma med motivet som har redogjorts för ovan. Ett källkritiskt problem med tolkningen är dock avstånden i tid.

*Helgakviða Hundingsbana II* ingår i eddadiktningens hjältedikter. Helgediktarna är sannolikt tillkomna i Norden under vikingatid. Till formen utgör de en kombination av prosa och vers, med ett innehåll som i mycket överensstämmer med fornaldarsagorna. Diktaren har sannolikt arbetat med ett äldre material som legat till grund för skapandet av dikterna i den form de nu har bevarats i (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014 II:13–14, 33–34). Detta material ger ett säkrare belägg för motivet med votivoffer tillägnade Oden än vad de senare tillkomna fornaldarsagorna ger.

Att platsen som dödandet sker i kallas fvn. *Fjóturlundr* 'Fjätterlunden' har satts samman med den heliga lund som semnonerna firar en stor högtid i, vilket omtalas av Cornelius Tacitus i *Germania* kapitel 39 (Much 1937; Lincoln 1986; se vidare nedan). Utifrån analogin har man menat att *Fjóturlundr* kan åsyfta en liknande helig lund, möjligen tillägnad Oden (de Vries 1956–1957 II:32–35). Att dödandet skulle ske i en helig lund, med ett spjut som Dagr fått till låns av Oden själv för att utföra dådet stärker tolkningen att det kan röra sig om ett offer, och eventuellt uppfyllandet av ett votivoffer. Man har även pekat på att namnet *Helgi* 'den helige' kan ha en betydelse i sammanhanget. Helgi Hjørvarðsson skulle då redan från födseln vara knuten till Oden och i egenskap av dennes *protegé* ha rönt stor framgång i strid, tills guden väljer att låta honom dö, vilket finner en likhet med fornaldarsagornas motiv ovan (Dronke 1992:660; Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014 II:33–35). Min tolkning av Dags dråp som ett offer må vid en första anblick framstå som spekulativ och svår att belägga, men att Oden lånar sitt spjut till en krigare för att denne ska utföra ett offer av en hjälte som redan på förhand är given åt guden är ett motiv som återkommer på flera håll i källmaterialet. Det återkommande motivet stärker i det här fallet tolkningen att Dags agerande utgör en offerhandling; att Oden lånar sitt spjut och att detta används för att iscensätta ett offer till guden är sammankopplat i motivet. Denna överensstämmelse ger oss också en möjlighet att contextualisera människooffret utifrån en mytisk förebild, som vi finner i *Völuspá* 24; det mytiska skeendet ger en förklarande bakgrund till det rituella handlandet (Nordberg 2003:107–112). Att avfärda förekomsten av människooffer i fornnordisk praktik och ideologi, såsom jag har visat att exempelvis von Löher gjorde (1882), utifrån

frånvaron av motivet i eddadikterna är ett svagt argument. I de här ovan givna exemplen omtalas inget människooffer explicit, men jag menar att offermotivet återspeglas även i dessa källtexter. Man bör heller inte bortse från *Hávamál* 138 som återger ytterligare ett förebildande offer med reflektioner i den semimytiska litteraturen, vilket jag diskuterar mer detaljerat i kommande avsnitt.

Motivet att Oden ingriper i hjältarnas liv och iscensätter offer till sig själv återkommer också i fornaldarsagan *Nornagests þátttr*. I eddadikten *Reginnsmál* strof 26 berättas att Sigurðr Fáfnisbani ristar blodörn på sin fiende Lyngvi, en av Hundings söner, efter att ha besekrat dem i en strid (se vidare nedan). Strofen och händelsen återfinns i *Nornagests þátttr*, där den åtföljande prosan även omtalar hur Reginn föreslår att Lyngvi bör utsättas för blodörnsristningen och sedan utför detta. Även om *Nornagests þátttr* i sig kan kategoriseras som en fornaldarsaga bör prosan och dikten ses som en helhet.

*Ok þá er lýsti um morgininn, var Hnikarr horfinn ok sást eigi síðan. Hyggja menn, at þat hafi Óðinn verit. Var þá um þat talat, hvern dauða Lyngvi skyldi hafa. Reginn lagði þat til ráðs, at rista skyldi blóðörn á baki honum. Tók Reginn þá við sverði sínu af mér ok reist með því bak Lyngva, svá at hann skar rifin frá hrygginum ok dró þar út lungun. Svá dó Lyngvi með mikilli hreysti.*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

Och när det blev ljus om morgonen, var Hnikarr försvunnen och syntes därefter inte mer till. Folk tror, att det var Oden. Det blev nu omtalat vilken död Lyngvi skulle få. Reginn gav det rådet, att det skulle ristas blodörn på hans rygg. Sedan tog Reginn sitt svärd från mig och ristade med det upp Lyngvis rygg, så att han skar revbenen från ryggraden och drog ut lungorna där. Så dog Lyngvi med stor tapperhet.

(Egen översättning.)<sup>118</sup>

Huruvida dödandet utförs som ett offer eller (bara) som hämnd framgår inte. Sigurðr är dock en typisk Odenhjälte som verkar under gudens beskydd; att han skulle offra sina fiender till guden skulle stämma väl överens med hans karaktär i övrigt. Viktigt i sammanhanget är att Sigurðr får hjälp av just Oden, förklädd till Hnikarr, som besöker honom och slår följe med honom på vägen till striden. Han undervisar också Sigurðr under resan och ger viktiga strids-taktiska råd inför slaget, vilket förlänar Sigurðr segern (de Vries 1964; Nordberg 2003; Ney 2017). Kopplingen till Oden är så påtaglig att ett Odensoffer, där Sigurðr återgäldar guden för hans hjälp inte skulle vara orimligt. Det är även så jag menar att vi ska förstå handlingen. Att rista blodörn används även som en form av offer till Oden i *Orkneyinga saga* (se nedan). Jan de Vries (1964) menade att berättelserna om den unge Sigurðr redan i ett tidigt

---

<sup>118</sup> Utifrån översättning av Lönnroth 2016.

stadium ska ha omgärdats av en prosainfattning, eller ha föregåtts av en prosaversion, varefter dikterna som omtalar händelseförloppet ska ha skapats (de Vries 1964 I:87–90; 295–296).<sup>119</sup>

Även om *Nornagests þáttr* är betydligt yngre än eposet om Sigurðr Fáfnisbani i sig motsäger inte detta att motivet med blodörnsristningen skulle vara äldre. *Reginsmál* 26, med blodörnsristningen, daterar de Vries till runt år 1000 e.Kr. utifrån bristen på äldre belägg för blodörnsmotivet (de Vries 1964 I:297–298). *Nornagests þáttr* dateras dock till runt år 1300 utifrån att den är bevarad som en inflätad berättelse i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* i *Flayeyjarbók*. Berättelsen i stort rör sig kring en vandringsman som besöker den kristne kungen Óláfr Tryggvason under ett gästabud och underhåller kungen och gästerna med att berätta om sitt äventyrsrika liv. I denna berättelse vävs det in många legendariska gestalter och händelser ur forntiden och Nornagestr, som uppger sig vara flera hundra år gammal, återger i exemplet ovan hur han umgicks med Sigurðr Fáfnisbani i hans ungdom.

Min tolkning av det återkommande motivet, att dödandet av fiender i striden har uppfattats som ett offer, finner också belägg i skaldedikter. En strof i dikten *Vellekla* belyser detta komplex av föreställningar. Diktaren anspelar på denna uppfattning av dödandet och rör sig på ett mycket smidigt sätt runt det, och uttrycker det med stilfulla medel i strof 31.

31.  
*Valföllum hlóð völlu*  
*(varð ragna konr gagni)*  
*hríðar óss (at hrósa)*  
*– hlaut Óðinn val – Fróða.*  
*Hver sé if, nema jöfra*  
*ættrýri goð stýra?*  
*Rammaukin kveðk ríki*  
*rogn Hókunar magna.*

(Marold *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages.*)

31.  
Med de fallna fylldes vallen,  
– gudarnas ättling kan triumfera med  
seger –  
av Frodes storms [stridens] asagud  
[Hákon].  
– Oden tilldelades de fallna –  
Vilken tvekan kan finnas, om att  
härskarättens  
ödare [Hákon] ledsagas av gudarna?  
Jag säger att kraftfyllda gudar  
stärker den Högättades/Hákons makt.

(Egen översättning.)<sup>120</sup>

*Vellekla* är en hyllningsdikt till Hákon jarl Sigurðarson från Hlaðir (Lade) i Norge, komponerad av Einarr skálaglam Helgason under slutet av 900-talet. Dikten är inte bevarad i sin helhet, men återfinns styckevis i flera olika källtexter. Dateringen av dikten är inte entydig, men den bör ha komponerats under Hákon jarls levnadstid, således före år 995 e.Kr. Strofen som citeras ovan återger Hákon jarls färd genom Götaland på väg tillbaka mot Norge efter ett krigståg i öst (Marold 2012b:280). Strofen uttrycker att Hákon är en ättling till gudarna själva, att han(s seger) styrs av gudarna och att han har deras

<sup>119</sup> *Reginsmál* ingår i den så kallade "Jungsigurddichtung".

<sup>120</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Marold 2012.



gunst, och att Oden tilldelades de fallna (såsom utlovats?). Att Oden tilldelas de fallna är givetvis inte liktydigt med att han erhåller dem som offer, men jag vill hävda att uttrycket i sitt sammanhang troligen ska tolkas dubbeltydigt. Ett ytterligare indicium för denna tolkning kan finnas i beskrivningen av de gudar som ledsagar jarlen och utökar hans makt. Einarr har beskrivit dem med adjektivet fvn. *rammaukin*, vilket består av komponenterna fvn. *ramm* (adj.) 'kraftfull' och fvn. *auka* (v.) 'utöka', vilket bör förstås som att dessa gudars kraftfullhet har stärkts genom Håkons agerande. Edith Marold (2012:322) har kopplat denna referens hos skalden till kung Håkons återställande av den förkristna kulten, men utifrån sammanhanget kan referensen, enligt min mening, också syfta på slaget som omtalas i strofen. Einarr knyter på ett intrikat sätt samman dödandet av fiender i striden med hur Oden tilldelas de fallna och att guden frodas och stärks genom dödandet.<sup>121</sup>

Skaldediktningen tillägnad Håkon jarl och hans son Eiríkr jarl hyllar dessa för att de ska ha återställt de hedniska kultplatserna och för att offer återigen utförs. Skaldediktningen visar med detta att dessa furstar strävade efter att återupprätta den förkristna kulten i Norge. Under Håkon jarls styre ska även människoeffter ha utförts, möjligen som en del av denna maktkamp och förkristna väckelse (se vidare nedan). Jag vill påstå att vi i detta sannolikt kan se att en intensifiering av människoeffter utgjorde en del av den politiska kampen om tronen i Norge. Möjligen kan vi också se att det finns en liknande koppling mellan den politiska situationen och förekomsten av människoeffter i Sverige, där människoeffter har utövats i kulten i Gamla Uppsala med omnejd. Både skriftligt källmaterial och arkeologiskt fyndmaterial pekar mot att det har förekommit människoeffter i svearnas kärnområde under brytningstiden. Sannolikt kan dessa offer ha spelat en viktig roll i den politiska positioneringen för konkurrerande maktpotentater.

Vi kan konstatera att ett liknande eller identiskt motiv som i *Báttr Styrbjarnar sviakappa* också återfinns i detta äldre källmaterial. Man kan argumentera för att det vid vigandet av fiendehären rör sig om ett rituellt dödande av annat slag, och inte ett regelrätt offer, då offrets utförande inte är säkerställt och den faktiska offergåva som ges inte är förutbestämd. Men att utgången av offret, i samband med vigandet av fiendehären vid strid, inte är säkerställt är typiskt för offret som ritual. Offrets utförande innebär alltid ett risktagande (jfr. Hüsken (red.) 2007; af Edholm 2016). Ritualen måste utföras korrekt för att offret ska fungera och uppnå sin effekt. Att ett felaktigt utfört offer kan få andra konsekvenser än tänkt blir tydligt i den krigiska kontexten, där utgången av striden alltid är osäker. Votivoffret är i de skriftliga källorna bevarat som ett litterärt motiv som i första hand återfinns i fornaldarsagorna. *Eyrbyggja saga* utgör ett intressant undantag i detta sammanhang, då texten omtalar ett ritualiserat spjutkast i en historisk kontext. Utifrån att en offertematik även återfinns i det primära källmaterialet och med hänsyn till den långa kontinuitet som kan skönjas i votivoffret liksom för det rituella spjutkastet

---

<sup>121</sup> Att fvn. *auka* och *aukin* kan användas i en kultisk kontext och åsyfta hur gudomen stärks genom offret ser vi exempel på i *Völsabáttr*, strof 4.

finner man ändå fog för att de skriftliga källornas dedikerande av fienden till Oden går tillbaka på en verklig praktik; en slutsats som jag menar att jag kan belägga. Att ett offer utlovas i förväg för att erhålla gudomens hjälp finner vi exempel på i den norröna litteraturen; att även mänskliga offergåvor skulle utlovas är inte anmärkningsvärt om människooffer utgör ett levande bruk.

### **Votivoffer hos germanska folkslag i de klassiska källorna**

Att votivoffret som fenomen har en äldre historia bland germanska folk är vedertaget (se exempelvis Geisslinger 1984; Egeler 2013; Sundqvist 2019) och finner belägg i skriftliga källor, men den källkritiska bedömningen av de enskilda källtexternas utsagor har varierat. Avseende förekomsten av löften om människooffer har kritiken och diskussionen i stort följt respektive forskares hållning gentemot förekomsten av människooffer i övrigt. Har man slutit sig till att människooffer har praktiserats har även votivoffer ansetts kunna beläggas. Ett exempel på att votivoffer har förekommit hos germanska stammar under järnåldern framgår av att biskop Isidor av Sevilla, verksam under slutet av 500-talet, berättar hur den gotiske härföraren Radagais år 405 e.Kr. lovade att offra alla romerska fångar, som ett votivoffer, för att få seger i ett slag (*Historia de rebus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* I:14).

*Aera CDXLIII, anno Honorii et Arcadii XI, rex Gothorum Radagaisus, genere Scytha, cultui idololatriae deditus, barbaricae immanitatis feritate saevissimus, cum ducentis armatorum millibus Italiae partes vehementi vastatione aggreditur, spondens in contemptum Christi Romanorum sanguinem diis suis libare, si vinceret.*

(Migne, *Patrologia Latina*.)

In the era 443 (405), the tenth year of Honarius and Arcadius' rule, Radagaisus, king of the Goths, a Scythian by birth, a man devoted to the cult of idolatry and most savage in the fierceness of his barbaric cruelty, attacked with violent devastation the regions of Italy, together with two hundred thousand soldiers, vowing (*spondeo*) in contempt of Christ, that he would make a libation (*libare*) of the Romans' blood to his gods if he should win.

(Övers. Donini & Ford 1970.)

Betraktad för sig själv ger passagen möjligen intryck av att vara starkt genomsyrad av en kristen agenda och således överdriven och sakna källvärde, men sedd mot bakgrund av det övriga källmaterialet kan texten inte avfärdas helt (något som påpekades redan av Grimm 1854 [1835]:38–39; och därefter av de la Saussaye 1902; Mogk 1909; de Vries 1956–1957 I:409). Den bidrar möjligen inte till någon ytterligare förståelse av traditionen med människooffer, men kan förmodligen tas som intäkt för att människooffer var i bruk hos

goterna vid berörd tid. Att en gotisk kung och härförare skulle lova att offra krigsfångar till, får man förmoda, en krigsgud ligger helt i linje med det mönstret som avtecknar sig i det komparativa skriftliga källmaterialet.

Om vi även ser till material som behandlar keltiska stammar under romersk järnålder bör Julius Caesar tas i beaktande. Han nämner offer specifikt till gallernas krigsgud, genom *interpretatio romana* tolkad som Mars, i samband med strid, samt helighållandet av stridsplatsen efter slaget (*De Bello Gallico* VI:17).

*Deorum maxime Mercurium colunt. huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. de his eandem fere, quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint, plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est.*

(Fridh *Gaius Julius Cæsar, Kriget i Gallien.*)

Av gudarna dyrkar de framför allt Mercurius. Av honom finns det en mängd bildstoder, honom betraktar de som uppfinnare av allt slags yrkesskicklighet, honom anser de som vägvisare och beskyddare på resor, honom tillskriver de den största makt och betydelse i affärer och penningtransaktioner. Näst efter honom dyrkar de Apollo, Mars, Iuppiter och Minerva. Om dessa gudar har de i stort sett samma uppfattning som andra folk, om Apollo, att han fördriver sjukdomar, om Minerva, att hon inviger människorna i slöjder och hantverk, om Iuppiter, att han härskar över himlaregionen, om Mars, att han är krigets herre (*bella regere*) [eg. 'härskar över kriget']. Åt den sistnämnde brukar de för det mesta, då de beslutat att leverera en drabbning, på förhand inviga (*plerumque devovent*) krigsbytet, och när de vinner en seger, offerar de (*immolare*) åt honom allt levande, som de tagit (*animalia capta*), medan det övriga bytet hopsamlas på en plats. Hos många folkstammar kan man få se hela högar av sådant byte uppstaplade på helgade platser (*locis consecratis*). Och det har mycket sällan hänt, att någon vågat åtsidosätta religionens bud och antingen undanhålla något erövrat eller stjäla några nedlagda offergåvor. I sådant fall stadgas det strängaste dödsstraff och avrättning under tortyr.

(Övers. Fridh 1963.)

Passagen visar på förekomsten av votivoffer till germanernas krigsgud i samband med striden, men omtalar inget människooffer. Uppgiften om att gallerna offerar allt levande som har tillfångatagits i striden (*animalia capta*

*immolant*) skulle möjligen kunna åsyfta att både krigsfångar och fiendens djur offeras efter striden. Begreppet lat. *animalia* torde dock i första hand syfta på det erövrade krigsbytet i form av djur, vilket även är hur uttrycket vanligen har tolkats. Att krigsfångar inte nämns kan ha flera orsaker. Givetvis kan det helt enkelt inte ha förekommit människooffer hos berörda folk, men eftersom Caesar berör förekomsten av detta bruk hos gallerna i andra passager (exempelvis *De Bello Gallico* IV:16) måste detta problematiseras. Det kan också bero på att människooffer förekom men att det har uteslutits ur texten då passagen främst fokuserar på offret av krigsbyte. Det kan också bero på att krigsfångarna inte offerades i direkt anslutning till striden, utan vid ett senare tillfälle, vilket då inte har bevitnats av Caesar eller hans källa. Exemplet brukar inte anföras i diskussionen om människooffer specifikt, men väl i diskussionen om germanska krigsbytesoffer generellt, vari offret av krigsfångar tidvis ingick (se exempelvis Görman 1987; Egeler 2013). Frånvaron av människooffer i samband med nämnda krigsbytesoffer kan även vara undantaget som bekräftar regeln, vilket visar att människooffer inte enbart ska förstås som en stereotyp och ett stigmatiserande av främmande folkslag, utan utesluts ur beskrivningen när det saknas grund för en sådan uppgift. Oavsett om människooffer ingick eller inte i krigsbytesoffret som beskrivs ovan så vill jag lägga vikt vid att uppgiften om att allt krigsbyte lovas till Mars som ett votivoffer inför striden utgör en viktig aspekt för att förstå det rituella ramverk som striden omgavs av, och som människooffer tidvis ingick i.

Ett liknande bruk hos germanska stammar återges av den romerske konsulen och historikern Cornelius Tacitus som beskriver hur chatterna och hermundurerna lovar att offra även hela den besegrade fiendehären till sina krigsgudar, genom *interpretatio romana* tolkade som Mars och Mercurius (*Annales* XIII:57).

*Eadem aestate inter Hermunduros Chattosque certatum magno proelio, dum flumen gignendo sale fecundum et conterminum vi trahunt, super libidinem cuncta armis agendi religione insita, eos maxime locos propinquare caelo precesque mortalium a deis nusquam propius audiri. Inde indulgentia numinum illo in amne illisque silvis salem provenire, non ut alias apud gentes eluvie maris arescente unda, sed super ardentem arborum struem fusa ex contrariis inter se elementis, igne atque aquis, concretum. Sed bellum Hermundurum prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi viri, cuncta occidioni dantur.*

(Jackson *Tacitus, Annals.*)

Samma sommar kämpades en stor strid mellan hermundurer och chatter då båda sidor med våld sökte lägga under sig gränsfloden som var rik på salt; utöver deras lust att avgöra allt med vapen bidrog deras gamla tro (*agendi religione*), som sade att just dessa trakter var nära himlen och att de dödligas böner till gudarna aldrig hördes från en närmare punkt. Alltså förekom genom gudomlig försyn salt i denna flod och dess skogar, inte som hos andra folk genom att havsvatten som blivit kvar på land avdunstar utan

genom att vattnet hälldes på staplar av ved: en förening av två motsatta element, eld och vatten. Och kriget blev lyckosamt för hermundurerna, förintande för chatterna eftersom segrarna lovat (*sacrare*) motståndarhären åt Mars och Mercurius; genom detta löfte nedhögs hästar, män, allt.

(Övers. Cavallin 1968.)

Tacitus *Annales* skrevs sannolikt strax efter år 117 e.Kr. men är endast bevarade i sena avskrivna kopior. Det äldsta bevarade manuskriptet är daterat till 850-talet, sannolikt skrivet i ett kloster i Fulda, Tyskland. Tacitus anger i citatet ovan att striden mellan chatter och hermundurer gällde tillgången till ett heligt område, där himlen ansågs närmare och bönerna omedelbart hördes av gudarna. Även saltproduktionen, som torde ha varit en viktig ekonomisk tillgång, gavs en religiös dimension. Tacitus återger sannolikt verkliga uppfattningar som existerade hos de beskrivna folken, dock med förbehåll för att han kan ha missförstått sina uppgifter. Att han omtalar votivoffer och fullföljandet av dessa till Mars och Mercurius i detta sammanhang är av stor vikt (Chadwick 1899:30–31; de Vries 1956–1957 I:409). Striden hade en religiös underton av flera skäl, dels genom området som uppgörelsen gällde, dels genom att hela fiendehären och allt byte lovades som offer till den gudom som förlänade ettdera folket seger. Det berörda fallet visar en stor överensstämmelse med senare fornnordiska mytiska motiv, där fiendehären vigs till Oden inför striden. Tacitus uppger att både människor, hästar och allt övrigt krigsbyte offras till Mars och Mercurius efter striden, vilket är en viktig källa för tolkningen av krigsbytesoffret som germanskt fenomen och tolkningen av de arkeologiska fynden som har kopplats till detta bruk. För studien av den yngre järnålderns stridsrelaterade religiösa föreställningar och rituella praktiker utgör detta äldre bruk en viktig bakgrund.

Utifrån källmaterialet som har diskuterats i kapitlet kan vi sluta oss till att striden har omgärdats av ritualer och offer i den fornnordiska kulturen. Inom följesväsendet och krigarideologin kan dessa ha innefattat utloandet av votivoffer i form av de som dödas i striden och som tackoffer vid händelse av seger. Bruket har också en bakgrund i äldre järnålder, vilket vi kan se spår av i de klassiska källorna. Man ska förmodligen se dessa som sammanbundna i en kontinuitet inom följesväsendet och kulten av krigsgudar bland germanska folk. Utifrån materialet har jag även presenterat en grund för min slutsats att människooffer utgjorde en levande tradition inom fornnordisk religion. Denna slutsats kommer att prövas, problematiseras och i slutändan stärkas genom den fortsatta analysen.

#### **4.2.2 Offer av människor inför strid**

I det skriftliga källmaterialet förekommer rituellt dödande av människor som en del av förberedelserna inför striden; votivoffret som ämnas att utföras genom, eller efter, striden har jag redan delvis presenterat. I det här avsnittet kommer jag att se till de källor som omtalar offer som genomförs redan innan

striden börjar.<sup>122</sup> Som fenomen bland germanska stammar har man ansett att människooffer inför striden sannolikt har utgjort en verklig praktik (se exempelvis de la Saussaye 1902:368–369; Mogk 1909:608; de Vries 1956–1957 I:392, 408; Green 2001). Inom tidigare forskning har denna offerkategori dock tidvis framhållits som osäker avseende den fornnordiska religionen. Man har menat att källäget är för osäkert och att det tydligaste exemplet, Hákon jarls offer av sin egen son, utgör ett litterärt motiv utan verklighetsförankring. Jag menar att det finns skäl att omvärdera denna slutsats. Jag har redan konstaterat att votivoffer utgör ett återkommande motiv i den norröna textkorpus som finns tillhanda. Att offer även ska ha förekommit innan striden äger rum är i ljuset av detta värt att undersöka närmare och min analys visar att denna offerkategori sannolikt har en förankring i den verkliga kulten.

Offret av människor inför strid återfinns framför allt i traditionerna om den norske fursten Hákon jarl Sigurðarson. Denne omtalas bland annat för att ha offrat sin egen son Erlingr inför slaget mot jomsvikingarna i Hjørungavágr. Detta motiv har en stor spridning i det norröna textkorpuset och återfinns både i relativt gamla textkällor som Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* från ungefär 1190 och i yngre traditioner som i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* från 1300-talet. Det har också varit ett tillräckligt populärt, eller spektakulärt, motiv för att omtalas i en dikt av biskop Bjarni Kolbeinsson på Orkneyöarna under 1200-talet. Motivet att Hákon ska ha offrat sin egen son har uppfattats som en stigmatisering av den hedniske fursten, ur ett kristet perspektiv. Att han ägnar sig åt människooffer kan ha varit ett tacksamt motiv i fördömandet av jarlen och att han dessutom ska ha offrat sin egen son gör honom än värre. Hákons karaktäristika byggs inte enbart upp genom denna händelse, utan han framställs i många sammanhang som en fiende till de kungar som vill sprida kristendomen och som en nitisk hedning. Sannolikt baseras detta på att Hákon jarl verkligen främjade den förkristna religionen och understödde dess sista blomstringsperiod innan kristendomen fick det slutgiltiga övertaget under 1000-talet (Krause 1999). Att berättelsen om Hákons människooffer ska ha bottnat i en verklig praktik har starkt ifrågasatts utifrån källmaterialets upphov i en kristen kontext (se exempelvis Weibull 1948:349–358; Baetke 1951:45; Ström 1954:52; de Vries 1956–1957 II:340; Düwel 1985:61–65; Hultgård 2001:542; Näsström 2002:35–36). Jag kommer här att visa hur de källtexter som omtalar Hákon kan ses utifrån en vidare kontext där Hákons offer av sin son Erlingr inte utgör en fristående händelse, såsom materialet oftast behandlas, utan bör sättas i relation till furstens religiösa bruk i övrigt. Primärkällor som skaldedikten *Vellekla* tecknar bilden av Hákon jarl som en krigarhövding med stora ambitioner, som hyllas för sin dyrkan av Oden. I *Háleygjatal* strof 2 liksom i *Vellekla* strof 19 omtalar Eyvindr skáldaspillir Finnsson respektive Einarr skálaglamm Helgason även Hákon själv som en ättling till Oden. Hákon utför offer i samband med strid i flera sammanhang, vilket inte alltid har uppmärksamrats i diskussionen om Hákons offer vid

---

<sup>122</sup> Det arkeologiska materialet är svårplacerat i förhållande till stridens skeden och kommer därför inte att diskuteras här utan under rubriken *Offer av krigsfångar efter striden*.

Jomsvikingaslaget och jag för här fram förslaget att även dessa kan anspela på offer av människor. Sedd mot denna bakgrund framstår inte Hákon jarls offer av sin son vid Jomsvikingaslaget som en lika unik händelse, utan som en stegring av ett befintligt bruk.

Hákon jarl lovprisas av skalden Einarr skálaglam i dikten *Vellekla* för att han återupprättar den förkristna kulten och återställer helgedomarna som hans kristne föregångare på tronen, Eiríkr blóðǫx, hade förstört. I *Vellekla* framställs hans relation till Oden tydligt och en del i dikten som kan vara värd att lyfta fram i sammanhanget är strof 29 som omtalar ett offer inför en strid. Strofen omnämner inget människooffer specifikt, men väl ett offer som föranleder ett gott omen inför striden.

29.  
*Flóttá gekk til fréttar  
 fellí-Njǫrðr á velli;  
 draugr gat dolga Sôgu  
 dagráð Heðins váða.  
 Ok haldboði hildar  
 hrægamma sá ramma;  
 Týr vildi þá týna  
 teinlautar fjǫr Gauta.*

(Marold *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

29.  
 De flyendes fällande Njord [krigaren  
 som dräper de flyende]  
 utförde divination på vallen;  
 Heðins kläders [brynjans] stock  
 (*draugr*) [krigaren]<sup>123</sup>  
 fick råd om dag  
 för fientliga Sága [valkyrjan Hildir  
 'strid'].  
 Och stridens bjudare  
 såg kraftfulla likgamar;  
 svärdets dals [sköldens] Tyr [Hákon]  
 ville då  
 ödelägga götarnas liv.

(Egen översättning.)<sup>124</sup>

Hákon själv omtalas i strofen med kenningen *Týr teinlautar* vilket sannolikt ska uttolkas som 'svärd-dalens [sköldens] Tyr/gud' i betydelsen krigare, men det har även föreslagits en alternativ tolkning att elementet fvn. *teinn* 'ten, sticka, kvist, käpp' i kenningen ska uttydas som '(offer)lott/kvist'. Detta skulle då ge kenningen betydelsen 'offerlottens skåls Tyr' och åsyfta härskarens funktion i kulten. Användningen av kenningen och dess uttolkning i denna kontext skulle då kunna hänga samman med uttrycket *gekk til fréttar* och framställa Hákon som utförare av ett anmärkningsvärt offer. Fvn. *teinn* är dock en vanlig kenning för svärd i skaldediktningen (se Finnur Jónsson 1931:s.v. *teinlautar*; Marold 2012a:319). Detta gör att tolkningen av kenningen som 'sköldens gud' till den mest sannolika.

<sup>123</sup> Fvn. *draugr* kan också beteckna 'gengångare'. Utifrån kenningens övriga överensstämmelse med frekventa krigarkenningar där ett trädslag eller 'trädstam/stolpe' används som beteckning för 'man' har jag använt den något ovanligare innebörden av fvn. *draugr* 'stock, trädstubbe, kavel' här, i likhet med Marold i *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Även en uttolkning av kenningen *draugr váða Heðins* som 'Heðins kläders gengångare' hade genererat innebörden 'krigare'.

<sup>124</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Marold 2012.

Uttrycket *gekk til fréttar á velli* är ett välbelagt uttryck för divination, ofta i samband med offer.<sup>125</sup> I samband med offret ska Hákon jarl då ha sett korpar(?) flyga vilket tolkats som ett gott omen, och fördelaktigt för den stundande striden. Att korparna beskrivs som fvn. *ramma* 'kraftfulla' kan tolkas som att deras närvaro utgör en symbol för att Oden är närvarande och godtar offret, vilket också skulle ligga i linje med den fördelaktiga uttydning som också anges. Även om inget människooffer omtalas uttryckligen, vilket kanske heller inte är att vänta av genren, så ingår handlingen i en krigisk kontext och inom kulten av Oden. Uttrycket *gekk til fréttar á velli* skulle även kunna åsyfta divination i samband med avläggandet av ett votivoffer, där Hákon lovar de fallna (fienderna) och eventuella krigsfångar till Oden vid seger. En liknande tolkning görs av François-Xavier Dillmann (2008). Av vikt för tolkningen av skaldestrofen är att samma händelse som omtalas i strofen återges i prosaberättelser om Óláfr Tryggvason.

I *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 27, i *Heimskringla*, återges hur Hákon jarl inför plundringsräden utför ett stort blot till Oden, varefter han bränner sina skepp och går segrande fram i sitt krigståg genom Götaland. Blotets utgång gjorde uppenbarligen att Hákon kände sig säker på att det skulle vara ett gott tillfälle att slåss.

*En er hann kom austr fyrir Gautasker, þá lagði hann at landi. Gerði hann þá blót mikit. Þá komu þar fljúgandi hrafnar tveir ok gullu hátt. Þá þykkisk jarl vita, at Óðinn hefir þegit blótit ok þá mun jarl hafa dagráð til at berjask.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla* I.)

Och när han kom öster om Gautasker, då lade han till vid land. Så anordnade han ett stort offer (*blót*). Då kom där två korpar flygande och ropade högt. Då tyckte sig jarlen veta, att Oden hade mottagit offret (*blót*) och att jarlen då skulle ha ett gott tillfälle att slåss.

(Egen översättning.)<sup>126</sup>

Snorre uppger att Hákon efter offret brände alla de skepp som hären hade färdats i vid platsen för landstigningen. Detta har Dillmann tolkat som infriandet av ett votivoffer till Oden inför det kommande krigståget genom götalandskapet (Dillmann 2008:57–58). Jag menar dock att brännandet av skeppen inte utgör fullföljandet av votivoffret, utan endast en första akt, varefter

---

<sup>125</sup> Uttrycket återfinns i exempelvis *Ynglinga saga* kapitel 18, där en galt utgör offerdjur, samt i *Eyrbyggja saga* kapitel 7, där offret tillägnas Tor. Sannolikt är det samma typ av ritual som åsyftas av Rimbart i *Vita Ansgarii* (Meissner 1917; Sundqvist 2016a:337). Klaus Düwel (1985) har dock ställt sig kritisk till att ett offermotiv skulle föreligga i *Vellekla* 29. Även om offer och divination förekommer i kombination i vissa källtexter menar Düwel att de inte kan anses vara likställda eller förutsätta varandra (Düwel 1985:24–27). Se dock Mogk 1912 och Jackson 2009 om förhållandet mellan offer och divination.

<sup>126</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.



striderna som följer under räden genom Götaland innebär att Hákon jarl fullföljer sitt löfte.

Man kan notera att Snorres text använder samma ord, fvn. *dagráð*, för det lyckosamma förebudet om stridstillfälle. Snorre har således sannolikt i sin prosaberättelse utgått ifrån den bevarade skaldestrofen, som han även citerar. Möjligen utgör prosaversionen hans egen tolkning av vad som har hänt, men det kan också vara så att han har haft tillgång till ytterligare källor som har kunnat berätta om offret. Berättelsen finns även bevarad i *Fagrskinna* (skriven runt 1220) kapitel 15 som benämner Hákons handling med uttrycket *felldi han blótspán* 'han kastade offerspånor'. Jag kommer här inte att vidare diskutera detta uttryck och dess tolkning som orakeltydning, utan nöjer mig med att konstatera att det i sitt sammanhang verkar tyda på att Hákon har utfört ett offer för att få framgång i strid (se Pesch et al. 2002; jfr. Jackson 2009). *Fagrskinnas* version anger även att de två korporna sedan flyger med hären i dess riktning (*Oc hann ser þa ramna tva hværssu gialla. Oc fylgia allt liðinu.*), vilket än tydligare visar att Oden är mottagaren av offret och att han uppfattas följa Hákon på hans krigståg. Man anser att både *Heimskringla* och *Fagrskinna* bygger på en gemensam, nu förlorad, äldre förlaga som man har valt att kalla *Hlaðajarla saga* (Kolbrún Haraldsdóttir 1994). Sannolikt återfinns berättelsen om Hákons offer och orakeltydning i *Hlaðajarla saga*, varefter den med mindre variationer har återgetts i de båda andra texterna.

Skaldestrofen och *Fagrskinnas* prosa omtalar således händelsen som att Hákon genom offret uttydde ett orakel, medan Snorres text endast omtalar det som ett påkostat blot. Vem mottagaren av offret var sägs inte uttryckligen i Einarrs strof, men allt pekar mot att Snorre har förstått strofen rätt i att offret vände sig till Oden. Vad som offras nämns inte, men också den eventuella frånvaron av människooffer i det här fallet är intressant, då det utspelar sig i just det sammanhang som man skulle förvänta sig ett människooffer, alternativt avläggandet av ett votivoffer, utifrån det jämförbara källmaterialet och inte minst det äldre komparativa materialet. Det finns också andra texter som förknippar Hákon jarl med människooffer.

I bland annat *Heimskringla* berättas hur Hákon jarl offerar sin egen son för krigslycka inför Jomsvikingaslaget. Efter offret drar en hagelstorm in och krigslyckan vänder till Hákons fördel. Händelsen återges dock utförligast i en längre version av *Jómsvíkinga saga*, nedskrivna ca 1200 e.Kr. I kapitel 44 i *Jómsvíkinga saga* beskrivs hur offret väljs ut.

*Nú gengr Hákon jarl upp á eyna Primsigð, en þar var mörk mikil í eyjunni, ok þar gengr hann í rjóðr eitt, ok þar leggst hann niðr ok horfir í norðr ok mælist nú fyrir, sem honum þótti vænligast, ok þar kemr han bænarorðum, at hann skorar á sinn fulltrúa, Þorgerði Hörðabrúði, en hon daufheyrist við. Þá þykkist hann víst vita, at hon mun honum reið vera. Hann býðr henni at þiggja af sér í blótskap eina hluti ok ýmsa, en hon vill ekki þiggja. Þá býðr jarl henni mannbót, ok nú þykkir jarli óvænkast taka um sitt ráð, ef hann fær eigi órskurð um sitt mál, tekr nú ok eykr boðin við hana, ok þar kemr, at hann býðr henni alla menn til blóta, at hon skyldi um alla kjósa nema um sjálfan hann ok Eirekr,*

*son hans, ok Svein. En jarl átti son þann, er Erlingr hét ok var sjau vetra gamall ok hinn efniligsti, ok nú verðr þat um síðir, at Þorgerðr þá blótit af honum ok kýss Erling, son hans. Ok er jarli þykkja vera heyrðar bænin sínar ok heit, þá þykkir honum vænkast taka um ok lætr síðan taka sveinnin ok fær í hönd Skofta, þræli sínum, ok veitir hann honum með þeim hætti sem Hákon var vanr ok hann kennir honum ráð til.*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

Nu går Hákon jarl upp på ön Primsigð och där fanns en stor skog på ön. Där går han in i en glänta och lägger sig ned och vänder sig mot norr och talar nu, så inställsamt han kan, och i sin bön anropar han sin närmsta vän (*fulltrúa*) Þorgerðr Hørðabrúðr, men hon vill inte lyssna. Då tycker han sig förstå att hon var vred på honom. Han ber henne att ta emot ett offer (*blótskap*) av ettdera slaget från honom, men hon vill inte acceptera hans gåvor. Då erbjuder jarlen henne människoeffter (*mannblót*), och nu tyckte jarlen att hans läge var ännu värre om han inte fick gehör för sitt tal och ökade sitt erbjudande till henne. Det kom sig så att han erbjuder henne alla män som offer (*til blóta*), att hon fick välja bland alla utom honom själv och hans söner Eiríkr och Sveinn. Jarlen hade även en son vid namn Erlingr, som var sju år gammal och mycket lovande, och det kom sig så att Þorgerðr accepterar hans offer och [men] väljer hans son Erlingr som gåva. När jarlen förstår att hans böner och löften är hörda, då tycker han att hans utsikter var mycket bättre och låter sedan hämta pojken och ger honom till sin träl Skofti. Han ger honom lov att utföra dådet såsom Hákon var van vid och instruerar honom i förfarandet.

(Egen översättning.)<sup>127</sup>

I texten framställs det tydligt att Hákon erbjöd människoeffter som en lämplig offergåva inför slaget, samt att han var van vid att utföra denna typ av offer. Att döda sin egen son klarar han dock inte av enligt berättelsen, utan överlåter det till en träl som därför noga instrueras i offrets utförande. Att dräpa sin egen familj hade även kunna uppfattas som ett nidingsdåd, och dråpet på Erlingr skulle sannolikt kräva blodshämnd. Genom att delegera uppgiften undviker Hákon själv att stå till svars för dödandet; men vad som sedan hände med trälen Skofti framgår inte av berättelsen. Att Hákon hade för vana att offra människor (*sem Hákon var vanr*) skrivs uttryckligen, men om detta offer brukade utgöras av krigsfångar, slavar eller brottslingar framgår inte. I berättelsen är det först i ett senare skede, när han trappar upp offererbjudandet som han erbjuder folk ur det egna manskapet. Först därefter erbjuder han den högsta tänkbara offergåvan (sig själv undantagen): sin egen son Erlingr. Det är först när det mer ordinära människoeffret avslås av gudomen som situationen kräver en så drastisk gåva som furstens egen son.

---

<sup>127</sup> Utifrån översättning av Rafn 1829; Bååth 1925.

Autenticiteten bakom episoden om Hákons offer av sin son Erlingr har dock starkt ifrågasatts, då man har menat att det utgör ett stigmatiserande inskott i traditionen om Hákon jarl. Klaus Düwel menar även att termen erbjuda (fvn. *bjóða*) inte används i en uttalad offerkontext i någon annan källtext, samt att termen fvn. *gefa* inte ska tolkas som 'offra' i källtexterna som rör Hákon jarl, utan ska snarare betyda 'viga', med innebörden att Hákon jarl viger sin son Erlingr till gudomen (Düwel 1985:63). Detta anser jag vara svaga argument för att avfärda källtexten på det sätt som Düwel gör. Att termen fvn. *gefa* betecknar 'offer' är välbelagt och varför Hákon ska ha vigt sin son till gudomen vid detta tillfälle (annat än som ett votivoffer att fullfölja vid en seger) är svårbegripligt och ges ingen förklaring av Düwel. Jag kan följa Düwel i hans tolkning att Hákons böner och försök att stegra offret genom ett trestegs-schema kan vara en litterär gestaltning, men till skillnad från Düwel anser jag inte att de övriga elementen i berättelsen är avhängiga detta. Kritiken att genren och den litterära gestaltningen kan vara ung måste hållas isär från att delar av innehållet kan vara äldre. I detta menar jag att Düwels kritik har brister. Berättelsen kan trots sin litterära gestaltning ha bevarat minnet av att Hákon tillskrevs offer av människor och i ett extremt fall till och med offrade sin egen son.

Att Hákon jarl i *Jómsvíkinga saga* anges ha haft för vana att offra människor kan utgöra en viktig aspekt i tolkningen av Hákons offer och orakeltydning i *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 27 i *Heimskringla* som jag diskuterade ovan. Offret av Hákon jarls son Erlingr refereras även till i Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar*, kapitel 18.

*Ok þá fór Hákon til lands ok heitr þá á Þorgerði Hölgabrúði til sigrs sér, ok áðr en við gengist hans bæen, gaf hann henni son sinn, níu vetra gamlan.*

(Ólafur Halldórsson *Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason.*)

Och då for Hákon iland och åkallade då Þorgerðr Hölgabrúðr för sin seger (*til sigrs sér*), och innan hans bön mottogs, gav/offrade (*gefa*) han sin son, [som var] nio vintrar gammal, till henne.

(Egen översättning.)

Odd munks konungasaga dateras till runt år 1190 och visar att motivet måste ha varit etablerat i traditionen kring Hákon jarl vid denna tid. Ett referat till händelsen återfinns också i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, kapitel 90,<sup>128</sup> där även en strof från *Jómsvíkingadrápa* (30) av biskop Bjarni Kolbeinsson citeras. Strofen återfinns även i Snorre Sturlassons *Edda*.

---

<sup>128</sup> [...] *þá er svá sagt, at han hafi farit til lands ok blótat til sigrs sér syni sínum 7 vetra gömlum, er hét Erlingr, [...].* (Hins Norræna Fornfræða Félags *Saga Óláfs konungs Tryggvasonar.*) [...] då är det sagt så, att han hade farit iland och offrat (*blóta*) för sin seger (*til sigrs sér*) sin sju vintrar gamla son, som hette Erlingr [...]. (Egen översättning.)

30.  
*Hvervetna frá k hólða*  
 – herr æxti gny darra –  
 fyr hreggviðum hjörva  
 hrökkva gunnar rökku,  
 áðr í orva drífu  
 ýtum grimmr at blóta  
 – framm kom heipt in harða –  
 Hákon þegar [alt. syni]<sup>129</sup> tæki.

(Lethbridge *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages.*)

30.  
 Överallt, har jag hört, att männen  
 (hólðr)  
 – hären ökade spjutens dån/gny –  
 för svärdens stormträd [krigarna],  
 djärva i strid, vek sig,  
 innan i pilarnas hagelstorm [striden]  
 Hákon, grym för männen,  
 – fram kom den hårda fiend-  
 skapen<sup>130</sup> (heipt) –  
 genast/snart [alt. med sin son] tog  
 till att offra (blóta).

(Egen översättning.)<sup>131</sup>

Motivet har således varit bekant även på Orkneyöarna under början av 1200-talet (Lethbridge 2012:954). Händelsen omtalas också i Snorres *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 42.

*Þat er sagn manna, at Hákon jarl hafi í þessi orrostu blótit til sigrs sér Erlingi, syni sínum, ok síðan gerði élit, ok þá snøri mannfallinu á hendr Jómsvíkingum.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla I.*)

Det berättas om att Hákon jarl i denna strid [Jomsvikingaslaget] hade offrat (blóta) Erlingr, sin son, för sin seger (til sigrs sér), och därefter började hagelstormen och då vände manfallet mot jómsvikingarna.

(Egen översättning.)<sup>132</sup>

Texten anger inte mottagaren av offret, utan bara att det ska ha utförts av Hákon til sigrs sér 'för att få seger'. Detta uttryck förknippas i källmaterialet i första hand med offer tillägnade Oden, men en aspekt i Hákons offer som utmärker sig i jämförelse med det övriga materialet är att offret av Erlingr enligt *Jómsvíkinga saga* ska ha tillägnats en kvinnlig gudom kallad Þorgerðr Hølgabrúðr (stavningen av namnet varierar mellan handskrifterna). I striden ska sedan Þorgerðr Hølgabrúðr och hennes syster Irpa ha ingripit och stridit på Hákons sida. Þorgerðr Hølgabrúðr framstår som Hákon jarls personliga skyddsgudinna, exempelvis i *Óláfs saga Tryggvasonar*; gudinnan skulle även utifrån namnet kunna tolkas som en lokal gudom kopplad till Hålogaland i

<sup>129</sup> Olika handskrifter ger olika versioner av strofen. Snorres *Edda (Codex Regius)* anger här ordet fvn. þegar 'genast, snart', medan *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* anger ordet fvn. syni (dat.) 'med sin son'.

<sup>130</sup> Alternativt 'aggressiviteten', se tolkning av Lethbridge 2012.

<sup>131</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1915; Lethbridge 2012.

<sup>132</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

Norge.<sup>133</sup> Þorgerðr Hølgabrúðr omnämns i samband med Hákon i flera källor och kultbilder av henne verkar ha placerats i de lokala templen i Trøndelag.<sup>134</sup> Hennes krigiska karaktär är inte känd från andra källor, men hennes ingripande i striden skulle kunna tyda på att hon tillskrevs krigiska drag (de Vries 1956–1957 II:340–342).

Att gudomen hade en koppling till Hålogaland tolkades som sannolikt inom den tidiga forskningen (Storm 1885; se även Sundqvist 2016a:470; Bölld 2018). Under 1900-talet framförde Walter Baetke en mer skeptisk granskning av motivet och menade att Þorgerðr Hølgabrúðr var ett sent inslag som saknade bakgrund i den förkristna mytologin (Baetke 1950:32, 45). Gro Steinsland (1991) tillbakavisade senare denna kritik och menade att det finns äldre belägg för en föreställning om Þorgerðr Hølgabrúðr som en lokalgudom med kopplingar till härskarätten i Trøndelag. Steinsland menade att Þorgerðr ska förstås som en jättinna (Steinsland 1991:220–226). Detta vore i så fall det enda exemplet då en jättinna förknippas med människooffer i det fornnordiska materialet, och tolkningen måste därför anses osäker, menar jag.

Berättelsen om Hákon jarls offer inför Jomsvikingaslaget återges även av Saxo Grammaticus. I *Gesta Danorum* X:4.2, återger Saxo händelsen med endast små variationer gentemot de norröna textkällorna.

*Quorum Haquinus perspectis copiis, cum intolerabile rebus suis onus imminere cognosceret, excipiendi eius materia non suppetente, tamquam humanae opis diffidentia diviam amplexus, superos inusitato piaculo propitiandos curavit, Duos siquidem praestantissimae indolis filios hostiarum more aris admotos potiendae victoriae causa nefaria litatione mactavit nec sanguinis sui interitu regnum emere dubitavit patrisque nomine quam patria carere maluit. Sed quid hoc rege stultius, qui geminam carissimorum pignorum stragem incertis unius pugnae eventibus impendendo fortunam belli parricidio petere et orbitatem suam muneris loco diis bellorum fautoribus erogare sustinuit?*

(Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.)

Da Hákon fik overblik over deres styrker, forstod han at han stod over for en uoverstigelig opgave, eftersom han ikke havde mandskab til at tage imod angrebet. Og nu kan man sige at han opgav menneskelig hjælp og i stedet vendte sig mod den guddommelige, idet han forsøgte at vinde gudernes støtte med et aldeles uhørt offer. Han havde to sønner, begge med store evner. Dem førte han nu til alteret som var de offerdyr, og slagtede han dem på den mest oprørende vis for at sikre sig sejren. Han betænkte sig ikke på at betale for magten med sin egen slægts undergang – og kunne bedre leve uden faderskab end fædreland. Men kan man tænke sig noget tåbeligere end denne konge der var rede til at bøde krigslykken med mord på sin egen familie, at betale med drabet på to

---

<sup>133</sup> Þorgerðr Hølgabrúðr och Hølggi kan även ha ansetts vara de gudomliga anföräldrarna till härskarens släkt i Hålogaland, fvn. *Hålogaland* (Storm 1885:127; Sundqvist 2016a:416, 469–472).

<sup>134</sup> Kultbilder omnämns i *Óláfs saga Tryggvasonar* och *Færeyinga þáttur* i *Flateyjarbók*, i *Færeyinga saga* och i *Njáls saga*.

elskede børn for det usikre udfald af et enkelt slag, og at skænke guderne sin egen barnløshed som gave for at opnå deres støtte i krigen?

(Övers. Zeeberg 2000.)<sup>135</sup>

I Saxos version av berättelsen offrar Hákon två av sina söner, med den uttryckliga avsikten att få seger. Mottagaren av offret anges något otydligt som 'stridsgudarna' (*diis bellorum*), vilket inte låter oss urskilja om detta ska förstås som Þorgerðr Hølgabrúðr, hennes syster Irpa, eller Oden. Att motivet med Hákon jarls offer återfinns hos Saxo Grammaticus visar hur spritt det har varit och att det torde vila på en relativt gammal narrativ tradition.

Att offret av Erlingr återkommer i flera källtexter kan bero på en influens mellan texterna, men visar samtidigt att motivet har framstått som ett tillräckligt trovärdigt scenario för att tas med av Snorre Sturlasson i *Heimskringla*. Generellt har uppgifter om människooffer, och då särskilt offer av barn, ansetts utgöra en stigmatisering av den eller dem som detta bruk tillskrivs. Man har därför varit tveksam till att tillskriva episoden ett högt källvärde, men Hákon jarl framstår som en mycket nitisk hedning och aktiv offerare även i andra, primära källor. I och med att också vissa skaldestrofer som omtalar jarlen eventuellt refererar till människooffer kan uppgifterna om Hákon bygga på en verklig grund. Att just hans egen son utgör offergåvan skulle dock kunna vara en stigmatiserande överdrift, men jag vill ändå framhålla att den kan bygga på en verklig praktik hos jarlen att offra människor.

Att människooffret inför strid också har haft en mytisk förlaga har diskuterats vid tolkningen av eddadikten *Völuspá*, strof 21.<sup>136</sup> Något offer nämns inte, men gudarnas handlande skulle här kunna utgöra en återspeglning av de rituella förberedelserna inför strid.

21.  
*Þat man hon fólkvíg  
fyrst í heimi,  
er Gullveigu  
geirum studdu*<sup>137</sup>  
*ok í hǫll Hárs  
hana brenndu;  
þrýsvar brenndu  
þrýsvar borna,  
opt, ósjaldan,  
þó hon enn lifir.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

21.  
Det minns hon,  
den första folkstriden i världen,  
när man Gullveig  
spetsade med spjut  
och i Hárs [den Höges] hall  
brände henne;  
tre gånger brände man  
den tre gånger födda,  
ofta, osällan,  
ändock lever hon fortfarande.

(Egen översättning.)<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Jfr. text och översättning av Friis-Jensen & Fischer 2014.

<sup>136</sup> Ur *Codex Regius*.

<sup>137</sup> *Hauksbók* har istället *er Gullveig / geirum studdi* [...].

<sup>138</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016; von See et al. 2019.

Strofen är svårtolkad och framstår närmast ha karaktären av en gåta; det råder ännu ingen konsensus om vad den åsyftar, men det har föreslagits att det är en beskrivning av ett rituellt dödande av en kvinnlig gestalt, Gullveig, möjligen i form av ett offer (Holtsmark 1950:26–27; Östvold 1969:173; Nordberg 2003:94–97). Uttrycket som används för att beskriva dödandet, *geirum studdu*, som består av *geirum* pl. av fvn. *geirr* 'spjut' och *studdu* impf. av fvn. *steðja* 'stödja, stötta' visar att Gullveig inte bara dödades utan även spetsades och hängdes upp på spjuten (Sigurður Nordal 1927:52; Nordberg 2003:95). Det är problematiskt att tolka verkliga praktiker utifrån myter, men möjligen kan uttrycket i någon mån spegla en för diktaren känd ritual. Ett liknande tillvägagångssätt presenteras i *Páttr af Ragnars sonum* (se nedan). Att dödandet även sker i en mytisk urtid, upprepas tre gånger och sker i Odens hallbyggnad i samband med det första kriget i världen har varit viktiga aspekter för tolkningen av handlingen som ett förebildande rituellt dödande eller offer. Utifrån namnet har Gullveig tolkats som en personifikation av guldbegär och girighet som leder till stridigheter och osämja. Förleden *Gull-* återfinns ingen annanstans som del av personnamn, men efterleden *-veig* 'dryck' eller 'kraft' är ett vanligt namnelement i kvinnonamn. Förutsatt att strofen behandlar ett prototypiskt handlande, i form av rituellt dödande eller offer, framstår den som en upptakt till kriget, och således en förberedande ritual inför att gudarna beger sig ut i strid. Strofen bör ses i sammanhang med *Völuspá* 24 (ovan). Det skulle kunna placera det mytiska dödandet/offret som en motsvarighet till det verkliga offerbruket i samband med krigföring under yngre järnålder.

### Offer av människor inför strid i fornaldarsagorna

Man har inom tidigare forskning menat att motivet att människooffer utförs inför strid återkommer även inom det yngre skriftliga källmaterialet och då främst hänvisat till begreppet fvn. *hlunnroð* (se nedan). Jag tillbakavisar dock detta belägg nedan och menar att människooffer inför strid endast kan tillskrivas ett indirekt belägg inom fornaldarsagorna. I *Ragnars saga loðbrókar* kapitel 20, berättas hur en man vid namn Ögmundr och hans män hittar en gudastaty, en *trémaðr*, i skogen på Samsö. Gudastatyn berättar om den tidigare kulten som ska ha utförts på platsen.

*Ögmundr er maðr nefndr, er kallaðr var Ögmundr inn danski. Hann fór eitt-hvert sinn með fimm skipum ok lá við Sámsey í Munarvági. Þá er þat sagt, at matsveinar fóru á land at gera mat til, en aðrir menn fóru í skóg at skemmta sér, ok þar fundu þeir einn trémann fornan, ok var fertugr at hæð ok mosa-vaxinn, ok sá þó öll deili á honum, ok ræddu nú um með sér, hverr blótat mundi hafa þetta it mikla goð.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Ögmundr hette en man, han kallades Ögmundr inn danski [den danske]. Han for en gång med fem skepp och lade till vid Sámsey i Múnarvágr. Då är

det sagt att matsvennerna for upp i land för att laga mat, men att de andra for till skogen för att roa sig, och där fann de en gammal träman/träskulptur (*trémaðr*). Den var tjugofyra alnar hög och mossbevuxen, och ändå såg de alla delar av honom. De talar nu sinsemellan om vem som kan ha dyrkat/offrat till (*blóta*) denna stora gud.

(Egen översättning.)<sup>139</sup>

Träskulpturen svarar männen med ett par skaldestrofer, varav en omtalar kulten som ska ha bedrivits vid träskulpturen.

39.  
*Ok því settu mik  
svarðmerðlingar  
suðr hjá salti,  
synir Loðbróku.<sup>140</sup>  
Þá var ek blótinn  
til bana mönnum  
í Sámseyju  
sunnanverðri.*

(McTurk *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

39.  
Och för det sattes jag  
av hjälmbärare [krigare]<sup>141</sup>  
söder ut vid det salta [havet],  
av Loðbrók(a)s söner.  
Då blev jag dyrkad/offrad till (*blóta*)  
till mäns bane  
i södra  
Sámsey.

(Egen översättning.)<sup>142</sup>

Kulten som träskulpturen berättar om ska ha inneburit många mäns bane, vilket kan tolkas som att dessa har blivit offrade. Vilken gudom som har utgjort mottagare av offret framgår inte i sammanhanget; Rory McTurk tolkar dock strofen som att människooffret ska ha utförts till gudinnan Fröja, under no-anamnet Loðbróka (McTurk 1991:23–37; 2017:703–705).<sup>143</sup> McTurks slutsats är dock problematisk, menar jag, eftersom den feminina formen *Loðbróka* i övrigt inte är belagd och gudastatyn som ska ha haft en funktion i kulten uppges vara en fvn. *trémaðr* (m. sing.) 'trä-människa, träman, träskulptur', vilket snarast torde avse en manlig gudabild. Att Fröja skulle utgöra mottagaren av människooffret är anmärkningsvärt. Fröja framstår sällan som mottagare av

<sup>139</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016.

<sup>140</sup> McTurk har här gjort en emendation av handskriftens något otydliga tecken till ändelsen -u. Samtliga andra utgåvor har gjort en emandation till ändelsen -ar. Ändelsen påverkar namnet Loðbrók(a)s genus i översättningen.

<sup>141</sup> Fvn. *svarðmerðlingar* är ett *hapax legomenon*. Tolkningen av ordet är omstritt men det har av Olsen (1912) tolkats som en sammansättning med grundordet fvn. *svǫrðr* 'sväl' i betydelsen 'söner till grästorvsbökaren [galten: Ragnarr loðbrók]'. McTurk (2017) tolkar fvn. *svǫrðr* i betydelsen 'hår, skalp' och ska i sammansättning med fvn. *merð* 'mjärde' utgöra en omskrivning för 'huvudbonad'. McTurk föreslår att detta åsyftar en rituellt klädsel (McTurk 2017:703), men jag anser det vara troligare att detta då snarast torde betyda 'hjälm' och fvn. *svarðmerðlingar* 'hjelmbärare' i betydelsen 'krigare'.

<sup>142</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016; McTurk 2017.

<sup>143</sup> Chantepie de la Saussaye tolkar bildstoden som en avbildning av Tor (de la Saussaye 1902:361).



människooffer i det skriftliga materialet. Ett viktigt belägg utgör dock *Historia Norwegiæ* kapitel 9 som omtalar ett offer till Ceres (en trolig *interpretatio romana* för Fröja). Analogier för människooffer till andra kvinnliga gudomar kan man även finna i Hákon jarls offer till Þorgerðr hólgaþrúðr.<sup>144</sup>

Folke Ström har argumenterat för tolkningen att Fröja utgör mottagaren av människooffer även i flera andra exempel (Ström 1954). Argumentationen bygger dock på att kungaämbetet och gudinnan genom sin fruktbarhetsfrämjande aspekt ska ha varit tätt sammanknutna genom ett rituellt *hieros gamos*. Jag har i tidigare avsnitt nämnt denna tolkning och ställt mig kritisk till våra möjligheter att på ett säkert sätt kunna dra denna slutsats ur källmaterialet. Att härskaren har innehaft en central roll inom den offentliga kulten menar jag är en riktig slutsats, men jag anser att Ströms slutsatser kring ett sakralt kungadöme i Norden kan kritiseras.

Det finns endast få exempel som omtalar människooffer inom kulten av de fornnordiska fruktbarhetsgudomarna Frö och Fröja. Fröja ges visserligen en krigisk aspekt i vissa sammanhang, men det framstår knappast som hennes främsta karaktärsdrag. Namnet Loðbróka menar McTurk syftar på gudinnans fruktbarhetsaspekter (McTurk 1991:23–37), och att kulten då skulle ha krigiska förtecken framstår därför som osannolikt. Uttrycket att kulten har inneburit många mäns död kan också tolkas som att man har offrat för att fienden ska komma att dö (i strid), och således vara en variant av att offra för sina framtida segrar (*til sigrs sér*). Uttrycket '*blóta til bana mǫnnum*' återfinns dock inte i någon annan källtext. Ragnarr loðbrók och hans söner framstår i sagamaterialet som närmare knutna till Oden och den krigsrelaterade kulten än till gudinnan Fröja. Att kulten som gudabilden refererar till skulle syfta på krigsrelaterade offer för att erhålla seger i strid och upprätthålla en god relation med Oden framstår i mitt tycke som en sannolikare och närmare tolkning.<sup>145</sup>

*Ragnars saga loðbrókar* är bevarad i två versioner daterade till ca 1250 respektive andra halvan av 1200-talet. Dessa har möjligen föregåtts av en äldre, nu förlorad version från ca 1230. Dikten som träskulpturen sägs recitera återfinns i den yngre av dessa versioner av sagan men själva dikten är sannolikt äldre. Den har troligen komponerats runt år 1100 e.Kr. (McTurk 1991). Föreställningen om att den krigsrelaterade kulten har innefattat människooffer kan således ha kontinuitet i källtexter som har skapats från 900-talet och fram till åtminstone 1100-tal. Men huruvida dikten åsyftar ett bruk av människooffer eller endast en kult av en gudom som har resulterat i många mäns bane går dock inte att avgöra.

I *Ragnars saga loðbrókar*, kapitel 10, återfinns även en händelse där ett skepp inför sjösättningen för ett krigståg kanar av sina rullstockar och

---

<sup>144</sup> En analogi från äldre tid kan även finnas i Cornelius Tacitus redogörelse för kulten av Nerthus.

<sup>145</sup> Neckel påpekar även möjligheten att träskulpturens klagan över sitt utsatta läge ska förstås mot bakgrund av praktiken att lämna fallna fiender på slagfältet, där de likt skulpturen utsätts för vind och regn (Neckel 1913:22), samt i människornas fall även för rovdjurens gnagande och frossande på liken.

krossar en människa, kallat fvn. *hlunnroð*. Händelsen brukar ibland anföras som en form av människooffer för att ge lycka och välgång åt sjöfärden och krigståget (exempelvis Golther 1895:562–563; de la Saussaye 1902:373; Mogk 1909:618; Näsström 2001:198).

*Nú er sú stund var liðin, er á var kveðit, at Ragnarr skyldi veizluna sækja til Uppsala ok kom hann eigi, þótti Eysteini konungi ger til sín svívirðing ok dóttur sinnar, ok nú var lokit vinfengi þeira konunganna. Ok þá er þeir Eirekr ok Agnarr, synir Ragnars, spyrja þetta, þá ræddu þeir með sér, at þeir mundu fá sér lið mikit, sem þeir mætti mest, ok mundu herja á Svíþjóð. Ok nú draga þeir saman lið mikit ok búa skip sín, en þótti mikit undir, at vel tækist til, þá er skip skyldi fram setja. Nú verðr þat, at skip Agnars skauzt af hlunni, ok varð þar maðr fyrir, ok fær sá bana, ok kölluðu þeir þat hlunnroð. Nú þótti þeim eigi vel til takast í fyrstu ok vildu ekki láta standa þat fyrir ferð sinni.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

När nu den tid hade förlöpt, som ovan var omtalat, då Ragnarr skulle åka på gille i Uppsala men aldrig kom, menade konung Eysteinn att han och hans dotter hade vanärats, och nu försvann vänskapen mellan kungarna. Och när Eiríkr och Agnarr, Ragnarrs söner, får höra detta, då rådslår de att de skulle skaffa sig så mycket manskap som de bara kunde, och fara för att härja i Svíþjóð. Och nu drar de samman mycket folk och gör i ordning sina skepp och de lade mycket vikt vid att allt gick väl när de skulle sjösätta skeppen. Nu sker det, att Agnarrs skepp far av rullstockarna, och träffade en man, och denne får sin bane därav, och de kallade detta *hlunnroð*. Nu tycktes det inte gå dem väl till en början [men] de ville inte låta det stå i vägen för sin färd.

(Egen översättning.)<sup>146</sup>

Händelsen beskrivs som att skeppen dras över marken på stockar (fvn. *hlunnr* 'rullstock för skepp'), men att ett av skeppen glider av stockarna och krossar en man som stod intill. Händelsen omtalas dock som ett dåligt varsel, inte som ett offer.

Även i *Sorla þáttr* refereras i en passage till *hlunnroð*. I samband med att kung Heðinn har förvillat sig från sina män under en färd i skogen möter han ett övernaturligt kvinnligt väsen, som ger honom (onda) råd. Heðinn styr riket tillsammans med kung Høgni som han även har ingått fostbroderskap med. Det kvinnliga väsendet råder Heðinn att dräpa sin fosterbroders hustru och röva bort hans dotter Hildir, istället för att be om hennes hand. Begreppet fvn. *hlunnroð* används dock inte i texten, men beskrivningen av praktiken har tolkats som en återgivning av fvn. *hlunnroð*.

*"Minnkast þá metnaðr þinn" segir hún, "ef þú biðr Högna mægða. Hitt væri heldr til, ef þik skyrti hvárki hug né hreysti, sem þú lætr at sé, at nema Hildi í*

---

<sup>146</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016.

*burtu, en drepa drottningu með því móti at taka hana ok leggja hana niðr fyrir barðit á drekanum ok láta hann sníða hana sundr, þá er hann er fram settr."*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

"Då minskas din ära" säger hon, "om du ber Høgni [Heðinns närmaste vän] om mågskap. Det vore bättre ställt, om dig fattades varken hug eller tapperhet, som du låter visa, genom att föra bort Hildir, och dräpa drottningen på det sättet att ta och lägga henne ned framför kölen på drakskeppet och låta det skära sönder henne, när det skjuts ut [i vattnet]."

(Egen översättning.)

Bakom detta råd står i förlängningen Oden, som genom Fröja strävar efter att orsaka en strid som aldrig ska upphöra. Heðinn följer i berättelsen det råd han fått, vilket skapar osämja mellan Heðinn och Høgni och resulterar i den eviga striden Hjaðningavíg. Något offer nämns dock inte i samband med praktiken i *Sqrla þáttr*.

*Hlunnroð* omnämns även i den norska äldre Gulatingslagen (§ 173). Här ansås att om en man råkar ut för *hlunnroð* (*verðr at lunnroðe*) vid isättning eller uppdragande av ett skepp så ska olyckan sonas med böter till den drabbade. Vederbörande anses således inte nödvändigtvis ha avlidit av sina skador.

*Nv draga menn skip upp. æða út. oc verðr maðr at lunnroðe. þa scolo þeir giallda hann giolldum apr. en konongr a ecki a því. Nu bera menn skipviðu. æða draga langviðu. oc fær einn bana af. Giallde hann giolldum fullum apr.*

(Keyser & Munch *Norges gamle love, indtil 1387.*)

Nu drar män upp [ett] skepp, eller drar [det] ut, och en man blir drabbad av *hlunnroð* (*verðr maðr at lunnroðe*). Då ska de återgälda honom, och konungen får inget av det gäldade. Nu bär män skeppstimmer, eller drar långtimmer, och får någon bane därav. Då återäldas han med full gäld.

(Egen översättning.)

Att det skulle röra sig om ett människooffer i strikt bemärkelse har redan tidigare ansetts vara mycket tveksamt (Meyer 1903:337; Ranisch 1911:594–595; Beck 1967:100; Dillmann 2009:367–391). Det finns ingen källa som omtalar en offermottagare eller benämner fvn. *hlunnroð* som ett offer. Tvärtom omtalas det som ett olycksbådande omen, och förutspår också Ragnarrsönernas död. Att fvn. *hlunnroð* skulle utgöra en form av människooffer kan vi således avföra.

I det arkeologiska materialet är det, som tidigare har påpekats, svårt att särskilja de olika kategorierna av offer som knyts till striden, på det sätt som jag presenterar dem här. Votivoffret och offrandet för att erhålla krigslycka

innan striden är två kategorier som tangerar varandra. I någon mån kan det stridsförberedande offret även vara svårt att särskilja från de kalendariska människoooffren, om dessa utförs med intentionen att ge framgång i strid. I det arkeologiska materialet är dessa kategorier än svårare att hålla isär, då kategoriseringen som jag ställer upp inte nödvändigtvis medför några skillnader i de materiella lämningarna.

### **Offer av människor inför strid bland germanska folkslag i de klassiska källorna**

Om man ser till det kontinentala komparativa materialet återfinner vi rituellt dödande av människor inför strid även bland germanska och keltiska stammar under romersk järnålder. Detta material kan visa att motivet som återfinns i de norröna källorna bygger på en gemensam germansk tradition som har rötter ned i äldre järnålder. Man har inom tidigare forskning tillskrivit de klassiska texternas utsagor ett högt värde som källor till germanska kultbruk, och inom den komparativa religionsforskningen använt materialet även i studiet av fornnordisk religion.

Den grekiske historikern Diodorus Siculus verk *Bibliotheca Historica* är en samling på fyrtio band som beskriver olika länder och folk. Han var verksam under första århundradet före vår tideräkningens början men har emellanåt tillskrivits ett relativt lågt källvärde då hans beskrivning av bland annat Egypten och Rom innehåller många felaktigheter, vilket tyder på att han inte återger ögonvittnesskildringar. Hans uppgifter om rituellt dödande av människor utmärker sig dock inte som överdrivna utan är av en mer detaljerad deskriptiv karaktär och skulle kunna vara återspeglings av verkliga förhållanden. Hans uppgifter stämmer också väl överens med det komparativa material som berör rituellt dödande av fångar och krigsbyte hos germaner och kelter. Diodorus beskriver till exempel hur gallerna förutspår framtiden genom ett rituellt dödande av en människa (*Bibliotheca Historica* V:31.3).

They also observe a custom which is especially astonishing and incredible, in case they are taking thought with respect to matters of great concern; for in such cases they devote to death a human being and plunge a dagger into him in the region above the diaphragm, and when the stricken victim has fallen they read the future from the manner of his fall and from the twitching of his limbs, as well as from the gushing of the blood, having learned to place confidence in an ancient and long-continued practice of observing such matters.

(Övers. Oldfather 1939.)<sup>147</sup>

Den divinatoriska ritualen utförs här i samband med kriser eller andra allvarliga situationer, vari man sannolikt bör räkna krigsföring. Även här menar jag

---

<sup>147</sup> Grekiska källtexter återges endast i översättning.

att det alltså kan finnas en koppling mellan människooffret och en krigisk kontext. Denna koppling har tidigare lyfts fram av bland andra Miranda Green, som framhäver hur blodet och blodflödet kan ha utgjort en central aspekt vid dödandet och i offrets kommunikation med det gudomliga (Green 2001:81–84). Att människooffret har fungerat som ett inslag bland ritualer inför en strid finner nämligen en motsvarighet hos Caesar och Tacitus redogörelser för germaner och galler, samt hos den grekiske historikern Strabon som runt Kristi födelse omtalar rituellt dödande av människor som en form av divination hos kimbrerna, där äldre kvinnliga kultförrättare tolkar framtiden i det rinnande blodet (*Geographicon* VII:2.3). Kimbrerna anses härstamma från Jylland i Danmark, baserat delvis på den etymologiska kopplingen till ortnamnet Himmerland (se dock de Vries 1977:s.v. *Himbrin*).

Their wives, who would accompany them on their expeditions, were attended by priestesses who were seers; these were grey-haired, clad in white, with flaxen cloaks fastened on with clasps, girt with girdles of bronze, and bare-footed; now sword in hand these priestesses would meet with the prisoners of war throughout the camp, and having first crowned them with wreaths would lead them to a brazen vessel of about twenty amphorae; and they had a raised platform which the priestess would mount, and then, bending over the kettle, would cut the throat of each prisoner after he had been lifted up; and from the blood that poured forth into the vessel some of the priestesses would draw a prophecy, while still others would split open the body and from an inspection of the entrails would utter a prophecy of victory for their own people; and during the battles they would beat on the hides that were stretched over the wicker-bodies of the wagons and in this way produce an unearthly noise.

(Övers. Jones 1924.)

Strabons *Geographicon* är ett verk på sjutton band som beskriver folk och länder i den, för det grekiska samhället, då kända världen. Strabon stödjer sig dock i sin geografiska och etnografiska redogörelse i mycket på texter från andra författare. Strabons redogörelse är ofta använd som illustration av germanernas offer av människor (se exempelvis de la Saussaye 1902:368–369; Mogk 1909:608; de Vries 1956–1957 I:392, 408; Green 2001).

Beskrivningen av det rituella dödandet utspelar sig i en krigisk kontext. De kultfunktionärer som utför ritualen utgör en del av följet som har begett sig ut i strid, och deltar även på själva stridsplatsen, om än bakom de stridande leden. Dödandet föregås av flera ritualiserade moment där vissa fångar väljs ut, leds iväg, markeras med en krans och lyfts upp över kitteln varefter slaktandet utförs med ett svärd. Jag vill mena att den innehållsrika beskrivningen av det rituella dödandet framstår som verklighetsbaserad då motivet inte är hämtat från någon tidigare känd källa och inte utgör ett avskalat, berättartekniskt stiliserat framställande av människooffer, i syfte att stigmatisera fienden. En tydlig likhet med Diodorus finns dock i utläsandet av framtiden

genom det framvällande blodet, men beskrivningen av förfarandet skiljer sig i övrigt helt mellan författarna. Någon gudomlig mottagare anges inte i texten, utan Strabon omnämner handlingen som en form av divination.<sup>148</sup> Detta gör att ritualen, utifrån den definition som används i avhandlingen, inte kan identifieras som ett offer, även om en sådan aspekt av det rituella dödandet i vissa fall vore fullt möjlig. Orakeltydning i samband med offer är dock en utbredd praktik, såväl bland germaner som i det grekiska offerbruket, varför en sådan koppling kan ha framstått som självklar för författaren.<sup>149</sup> Strabon använder tidvis offer och divination om vartannat och synonymt i sina beskrivningar av främmande folks sedvänjor, vilket gör kategoriseringen av den ovan beskrivna ritualen problematisk. Oavsett om ritualen bör kategoriseras som ett offer eller som ett rituellt dödande visar det på en koppling mellan en krigisk kontext, divination och rituellt dödande av människor hos germanska stammar.

En av anledningarna till att Strabons text har fått ett sådant genomslag inom forskningen är beskrivningens likhet med den ikonografiska framställning som återfinns på den så kallade Gundestrupkitteln från i stort sett samma tidsperiod (Nationalmuseet København: föremålsnr. C6576; Turville-Petre 1964:252; Green 2001:114). Kitteln är tillverkad av fjorton silverplattor prydda med reliefbilder som återger gudar, jaktscener och möjligen offerscener. Den hittades i en mosse i Gundestrup på norra Jylland i Danmark 1891 och har tolkats som ett keltiskt arbete. Tillverkningsorten är omdebatterad och både området kring svarta havet och galliska områden med germanska kontaktytor har föreslagits (Nylén 1967). En av relieferna visar en procession av krigare och en större kvinnlig figur som håller eller för en krigare huvudstupa ned i en stor kittel.

I och med att Strabons redogörelse rör de nordgermanska kimbrerna och att kitteln har återfunnits i det område som kimbrerna antas ha befolkat har man ansett det vara intressant att diskutera ifall kitteln kan ha använts i liknande sammanhang. Den väl tilltagna storleken på kitteln, 42 cm hög och 69 cm i diameter, tillsammans med det värdefulla materialet och fyndplatsen har föranlett tolkningen att kitteln kan ha haft en rituell funktion. Man har då diskuterat huruvida kitteln kan ha använts vid rituellt dödande av krigsfångar. Kopplingen mellan Strabons beskrivning av de germanska kimbrerna och motiven på Gundestrupkitteln måste dock anses vara svaga. Återstår då fyndomständigheterna att en värdefull kittel har deponerats, isärtagen och nedmonterad i en våtmark. Kittelns användningsområde är dock fortsatt oklart och kopplingen till bruket av rituellt dödande vid divination förblir en spekulation som inte kan föras i bevis.

---

<sup>148</sup> Jämförbart med gr. *sphagia* (Ekroth 2002:215–301).

<sup>149</sup> En koppling mellan offer och divination kan vi även se i exempelvis *Hávamál* 138–141 ovan.



*Gundestrupkitteln, Danmark (Nationalmuseet København. Fotograf: Lennart Larsen). Licens: CC BY-SA.*

De kontinentala analogierna från romersk järnålder är viktiga för vår förståelse av de norröna källorna. Att rituellt dödande av människor även användes för uttydning av orakel finner en viss likhet med Håkon jarls offer av Erlingr och visar att detta bruk kan ha en äldre historia. I beskrivningen av Håkon jarls offer inför Jomsvikingaslaget kan vi möjligen se spår av ett bruk av divination inför strid som i vissa fall även kan ha inkluderat rituellt dödande av människor. Detta bruk kan ha en kontinuitet bakåt, till äldre järnålder. Jag vill därför framhäva vikten av att tolkningen av Håkons orakeltydning inför invasionen av Götaland också bör ta hänsyn till det komparativa materialet, vilket inte har gjorts tidigare. Håkons offer inför fälttåget i Götaland bör ha varit tillräckligt exceptionellt och uppseendeväckande för att leva vidare som ett litterärt motiv och omnämnas i Einarr skálaglamms samtida dikt *Vellekla*. Även om offret inte alltid bestod av en människa som offergåva visar analogierna att det kan finnas en kontinuitet av offer och divination i samband med krigståg och inför avgörande händelser och kriser.

#### **4.2.3 Dödandet av fiender som en offerhandling i skaldediktningen**

Att dödandet av fiender kunde omtalas som ett offer i poesin är tydligt. Hur detta motiv inom diktningen ska förstås och förklaras har man dock nått

delade slutsatser kring. Man menar generellt att beskrivningen av de fallna fienderna som ett offer till Oden utgör en metafor, eller en estetisk formulering av dödandet i striden. Jag kommer här att kritiskt granska denna tolkning och menar att motivet lånar sig till ytterligare slutsatser kring de religiösa föreställningarna som var kopplade till striden. Min slutsats är att dödandet av fiender inte enbart omtalas som en offerhandling utifrån föreställningen att de fallna i strid väntar ett efterliv i Odens närvaro, utan dödandet i sig kunde även uppfattas som en offerhandling utifrån den offerdefinition som jag använder i avhandlingen. De poetiska referenserna förutsätter kunskapen och föreställningen om människooffer som en verklig praktik för att bli meningsfulla. Man har inom tidigare forskning inte ansett att denna slutsats kan upprätthållas. Jag menar dock att slutsatsen vinner nytt stöd genom en noggrann analys av skaldediktningen och genom att se till detta poetiska tema i ljuset av den krigsrelaterade rituella kontexten i sin helhet och utifrån jämförelsen med det sammantagna (primära) material som rör människooffer i fornnordisk religion.

Att dödandet av fiender i strid kunde uppfattas som en rituell handling, och omtalas som offer framgår av skaldedikter från vikingatid. En grundläggande utgångspunkt för min analys av skaldedikterna nedan är att kenningar och heitin som används är förankrade i en kulturhistorisk kontext och återspeglar denna. Genom skaldens ordval och uppbyggnad av kenningarna kan vi spåra religiösa föreställningar och rituella praktiker. Kenningarna förutsätter att åhörarna har kunskap om de mytiska och rituella motiven för att bli begripliga och fylla en funktion i dikten. Att kenningarna skulle utgöra "tomma" estetiska referenser och arkaiska uttryck finner jag vara en mindre övertygande tolkning av genren, även om exempel på detta kan återfinnas inom viss yngre skaldediktning (se exempelvis studier av Males 2010; 2017). Att diktgenren som sådan ska ha byggts upp kring arkaiserande begrepp finner jag grundlöst. Min hållning innebär att skaldedikternas kenningar torde spegla den materiella, ideologiska och rituella verklighet som har varit rådande i den kulturella kontext som dikten ska ha skapats inom.

Utifrån de skaldepoetiska konventionerna som är förbundna med genren kan man fortsatt invända mot mina tolkningar och mitt resonemang nedan att de referenser till människooffer som återfinns i skaldediktningen endast utgör metaforer. Det är utifrån kenningarna i sig svårt att leda i bevis att den praktik eller den tematik som återges i metaforerna beskriver en verklig rituell praktik. Mot detta vill jag invända att metaforerna och det skaldepoetiska språket strävar efter att återge signifikanta motiv i syfte att framställa det beskrivna skeendet eller händelsen utifrån den kulturhistoriskt förankrade ideologin inom följesväsendet (Birgisson 2007; se vidare Lakoff & Johnson 1980; Fauconnier & Turner 2002; Neiß 2013). Detta innebär att de motiv som återges i skaldedikterna speglar centrala föreställningar inom denna kontext. Till dessa centrala föreställningar kan vi således föra dödandet av fiender i strid som ett rituellt handlande. Detta förhållande säger oss något om hur man förhöll sig till striden och det krigiska idealet under vikingatid och möjligen tidigare.



Upplevelsen och begreppsliggörandet av striden kan skilja sig åt för olika personer och vid olika tillfällen, i olika kontexter, för samma person. Vi bör inte tolka referenserna som att dödandet i strid alltid uppfattades som en offerhandling av alla deltagare i alla sammanhang. På det sättet bör vi skilja på människooffer som en sakral ritual i en sluten rituell kontext, och upplevelsen eller tematiken där dödandet av fiender kan uppfattas som ett offer av vissa individer, men inte av alla.<sup>150</sup> Min poäng är att vi genom att se till den kulturhistoriska kontexten av människooffer i fornnordisk religion kan föra in diskussionen om skaldediktningens offerreferenser i ett nytt sammanhang. Man har inte tidigare diskuterat detta källmaterial utifrån en argumentation kring människooffer i fornnordisk religion. En annan poäng som jag vill framhäva med analysen nedan är att den definition av begreppet *offer* som jag använder mig av i avhandlingen baseras på att tolkningen av handlingen som en ritual stipuleras av en befintlig tradition. Detta innebär att det inte endast är individens kognitiva processer som är avgörande för att definiera dödandet som ett offer, utan att handlingen i den specifika kulturella diskursen omtalas och förmedlas som att det utgör ett offer. Utifrån detta menar jag att referenserna till dödandet av fiender i strid som en offerhandling baseras på en i den kulturella kontexten förankrad diskurs, där dödandet i striden kunde konceptualiseras och uppfattas som ett offer. Jag vill förtydliga att jag med detta material studerar en religiös föreställning som givetvis inte har varit identisk eller lika relevant för samtliga deltagare i den kulturella kontexten. Detta vore heller inte att vänta då det ligger i sakens natur att deltagare kan ha olika förståelse och uppfattning av ett rituellt motiv. Således har dödandet i strid rimligtvis inte uppfattats som en offerhandling av alla. Det material som jag tar upp nedan omfattar vidare ett långt tidsspänn och många olika aktörer. Materialet är producerat under en period av flera hundra år och av personer som har haft olika förhållande till den fornnordiska religionen. Detta innebär att den enskilde skaldens eller åhörarens uppfattning av motivet som en offerhandling i strikt mening eller ej i stort sett är onåbar för oss idag. Vad som däremot kan nås är den av tradition stipulerade diskursen och påbjudna tolkningen av handlingen.

Vi bör även vara medvetna om att deltagandet i striden och dödandet av fienden kan uppfattas som en offerhandling på ett generellt plan, före och efter striden, även om detta inte har varit en medveten intention i handlingen under själva stridens gång. Genom skaldedikterna och deras avsändare kan vi nå en kulturellt stipulerad tolkning av dödandet i strid som en offerhandling; en tolkning av handlingen som jag menar också har varit aktuell för vissa individer inom den krigsrelaterade sociala kontexten. Möjligen bör vi i detta

---

<sup>150</sup> Dödandet av fiender som en offerhandling skiljer sig således från exempelvis det kalendarriska offrandet av människor, där offret tydligare ingår i en utpräglad rituell kontext och uppfattningen att dödandet utgjorde en rituell handling sannolikt delades av samtliga deltagare. Men att även dödandet av fiender ingår i en rituell kontext, som kan omfatta avläggandet av löften (votivoffer) och vigandet av fienden eller sig själv till Oden före striden, dödandet av fiender under striden samt offrandet av krigsfångar efter ett vunnet slag framgår av det material som analyseras i detta kapitel (4 *Krigsrelaterade människooffer*).

sammanhang skilja på upplevelsen av striden och begripliggörandet av densamma. Genom referenser till ett offer har dödandet i striden kunnat ges en mening och bearbetas. Vissa individer har sannolikt tolkat handlandet och motivet som återges i skaldediktningen som offer medan andra har tolkat det som bildliga uttryck. Att dödandet av fiender i strid omtalas som ett offer i skaldediktningen speglar en språklig genremässig konvention, en kulturellt stipulerad tolkning av handlingen och för vissa närvarande en individuell upplevelse och ett conceptualiserande av händelsen, utan att dessa tre aspekter behöver stå i motsatsförhållande till varandra. De gemensamma och återkommande mönster som vi kan se i källmaterialet visar att människooffer har varit en närvarande och tidvis aktualiserad tolkning av dödandet av fiender som vi inte bör bortse ifrån vid studiet av människooffer i fornnordisk religion.

I tidigare forskning, av exempelvis Gustav Neckel i en studie (1913) av Valhallföreställningar och av Andreas Nordberg i dennes doktorsavhandling (2003) behandlas eskatologiska föreställningar och vigandet av fiender till Oden. Dessa påpekar att motivet som jag behandlar nedan utgör ett rituellt dödande som omtalas i metaforer som offer. Detta är helt riktigt, men det finns ytterligare slutsatser som kan dras utifrån diskussionen och därigenom vidga vår förståelse av människooffret inom fornnordisk religion, enligt min mening. Studier som endast ger en översiktlig bild av människooffer i fornnordisk religion tenderar att förbise materialet helt. Neckel har visat att Odens roll i omskrivningarna av döden på slagfältet skiljer sig åt i materialet, vilket jag menar kan utgöra underlag för en åtskillnad mellan referenser till en föreställning om offer, och referenser till en föreställning kring ett efterliv i Valhall. De textpassager som omtalar att Oden 'får val (de krigare som har fallit i striden, fvn. *valr*)' eller att Oden 'erhåller val' anspelar på ett annat semantiskt innehåll än de texter som omtalar att Oden 'väljer val' eller att 'gudarnas följe utökas' (Neckel 1913:57–59). Jag menar att de exempel som omtalar att Oden 'får/erhåller de i striden fallna' anspelar på en offertematik, medan de texter som omtalar Odens egenskap av den som korar vilka som ska falla, eller att hans följe utökas genom de döda anspelar på hinsidesföreställningar kopplade till Valhall. I andra textpassager omtalas dödandet av fiender med brukliga offertermer, vilket pekar på att dödandet i vissa fall kan ha uppfattats som en offerhandling.

Jag kommer här att ta fasta på Neckels studie och även visa på hur skaldediktningen förhåller sig till en idé och en föreställning om människooffer som en verklig praktik. Skaldediktningens bruk av människooffer som motiv kräver att idén om denna praktik uppfattades som en historisk verklighet och levande föreställning. Därmed inte sagt att detta förhållande är tydligt formulerat i materialet som jag behandlar. Att vi ska förstå motivet som en offerhandling utifrån den definition som har presenterats i tidigare kapitel är inte självklart, men motivet ingår tydligt i en rituell kontext och knyts till föreställningar om människooffer tillägnade Oden som måste ha varit levande i den primära kontexten. Krigsrelaterade människooffer som rituellt fält blir svår-förståeligt om vi inte ser till de poetiska omskrivningarna av dödandet i

striden som en offerhandling. Det är därför av vikt att vi även ser till det rituella dödande som angränsar till offer, för att förstå kontexten som människooffer har förekommit inom. I tidigare forskning har man inte gett skaldedikterna den vikt i egenskap av belägg för människooffer i fornnordisk religion som de förtjänar. Ofta har man endast pekat på möjligheten att dikterna anspelar på offer i kenningar och uttryck, men jag menar att vi mot bakgrund av det övriga materialet bör omvärdera skaldedikternas källvärde för diskussionen. I skaldediktningen finner vi belägg för att människooffer utgjorde en väletablerad idé och föreställning i den förkristna kulturen under vikingatid.

En av de äldsta bevarade skaldedikterna som bör lyftas i sammanhanget är *Ynglingatal* av Þjóðólfr ór Hvini. I strof 11 omtalas kung Yngvi i samband med att han ska ha dödats av sin egen broder Álfr. Dessa två kungabröder ska ha regerat i Uppsala, vilket förlägger handlingen till svenskt område. *Ynglingatal* brukar dateras till slutet av 800-talet eller början av 900-talet.

11.  
*Ok varð hinn,  
 es Ólfr of vá,  
 vörðr véstalls  
 of veginn liggja,  
 es döglingr  
 dreyrgan mæki  
 ofundgjarn  
 á Yngva rauð.  
 Vasa þat bært,  
 at Bera skyldi  
 valsæfendr  
 vígs of hvetja,  
 þás bræðr tveir  
 at þoðnum urðusk  
 óþurfendr  
 of afbrýði.*

(Marold *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages.*)

11.  
 Och den  
 som Álfr slog ihjäl [Yngvi],  
 helgedomens altares väktare  
 blev liggande dödad,  
 när härskaren  
 sitt blodiga svärd  
 avundsjuk  
 på Yngvi rödfärgade.  
 Det var inte rätt,  
 att Bera skulle hetsa  
 de som dödar/offrar (*sæfandi*) de  
 fallna  
 till strid,  
 då de två bröderna  
 till varandras bane blev  
 i onödan  
 av avund.

(Egen översättning.)<sup>151</sup>

Vad som gör strofen intressant för diskussionen om människooffer och den rituella diskursen förknippad med krigföringen under yngre järnålder är användandet av epitetet fvn. *valsæfandi*. Ordet består av förleden fvn. *valr-* 'lik (med specifik åsyftan på de som fallit i strid)' och efterleden fvn. *-sæfandi* ur verbet fvn. *sóa* 'offra, döda'. Epitetet fvn. *valsæfendr* (mask. pl.) har således tidigare utlästs som 'de som dödar' (eg. 'de som dödar (män till) lik'), men kan alternativt uttydas som 'de som offerar (män till) lik'.<sup>152</sup> En alternativ tolkning

<sup>151</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Marold 2012.

<sup>152</sup> För innebörden och översikt över förekomsten av ordet fvn. *valr* finns en fyllig redogörelse av Gustav Neckel (1913).

av förleden är möjligen fvn. *væl-* 'väl, bra', vilket skulle ge betydelsen 'den som dödar väl' alternativt 'den som offerar väl'. Denna tolkning finner stöd i att kungen även beskrivs med epitetet fvn. *vorðr véstalls* 'helgedomens altares väktare' (Sundqvist 2002:142, 180–182; 2016a:188). Man drar sannolikt tolkningen för långt om man utläser epitetet *valsæfandi* som att direkt åsyfta härskaren som den som brukar offra människor. Epitetet och uttrycken i skaldepoesin och inte minst i *Ynglingatal* är ofta flerbottnade och anspelar inte sällan på en komplex helhet, där striden, det aristokratiska levernet och kulten av Oden ofta vävs samman. Krigaren och härskaren associeras och identifieras med toppredatorer som björn, varg och rovfåglar, samt vildsvinet i sin stridbara aspekt. Att kungen omtalas med epitetet 'den som dödar' utgör en aspekt av detta.

Jag vill mena att epitetet *valsæfandi* bör ses mot bakgrund av detta sammanhang och åsyftar kungen som den som dödar många män, samtidigt som verbet som används är hämtat ur en offerkontext, vilket ger det en parallell betydelse av kungen som den som dödar många fiender som offer, eller likt ett offer (åt Oden). Dessa parallella betydelseskikt har inte framhävts i tidigare forskning, utan vanligen har man slutit sig till att endast ett av dessa torde vara det riktiga. Detta motiv i skaldediktningen kommer jag nu gå djupare in på framöver. Något som skiljer exemplet i *Ynglingatal* 11 från andra kenningar och uttryck som jag diskuterar nedan är att kenningen i *Ynglingatal* är uppbyggd med ett ordval som riktar fokus mot dödandet, fvn. *sóa*, snarare än mot överlåtandet av en gåva, på det sätt som exempelvis fvn. *senda* eller fvn. *gefa* gör. Kenningen visar ändå tydligt på den rituella och semantiska kontext som de kenningar och uttryck vilka jag diskuterar nedan ska tolkas utifrån.

Hákon jarl Sigurðarson härskade över Norge under mitten av 900-talet (se ovan) och skalden Þórleifr jarlskáld Rauðfeldarson nämner att Hákon har sänt, eller offerat nio "ädlingar" till Oden (*senda Óðni*), i *Hákonardrápa* strof 1.

1.  
*Hákon, vitum hvergi,*  
*(hafizk hefr runnr*  
*af gunni)*  
*fremra jarl und ferli*  
*(folk-Ránar) þér mána.*  
*Þú hefr oðlinga Óðni*  
 – *etr hrafn af ná getnum* –  
 – *vesa máttu af því, vísi,*  
*Víðlendr – nú senda.*

(Heslop *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages.*)

1.  
 Hákon, vi vet ingen,  
 – härskarans Ráns [valkyrjans] rönn  
 [Hákon] har gjort sig till  
 den främste genom strid –  
 mer framstående jarl,  
 under månens väg [himlen], än du.  
 Du har sänt/offrat (*senda*)  
 – korpen äter av lik den fått –  
 nio ädlingar till Oden.  
 – Furste, du må bli härskare över ett  
 vidsträckt land genom detta. –

(Egen översättning.)<sup>153</sup>

<sup>153</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Heslop 2012.

I första hand rör det sig om ett uttryck för att han har dräpt nio ädlingar, men uttrycket förmedlar samtidigt att han ska ha offerat dem; på detta sätt rör sig textpassagen i gränslandet mellan offer och andra religiösa föreställningar kopplade till striden och döden vilket gör passagen värd att påtala i sammanhanget. Hákon förknippas, som jag har redogjort för ovan, med människooffer i flera kontexter. Man bör även vara medveten om att fvn. *senda* i betydelsen 'offra' är välbelagt. Även om uttrycket i detta fall inte otvetydigt påtalar ett människooffer så anser jag att denna tolkning ligger nära till hands och det måste anses vara rimligt att denna aspekt av uttrycket har varit relevant och närvarande för skalden i valet av ord, liksom för samtida åhörare. Motivet anspelar i vilket fall tydligt på ett offer till Oden (i detta ansluter jag mig till Neff 1980:58–59; jfr. även Liberman 1978, som diskuterar ordets implicita åsyftan på offer i källorna). Man bör också se uttrycket *senda Óðni* i relation till *gefa Óðni*, som anses otvetydigt åsyfta offer. Att korpen äter av liken kan ses som ett standardiserat motiv för att krigare har dött, men jag menar att det i sammanhanget även kan tyda på att kropparna har exponerats för asätande djur, eller att Oden ska ha mottagit offret i form av de korpar som har ätit av liken, eller genom korpen tar de döda krigarna till sig och för dem till Valhall (jfr. Nordberg 2003:137–149).

Att de fallna krigarna har kunnat uppfattas (på ett djupare plan) och conceptualiseras som ett offer till Oden framgår tydligt av strofer hos flera andra skaldar och är ett motiv som återkommer i skaldediktningen, exempelvis i Glúmr Geirasons *Gráfeldardrápa* strof 2, tillägnad den norske kungen Haraldr gráfeldr. Dikten är sannolikt tillkommen efter Haraldr gráfeldrs död ca 970 e.Kr. (Finlay 2012:245).

2.  
*Hafði fōr til ferju  
fróðr Skáneyjar góða  
blakkriðandi bakka  
barnungr þaðan farna.  
Rógeisu vann ræsir  
ráðvandri á Skotlandi;  
sendi seggja kindar  
sverðbautinn her Gauti.*

(Finlay *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

2.  
Strandens hästs [skeppets] ryttare  
[Haraldr],  
skicklig på skeppet,  
hade ung som ett barn  
därifrån gjort en god färd till Skåne.  
Härskaren som vet råd mot besvärli-  
heter  
anföll Skottland med stridens eld  
[svärd];  
[han] sände/offrade (*senda*) ett  
svärdsslaget följe  
av männens ättlingar [krigare] till  
Gautr [Oden].

(Egen översättning.)<sup>154</sup>

I strofen är det uttrycket *senda her kindar seggja Gauti* 'sända/offra ett följe av männens ättlingar [krigare] till Gautr [Oden]' som föranleder tolkningen

<sup>154</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Finlay 2012.

som offer. Uttrycket kan jämföras med det mycket snarlika *senda qðlinga Óðni* som jag anfört i *Hákonardrápa* av Þórleifr jarlskáld Rauðfeldarson ovan. Ofertematiken är tydligt närvarande, men även i detta fall är det svårt att avgöra om det rör sig om ett uttryck för att Haraldr har dödat männen som därför kommer till Oden i Valhall efter striden, om dödandet här liknas vid ett offer som en metafor, eller om själva dödandet ska förstås som en rituell handling. Trots den tvetydiga framställningen vill jag påpeka att användningen av verbet fvn. *senda* i detta sammanhang medför att de fallna krigarna omtalas som en gåva från Haraldr till Oden, vilket ligger i linje med definitionen av offer som har presenterats tidigare i avhandlingen samt i linje med den differentiering av materialet som Neckel har föreslagit (Neckel 1913).

Samma symbolik kan även vara invävd i uttrycket *þorði rjóða vøll blóði þjóðum* '[Haraldr] tordes rödfärga vallen med männens blod' i samma dikt strof 8. Min tolkning att motivet speglar föreställningar om dödandet som en rituell praktik kan finna visst stöd av att Haraldr beskrivs vara uppfylld av eller besatt av Oden själv i dikten, strof 13.

13.  
*Þar var – þrafna byrjar  
 þeim stýrðu goð Beima –  
 sjalfr í sækialfi  
 sigtýr Atals dýra.*  
 (Finlay *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

13.  
 Där var – gudarna styrde denna  
 vindens stavs [mastens] Beimi [Ha-  
 raldr] –  
 Sigtýr [Oden] själv  
 i Atalls djurs [skeppets] anfalls-  
 /stridsalv [Haraldr].

(Egen översättning.)<sup>155</sup>

Min argumentation kring motivet och föreställningen om att Oden själv styr utfallet i striden och genom sin mänskliga *protegé* vållar sina egna offer, kan finna stöd i strof 13. Vi kan i strof 13 finna belägg för att detta utgör en förkristen föreställning. Motivets att Oden iscensätter eller orsakar sina egna offer återfinns annars främst hos Saxo Grammaticus och i fornaldarsagor, men återfinns här i ett primärt källmaterial. En möjlig, om än spekulativ tolkning av uttrycket *valfall Haralds* i strof 15 skulle också kunna visa på en samhörighet med detta motiv. Ser vi till dikten som helhet kan uttrycket då anspela på att Haraldr själv ska ha fallit i sin sista strid enligt Odens vilja, likt hjältarna i de narrativa källorna.

Uttrycket att *senda val Óðni* återkommer även i Tindr Hallkellsons *Hákonardrápa* strof 11. Även denna dikt är tillägnad Hákon jarl Sigurðarson.

11.  
*Undr es þreytt, ef, Þundi,  
 þann kennði val's sendir*

11.  
 Ett under vore skett,  
 om Gullmaren, fjärran från liken,  
 återsåg den val [döda krigare] av  
 män

<sup>155</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Finlay 2012.

*golls samnaði*,<sup>156</sup> *gumna*  
*Goðmarr hræum fjarri*.

(Poole *Skaldic Poetry of the*  
*Scandinavian Middle Ages*.)

som guldets samlare (eller sändare)  
sände (eller samlade) till Þundr  
[Oden].

(Egen översättning.)<sup>157</sup>

Strofen beskriver att (folket i) Gullmaren (fvn. *Goðmarr*) i Bohuslän, kommer att ha svårt att återse de krigare som for iväg, eftersom Hákon har skickat dem alla till Oden (i strofen bör *Þundr* tolkas som ett heiti för Oden). Striden som åsyftas i dikten är slaget vid Hjørungavágr ca 985 e.Kr. Kenningen fvn. *golls samnanði* 'den guldsamlande', eller 'guldsamlaren' åsyftar Hákon som då även beskrivs med orden *sendir val gumna Þundi* 'sänder/offrar lik av i striden fallna män [dödade män] till Þundr [Oden]'. Strofen är dock problematisk och någon konsensus om hur den ska läsas har ännu inte nåtts (Poole 2012b:356).<sup>158</sup> För diskussionen om anspelningar på människooffer påverkas tolkningen av hur strofens ordföljd ska uttydas. Vad som är avgörande är om kenningen för Hákon ska läsas som fvn. *sendir golls* 'guldets sändare, guld-sändaren' eller fvn. *golls samnanði* 'guld-samlaren'. Någon direkt motsvarighet till kenningen *golls samnanði* finns inte, men att härskaren prisas för sin förmåga att sprida ut ringar och guld till sina följesmän är ett centralt motiv i skaldediktningen. Detta menar jag skulle kunna tala för att läsningen *sendir golls* i beskrivningen av Hákon är den rätta. Med en sådan läsning prisas Hákon för att ha samlat fallna män åt Oden: *sendir golls* [Hákon] *samnaði val guma Þundi* 'guldets sändare [Hákon] samlade lik av fallna män till Oden'. Med denna läsning av strofen antyder ordet fvn. *senda* inte ett offer, men Oden anges fortfarande som mottagaren av den dödade fienden, och det är tänkbart att strofen således ändå refererar till dödandet som en rituell handling även om offertematiken inte är lika uppenbar. Utifrån Neckels (1913) tes om en åtskillnad mellan de motiv som omtalar Oden som mottagare av de döda är detta exempel svårt att placera. Uttrycket att Hákon samlade fallna män till Oden kan på lika goda grunder anses åsyfta att dessa krigare nu kommer till Valhall och att Hákon således hjälper Oden att samla en styrka inför Ragnarök, som att Hákon har gett Oden en gåva genom dödandet av dessa fiender. Om gåvoaspekten ska anses vara central i tolkningen av metaforen anspelar uttrycket möjligen på samma offertematik som vi ser tydligare exempel på i andra skaldedikter. Genom att på detta sätt se till poesins dubbeltydighet och

<sup>156</sup> Imperfekt av verbet fvn. *samna* 'samla'. Alternativt *samnanði*, nomen agentis av samma verb.

<sup>157</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Poole 2012.

<sup>158</sup> Man kan tolka strofen utskrivnen utan den poetiska metriken som *Undr es þreytt, ef Goðmarr, fjarri hræum, kenni þann val gumna, es sendir golls samnanði Þundi*, eller som *Undr es þreytt, ef Goðmarr, fjarri hræum, kenni þann val gumna, es golls samnanði sendir Þundi*. Båda läsningarna innebär att man gör en emandation utifrån originalets: *Undr er þrytt ef þrindí. þan kendi ual er sendir. gulli safnaðar gumna. goðinnar hræum fiarre* (se Poole *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*).

anspelningar på människooffer når vi en ny och bättre förståelse av både offerbruket och dess kontext.

I Tindr Hallkellsons *Hákonardrápa* återkommer samma religiösa föreställning även i diktens nionde strof. I detta fall är det otydligt om strofen ger uttryck för själva offerhandlingen som utförs av Hákon, eller om det potentiella offermotivet omtalas genom att Oden har erhållit nya döda krigare.

9.  
*Hrauð, en Hroptr of náði  
hjaldrskýja val nýjum,  
– þar vas lind fyr landi –  
leiðangr Dana skeiðar.*  
  
(Poole *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

9.  
Ledungen röjde danernas skepp,  
– där fanns (stridsskyarnas) lind [kri-  
gare eller spjut] till skydd för lan-  
det –  
och (stridsskyarnas) Hroptr [Oden el.  
Hákon] erhöll/överräckte ny val  
[fallna krigare].<sup>159</sup>

(Egen översättning.)<sup>160</sup>

Strofens uttolkning är problematisk. Jag har i min översättning, i linje med Finnur Jónsson (1912), valt att uttyda strofen som *Hroptr of náði val nýjum* 'Hroptr [Oden] erhöll ny val [fallna krigare]'. Russell Poole (2012b) menar istället att strofen ska uttydas som *Hroptr hjaldrskýja of náði val nýjum* 'stridsskyarnas Hroptr [Hákon] of náði ny val', vilket Poole menar ska förstås som att Hákon har lyckats med att fälla många fiender, vilket inte utesluter att Oden ska förstås som en mottagare av dessa. Jag menar att det finns ytterligare en tolkningsmöjlighet som Poole inte har tagit i beaktande vid tolkningen av strofen. Nyckeln för uttolkningen av strofen ligger i betydelsen av *of náði*, imperfekt av fvn. *ná* 'räcka (fram), nå (fram), erhålla, lyckas (med något)'. I betydelsen 'räcka (fram)' skulle uttrycket *Hroptr hjaldrskýja [Hákon] of náði val nýjum* kunna förstås som att Hákon överlämnade/överräckte nya fallna krigare (till Oden). 'Stridsskyarnas Hroptr' åsyftar då Hákon själv, som genom att överrätta ny val utför en offerhandling till Oden. Oavsett tolkning speglar dock strofen samma föreställning: Oden erhåller de fallna krigarna, och Hákon är den som ger honom denna gåva. Uttrycket ska sannolikt förstås inom samma föreställningssfär som stroferna ovan, där Oden är den tänkta mottagaren av de döda krigarna. Att guden tar de döda till sig förutsätter givetvis inte att dessa offeras i ordets religionsfenomenologiska mening, men strofens likhet och samhörighet med de övriga anförda exemplen gör att den kan vara intressant att lyfta i sammanhanget. Så som uttrycket återfinns i *Hákonardrápa* 9 kan det syfta på att Oden har tagit de döda krigarna till sig i Valhall, om betoningen i strofen ligger på Hákons bedrift att han skövlade danernas skepp, och att Oden erhåller nya döda krigare endast omtalas passivt. Men strofen kan även utläsas som att Odens erhållande av de döda utgör en

<sup>159</sup> Utskriven utan den poetiska metriken skulle ordföljden då bli: *Leiðangr hrauð Dana skeiðar, en Hroptr (hjaldrskýja) of náði val nýjum, þar vas lind (hjaldrskýja) fyr landi.*

<sup>160</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Poole 2012.



av de huvudsakliga motiv som förmedlas, och att Hákon omtalas som ett värn för landet och som en ledare av ledungen.

Så som jag har påpekat inledningsvis i detta avsnitt kan vi utifrån dessa skaldedikter inte föra i bevis, eller säkert avgöra den individuella upplevelsen eller uppfattningen av motivet. Vad jag däremot menar att vi kan nå är en kulturellt och kontextuellt stipulerad tolkning av dödandet i strid som en offerhandling. Inom den krigsrelaterade kontexten har dödandet i strid kunnat bli meningsfullt och konceptualiseras som ett offer. Denna uppfattning torde ha varit mer relevant för somliga individer och mindre närvarande för andra.

Möjligen återkommer samma tematik även i Guthormr sindris *Hákonardrápa* strof 2. I detta fall är skaldedikten tillägnad den norske kungen Hákon góði och har sannolikt diktats som ett hyllningskväde under hans levnad (de Vries 1964 I:173; Poole 2012a:156). Kung Hákon var dock uppfostrad i England och anses ha varit kristen, vilket skulle kunna tala emot min tolkning av Guthormrs dikt. Att skalden ska ha använt uttryck för att Hákon har offrat människor till Oden kan därför tyckas vara långsökt eller orimligt. Jag vill dock påpeka att det inom skaldediktningen inte verkar ha förelegat en sådan stark motsättning mellan att använda uttryck och anspelningar på den förkristna religionen även i hyllningsdikter tillägnade de kristna härskarna. Detta skulle kunna bero på att den skaldepoetiska konventionen vid uppbyggnaden av kenningar var tillräckligt stark för att överleva religionsskiftet (Males 2010; 2017). Om detta är fallet motsätter användningen av kenningarna inte att det arkaiserande språkbruket ska ha bevarat spår av en äldre rituell praktik och religiös föreställning om människooffer. Även om Guthormr i detta fall inte har diktat med intentionen att framställa kung Hákon som en hedning baserar han då sin poetiska framställning på förkristna religiösa föreställningar. De förkristna religiösa referenserna i *Hákonardrápa* skulle även kunna bero på att motsättningen mellan kristendom och den gamla religionen inte var så fundamental som det tidvis framställs i sagorna om missionskungarna Óláfr Tryggvasonar och Óláfr inn helgi. Snorre beskriver också i *Hákonar saga góða* hur Hákon góði deltar i de kalendariska offerceremonierna som kultför rättare, om än mot sin vilja.<sup>161</sup>

I Guthormr sindris dikt är referenserna till kulten av Oden påfallande och omiskännliga, även utan människooffret. Den kristne kung Hákon själv omtalas även med kenningar där de förkristna gudarna utgör huvudelement; något avståndstagande från den förkristna kulten kan således inte skönjas. Jag menar därför att Hákons kristna bekännelse inte behöver stå i strid med min uttolkning av Guthormrs diktning. I dikten återkommer referenser till religiösa föreställningar kopplade till Oden i flera strofer, vissa sannolikt med anspelningar på rituella bruk i samband med striden.<sup>162</sup> Det som är nydanande

---

<sup>161</sup> För diskussionen om Snorres beskrivning av offerfesterna i *Hákonar saga góða* se Olsen 1966, Düwel 1985; Meulengracht Sørensen 1991; Hultgård 1993, 1996, 2003; Dillmann 1997; Sundqvist 2002, 2013c; 2016a; 2017a.

<sup>162</sup> Så exempelvis i strof 1 där Guthormr beskriver att Hákon 'lade jutarna på hög i striden' (*hlóð jótar í drífu mistar vífs*) och att han 'täckte/dolde dem under Odens tak [sköldar]' (*Giljaðar hrót*

i min tolkning är resonemanget kring tolkningen av uttrycket där dödandet av fiender framställs som en gåva till Oden.

2.  
*Almdrósar fór eisu  
élrunnr mörum sunnan  
trjónu tingls á græna  
tveim einum selmeina,  
þás ellifu allar  
allreiðr Dana skeiðar  
valsendir hrauð vandar  
viðfrægr at þat síðan.*

(Poole *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

2.  
Almkvinnans [valkyrjans] elds [stri-  
dens/vapnens] stormrönn  
[Hákon]  
for söderifrån ensam med  
två av stävprydnadens mærrar  
[skepp]  
till sälskadans [Själlands] gröna tryne,  
då som den helvreda, mastens fallna  
kriegers sändare [Hákon]  
danernas elva långskepp alla röjde,  
vida berömd av det sedan.<sup>163</sup>

(Egen översättning.)<sup>164</sup>

Uttrycket som Guthormr använder för att omnämna och beskriva Hákon har jag i min översättning uttytt som fvn. *valsendir* 'den som sänder/offrar krigare som faller i striden (till Oden)'. Jag tar min utgångspunkt i den tolkning som Finnur Jónsson (1912) har gjort, men framför här en nytolkning av kenningen *vandar valsendir*. Finnur Jónsson tolkade kenningen som bestående av komponenterna fvn. *valr* 'de i striden fallna krigarna', fvn. *sendir* 'den som sänder' och fvn. *vöndr* (gen. *vandar*) 'ten, stav', vilket skulle syfta på Hákon i betydelsen 'spjutets sändare' (eg. 'den som sänder den ten som dödar krigarna i striden [spjutet]'). Kenningen har uttytts annorlunda av Russell Poole (2012a) som menar att den består av komponenterna fvn. *valr* 'häst', fvn. *vöndr* 'stolpe, mast' och fvn. *sendir* 'den som sänder' i betydelsen 'den som sänder fram mastens häst [skeppet]'. Innebörden av denna kenning skulle då vara att Hákon beskrivs som 'den som skickar fram sina (många?) skepp i striden'. Denna tolkning är inte övertygande enligt mig och motsägs även av strofen själv som framhäver just att Hákon inte hade fler än två skepp i striden. Fvn. *sendir* används i skaldediktningen nästan uteslutande i kenningar för härskare som är frikostiga med guld. Ordet betecknar således i dessa fall 'sändare' i egenskap av den som ger en gåva.<sup>165</sup> Jag menar att både Finnur Jónsson och Russell

---

*hylja*). Möjligen har vi här en anspelning på en postmortal behandling av fienden. Samma föreställning återkommer i uttrycket i strof 5 där Hákon omtalas som den som 'bryter Odens sal [skölden]' (*salbrigðandi Sveigðis*). Andreas Nordberg har även påpekat att en rituell behandling av de fallna kan refereras till i strof 6 (Andreas Nordberg, personlig korrespondens).

<sup>163</sup> Utskriven utan den poetiska metriken skulle ordföljden då bli: *Almdrósar eisu élrunnr fór sunnan, einum tveim mörum tingls, á græna trjónu selmeina, þás allreiðr vandar valsendir hrauð allar ellifu skeiðar Dana, viðfrægr at þat síðan.*

<sup>164</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Poole 2012.

<sup>165</sup> I skaldediktningen förekommer ordet även i sammansättningen *býrsendir* 'den som sänder vind' i en kenning för en jätte (Bragi inn gamli *Þórsdrápa* 6), samt *sendir sókngífr* 'den som sänder stridsjättinnan [yxan]' i en kenning för krigare (Magnús Þórðarson *Lausavísa*). I båda dessa fall skulle användningen av ordet kunna tolkas som en medveten anspelning på gåvotematiken,

Poole missar ett betydelselager i sina tolkningar av kenningen och att det finns ytterligare en tolkningsmöjlighet som är värd att lyfta i sammanhanget. I likhet med Finnur Jónsson tolkar jag komponenterna i kenningen *vandar valsendir* som fvn. *valr* 'de i striden fallna krigarna', fvn. *sendir* 'den som sänder', alternativt 'den som offerar', och i linje med Poole tolkar jag fvn. *vöndr* i dess betydelse av 'stolpe', vilket i sammanhanget torde betyda 'mast'.

Kenningen *vandar valsendir* kan utifrån detta uttolkas som 'sändaren/offraren av mastens *valr*' vilket innebär att Hákon omtalas som den som sänder, eller offerar sjökrigarna. Denna tolkning överensstämmer bättre med hur fvn. *sendir* vanligen används i skaldediktningen. Kenningen kan också uttolkas som 'mastens sändare/offrare av *valr* vilket ger innebörden att Hákon själv omtalas som en sjökrigare. Tolkningarna utesluter inte varandra, utan visar snarare på Guthormrs skicklighet att i koncentrerad form framställa flertydiga motiv.<sup>166</sup> Hákon omtalas således i strofen som den som sänder/offrar krigarna (som genom striden övergår till att bli fvn. *valr*), vilket förutsätter tanken på en (gudomlig) mottagare. Jag anser att denna omständighet stärker min tes att uttrycket refererar till och förutsätter en idé om människooffer. Huruvida Hákon själv dyrkade Oden eller om detta endast utgör en poetisk framställning som dock återspeglar den föreställningsvärld som skaldediktningen och krigarkulturen var förankrad i finner jag inte möjligt att dra en säker slutsats kring.

Skaldedikterna är sinsemellan oberoende av varandra och torde utifrån detta tillsammans kunna stärka min tolkning av tematiken som återfinns i dem. Min presentation av det skaldepoetiska materialet här kan möjligen kritiserar för att endast presentera de exempel som utgör (möjliga) positiva belegg för min tes. Jag har dock valt att presentera detta urval just för att belysa den tidigare förbisedda tolkningsmöjligheten utifrån den offerdefinition som jag förespråkar i avhandlingen.

Även Þorbjörn hornklofis dikt *Haraldskvæði*, också kallad *Hrafnsmál*, omtalar i strof 12 samma motiv som har presenterats ovan. I dikten utgör det talande subjektet en korp som berättar hur den har följt Haraldr hárfagri sedan den kläcktes ur ägget och hur den har ätit sig mätt på de fallna från hans många strider. En underliggande förståelse av att det är Oden som talar genom korpen bör inte förbises, vilket ger dikten ett ytterligare betydelselager genom att Haraldr då styr med gudens försyn och att guden frodas i hans närhet och av hans krigiska leverne.

12.  
*Valr lá þar á sandi*  
*vitinn inum eineygja*

12.  
 De fallna låg där på sanden

---

i att det som ges inte är guld eller ett offer utan oväder respektive dödliga hugg. Betydelsen 'skeppets sändare' finner en analogi i Sigvatr Þorðarsons *Nesjavísur* 14 (*sendi þilblakks* 'plankhästens sändare') i betydelsen 'skeppets sjösättare' (Poole 2012c) och i en kristen skaldedikt av Einarr Skúlason, *Geisli* 20 (Chase 2007).

<sup>166</sup> För en profan tolkning av kenningen, så som jag uttyder den, skulle fvn. *senda* i sammanhanget närmast behöva översättas med 'döda', vilket inte finner någon parallell.

*Friggjar faðmbyggvi;  
fögnuðum dðð slíkri.*

(Fulk *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

givna/dedikerade (*valr lá ... vitinn*)  
till den enögde  
som besitter Friggs famn;  
vi välkomnade sådana dåd.<sup>167</sup>

(Egen översättning.)<sup>168</sup>

*Haraldskvæði* är en hyllningsdikt ämnad för den norske kungen Haraldr hárfagri och dateras till runt år 900 (Fulk 2012). I och med sin höga ålder är dikten ett viktigt belägg för att motivet som återges här och i senare skalde-dikter är fast rotat i en levande poetisk tradition.

Att det i dessa strofer skulle åsyftas ett människooffer i strikt mening är inte självklart, men det poetiska språket bygger här på en dubbeltydighet som kräver en underförstådd referens till en föreställning kring människooffer ämnade åt Oden. Den individuella uppfattningen om dödandet i strid har rimligtvis skilt sig åt mellan individer inom den krigscentrerade kontexten, men den kulturellt stipulerade tolkningsramen, att de skaldepoetiska uttrycken anspelar på en offertematik, måste ha varit närvarande för samtliga. För att förstå föreställningen och traditionen med människooffer inom fornnordisk religion krävs en förståelse av den referensram som de implicita omnämnan-dena rör sig inom. Jag vill påstå att människooffer måste vara en verklig eller föreställd verklighet för att underförstådda anspelningar på fenomenet ska bli meningsfulla. Av det skaldepoetiska materialet kan vi se att sammanlik-nandet mellan slagna fiender och offergåvor som anspelar på människooffer var ett levande och välanvänt motiv. Idén om människooffer torde således ha varit levande vid dikternas tillkomsttid, vilket gör skaldediktningen till en primär källa till förekomsten av människooffer i fornnordisk religion, på ett sätt som man i tidigare forskning har förbisett.

I *Stúrlubóks* version av *Landnámabók* kapitel 97 (*Stúrlubók* kapitel 377) berättas det också om en man vid namn Helgi trausti Ólafsson, som dräper sin moders älskare och beskriver händelsen i en skaldestrof när hans moder frågar honom var han har varit. Där beskriver han dråpet åtminstone två gånger som ett offer till Oden.

*Vask, þars fell til fyllar  
framm sótti vinr dróttar  
Ørrabein, enn unnar  
írtungur hött sungu.  
Ásmóðar gafk Óðni  
arfa þróttar djarfan;*

Jag var verksam där, var  
Ørrabein föll till [att bli till] mätt-  
nad/matoffer (*fyllar*),  
härens vän [Helgi/Þorgrímr] sökte sig  
fram  
och kämparnas<sup>170</sup> kostbara tungor  
[svärden] sjöng högt.

<sup>167</sup> Utskriven utan den poetiska metriken skulle ordföljden då bli: *Valr lá þar á sandi, vitinn inum einyggja faðmbyggvi Friggjar; fögnuðum slíkri dðð.*

<sup>168</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Fulk 2012.

<sup>170</sup> Fvn. *unnar*, genitiv av fvn. *unnr*, avlett ur *vinnr* 'kämpe' (de Vries 1977:s.v. *unnr, vinnr, vinna*). Kuhn har tolkat fvn. *unnar* (gen.) som en avledning av fvn. *Uðr/Unnr*, ett heiti för Oden (Kuhn 1954:423). Kenningen skulle då bli 'Odens kostbara tungor [vapnen]'. Detta skulle ge strofen

*guldum galga valdi  
Gauts tafn, en ná hrafni.*

(Finnur Jónsson *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I.)<sup>169</sup>

Jag gav/offrade (*gefa*) Ásmóðrs arvinge [Þorgrímr ørrabein], den kraftfulle djärve, till Oden; jag (åter)gäldade/gav/offrade (*gjalda*) [till] galgens herre Gautrs [Odens] offer (*tafn*), och [till] korpen lik.

(Egen översättning.)<sup>171</sup>

De uttryck som även inom den tidigare forskningen har tolkats som referenser till ett offer är *Ásmóðar gafk Óðni arfi* 'jag gav/offrade Ásmóðrs arvinge till Oden' respektive *guldum galga valdi Gauts tafn* 'jag (åter)gäldade/gav/offrade Odens offer till galgens herre [Oden]' (jfr. Düwel 1970:230; Poole 2012b:356). Kenningen *Gauts tafn* 'Gautrs [Odens] offer' ska sannolikt förstås som den slagne och dödade fienden Þorgrímr. Helgis strof refererar således till det motiv som har behandlats ovan, men sätter samtidigt in det i en otvetydig offerkontext. Den slagne fienden, som i sig omtalas som Odens offergåva, uppges ha getts (som offer) till Oden. Jag menar i linje med Kuhn (1954:423–424) att det utöver dessa även finns ytterligare en referens till ett offer i dikten. Helgi använder fvn. *fylli, fyllr* som ekvivalent till fvn. *tafn* i uttrycket att Þorgrímr föll *til fyllar* 'till att bli till mättnad (för NN)'. I detta fall ser vi uppenbarligen en ordlek, där Helgi använder fvn. *tafn* både i betydelsen 'rov, föda' för korpen, och i betydelsen 'offer' till Oden, parallellt med att fvn. *fylli, fyllr* betecknar både maten som mättar korpen och samtidigt utgör den gåva som tillfredsställer Oden. Med hänsyn till skaldens skicklighet i att använda ordval och språkets dubbeltydighet för att skapa mångbottnade associationskedjor bör vi även ta i beaktande att korpen i detta fall också kan utgöra en representant för Oden, som genom dödandet av Þorgrímr erhåller både mat och ett offer. Användningen av orden uttrycker två parallella innebörder i att korpen får lik att äta, och att Oden (genom korpen) får ett (mat)offer. Referenserna till att Oden frodas av dödandet, till korpen som asätare och till Oden som mottagare av offret vävs samman i uttrycket.

I Helgi traustis strof blir det ännu tydligare hur en dubbeltydighet föreligger i poesins omskrivningar av ett givet skeende. Strofen är möjlig att utläsa som att den handling Helgi har utfört har utgjort ett rent profant agerande, genom en poetisk omskrivning benämnd som offer, men också som att det rör sig om ett regelrätt offer, med intentionen att vara en gåva till en gudom. Möjligtvis behöver det heller inte finnas en definitiv motsättning i detta. Även en handling som har utförts på ett profant sätt, med syfte att åtgärda en hedersförlust, kan på ett djupare plan uppfattas som ett offer, om det har föregåtts

---

en ytterligare koppling till kulten av Oden och kunna spegla hur krigarna identifierar sig med, eller anser sig vara ett med guden. Jag har dock valt att översätta fvn. *unnr* med 'kämpe' då även detta Odensheiti är avlett ur fvn. *vinnr* 'kämpe' alt. fvn. *vinr* 'vän' (de Vries 1977:s.v. *unnr, vinna, vinr*).

<sup>169</sup> Jfr. Kock *Den norsk-isländska skaldediktningen* I.

<sup>171</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Kuhn 1954.

av ett löfte om votivoffer, vilket möjligen ordvalet fvn. *gjalda* '(åter)gälda' kan spegla. I Odens fall skulle det utlovade offret kunna bestå i just den dödade fienden, varmed en poetisk omskrivning av handlingen som ett offer till Oden följdriktigt skulle vara på sin plats. Något votivoffer omtalas dock inte i den bevarade prosan. Av Helgi traustis handling framgår att dödandet av fienden rör sig i ett gränsland mellan ett offer och ett profant utövande av våld. Även om den offerdefinition som jag har valt att arbeta utifrån kräver att handlingen utförs (med intentionen) som en gåva till en gudom kan offerutövaren och andra deltagare i ritualen uppleva skeendet olika utifrån olika förkunskap och perspektiv, samt ha olika personliga intentioner med utförandet av ritualen. Dessa personliga intentioner påverkar dock inte ritualens agens och verkan. Det tyngsta argumentet för att definiera Helgi traustis dödande av sin fiende som ett offer är att han själv omtalar handlingen som ett offer.

### Skaldediktningens användning av begreppet *valtafn*

Det finns än fler spår av en föreställning kring människoeffer i uppbyggnaden av vissa kenningar. Ett återkommande uttryck som jag kommer att ta upp till närmare analys här utgör de kenningar för krigares lik som byggs upp genom en anspelning på dödandet som ett offer till Oden, i form av ett byte för slagfältets djur. Dessa kenningar är till sin natur dubbeltydiga då exempelvis fvn. *tafn* kan betyda både 'offer' och 'rov, byte'. Kenningen fvn. *Gauts tafn* 'Odens offer' har redan diskuterats. På samma sätt är kenningar som fvn. *valtafn* 'offer i form av de i striden fallna' eller 'byte i form av de i striden fallna' uppbyggda med ett inbyggt betydelseskikt som offer (Meissner 1921:202). Kenningen förekommer i exempelvis en *Lausavísa* av Gísli Súrsson från 900-talet e.Kr.

29.  
*Vissak fjandr at fundi*  
*(fekkk innan lið minna)*  
*ár, þótt eigi værak*  
*andaðr, at mér standa,*  
*(gótum vér) en væri*  
*(valtafn í mun hrafni)*  
*fríðr í fǫgru blóði*  
*faðmr þínn roðinn mínu.*

(Finnur Jónsson *Den norsk-islandske skaldedigtning* I.)<sup>172</sup>

29.  
 Jag visste arla,  
 trots att jag inte var död,  
 att fienderna angrep mig vid mötet,  
 – jag fick mindre manskap hemifrån –  
 och din vackra famn blev  
 rödfärgad med mitt fagra [röda] blod.  
 – Vi ombesörjde att det fanns  
 offer/byte i form av de fallna (*val-*  
*tafn*) i korpens mun. –

(Egen översättning.)<sup>173</sup>

I strofen är det uttrycket *gótum vér* [...] *valtafn í mun hrafni* 'vi ombesörjde [att det fanns] ... byte/offer i form av de [i striden] fallna i korpens mun' som är intressant. Kontexten för uppkomsten av dikten är att Gísli är fredlös och

<sup>172</sup> Jfr. Kock *Den norsk-islandske skaldediktningen* I.

<sup>173</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912.

hemsöks av dåliga drömmar. Han återger i strofen innehållet i en sådan dröm, där han ser sin egen död i strid. Eftersom han omtalar sin egen död i dikten är det av sammanhanget inte helt klart om det är han själv som utgör bytet/offret till korparna, och således förväntas komma till Oden efter sin död, eller om uttrycket ska förstås som en omskrivning för att han faller många av sina fiender i den sista striden.

Ett annat exempel är uttrycket *veita valtafn frekum hrafni* 'ge/tilldela byte/offret i form av de i striden fallna till giriga korpar' i en *Lausavísa* av Þórmóðr Bersason Kolbrúnarskáld från första halvan av 1000-talet e.Kr.

20.  
*Þér munk eðr, unz oðrum,  
 allvaldr, náir skoldum,  
 – nær vættir þú þeirra? –  
 þingdjarfr, fyr kné hvarfa.  
 Braut komumk vér, þótt veitim  
 valtafn frekum hrafni,  
 – vísk eigi þat, vága  
 Viggruðr – eða hér liggjum.*

(Fulk *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

20.  
 Jag må fortsatt vandra framför dina  
 knän,  
 ting-djarve mäktiga furste,  
 tills du får andra skalder.  
 – När väntar du dem? –  
 Iväg kommer vi, oavsett om vi  
 ger/tilldelar  
 byte/offret i form av de i striden  
 fallna (*valtafn*) till giriga korpar,  
 eller ligger här kvar. – Det kommer  
 inte att slå fel, du vågens hästs  
 [skeppets] träd [Óláfr]. –

(Egen översättning.)<sup>174</sup>

Enligt Snorres *Heimskringla* vänder sig skalden med denna strof till kung Óláfr inn helgi och uttrycker sin fasta avsikt att stanna med kungen och delta i den annalkande striden även om det kommer att kosta honom livet. I strofens andra halva uttrycks detta av Þórmóðr genom att han tänker följa med Óláfr så länge han är i livet, oavsett om det innebär att han då kommer att ligga död på slagfältet och/eller ge de giriga korparna likbyte. Det vore anmärkningsvärt om Þórmóðr använder uttrycket *valtafn* i en "kristen" kontext i meningen att han själv avser att ge korparna fvn. *valtafn*, såvida detta uttryck samtidigt anspelar på en förkristen offertematik. Men man kan inte utesluta att skaldespråket hade fortsatt att använda förkristna begrepp, utan att lägga samma betydelse i dem. Kenningens referensram kan även påverkas av kontexten; en potentiell offertematik behöver inte vara lika närvarande i alla sammanhang som kenningen återfinns i. Kenningar för strid och (döda) krigare har överlevt in i en kristen kontext i betydligt större utsträckning än kenningar med mytiskt-narrativt innehåll. Möjligen beror detta på att dessa kenningar utgjorde en oundgänglig del av skaldediktningen (Males 2010; 2017). Att skalden använder begreppet fvn. *valtafn* i en strof som framfördes inför den kristne kung Óláfr tyder i så fall på att begreppets koppling till ett (människo)offer till Oden då inte kan ha varit allt för påtaglig för åhöraren.

<sup>174</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Fulk 2012.

En annan möjlig förklaring till skaldens bruk av denna term i ett sådant sammanhang är att det är Þórmóðr själv och andra krigare i Óláfrs här som kommer att utgöra korpens byte efter striden. Offrets avsändare utgör då inte den kristne kung Óláfr eller Þórmóðr, utan deras hedniska motståndare. Ordvalet kan i så fall fortfarande anspela på den underliggande offertematiken. Skalden uttrycker på detta sätt sin övertygelse att strida med kungen och delta i kampen samtidigt som han ger kampen en fatal dimension. Om de inte vinner striden riskerar Norge att återfalla i hedendom och de själva att ligga kvar på slagfältet som offer åt Oden.

Ett sista exempel är uttrycket *varð í Veðrarfirði valtafn gefit hrafni* 'i Veðrarfjörðr [Waterford] blev byte/offer [i form av de i striden fallna] givet åt korpen' i *Krákumál* strof 16.

16.  
*Hjuggu vér með hjörvi.  
 Hverr lá þverr um annan;  
 glaðr varð geira hríðar  
 gaukr at sverða leiki.  
 Lét ei örn né ylgi,  
 sá er Írlandi stýrði,  
 – mót varð málms ok rítar –  
 Marstan konungr fasta.  
 Varð í Veðrarfirði  
 valtafn gefit hrafni.*

(McTurk *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

16.  
 Vi högg med svärd.  
 Var och en låg ovanpå den andre;  
 glad blev spjutets storms [stridens]  
 gök [korpen] vid svärdens lek [stri-  
 den].  
 Konung Marstan,  
 som Irland styrde,  
 lät varken örnen eller vargen fasta.  
 – Möttes gjorde malm [svärd?] och  
 sköld. –  
 I Waterford blev  
 byte/offer i form av de i striden fallna  
 (*valtafn*) givet till korpen.

(Egen översättning.)<sup>175</sup>

*Krákumál* är den yngsta av de ovan anförda dikterna där kenningen *valtafn* förekommer, den är i sin bevarade form daterad till 1100-talet, av okänt upphov. Den är komponerad i málhátt, ett versmått som inte är lika komplicerat som de övriga. Man bör dock hålla möjligheten öppen att diktaren kan ha använt sig av motiv som refererar till en äldre föreställningsvärld, och att dikten således kan ha bevarat föreställningar som är intressanta för studien. Dikten återfinns i *Ragnars saga loðbrókar*, där den läggs i munnen på Ragnarr själv när han ligger i ormgropen och omtalar alla de stordåd och strider som han har utkämpat i sitt liv. Den utgör på så sätt en version av sagan i diktform. Ragnarr framställs ha en god relation till Oden och att diktaren har använt en dubbeltydighet i valet av kenning för lik menar jag ligger väl i linje med Ragnarrs karaktär. Ragnarr avslutar dikten med att proklamera att han nu själv kommer att få komma till Oden.

Ordet fvn. *tafn* 'offer' har som sagt i vissa sammanhang även andra parallella betydelser som 'rov, föda, byte' i en rent profan betydelse (Cleasby &

<sup>175</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; McTurk 2017.



Vigfússon 1874:s.v. *tafn*; de Vries 1977:s.v. *tafn*). Denna profana användning av ordet förekommer också i skaldediktingen (exempelvis i Einarr skálá-gams *Vellekla* 35). Man kan således inte utan förbehåll utgå ifrån att de ovan anförda förekomsterna av ordet implicit refererar till ett offer, men det kan heller inte uteslutas. Stroferna visar i vilket fall att liken som lämnas på slagfältet åt asätande djur kunde liknas vid en offergåva, även om de inte alltid har uppfattats som en uttrycklig sådan. Förekomsten av ordet fvn. *gefa* i *Krákumál* 16 har inte uppmärksamrats tidigare men är intressant i sammanhanget då det skulle kunna vara valt för att förstärka offersymboliken i uttrycket *varð [...] valtafn gefit hrafni* vilket då skulle kunna översättas med 'offret i form av de i striden fallna blev givet (som offer) åt korpen' alternativt 'bytet i form av de i striden fallna blev givet som offer åt korpen'. Men beaktande den parallella betydelsen av fvn. *tafn* 'rov, föda, byte' kan strofen också utläsas som 'bytet i form av de i striden fallna blev givet som föda åt korpen'.

Tolkningen av fvn. *tafn* med betydelsen 'offer' i exemplen ovan stärks dock av att ordet återfinns i betydelsen 'offer' även i Úlfr Uggasons *Húsdrápa*, diktad omkring år 1000 e.Kr.

10.  
*Þar hykk sigrunni svinnum  
 sylgs valkyrjur fylgja  
 heilags tafns ok hrafna.  
 Hlaut innan svá minnum.*  
 (Marold *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

10.  
 Där tänker jag att valkyrjor föl-  
 jer/ledsagar  
 den kloke segerrönnen [Oden] och  
 korparna  
 till det heliga bytets/offrets (*tafn*)  
 dryck [blod].  
 [Hallen] blev invärtes prydd med  
 minnen/ myter.<sup>176</sup>  
 (Egen översättning.)<sup>177</sup>

I dikten återger Úlfr de bilder med mytiska motiv som pryder Óláfr páis hallbyggnad på Island. Dikten är bevarad i Snorres *Skáldskaparmál* och kontexten återges i *Laxdæla saga* (kapitel 29). I den ovan citerade strofen är det Balders lik som åsyftas med uttrycket fvn. *heilags tafn* 'heligt byte/offer' och sannolikt dennes blod som åsyftas med den fvn. *sylgr* 'dryck' som korparna frestas av (Lindow 2019). Kenningen *sylgr heilags tafns* kan således utläsas som 'det heliga bytets dryck' i betydelsen blod, alternativt 'det heliga offrets dryck'. I båda fallen står kenningen i relation till korparna, men även till Oden. Att korparnas byte är heligt kan i sammanhanget komma av att det är en gudoms lik som utgör bytet, men om *tafn* även ska förstås i betydelsen 'offer' i kenningen torde denna då referera till liket (av den döde krigaren) som 'Odens offer' för att bli begriplig. Jag menar att det föreligger en dubbel innebörd i kenningen, och Úlfr Uggason har

<sup>176</sup> Utifrån kontexten menar jag att fvn. *minni* i detta fall snarast bör översättas med 'myt', vilket bättre speglar innebörden av det emiska begreppet.

<sup>177</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Marold 2017.

på ett skickligt sätt använt sig av detta i sin dikt. Han har i användningen av ordet *tafn* skapat en dubbel innebörd i strofen, där han med samma ord har skapat två parallella meningar, där Balders lik både omtalas som en fallen krigare och som ett byte för de blodsugna korporna. Om man skriver ut strofens parallella uttydningar kommer det te sig således: "Där tänker jag att valkyrjor följer/ledsagar den kloke segerälskaren [Oden] till det heliga offret." respektive: "Där tänker jag att valkyrjor ledsagar korporna till det heliga bytets dryck." Innebörden av strofen är att Oden ledsagas eller följs av valkyrjorna till det heliga offret (liket), och korporna till sitt bytes blod. Om kenningen ska utläsas som 'det heliga offret' är syftningen på ett (prototypiskt) människooffer omisskännlig i hur Balders lik omtalas. Så som har framgått av de anförda skaldedikterna ovan (tydligast i skaldestrofen av Helgi trausti) kan döda krigare omtalas som 'Odens offer', vilket jag menar föreligger även i Úlfr Uggasons strof.

Anthony Faulkes har även föreslagit att kenningen kan åsyfta gravölet och den medföljande måltiden vid Balders begravning (Faulkes 2007 [1998]:412; jfr. Marold 2017:420–422). Att blodet omtalas som korpars dryck är dock ett mycket vanligt motiv i skaldedikningen som här har vävts in i en dubbeltydig associationskedja där liket, benämnt med fvn. *tafn*, betecknar både Odens offer och korpens byte. Att offret som åsyftas skulle utgöras av begravningsceremonin och att den dryck som korporna beger sig till skulle utgöras av gravölet finner jag mindre övertygande än att det är Balders lik och blod som åsyftas.

Myten om Balders död har också tolkats som ett mytiskt offer av guden. Med utgångspunkt i eddadikten *Völuspá* strof 31 (*Codex Regius*) som omtalar Balder som *blóðugr tívurr* 'blodigt offer', alternativt 'blodig gud'<sup>178</sup> och kenningen i *Húsdrápa* ovan, samt utifrån ikonografiskt material har man tolkat skeendet som ett prototypiskt rituellt dödande där gudarna offerar Balder (Bonnetain 2006; se översikt i Pesch 2007:42–43). Ett ikonografiskt motiv som återfinns på guldrakteater från folkvandringstid är en mansfigur som genomborras av en kvist. I vissa fall omgärdas mannen av andra antropomorfa figurer (jfr. Hauck 1985a:137–156; 1985b–c: IK 20, IK 39, IK 51, se även IK 595 i Beck & Hauck 2002).

---

<sup>178</sup> 31. *Ek sá Baldri / blóðgum tívur, / Óðins barni, / ørlög fólgin; / stóð um vaxinn / vøllum hæri / mjór ok mjøk fagr / mistilteinn.* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.) Jag såg för Balder / det blodiga offret/guden, / för Odens barn, / ett öde/död/bane dolt; / stod uppväxt / på höga vallen / smal och mycket fager / en mistelten. (Egen översättning, utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016; von See et al. 2019.)



Exempel på guldbrakeat som återger Balders död (Gudme-brakteat, Nationalmuseet Köpenhamn. Inv. DNF 38/83. Fotograf: Lennart Larsen). Licens: CC BY-SA 2.0.

Man har antagit att motivet återspeglar myten om Balders död såsom den återges i *Völuspá* och i Snorres *Gylfaginning* (se exempelvis Hauck 1978; Axboe 2007). Tolkningen av *Völuspá* 31 förutsätter att fvn. *tíurr* ska förstås i betydelsen 'offer', motsvarande feng. *tīfer*, *tīber*, fhty. *zebar* 'offer', men ordets uttolkning är mycket omstridd; fvn. *tíurr* har även tolkats i betydelsen 'gud', bildat till fvn. *tívar* 'gudar', *týr* i sing. (de Vries 1977:s.v. *tíurr*; Zimmer 2007:574–575; jfr. Neff 1980:65–70; von See et al. 2019:275–276).

Att dödandet av Balder skulle utgöra en mytisk förlaga till människooffret är svårt att belägga med det material som finns bevarat, men tesen har ändå vissa hållpunkter som kan vara värda att se närmare på. Mytens framställning i Snorres *Gylfaginning* kan tolkas som en prototypisk offerhandling där gudarna utövar väpnat våld mot den osårbara Balder, som en slags

skenattack.<sup>179</sup> När den blinde Höder, med Lokes vägledning, råkar skjuta en dödlig pil som genomborrar Balder utgör detta en mytisk motsvarighet till hur offerbruket instiftas. Det finner även en likhet i hur skenoffret av kung Víkarr i *Gesta Danorum* och i *Gautreks saga* utvecklas till ett verkligt offer. Genom att skenattacken mot Balder utvecklades till ett verkligt dödande ska då det första rituella dödandet ha instiftats som sedan har legat till grund för människans handlande i kulten. Tolkningen förutsätter dock att människan i kulten söker återskapa den effekt som Balders död medförde, vilket kan framstå som motsägelsefullt. I Snorres *Edda* omnämns den mytiska händelsen som den största olycka som har drabbat gudar och människor, vilket torde peka på att dödandet av Balder inte medförde en eftersträvansvärd effekt. Ser vi till den norröna mytologin som helhet kan Balders död dock vara en förutsättning för gudens återkomst efter Ragnarök, vilket då skulle innebära att dödandet är en förutsättning för kosmos och gudarnas fortsatta existens. Utifrån denna aspekt kan dödandet av Balder ha fungerat som en prototypisk handling som har efterliknats i kulten, men tolkningen måste anses vara svagt belagd.

### Andra anspelningar på motivet att dödandet av fiender omtalas som ett offer

Det finns ytterligare belägg för att man i diktningen har använt en offersymbolik, kopplad till kulten av Oden, vilket kan stärka mina slutsatser om människooffer i fornnordisk religion. Ett sådant exempel återfinns inom skalde-diktningen i en *Lausavísa* av Hallfreðr vandræðaskáld Óttarsson, diktad runt sekelskiftet 900–1000 e.Kr.

8.  
*Höfnun, hölða reifir,  
 hrafnbólts goða nafni,  
 þess's ól við lof lýða  
 lóm, ór heiðnum dómi.*

(Finnur Jónsson *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I.)<sup>180</sup>

8.  
 Jag har förkastat, du följesmännens  
 glädje [furste],  
 namnet på korpooffers gode [Oden],  
 han, full av svek, som omtalades med  
 lovord av folket, från hedendomen.

(Egen översättning.)<sup>181</sup>

<sup>179</sup> *En er þetta var gert ok vitat, þá var þat skemtun Baldrs ok Ásanna at hann skyldi standa upp á þingum en allir aðrir skyldu sumir skjóta á hann, sumir hoggva til, sumir berja grjóti. En hvat sem at var gert, sakaði hann ekki, ok þótti þetta öllum mikill frami. [...] Höðr tók mistiltein ok skaut at Baldri at tilvísun Loka. Flaug skotit í gognum hann ok fell hann dauðr til jarðar, ok hefir þat mest óhapp verit unnit með goðum ok mǫnnum.* (Faulkes *Snorri Sturluson, Edda*.)

Och när detta var gjort och lovat [att alla ting hade svurit att inte skada Balder], då var det ett nöje för Balder och asarna att han skulle stå upp på tinget och av alla andra skulle somliga skjuta på honom, somliga hugga honom, somliga kasta stenar. Och av allt vad som blev gjort, skadade det honom inte, och detta tycktes vara en stor bedrift/ära av alla. [...] Höder tog misteltenen och sköt mot Balder som Loke visade honom till. Skottet flög igenom honom [Balder] och han föll död till jorden, och det har varit den största olycka som har hänt för gudarna och människorna. (Egen översättning, utifrån översättning av Collinder 1958.)

<sup>180</sup> Jfr. Kock *Den norsk-isländska skaldediktningen* I.

<sup>181</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912.

Strofen är tillkommen i samband med Hallfreðrs omvändelse till kristendomen och hans förkastande av sin tidigare identitet. I strofen är det framför allt kenningen för Oden som är av intresse; uttrycket *hrafnblóts goði* 'korpoffrets kultfunktionär (*goði*)' bör förstås som åsyftande den gud som är den tänkta anstiftaren av det offer som överlättes till korparna.<sup>182</sup> Med största sannolikhet ska detta "offer" tolkas som de fallna krigarna. Någon kult av korparna i sig är det naturligtvis inte tal om i detta fall, utan bakom korparna bör vi förstå den gudom som upplevs vara närvarande genom fåglarna. Stridsplatsens djur har knutits till en föreställning om dessa som emanationer av Oden (se genomgång av materialet och tolkningsdiskussion i Nordberg 2003), och jag menar att vi med utgångspunkt i detta kan se spår av ett offerbruk i materialet som rör dubbeltydigheten i skaldespråket. Skaldernas beskrivning av korparnas byte och tillika offer är en språklig lek eller omskrivning av den bakomliggande föreställningen om striden och dödandet som ett offer, där guden görs närvarande och frodas av dödandet. Utifrån detta kan vi finna stöd i analysen av det övriga materialet för att se ifall regelrätta offer av människor kan ha förekommit i anslutning till striden och nå ett säkrare resultat.

Kenningarna bygger ofta men inte alltid sin estetik på att sätta samman flera komponenter till en ny enhet, en metafor som beskriver något verkligt genom att "skapa" något som inte finns. Att kenningarna som har diskuterats ovan, till exempel *gefa valtafn hrafni* 'ge offer i form av de i striden fallna till korpen', bär ett betydelselager som refererar till ett offer skulle kunna vara ett utslag av detta. Kenningen refererar här till ett offer som inte är som andra offer, då det ju är fallna kämpar som åsyftas. Liken liknas vid ett offer så som det brukar uppträda, men kenningens funktion bygger samtidigt på att detta är något annat än det vanliga offret. Utifrån detta kan vi se en svaghet i min tolkning av de anförda skaldernas uttryck som referenser till ett bruk av människoeffret; att de döda människorna kan liknas vid en offergåva i kenningen innebär möjligen att en sådan offermateria vore otänkbar i den verkliga världen. Den verklighetsbaserade referenten skulle då vara djuroffret. Men detta vore att förenkla omständigheterna och de olika betydelselager som bygger upp kenningen. Det kan också tänkas att liknelsen utgår ifrån att den verklighetsbaserade referenten är människoeffret så som detta utförs inom kulten på den etablerade kultplatsen, eller med krigsfångar i samband med krigståg. Det "omöjliga" som metaforen skapar i kenningen är att de döda krigarna har fallit i striden och inte avlivats så som offren brukar. Jag menar att en sådan aspekt av metaforen bör få vara central i vår tolkning av kenningen och kan stödjas av den föreliggande studiens analys, men det finns även en än mer närliggande tolkning av språkbruket. Det bör framhållas att man inom skaldediktningen också har använt sig av kenningar som fungerar som *epitheta significativa*, signifikanta epitet, såväl som *epitheta ornanta*, ornerande epitet (Wrangel 1912:128; Birgisson 2007; Clunies Ross et al. 2012:lxxxii-lxxxiii; Neiß 2013). I vissa av de ovan anförda fallen anspelar kenningen inte på en "omöjlig" verklighet, utan utgör en beskrivning av en upplevd verklighet,

---

<sup>182</sup> En mindre trolig tolkning av *hrafnblót* vore 'offer av korpar'.

såsom att Oden är närvarande i striden, och liknande idéer som är förståeliga också utanför sin poetiska kontext. Att dödandet av fiender omtalas som ett offer utgör då en referens till en religiös föreställning som har varit levande inom den kulturella kontext som poesin har varit förankrad i: krigarföljet.

När korporna och andra asätande djur tar del av de fallna liken kan detta inom poesin beskrivas som att de mottager en offergåva. Jag anser att detta sätt att omtala slagfältet inte endast är en poetisk gestaltning eller metafor, grundad i poesins konventioner, utan även speglar en bakomliggande religiös föreställning. När korporna äter av de fallna tar de del av den offergåva (på ett plan den offermat), som har getts till Oden. Inom det rituella fält som krigarföljet och de krigsrelaterade människooffren ingår i kan djuren på slagfältet ha uppfattats och omtalats som Odens manifestation på jorden (Nordberg 2003). När djuren äter av de döda är det samtidigt guden som är närvarande och tar del av de fallna, alternativt att djuren som gudens hypostas även för med sig bytet till guden som befinner sig någon annanstans (exempelvis Valhall). Att handlingen (dödandet av fiender) och resultatet (fallna krigare) omtalas som ett offer respektive en offergåva till korporna medför samtidigt att offret riktar sig till Oden, vilket Hallfreðr vandræðaskálds *Lausavísa* ovan ger ett tydligt exempel på. Genom valet av vissa termer och begrepp, såsom fvn. *tafn*, har den skicklige skalden kunnat ytterligare väva samman detta komplex av föreställningar och religiösa uttryck. Språkbruket speglar och för här samman den religiösa föreställningen med den religiösa upplevelsen. Parallellt med den övergripande föreställningen att Oden tar del av dödandet och stärks och trivs i dess närhet upplevs guden vara närvarande i de djur som sedan samlas kring liken. Vi kan urskilja och bör för analysen hålla isär dessa tre aspekter i tolkningen av kenningarna. En aspekt utgörs av den övergripande föreställningen att Oden tar del av dödandet och de döda. En andra aspekt utgörs av upplevelsen av att korpar och andra asätare tar del av de fallna. Den tredje aspekten utgörs av det skaldepoetiska språkbruket, där metaforer och liknelser utgör ett redskap samtidigt som dessa kan ge uttryck för och vara förankrade i ideologiska och religiösa föreställningar. Tillsammans bildar dessa tre aspekter det spektrum som vi bör ha i åtanke vid analysen av skaldediktningen. Att korporna dras till och äter av de döda kan, med hjälp av de poetiska verktygen, omtalas som en metafor att de tar del av en offergåva, men samtidigt upplevas som just detta. Det skaldepoetiska språkbruket ger i exemplet ovan uttryck för denna mångtydighet i den religiösa världsbilden och skaldediktningens konventioner har sedan kunnat upprätthålla användningen av metaforerna även utanför den religiösa kontexten (se Males 2010).

Möjligen kan vi se anspelningar på motivet även i eddadiktningen. I *Rígsþúla* strof 35 beskrivs den uppvuxne Jarls förehavanden. Han beger sig ut i strid och angriper en annan härskares hall.

35.  
*Reið hann meirr þaðan  
myrkvan við,  
hélug fjöll,*

35.  
Han red sedan därifrån  
över mörka skogen,  
[och] frostiga fjäll,

*unz at hǫllu kom;  
skapt nam at dýja,  
skelfði lind,  
hesti hleypði  
ok hjörvi brá;  
víg nam at vekja,  
völl nam at rjóða,  
val nam at fella,  
vá til landa.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

tills han kom till hallen;  
spjut började [han] skaka,  
skakade sköld,  
sporrade hästar  
och svingade/högg med svärd:  
tog till att utkämpa strid,  
tog till att rödfärga vallen,  
tog till att fälla val,<sup>183</sup>  
strida för land.

(Egen översättning.)<sup>184</sup>

Jarls stridande beskrivs med en rad metaforer, däribland att han 'rödfärgar vallen' vilket sannolikt åsyftar att detta sker medelst fiendens blod. Verbet som används är fvn. *rjóða* vilket i andra sammanhang används i en offerkontext. Möjligen kan vi genom användandet av detta verb hos diktaren av *Rígsþúla* se en dubbelbottnad betydelse i strof 35 där dödandet av fiender omtalas som en offerhandling. Mottagaren av detta offer anges inte, men skulle utifrån det material som har diskuterats ovan i så fall kunna vara Oden. Detta är en aspekt av strofen som inte har lyfts i tidigare forskning, men tolkningen måste anses vara osäker och kan sannolikt inte kasta nytt ljus över offerbruket.

Även *Hávamál* strof 109 kan vara värd att nämna i sammanhanget. Strofen återger en episod i myten om Odens anförskaffande av skaldemjödets från jätten Suttungr.

109.  
*Ins hindra dags  
gengu hrímþursar  
Háva ráðs at fregna  
Háva hǫllu í;  
at Þolverki þeir spurðu,  
ef hann væri með þondum  
kominn  
eða hefði honom Suttungr of sóit.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

109.  
Nästa dag  
gick hrímþursar  
att höra sig för om/hos den Höge  
[Oden]  
i den Höges hall;  
om Þolverkr de frågade,  
om han hade kommit till gudarna  
eller om Suttungr hade slagit  
ihjäl/offrat (*hefði ... of sóit*) honom.

(Egen översättning.)<sup>185</sup>

Det som föranleder att strofen förtjänar att lyftas i sammanhanget är förekomsten av ordet fvn. *sóa* 'offra, döda' och fvn. *of* som här fungerar som förstärkande adverb med betydelsen 'över-mycket, för mycket' (Hægstad & Torp 1909:s.v. *of*; Zoëga 2010 [1910]:s.v. *of*). I strofen används orden i uttrycket

<sup>183</sup> Fvn. *valr* bör här sannolikt förstås som de "dödsdömda" fienderna, motsvarande fvn. *feigr*, snarare än de redan döda.

<sup>184</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>185</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

fvn. *of sóit*, vilket då närmast kan tolkas som att Suttungr skulle ha utövat övervåld mot Bólverkr [den förklädde Oden], alternativt ha offerat honom på ett våldsamt sätt. Att fvn. *sóa* här ska läsas i betydelsen 'offra' är dock inte helt självklart i sammanhanget, och vem som skulle vara offrets mottagare i detta fall är oklart. Att strofen åsyftar ett offer utifrån min definition är således mycket tveksamt och strofen ska därför sannolikt inte tolkas så. Men vi rör oss här med ett mytiskt berättande, där det verkliga offret kan instiftas av handlingar och händelser som i sig inte uppfyller kriterierna som jag har ställt upp. Myten som genre och gestaltning kan återge ett prototypiskt förhållande som i riten gestaltas genom offret.

Jag vill därför framföra en ny tolkning av motivet i *Hávamál* 109 som inte tidigare har föreslagits. Utifrån att termen fvn. *sóa* betecknar ett dödande eller ett offer, företrädesvis genom kvävning, vill jag lyfta fram att ordet i detta sammanhang kan åsyfta ett dödande medelst hängning. Att Suttungr ska ha dödat Oden genom att hänga honom (i ett träd?) och att detta dödande ska ha skett på ett överdrivet våldsamt sätt, med övervåld (vilket det förstärkande adverbet fvn. *of* betecknar), kan referera till att Suttungr i kombination med hängningen också ska ha dödat Oden med ett eggvapen. Således kan vi här röra oss med ett (som vi ska se framöver) välbekant motiv där flera avlivningsmetoder kombineras i rituella sammanhang. Detta skulle ge ett ytterligare betydelselager i motivet, som även stämmer väl överens med myten om Odens erhållande av det kosmiska mjödet och esoterisk kunskap i *Hávamál* 138–145, vilket jag har diskuterat ovan. En analog användning av begreppet fvn. *of sóa* kan vi eventuellt även se i *Ynglingatal* strof 5 där kung Dómaldi på detta sätt både hängs och dödas med vapen (se nedan).

#### 4.2.4 Självoffer

I självoffret utgör offrets avsändare själv offerobjekt och dör således genom offret. Denna offerkategori har behandlats i tidigare forskning utifrån framför allt det mytiska motivet med Odens självoffer som omtalas i eddadikten *Hávamál* strof 138. Eftersom dikten kan anses utgöra ett primärt källmaterial har den varit av stor vikt för diskussionen om människooffer i fornnordisk religion. Jag kommer inte att diskutera denna källtext vidare i detta avsnitt utan kommer istället att visa hur motivet med självoffret även återspeglas i andra källmaterial. Självoffret som fenomen har av exempelvis Hector Munro Chadwick (1899) ansetts utgöra ett samgermanskt offerbruk, där man i kritiska situationer ska ha valt offerdöden framför att besegras i strid. Kring självoffrets förekomst inom fornnordisk religion har slutsatserna gått isär. Hilda Roderick Ellis Davidson (1972) och Andreas Nordberg (2003) har framfört belägg för att självoffret även ska ha praktiserats på nordiskt område inom den krigsrelaterade kontexten.

Jag ämnar här jämföra det mytiska motivet som jag har diskuterat ovan angående *Hávamál* 138 med en episod ur en fornaldarsaga, *Ragnars saga loðbrókar*, för att sedan fördjupa analysen av motivet med säkrare källmaterial. Anledningen till att jag använder detta relativt unga och



problematiska exempel som utgångspunkt är också här att det levandegör och illustrerar det bruk och den föreställning som kan spåras också i det äldre materialet. Fornaldarsagorna måste dock primärt förstås utifrån sin litterära kontext och inte som en återgivning av ett historiskt skeende eller offerbruk. Materialet återger ett litterärt motiv i första hand, men speglar även en idé som har rötter i den fornnordiska religiösa föreställningsvärlden. I *Ragnars saga loðbrókar* kapitel 10 återfinns en passage där Ragnarrs son Eiríkr, efter att ha blivit tillfångatagen i strid, väljer att låta sig dödas med spjut, hellre än att bli frisläppt. Detta omtalar han även i en skaldestrof som har infogats som en del av berättelsen.<sup>186</sup> I dödsögonblicket ser Eiríkr en korp flyga över honom.

*Nú segir hann, at hann vill, at þeir menn hafi grið ok fari hvert er þeir vilja, er þeim hafa fylgt. "En ek vil, at spjót sé tekin sem flest ok sé stungit spjótunum í völlum niðr, ok þar vil ek mik láta hefja á upp, ok þar vil ek láta lífit."*

[...] *Ok nú er hann hafinn upp á spjótin. Þá sér hann, hvar hrafn flýgr, ok enn kvað hann [...]*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Nu säger han, att han vill att de män som hade följt dem [bröderna Eiríkr och Agnarr], ska få frid/fred (*grið*) och fara vart de vill. "Men jag vill, att ni samlar så många spjut som möjligt och sticker ned spjuten i marken, och där vill jag låta kasta upp mig, och där vill jag dö [eg. låta livet]."

[...] Och nu blir han kastad upp på spjuten. Då ser han hur en korp flyger, och vidare diktade han [...].

(Egen översättning.)

Eiríkr kommenterar sedan synen av den flygande korpen i en skaldestrof, som har fogats in i den narrativa berättelsen.

14.  
*Hlakkar hrafn of höfði  
hér mínu nú sýnu;  
krefr unda valr augna  
ósýnju hér minna.  
Veiztu, ef hrafn ór höfði  
höggr brúnsteina mína,*

14.  
Korpen ropar nu tydligt  
här över mitt huvud;  
sårets falk [korpen] kräver oskäligt  
mina ögon här.  
Du vet, om korpen ur huvudet  
hugger/pickar mina brynstenar  
[ögon],  
lönar sårets falk [korpen] [mig]

---

<sup>186</sup> 11. *Ok geirtré í gegnum / gör látið mik standa!* (McTurk *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages.*) Och låt iordningställda spjutskaft stå igenom mig! (Egen översättning, utifrån översättning av Lassen 2016; McTurk 2017.)

*launar unda valr egðis*<sup>187</sup>  
*illa marga fylli.*

(McTurk *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

dåligt för örnen/vargens många  
mättnader [de gånger den ätit sig  
mätt].

(Egen översättning.)<sup>188</sup>

Eiríkr's självalda död har tolkats som ett självoffer till Oden, som då skulle kunna spegla en bruklig offerpraktik (Chadwick 1899:35). Fornaldarsagan är dock ung i sin bevarade form och kan inte oproblematiskt användas som källa till en befintlig offerpraxis, men vissa motiv i passagen finner motsvarigheter i andra källtexter.<sup>189</sup> I *Páttr af Ragnars sonum*, kapitel 2, beskrivs att Eiríkr väljer att spetsas på spjut så att han hänger högre än de fallna på slagfältet, möjligen kan det tolkas som en sätt att efterlikna en kombinerad hängning och spjutsstickning.<sup>190</sup> *Páttr af Ragnars sonum* bygger dock på *Ragnars saga loðbrókar* som förlaga.

En överhängande och problematisk aspekt av *Ragnars saga loðbrókar* och *Páttr af Ragnars sonum* som exempel på ett verkligt offerbruk är dessas unga ålder. Motivet att dö genom spetsandet på spjut återfinns dock inte endast i traditionen om Ragnarr loðbróks son Eiríkr. Praktiken har, oavsett om det utgör ett verkligt bruk eller endast ett narrativt motiv, en mytisk motsvarighet i *Völuspá* strof 21 där Gullveig spetsas med spjut i Odens hall (Sigurður Nordal 1927; Clunies Ross 2017a:26, 37). Sigurður Nordal (1927) redogör för flera andra källtexter som återger ett liknande motiv, där en krigare genomborras eller spetsas med så många stickvapen att kroppen inte kan falla ihop (se Sigurður Nordal 1927:52). Bland dessa utgör skalden Bragi inn gamli Boddasons *Ragnarsdrápa* strof 6 det äldsta belägget som också utspelar sig i en kontext som liknar den i *Ragnars saga loðbrókar*.

---

<sup>187</sup> Finnur Jónsson förespråkade här en emandation till *unnvals ýti* i *Den norsk-islandska skjaldediktning*. Guðni Jónssons utgåva följer manuskriptets *unda valr ekils*, som dock inte ger någon mening. Jag följer i min översättning den emandation som Rory McTurk gör i *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*.

<sup>188</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016; McTurk 2017.

<sup>189</sup> Motivet finner även en likhet i det fornindiska eposet *Mahābhārata*s berättelse om den väldige krigaren Bhīṣma, som dör genom att genomborras av så många pilar att de bildar en bädd som han vilar på. Det är möjligt att de två berättelserna kan vara besläktade genom ett gemensamt indoeuropeiskt ursprung (jfr. Wikander (1960) som diskuterar ett potentiellt släktskap mellan berättelserna om Bråvallaslaget och Bhīṣma-traditionen i *Mahābhārata*), men avståndet i tid och rum gör jämförelsen och en sådan slutsats problematisk. Analogin visar dock på att motivet med prins Eiríkr's självalda död kan vara ett narrativt motiv som är äldre än den äldsta bevarade nedskriften.

<sup>190</sup> *Eiríkr bað at þeir tæki undir hann spjóts oddum ok hefi hann svá upp yfir allan val. [...] Var nú svá gort at Eiríki var lypt upp á spjótsoddunum ok dó hann svá uppi yfir valnum.* (Min normalisering, efter Finnur Jónsson *Hauksbók*.) Eiríkr bad att de skulle sätta spjutspetsar under honom och så kasta upp honom över alla de i striden fallna. [...] Det blev nu så gjort att Eiríkr blev lyft upp på spjutspetsarna och han dog så uppe över/ovanför de i striden fallna. (Egen översättning.)

6.  
*Mjök lét stála stökkvir  
 styðja Gjúka niðja  
 flaums, þás fjörvi næma  
 Foglhildar mun vildu.  
 Ok bláserkjar birkis  
 ballfögr götu allir  
 ennihogg ok eggjar  
 Jónakrs sonum launa.*

(Clunies Ross *Skaldic Poetry  
 of the Scandinavian Middle  
 Ages.*)

6.  
 Mycket/storligen lät stålets översväm-  
 nings [blodets] skvättare [krigaren,  
 Jormunrekkr]  
 stödja/stötta (*styðja*) Gjúkis släk-  
 tingar,  
 när de ville ta livet av  
 Fågelhildrs [Svanhildrs] älskare  
 [Jormunrekkr].  
 Och för blå-/svartsårkarnas [brynjor-  
 nas] björkars [svärdens/krigarnas]  
 kraftigt fagra [eg. röda?] pannhugg och  
 eggens gator [såren] ville [de] alla  
 Jónakrs söner [Hamðir och Sörli] löna.

(Egen översättning.)<sup>191</sup>

Bragi inn gamli Boddasons verk ingår bland de äldsta skaldedikterna vi har bevarade, och brukar dateras till första halvan av 800-talet. I dikten omtalar han en räcka bildmotiv som har målats på en sköld. Denna hade han mottagit som gåva av en furste vid namn Ragnarr och det är denna gåva som prisas genom dikten. Denna Ragnarr anges av Snorre Sturlusson vara just Ragnarr loðbrók (Clunies Ross 2017a:26). I den ovan citerade delen av Bragis dikt återges eddadiktningens mytiska berättelse om Sigurðr Fáfnisbani och hans ättlingar. I strofen som citeras beger sig Guðrún Gjúkadóttirs söner, Hamðir och Sörli, till Jormunrekkr för att hämnas sin syster Svanhildr. Jormunrekkr förknippas även med ett offermotiv i eddadikten *Hamðismál*, vilket jag diskuterar i samband med källmaterial som återger motivet med den flerfaldiga döden nedan. Om motivet som Bragi inn gamli refererar till i strofen ovan ska förstås som att de tillfångatagna krigarna Hamðir och Sörli spetsas med så många spjut att de blir stående, eller hängande, visar det att motivet i *Ragnars saga loðbrókar* 10 bygger på en mycket gammal tradition. Man har tidigare påtalat likheten med motivet som återfinns i *Völuspá* 21, men diskussionen har tidigare inte fokuserat på hur denna form av rituellt dödande förhåller sig till människooffret i fornnordisk religion, vilket gör mitt bidrag nydanande.

Odens närvaro i *Ragnars saga loðbrókar* 10 är markerad genom korparna som flyger över den spetsade prins Eiríkr. Såsom vi har sett ovan i diskussionen om Hákon jarls offer inför ett krigståg i Götaland har närvaron av korpar kunnat tolkas som ett tecken på gudens närvaro eller acceptans av offret. Att Eiríkr uttrycker ett missnöje med sitt öde, att korpen sukter efter att hacka i hans lik, ska enligt min mening sannolikt förstås som att han riktar sig till Oden; han är missnöjd med hur Oden lönar honom med denna förlust efter att ha varit en framstående krigare som har lämnat så många fallna krigare som mätnad åt korpen (underförstått som offer till Oden). Detta kan även finna stöd i en annan strof som har tillskrivs Eiríkr i berättelsen, där han

<sup>191</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Sigurður Nordal 1927; Clunies Ross 2017.

påtalar just att korpen (underförstått Oden?) illa döljer sitt svek mot honom och hans broder.

12.  
*Mun blóði þá bróður  
ok bráð yfir gjalla  
brœðra beggja slíta  
blár, þó at illa leyni.*

(McTurk *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

12.  
Då må den svarte [korpen]  
ropa över [min] broders blod  
och slita i köttet från de båda brö-  
derna,  
trots att den illa döljer [detta sitt be-  
teende].

(Egen översättning.)<sup>192</sup>

Utifrån jämförelsen med *Ragnarsdrápa* 6 och *Völuspá* 21 anser jag dock att det finns anledning att förhålla sig öppen inför att Eiríkr's offerdöd i *Ragnars saga loðbrókar* 10 inte nödvändigtvis behöver tolkas som ett självoffer. Det skulle, i ljuset av det äldre materialet, även kunna förstås som att det är den segrande fursten Eysteinn som väljer att offra Eiríkr på detta sätt. Att den bevarade versionen av sagan låter Eiríkr själv välja sin död kan bero på att berättelsen innan den skrevs ned hade traderats inom en kontext där det rituella ursprunget inte längre var begripligt. Detta får dock anses vara en spekulation från min sida då den bevarade versionen av *Ragnars saga loðbrókar* är uttrycklig i att Eiríkr själv väljer att dö på spjuten, möjligen som ett sätt att efterlikna de mytiska hjältarna. Det narrativa motivet där Oden plötsligt drar tillbaka sin gunst och låter sin forne skyddsling förlora striden och dö känner vi igen från flera andra fornaldarsagor som har behandlats ovan.

Traditionen om Eiríkr's självvalda död bör förstås som ett narrativt motiv. Detta motiv har dock vissa beröringspunkter med det religiösa och mytiska föreställningskomplex som offerpraktiken omgärdades av. Valet av spjut i sammanhanget kan exempelvis vara signifikant för tolkningen (Kuhn 1978). Vi kan se en mytisk bakgrund till detta val av dödssätt också i *Ynglinga saga* kapitel 9, där Oden utför en prototypisk handling genom att såra sig med ett spjut och så tillägnar sig alla vapendöda män (se diskussion i Nordberg 2003:278–286).

*Óðinn varð sótt dauðr i Svíþjóð. Ok er hann var at kominn dauða, lét hann marka sik geirsoddi ok eignaði sér alla vápndauða menn. Sagði hann sik mundu fara í Goðheim ok fagna þar vinum sinum.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla* I.)

---

<sup>192</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016; McTurk 2017.

Oden dog sotsdöden i Svíþjóð. Och när han var nära döden, då lät han märka sig med spjutsudd och tillägnade sig alla vapendöda män. Han sade att han skulle komma till Goðheim och välkomna sina vänner där.

(Egen översättning.)<sup>193</sup>

Att handlingen är menad att efterföljas i kulten framgår av att Njord därefter märker sig på detta sätt för att komma till Oden vid sin död. Om vi ser Eiríkr som en krigare med ett nära förhållande till Oden blir den annars kryptiska passagen mer förstäelig; han väljer hellre att ”märka sig till Oden” och dö på spjuten än att leva vidare utan Odens beskydd, och därmed utan utsikter till vidare segrar, då Oden inte nöjer sig med de offer (i form av fallna fiender) som han tidigare har varit tillfreds med som (gen)gåva. Genom hänsyn till hur en liknande tematik uppträder i det äldre källmaterialet menar jag mig utifrån ett komparativt tillvägagångssätt kunna visa på att en offertematik kan spåras även i denna relativt unga berättelse. Utifrån förståelsen av att Oden förlänar sina skyddslingar seger och att dessa i sin tur ger de fallna krigarna som ett gåvooffer till Oden, kan berättelsens händelseförlopp återspegla en äldre tematik gestaltad som att Oden i detta fall kräver ett än större offer för att förläna Ragnarrs söner segern, nämligen Eiríkr själv. Senare återkommer även Eiríks bröder och hämnas hans död och segrar då över Uppsalakungen. Berättelsen rör sig i gränslandet mellan verkliga händelser och mytens värld och episoden med Eiríkr:s självvalda död ska inte tas som återgivandet av en historisk verklighet, men motivet kan likväl spegla verkliga förkristna föreställningar och ideal.

Motivet med självoffret återkommer också i fornaldarsagorna *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, *Sogubrot af fornkonungum* och i *Páttr Styrbjarnar sviakappa*, som har behandlats ovan. Ett liknande bruk kan man möjligen finna även i utomnordiska källtexter, men då inte i form av ett uttalat offer. Den arabiske skribenten Aḥmad ibn Miskawaih berättar om en ung rusisk (*rūs*) krigare som väljer att hellre ta sitt eget liv än tillfångatas vid en förlorad strid år 943. ibn Miskawaih skriver att ruserna hade intagit och belägrat staden Berda'a i Azerbadjan, de lyckades hålla staden en tid, men utrymde den sedan och tog sitt erövrade byte med sig. Under belägringen befann sig vid ett tillfälle en mindre grupp ruser i en trädgård, då de plötsligt blev överfallna. De höll länge emot anfallet men föll vartefter i striderna och den siste som överlevde, härförarens egen son, klättrade upp i ett högt träd och tillfogade sig själv sådana skador att han snart dog av dem och föll ned ur trädet (Arne 1932; Birkeland 1954). Den sist levande krigarens agerande har tolkats som ett slags självoffer till Oden (Ellis Davidson 1972:24–25; Nordberg 2003:280).

Ett liknande motiv med ett möjligt självoffer till Oden finner vi i Saxo Grammaticus berättelse om Haddingr (Haddingus) i *Gesta Danorum* bok I, kapitel 35. Haddingr hängde sig inför sina män för att inte överleva sveakungen, som utifrån ett missförstånd redan hade hållit ett gravöl för Haddingr. Detta har

---

<sup>193</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

tolkats som en typ av självoffer till Oden genom gudens koppling till hängningen och galgen (Chadwick 1899:35; Dumézil 1973:44; Nordberg 2003:279–280). Även Starkáðrs (Starkhothor) död har tolkats på detta sätt utifrån *Gesta Danorum* (VIII:8). Starkáðr ville inte dö av sjukdom och ålder, så han satte sig därför på knä och erbjöd en soldat sitt vapen. Sedan bad han honom att manligt och värdigt hugga av honom huvudet vid halsen. I dessa exempel nämns inget offer i sammanhanget, vilket gör dem problematiska att använda som exempel på ett offerbruk. De kan dock visa på att den våldsamma döden har tillmätts en särskild betydelse i den fornnordiska kontexten, vilket utgör den bakgrund som vi bör tolka Eiríkr's självoffer utifrån.

### **Självoffer bland germanska folkslag i de klassiska källorna**

Att offra sig själv till Oden finner en mytisk motsvarighet i eddadikten *Hávamál* 138, där Oden själv utför det förebildande offret. Motivet har också en äldre germansk bakgrund, vilket har påpekats redan inom den tidiga forskningen (se exempelvis Chadwick 1899). Överensstämmelsen är dock av en generell karaktär och de antika källorna omtalar inte bruket som ett offer, vilket har föranlett att exemplen har ansetts vara otillförlitliga för tolkningen av fornnordiska kultpraktiker (Beck 1970:246). Jag sluter mig här till att materialet är för osäkert för att föranleda säkra slutsatser angående självoffer i fornnordisk religion, men ändock visar att självmord i händelse av nederlag i strid har varit en spridd företeelse bland germanska stammar. I den fornnordiska kontexten har detta fenomen sedan kunnat komma att förknippas med kulten av Oden, men vi kan svårligen se ett motsvarande förhållande i det äldre komparativa materialet.

Ett exempel på denna typ av uppgifter om germanska självmord finner vi hos Tacitus som i *Germania* kapitel 6 anger hur de germanska krigare som lägger ned sin sköld och flyr från striden döms ut som rättslösa och utesluts ur kultgemenskapen och oftast tar sitt eget liv kort tid därefter.

*Scutum reliquisse praecipuum flagitium, nec aut sacris adesse aut concilium inire ignominioso fas; multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt.*

(Önnerfors *Cornelius Tacitus Germania*.)

Att lämna sin sköld i sticket räknas som en särdeles stor skam, och den ärelöse förvägras såväl rätten att delta i gudarnas dyrkan som att uppträda på tinget. Många som kommit undan ur drabbningar med livet i behåll har med repet lyktat sin vanära.

(Övers. Önnerfors 1961.)

Att den som överlever en strid hänger sig själv visar möjligen att den självvalda död som har diskuterats ovan har en äldre klangbotten inom

följesväsendet på germanskt område. Utifrån likheterna med de ovan anförda exemplen har Tacitus uppgifter tidigare tolkats som en typ av självoffer (Chadwick 1899:35), men det stora tidsspännat gör att en sådan slutsats blir svår att underbygga (Beck 1970:246). En koppling till Odens äldre germanska föregångare omtalas heller inte i texten. Att den som på detta sätt har deserterat inte tillåts delta i kultgemenskapen har tagits som intäkt för ett sakralt ursprung bakom de germanska dödsstraffen (se diskussion i kapitlen ovan). Tacitus omtalar dock inte att desertören dödas av samhällsmenigheten, utan tvärtemot av sin egen hand, i den utsatta situation som uteslutningen ur samhällsgemenskapen innebär. Något sakralt dödsstraff kan vi därför inte läsa ut av passagen menar jag. Tacitus uppgifter belyser ändå tydligt hur tätt sammanknutet tingsväsendet och kultgemenskapen har varit i det äldre germanska samhället och en kontinuitet och utveckling av detta kan vi också se i den yngre järnålderns samhälle på nordiskt område (Sundqvist 2016a). Ytterligare klassiska textpassager som har diskuterats (av exempelvis Chadwick 1899:35–36) i samband med självoffer bland germanska stammar är kimbrerna, som enligt Plutarkos i fångenskap ska ha försökt hänga sig själva efter ett nederlag i strid (*Caius Marius* 27).

The women, in black garments, stood at the waggons and slew the fugitives – their husbands or brothers or fathers, then strangled their little children and cast them beneath the wheels of the waggons or the feet of the cattle, and then cut their own throats. It is said that one woman hung dangling from the tip of a waggon-pole, with her children tied to either ankle; while the men, for lack of trees, fastened themselves by the neck to the horns of the cattle, or to their legs, then plied the goad, and were dragged or trampled to death as the cattle dashed away.

(Övers. Perrin 1920.)

Detsamma ska ha varit brukligt bland teutonerna enligt Lucius Annaeus Florus (*Epistome* I:38.3)

*Perinde speciosa mors earum fuit quam pugna. Nam cum missa ad Marium legatione libertatem ac sacerdotium non inpetrassent (nec fas erat), suffocatis elisisque passim infantibus suis aut mutuis concidere vulneribus aut vinculo e crinibus suis facto ab arboribus 18iugisque plaustrorum pependerit.*

(Forster *Florus Epistome of Roman history*.)

Their death was as honourable as their resistance; for when, after sending a delegation to Marius, they had failed to secure their liberty and to be made priestesses – a request which could not lawfully be granted – they strangled all their infants or dashed them to pieces, and themselves either fell by

wounds inflicted by one another, or else, making ropes of their own hair, hanged themselves on trees or the yokes of their waggons.

(Övers. Forster 1984.)

I dessa exempel omtalas dock inte handlingen som ett offer och även om hängningen kan associeras med Oden respektive hans kontinentalgermanska motsvarigheter är passagera svåra att identifiera som offer. Det är därför tveksamt om dessa exempel kan tas som belägg för en utbredd praktik av självoffer bland germanska stammar utifrån den offerdefinition som jag använder i studien.

Det är sammanfattningsvis tveksamt om självoffret har utgjort en verklig praktik i den form som *Ragnars saga loðbrókar* kapitel 10 återger, men motivet har en äldre klangbotten och kan därigenom återge ekon av förkristna föreställningar om människooffer tillägnade Oden. Även om den offer scen och det tillvägagångssätt som återges i *Ragnars saga loðbrókar* inte återger en utövad praktik, utan ett narrativt och litterärt traderat motiv, så kan andra förhållanden och idéer som återges i berättelsen vara baserade på äldre religiösa föreställningar. Vissa inslag i berättelsen har överensstämmelser med andra skriftliga källor som har tillskrivits ett högre källvärde och det slags förhållande mellan Eiríkr och Oden som återges i *Ragnars saga loðbrókar* baseras sannolikt på en gammal tradition. I *Ragnars saga loðbrókar* har olika motiv, delvis hämtade ur äldre narrativa och poetiska traditioner, vävts samman till en ny litterär komposition som i sin bevarade form är ung, men som bär spår av äldre religiösa föreställningar.

#### 4.2.5 Offer av krigsfångar efter striden

Ritueilt dödande och offer av krigsfångar utgör ett centralt motiv i de klassiska källornas beskrivningar av kontinentalgermanska stammar under romersk järnålder och folkvandringstid. Detta låg till grund för att man redan tidigt ansåg att denna praktik också har förekommit i fornnordisk religion (se exempelvis Grimm 1854 [1835]; Chadwick 1899; von Unwerth 1911; Baetke 1934). Att denna typ av offer har förekommit i Skandinavien under yngre järnålder framgår av det skriftliga materialet, och möjligen kan vi även se spår av detta i de arkeologiska fynden. Offerkategorien är nära förknippad med, och delvis oskiljaktig från votivoffret, men jag har valt att strukturera analysen av källmaterialet utifrån olika skeden av striden för att göra analysen läsvänligare och tydligare. Man bör dock se kategorierna som en sammanhängande helhet, där votivoffret uppfylls genom dödandet av fienden under striden, och offrandet av krigsfångar efter den. De olika skedena av striden och offren som utförs i dessa kategorier belyser olika aspekter av krigsrelaterade människooffer.

Jag kommer här att ta avstamp i en passage i Snorres *Heimskringla* om Hákon jarl, som, mot bakgrund av min analys i tidigare kapitel, kan vara intressant att diskutera utifrån en offerkontext. Jag kommer därefter att visa hur ett



liknande motiv återfinns i en yngre fornaldarsaga, *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana*, där motivet omtalas som just ett offer till Oden. Offer av krigsfångar förekommer även i utomnordiska beskrivningar av skandinaver, vilket stärker min slutsats om motivet i Snorres *Heimskringla*. Det tyngst vägande belägget för offer av tillfångatagna fiender efter striden utgör dock *Orkneyinga saga* kapitel 8. Jarlen Torf-Einarr beskrivs där offra sin fiende Hálf-dan háleggr genom att rista blodörn med uttrycket *gefa till Óðni* 'offra till Oden'. Eftersom materialet som rör riten att rista blodörn är så pass omfattande har jag valt att behandla det sammantaget i ett eget avsnitt. Motivets att rista blodörn finner belägg också i primära källmaterial och jag menar att riten mot bakgrund av de krigsrelaterade människooffren som har diskuterats ovan bör ses som ett rituellt dödande av fientliga härförare inom en offerkontext.

Jag vill här börja med att lyfta fram en passage i *Óláfs saga Tryggvasonar* som inte tidigare har diskuterats i samband med rituellt dödande och offer av krigsfångar, men som i mina ögon är viktig att lyfta i diskussionen om människooffer i fornnordisk tradition. Något offer nämns inte, men händelsen utspelar sig i just den kontext där en sådan rit skulle kunna förväntas. Vid en strid mot den danske tronpretendenten Gull-Haraldr Knútsson ska Hákon jarl Sigurðarson ha vunnit seger och ha tagit Haraldr tillfånga, varefter han hängs i en galge (kapitel 15).

*Hákon jarl ok Gull-Haraldr fundusk litlu síðar en Haraldr gráfeldr fell. Leggr þá Hákon jarl til orrostu við Gull-Harald. Fær Hákon þar sigr, en Haraldr var handtekinn, ok lét Hákon hann festa á gálga.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla* I.)

Hákon jarl och Gull-Haraldr möttes kort efter att Haraldr gráfeldr föll. Hákon jarl går då till strid mot Gull-Haraldr. Hákon segrar där, och Haraldr blev tillfångatagen, och Hákon lät fästa/hänga honom i en galge.

(Egen översättning.)<sup>194</sup>

Att hängningen i detta fall utförs som ett offer kan inte beläggas, men Hákons nära koppling till Oden och hängningens koppling till (offer tillvända) Oden gör textpassagen intressant i sammanhanget. Hákon jarl är en person som jag redan har diskuterat i samband med människooffer ovan. Han förknippas i flera sammanhang med människooffer och anses ha utövat detta enligt flera källtexter. Även den samtida skaldediktningen prisar jarlen med referenser och associationer till offer av människor tillägnade Oden. Att också dödandet av Gull-Haraldr skulle ha utförts som ett offer går inte att belägga, utan förblir en spekulation från min sida, men utifrån det samlade materialet som rör Hákon jarl är det intressant att han använder en avrättningsmetod som förknippas med Oden, men även att händelsen inte omtalas som ett offer om det skulle ha utgjort ett sådant.

---

<sup>194</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

Snorre Sturlasson är i *Óláfs saga Tryggvasonar* oftast så pass utförlig i sina beskrivningar av händelserna som återges att en anmärkningsvärd episod som ett människooffer inte torde ha lämnats okommenterad av honom. Detta talar därför emot att handlingen skulle ha utgjorts med intentionen att vara ett offer, även om det kan röra sig om en sidoberättelse eller information som Snorre inte har haft kännedom om, eller har utelämnat av annat skäl. Exemplet måste anses som mycket osäkert, men jag vill ändå lyfta fram det som ett referensmaterial då det kan hjälpa oss att ringa in vad som är utmärkande och signifikant för den rituella kontexten i säkrare belägg.

Gull-Haraldr blir i berättelsen *handtekinn* 'tillfångatagen' vilket finner en likhet med Hálfdan i *Orkneyinga saga* och Ásmundr i exemplen nedan. Båda dessa texter omtalar att den tillfångatagne blir offrad nästa dag; kontexten talar således inte emot att Gull-Haraldr skulle ha blivit offrad, men det magra materialet låter oss inte dra några vidare slutsatser utöver detta. Så som redan Folke Ström (1942) har påpekat kan samma avrättningsmetod förekomma parallellt inom en straffpraktik eller ett profant dödande, såväl som inom en offerpraktik utan att dessas utförande har ett inbördes meningsförhållande. Jag anser dock till skillnad från Ström att man inte bör bortse från den religiösa betydelse som hängningen ges i föreställningarna kring Oden, samt de associationer till avrättandet av tjuvar och andra förbrytare som metoden sannolikt förknippades med. Berättelsen om Gull-Haraldr har även likheter med traditionen om ynglingakungen Jørund (kung Auns far, se nedan) som besegras av en dansk här och hängs i en galge. Något offer anges inte, men *Ynglingatal* strof 12 omnämner galgen som *hábrjóstr Sleipnir hørva* 'linrepets högbröstade Sleipnir' vilket sätter in händelsen i en Odensrelaterad kontext (Chadwick 1899:16).

Episoden om Gull-Haraldr utgör ett exempel där kontexten överensstämmer med det rituella dödandet, men där handlingen i sin bevarade framställning inte omtalas som ett offer: Hákon jarl förknippas med kulten av Oden och utförandet av människooffer; dödandet sker i anslutning till en strid; och hängning i sig förknippas med människooffer liksom med Oden. Handlingens innebörd är tvetydig i detta fall då den rör sig i gränslandet till den rituella kontexten. Huruvida hängningen i exemplet bör tolkas som en förnedrande avrättning eller som ett offer är oklart.

I fornaldarsagan *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* återfinner vi ett offermotiv som även påträffas i den betydligt äldre *Orkneyinga saga* (nedan) där en övervunnen krigare offras till Oden. Exemplet har på grund av sin unga ålder (daterad till slutet av 1300-talet) tidigare främst diskuterats som ett jämförbart material i samband med diskussionen av äldre textkällor, främst utifrån motivet att Oden själv ingriper i kampen och faller framstående krigare (se exempelvis Chadwick 1899:16; Mogk 1909:609; Nordberg 2003:134; 2016:23; Schjødt 2011:283–285). I *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* kapitel 8 blir Ásmundr överfallen av en grupp vikingar, med bärsärkar i spetsen, och blir tillfångatagen. De beslutar sig för att offra honom till Oden följande dag.

*Hafði Ásmundr lið minna, en landsmenn þorðu honum eigi lið at veita. Fellu menn Ásmundar allir, ok varð hann handtekinn. Var þá komit at kveldi. Urðu þeir á þat sáttir, at um morguninn skyldi höggva hann á haugi Árans ok gefa hann Óðni til sigrs sér.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Ásmundr hade ett mindre följ, och landsfolket gav honom inget manskap i stöd. Alla Ásmundrs män föll, och han själv blev tillfångatagen. Det hade då blivit kväll. De [bärsärkarna] enades om detta, att de på morgonen skulle halshugga (*höggva*) honom på Árans hög och ge/offra (*gefa*) honom till Oden för sina segrar.

(Egen översättning.)<sup>195</sup>

Man kan notera de stora likheterna med *Orkneyinga saga*, både i ordval och i att Ásmundr ska offras först nästkommande dag. Den hög som offret skulle utföras på är rest över den tidigare härskaren på platsen, kung Áran, som Ásmundr hade ingått fostbrödraskap med. Ásmundr utgör således en tronpretendent i sammanhanget och att bärsärkarna i sagan använder honom som offergåva och utför detta offer på den tidigare härskarens hög ska sannolikt förstås som att dessa vikingar nu gör anspråk på tronen. Även i detta finns en likhet med *Orkneyinga saga* i offrets kontext. Tillvägagångssättet som antyds, fvn. *höggva* 'hugga' betecknar snarast 'halshugga' och skulle då kunna ge en inblick i offerbruket. De skriftliga källorna beskriver tidvis hur offrets blod används för att bestänka eller rödfärga altaren eller samlas i skålar, men mer sällan hur själva dödandet då går till, vartill den nämnda texten skulle kunna utgöra ett komplement. *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* är dock en ung text och därför problematisk som källa till förkristna religiösa bruk. Den har bevarats i 69 handskrifter, varav de äldsta dateras till mellan 1450 och 1500, även om dessa antas kunna härledas till en något äldre version från sent 1300-tal (Larrington 2015). Den har också många fantasifulle inslag och textens ordval för dödandet bör användas med stor försiktighet vid rekonstruktionen av offerbruket, även om detta inslag i berättelsen kan ha hög ålder (Lassen 2011:171–172; Schjødt 2011:284). Bärsärkarnas nära koppling till Oden är mycket intressant i sammanhanget, liksom sagans uppgift om att Ásmundr senare själv ska ha dödats (i strid) genom Odens eget ingripande.<sup>196</sup> Det är således en grupp av elitkrigare med stark anknytning till Oden som lovar att offra Ásmundr och Oden själv som slutligen fäller honom och tar Ásmundr till sig. Att kontexten är präglad av kulten av Oden är mycket påfallande. Utifrån det samlade källmaterialet i övrigt är det sannolikt inom

---

<sup>195</sup> Utifrån översättning av Lagerholm 1927.

<sup>196</sup> Kapitel 18: *ok segja menn, at Óðinn legði hann með geiri í gegnum* (Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*) [...] och man säger, att Oden genomborrade honom med ett spjut. (Egen översättning.) För bärsärkarnas koppling till Oden, se Nordberg 2003 med referenser; Tolley 2009 I:563–580; Price 2019:302–322.

just kulten av Oden som människooffer har förekommit och som vi finner de säkraste beläggen för dess utförande.

Det finns också utomnordiska källor som berättar om bruket att rituellt döda tillfångatagna fiender. Leo Diaconus, en historieskrivare i Byzans född ca 950 e.Kr., återger under 900-talets slut att ruser (*rûs*) slaktar sina fångar och sedan bränner dem tillsammans med sina egna fallna kamrater. Det är dock oklart om det rör sig om ett offer, även om tidigare forskning har behandlat passagen som ett exempel på människooffer hos skandinaver (se exempelvis Mogk 1909:609–610). Som en del av ceremonin ska de även ha dränkt spädbarn och kycklingar i floden Istros (*Historia IX:6*).

*Capta iam nocte, cum luna pleno orbe colluceret, in campum egressi mortuos suos conquisiverunt: hos pro muro coacervatos rogis compluribus accensis cremaverunt, in iisdem captivos numero plurimos, viros et mulieres, patrio more jugulantes. Item inferias celebrantes, in Istro iactentes infantes et gallos gallinaceos suffocabant, undis fluminis mersos.*

(Benoit Hase *Leonis diaconi Caloensis Historia*.)

When night fell, since the moon was nearly full, they [*Rûs*] came out on the plain and searched for their dead; and they collected them in front of the city wall and kindled numerous fires and burned them after slaughtering (*jugulo*) on top many captives, both men and women in accordance with their ancestral custom. And they made sacrificial offerings (*inferia*) by drowning suckling infants and chickens [tuppkycklingar] in the Istros, plunging them into the rushing waters of the river.

(Övers. Talbot/Sullivan 2004.)

De människor som dödas i samband med kremeringen av de fallna rusiska krigarna framstår snarast som en gravgåva *en masse*, men det skulle också kunna utgöra ett gåvooffer för att vända krigslyckan inför de kommande striderna utanför stadsmuren. Passagen har därför tidigare tolkats som ett exempel på människooffer hos skandinaver i österled, men man har då inte gjort åtskillnad mellan rituellt dödande i form av gravgåvor och offer. Även rusernas etniska tillhörighet är osäker i detta fall. Passagen torde snarast förstås som en form av gravgåva, vilket även tidigare har påpekats (se exempelvis Terras 1965:400).

Leo Diaconus sammanställde sin historiska översikt baserat på egna erfarenheter och utifrån ögonvittnesskildringar från andra medarbetare vid det byzantiska hovet. Han var genom sin anställning vid hovet också tvungen att framställa det byzantiska riket och historien i god dager, inte minst som han levde i en politiskt orolig tid. Händelsen som innefattar rituellt dödande av krigsfångar och spädbarn ska ha inträffat i samband med en rusisk belägring av Byzans 970–971 e.Kr. Händelsen är således samtida med Leo själv, även om han inte personligen har bevittnat den. En problematik med källan är att

ruserna förlorade kriget och det vore osannolikt att Byzans skulle tillåta den besegrade fienden att utträta ett storslaget offer av byzantiska fångar (Walther 2017). Men det rituella dödandet som beskrivs utspelar sig före nederlaget, och skulle då kunna utgöra ett storslaget offer utfört av den rusiska hären i syfte att vända stridslyckan till sin fördel. Att ruserna skulle ha dödat sina fångar är inte orimligt, och att de ska ha använt fångarna som offergåva menar jag ligger i linje med det övriga källmaterialet från samma tid.

Offret av spädbarn och kycklingar genom dränkning i floden Istros anges uttryckligen vara ett offer till de döda (lat. *inferia*). Att offret dränks finner paralleller i beskrivningen av offerfesten i Gamla Uppsala och i kontinentalgermanska analogier såsom hos Sidonius Apollinaris. Anders Hultgård (1997:28) bedömer att denna uppgift om Gamla Uppsala utgör ett kristet inslag i Adam av Bremens text, men denna slutsats vilar på en långdragen slutledning och tar inte hänsyn till de germanska analogierna. Jag diskuterar detta utförligare längre fram. Spädbarn förekommer endast sporadiskt i det arkeologiska materialet, men detta kan också bero på bevaringsmöjligheterna.

Dränkandet av spädbarn och kycklingar i floden Istros skulle dock kunna vara ett litterärt lån från Herodotos som tillskriver skyterna ett liknande bruk, och Leo skulle då ha blandat ihop ruser och skyter. Men om Leo har använt Herodotos som förlaga borde överensstämmelserna vara större, och ett sådant missförstånd kan inte förutsättas (Walther 2017). I och med att dränkandet som offerpraktik finner analogier från både det äldre germanska källmaterialet och enligt Adam av Bremen i det samtida Norden kan offerpraktiken inte avfärdas som osannolik. Den grupp av ruser som Leo Diaconus beskriver utgjorde ett krigarförband och sett till det äldre källmaterialet är det påfallande ofta inom just en krigisk sfär som människooffer förekommer som idé och praktik. Att dränkandet som offerpraktik bland flera har kunnat förekomma är således rimligt, även om exemplet hos Leo Diaconus utgör ett rituellt dödande inom kulten av de döda.

Motivet med dödandet av krigsfångar återkommer även hos Dudo av St. Quentin, som i en krönika från ca år 1000 berättar att nordborna som härjade i Normandie under åren runt 900 e.Kr. offrade människor till Tor för lycklig sjöfart (*De Moribus et Actis Primorum Normanniæ Ducum* I:2). Motivet fördes från början in i diskussionen om germanska människooffer som ett exempel på ett profylaktiskt offer för att försäkra en säker sjöfart (Mogk 1909:618; 1912:432).<sup>197</sup> Jag menar dock att passagen kan belysas ur ett nytt perspektiv om man ser den inom en krigsrelaterad kontext. I tolkningen att offret utförs för att säkra överfarten över havet är jag enig med tidigare forskning, men jag vill här framhäva den vidare kontexten kring anskaffandet av slavar (vilket torde utgöra offergåvan i detta fall) och att exemplet därför kan vinna på att studeras ur ett krigsrelaterat perspektiv. Offerobjektet bestämdes genom

---

<sup>197</sup> Mogk tolkade även passagen utifrån sitt naturmytologiska perspektiv som ett exempel på hur en ursprunglig dyrkan av naturfenomen, i detta fall vinden, har utvecklats till en dyrkan av antropomorfa gudar såsom Tor (Mogk 1909:618; 1912:430–432). Det finns inga hållbara stöd för en sådan linjär utveckling av religionen.

lottkastning, varefter de ska ha klubbat ihjäl offret och sedan skurit upp hal-  
sen och smetat blod på kultdeltagarna.

*Cæterum, in expletione suarum expulsionum atque exituum, sacrificabant olim venerates Thur, Deum suum. Cui non aliquod pecudum, neque pecorum, nec Liberi Patris, nec Cereris litantes donum, sed sanguinem maciabant humanum, holocaustorum omnium putantes pretiosissimum; eo quod, sacerdote sortilego prædestinante, jugo boum una vice dirtier icebantur in capite; collosoque unicuique singulari ictu sorte electo cerebro, sternebatur in tellure, perquirebaturque levorsum fibra cordis, scilicet vena. Cujus exhaust sanguine, ex more suo, sua suorumque capita linientes, librabant celeriter navium carbasa ventis, illosque<sup>198</sup> tali negotio putantes placare, velociter navium insurgabant remis.*

(Lair *De Moribus et Acti Primorum Normanniae Ducum.*)

Moreover, as the last act on expulsion and departure (?), they used formerly to make sacrifices (*sacrificare*) in veneration of their god Thor. To him they offered neither gifts of sheep nor cattle (?), nor of Father Liber (i.e. 'wine'), nor of Ceres (i.e. 'corn' or 'bread'), but they used to sacrifice the blood of human victims, thinking that to be the most valuable of all offerings. The procedure was this: When a divinatory priest (*sacerdotes*) had decided how things should be, the victims were struck viciously on the head with a single blow from an ox-yoke. And then, when the brain of each and every victim, selected by lot, had been crushed by a separate blow, he was spread out on the ground and the fibre (*fibra*) of the heart, that is to say the vein (*vena*), was carefully examined on the left-hand side (*levorsum*). After that, and in accordance with their custom, they would smear their own and their comrades' heads with the drained blood and promptly spread the sails of their ships to the winds, thinking to placate them (i.e. 'the winds'; or, accepting the reading *deosque*, 'the gods') by such actions. Then they would rapidly ply the oars of their ships.

(Övers. Perkins 2001.)

Beskrivningen av offret märker ut sig på flera sätt i förhållande till det övriga källmaterialet. Dudo av St. Quentin har därför tidvis avfärdats som källa till förkristna skandinaviska offerbruk. Anders Hultgård (2001) menar till exempel att texten närmast utgör en karikatyr över kristen polemik mot den hedniska religionen (Hultgård 2001:540). Att nordmännen uppfattar Tor (*Thur*) som en gud och dyrkar denne med människoblod istället för bröd och vin ska förstås som en förvrängning av kristendomen. Jag menar dock att det finns anledning att revidera denna uppfattning om att Dudos beskrivning ska vara fabulerad utifrån brukliga stigmatiserande klichéer som utgångspunkt. Att texten är tillkommen inom en kristen kontext är ett källkritiskt problem, men

---

<sup>198</sup> Alternativt *deosque* (se Perkins 2001).

genom att se till vilka passager i texten som kan finna stöd och analogier i andra källor kan vi sålla ut element i offerritualen som inte nödvändigtvis behövs bygga på Dudos egen uppfinningsrikedom.

Dudos av St. Quentin *De Moribus et Actis Primorum Normanniae Ducum* utgör en krönika över de första normandiska hertigarnas historia. Han beskriver således samma historiska skede som Adémar de Chabannes nedan (Christiansen 1998). Dudo kan ha haft tillgång till pålitliga källor till skandinavernas kultbruk när de befann sig i Normandie, synnerligen som han skrev sitt verk endast ett par generationer efter att de första skandinaviska bosättarna hade slagit sig ned i området. Ingenting i den övriga texten tyder heller på att Dudo skulle ha fabulerat den detaljerade texten utifrån sin egen fantasi. Uppgifterna som Dudo haft tillhands skulle också ha kunnat jämföras av honom själv med de fortfarande hedniska kultbruket som var i levande bruk i Norden under samma tid som han författade sin krönika (Perkins 2001:20–21; Charpentier Ljungqvist 2018).

Offerbruket beskrivs relativt ingående av Dudo. Att offret bestäms genom lottkastning är ett motiv som återkommer i de klassiska källskrifterna som återger ett germanskt offerbruk. Det har också en direkt motsvarighet i norröna källor, såsom berättelsen om kung Víkarr (se nedan). Hos Dudo av St. Quentin är offerförrättaren en utvald kultspecialist som ingår i krigarföljet. Att Tor skulle vara mottagaren av människoeffret är ovanligt men finner vissa likheter med det inhemska nordiska materialet; exempelvis *Eyrbyggja saga* omtalar en offerplats tillägnad Tor där människoeffret i äldre tid ska ha förekommit. Möjligen kan man också se en analogi i vundernas offer av människor till guden Prove, om denne ska förstås som identisk med Perun/Perkunas (Zaroff 1999, för förhållandet mellan den nordiske Tor och den slaviske Perkunas se Dillmann 1995; Bertell 2003:190–191). Helmold av Bosau nämner i *Chronica slavorum* I:52 från början av 1100-talet att människoeffret förekom i kulten av Svantevit, Radegast, Živa och Prove. Även hos de slaviska vunderna ska offret ha valts genom lottkastning utförd av en präst, och ha följts av orakeltydning.<sup>199</sup> Analogin stödjer sig, i den mån den tål att anföras, i första hand på släktskapsförhållandet inom den indoeuropeiska språkfamiljen, men också närheten i tid och geografi mellan fornnordisk och fornslavisk religion kan ge stöd åt jämförelsen av kulturerna.

Metoden som beskrivs av Dudo finner ingen exakt motsvarighet i det övriga materialet; man utser genom lottkastning ett antal av de tillfångatagna människorna ur krigsbytet som ska slås ihjäl som offer, varefter dessa ges ett dödligt slag i huvudet. Det läggs i beskrivningen vikt vid att det endast utdelas ett slag per person. Beskrivningen av hur man letar fram och skär upp halspulsådern, för att tappa kroppen på blod, finner en viss likhet med de divinatoriska bruk som beskrivs av klassiska författare som Strabon och

---

<sup>199</sup> Slaviska människoeffret ska även ha förekommit i kulten av bland annat Svarozic och Radegast under slutet av 900-talet och under 1000-talet enligt Bruno av Querfurt (*Epistola Brunosis ad Henricum Regem*), Thietmar av Merseburg (*Chronicon* IV.13) och Adam av Bremen (*Gesta Hammaburgensis* III.51).

Diodorus, men medan dessa anger att detta sker för att förutspå framtiden genom offrets dödsryckningar eller i framvällandet av blod, saknas en sådan aspekt av offerbruket hos Dudo av St. Quentin. Om ett sådant divinatoriskt element har ingått i offerritualen, vilket på intet sätt vore orimligt, så har det av Dudo utelämnats i texten.<sup>200</sup> Blodet som har tappats ur offret används sedan till att markera de individer som ingår i kultgemenskapen och som således utgör avsändaren av offret. Offerbeskrivningen hos Dudo av St. Quentin är sammantaget ett möjligt belegg för människooffer i fornnordisk religion. Exemplet skiljer ut sig genom sin noggranna beskrivning av tillvägagångssättet och offrets mottagare. Det finns dock ingen anledning att avfärda exemplet helt och hållet endast utifrån bristen på analogier. Vissa aspekter av offret överensstämmer även med andra källmaterial. Jag vill belysa att det framstår som att offret utspelar sig i en krigsrelaterad kontext, förutsatt att de nordbor som beskrivs utgjorde ett krigarfölje.

Ett annat exempel på offer av krigsfångar i fornnordisk religion ges av Adémar de Chabannes. Denne nämner i sin krönika *Chronicon Aquitanicum et Francicum*, skriven strax före 1034 e.Kr. att Rollo (fvn. Hrólfr), trots att han är döpt, offerar en del av sina krigsfångar till sina hedniska gudar (*Chronicon Aquitanicum et Francicum* III:20). Den beskrivna offerhandlingen ska ha utspelat sig under början av 900-talet.

*Qui factus christianus, captivos plures ante se decollare fecit in honore quos coluerat deorum.*

(Chavanon Adémar de Chabannes. *Cronique.*)

He, having been made a Christian, beheaded many of his captives in front of him in honour of the gods whom he had worshipped.

(Övers. ten Harkel 2006.)

Rollo är känd även från norröna källtexter, där han också ges tillnamnet Gøngu-Hrólfr Røgnvaldsson. Han var en härförare från Norge som blev befordrad till hertig (fr. *duc*; eng. *duke*) av Normandie av den frankiske kejsaren Charles III år 911 e.Kr., efter förhandlingar för att förhindra framtida angrepp mot Frankerriket. Han var bror till den Torf-Einarr som kommer att omtalats i avsnittet om riten att rista blodörn längre fram. Att Hrólfr ska ha offerat fångarna genom halshuggning finner en motsvarighet i fornaldarsagan *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* (ovan), men människooffer som sådant tillskrivs således också hans bror, i oberoende källmaterial, vilket jag menar

---

<sup>200</sup> Dudos beskrivning kan även tolkas som att det är bröstkorgen som öppnas och hjärtat som undersöks, vilket skulle återge en divination som närmare motsvarar uppgifterna hos de klassiska författarna. Men utifrån hur han återkopplar till att offret töms på blod vilket sedan smetas på deltagarna har jag tolkat texten som att det är pulsådern som åsyftas med lat. *vena*, och således denna som undersöks och öppnas.



är av vikt för tolkningen av uppgifterna om Hrólfr. Adémar de Chabannes skriver dock att offret tillägnades ett flertal gudar, medan det liknande bruket i *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* anger Oden som enda mottagare av offret. Hrólfr beskrivs som offrets avsändare och mecenat, men verkar inte själv vara offerförrättare, då texten snarast beskriver att han låter halshugga fångarna inför hans ögon, inte att han själv utför verket. Krönikan framställer inte Hrólfr enbart i negativa ordalag, utan han beröms i texten också för att ha skänkt guld och rikedomar till lokala kyrkobyggnader (Plassmann 2014:71).<sup>201</sup> Detta är av vikt för bedömningen huruvida det angivna människoeffret skulle kunna utgöra en uppdiiktad händelse som har tillskrivits den nordiske hertigen, i syfte att stigmatisera denne, eller om det kan finnas en grund i den historiska verkligheten. Att Hrólfr inte enbart fördöms av krönikeförfattaren, utan även hyllas för sina goda gärningar, talar för att skribenten i vilket fall inte har haft för avsikt att ge en orättfärdigt dålig bild av honom. Informationen om att han ska ha halshuggit sina fångar till ära för sina (hedniska) gudar kan därför baseras på en verklig händelse.

Adémar de Chabannes var en munk i Angoulême i Akvitanien i Frankrike. Han skrev sin krönika i tre band över de frankiska kungarna under början av 1000-talet e.Kr. De två första banden och början av det tredje innehåller uppgifter som Adémar har hämtat från andra kända källor, medan den tredje bokens kapitel som behandlar åren 877–1030 e.Kr. återger händelser som ska ha utspelat sig i Akvitanien, troligen baserade på lokala historieskrivningar eller ögonvittnesskildringar som Adémar haft tillgång till (Wolff 1978:139–141).

Ett annat utomnordiskt, men också osäkrare belägg för rituellt dödande av krigsfångar i form av offer finner vi i den fornengelska dikten *Beowulf*. I versrad 2936–2941 nämns en hängning av krigsfångar, som dock inte talar om ett offer, men som i sammanhanget ändå rör sig i gränslandet mellan offer och rituellt dödande av fiender.

*Besæt ðā sin-herge swēorda lāfe  
wundum wēрге; wēan oft gehēt  
earme teohhe ondlonge niht,  
cwæð hē on mergenne mēces  
ecgum  
gētan wolde, sum' on galg-  
trēowu[m]  
[fuglum] tō gamene.*

(Chickering *Beowulf*.)

With a large force he then sur-  
rounded  
the sword's survivors, wound-weary  
men,  
and the whole night long he threat-  
ened more trouble  
to the hapless soldiers, said that his  
blades  
would cut them open when morning  
came,  
that some would swing on the gal-  
lows-tree  
as sport [for the birds].

(Övers. Chickering 2006.)

<sup>201</sup> *Et item infinitum pondus auri per ecclesias distribuit christianorum in honore veri Dei, in cuius nomine baptismum susceperat. (Chronicon Aquitanicum et Francicum III:20)*

Dikten *Beowulf* är endast bevarad i en enda handskrift från 1000-talet, men sannolikt författad någon gång under 500–700-talen i antingen en kristen aristokratisk miljö i England, eller rent ut av i Skandinavien (se exempelvis Farell 1975; Gräslund 2017:22–53; jfr. Hultgård 2017:251). Även om *Beowulfkvädet* är en fornengelsk dikt, nedskriven i en kristen miljö, så återgår dikten till stora delar på fornnordiska myter och berättelser om händelser som ska ha utspelats i det förkristna Skandinavien och dikten blir därför intressant att diskutera som en möjlig källa till de nordiska förhållandena. Handlingen utspelar sig i en folkvandringstida aristokratisk miljö i Sydskandinavien, och har med största sannolikhet sitt ursprung där, alternativt på Gotland (Hultgård 2017:251; jfr. Gräslund 2017 som förepräkar ett gotländskt ursprung). Platsen som scenen utspelar sig på kallas *hrefna wudu* eller *hrefnes holt* 'Korpskogen' (Kuhn 1954:423; Huntley Horowitz 1981:510). Odens koppling till korpen är givetvis signifikant i sammanhanget och möjligen kan det finnas en underförstådd innebörd att skogen är helgad till guden, men det kan givetvis också återge ett profant ortnamn. Att fienden dödas och lämnas åt de asätande fåglarna är ett motiv som jag redan har lyft i diskussionen kring skaldedikternas offertematik i skildringen av stridsscener; sannolikt ska versraderna i *Beowulf* förstås inom samma motivkrets.

Att soldaterna kommer att hängas, och kropparna att lämnas till glädje för fåglarna i 'Korpskogen' föranleder inte i sig en tolkning att dödandet skulle utgöra en offerhandling, men hotet som framförs rör sig i det sammanhang där människooffer omtalas i yngre textkällor, såsom jag har visat ovan. Inge Beck har också menat att strofen i *Beowulf* kan åsyfta en kombination av att döda med svärd och hängning, vilket skulle utgöra en analogi till offret av Oden i *Hávamál* 138 och av kung Víkarr i *Gesta Danorum* och i *Gautreks saga* (se nedan), och således återge ett offer till Oden (Beck 1967:141). Uttrycket feng. *gētan tō gamene* finner en snarlik analogi i den norröna skaldediktningens fvn. *falla til fyllar* 'falla/dö [och bli] till mat [för asätande djur]', vilket har föranlett Hans Kuhn (1954) att i detta se ett bevarat kultuttryck kopplat till människooffer tillägnade Oden (Kuhn 1954:422–425). Man kan även notera de båda uttryckens snarlika innebörd i förhållande till fvn. *tafn* 'offer', resp. 'rov, byte'. Vi kan i *Beowulf* möjligtvis se ett äldre skede av den tematik som möter oss i skaldediktningens kenningar som omtalar dödandet som ett offer till Oden.

### **Möjliga spår av krigsrelaterade människooffer i det arkeologiska materialet**

I det arkeologiska materialet återfinns vi potentiella spår efter offret av krigsfångar i de mänskliga kvarlevor som ingår i en krigsrelaterad fyndkontext. I fynden från Uppåkra, Hassle Bösarps, Finnestorp och Skedemosse har vapen och kroppar av människor återfunnits i samma kontext. Att de båda fyndkategorierna ska förstås som delar av samma rituella praktik är därför sannolikt. Att (unga) män är välrepresenterade i det osteologiska fyndmaterialet daterat till järnålder från våtmarker i Upplandsregionen kan ge

ytterligare stöd åt denna slutsats (Fredengren & Löfqvist 2019). Att åtskilja de olika offerkategorierna i förhållande till det arkeologiska materialet är som jag tidigare har påpekat problematiskt och dödandet av krigsfångar kan utgöra uppfyllandet av votivoffer som har avgetts före striden. En del av fyndmaterialet skulle också kunna spegla en postmortal behandling av fiender som har fallit i striden. Oavsett denna svårighet att knyta det arkeologiska materialet till de teoretiska kategorier som jag har ställt upp i analysen är materialet viktigt att lyfta fram i förhållande till den krigsrelaterade offerkon-  
texten i sin helhet.

I Finnestorp kan fynden av vapen tillsammans med hästar, hästutrustning och människor peka mot att det kan röra sig om offer av krigsbyte och krigsfångar efter framgångsrika segrar (Hagberg 1967b:74; Nordqvist 2006; 2007). Hela fyndmaterialet pekar mot en krigisk kontext, där föremålen är knutna till den utrustning som användes i krigiska sammanhang. Sannolikt är det därför utifrån den krigiska kontexten som vi ska förstå förekomsten av människor i fyndmaterialet. Av materialet från Finnestorp kan vi sluta oss till att det rör sig om en återkommande ritual med deponering av krigsutrustning. Kontinuiteten och fyndens art kan möjligen tas som intäkt för att det inte enbart rör sig om krissituationer, utan om en etablerad kult.

Liknande fynd av människor och vapen som har deponerats i strömmande vatten har gjorts i bland annat Äverstaån i Närke och Fyrisån i Uppland, vilket kan peka mot att Finnestorp inte utgör ett undantag, utan speglar en etablerad tradition. I Äverstaån i Närke har man funnit benmaterial från häst och människa, daterade till folkvandringstid/vendeltid, samt sen vikingatid. På platsen har man under yngre romersk järnålder deponerat stora mängder vapen, varefter man övergår till att deponera hästar och människor under folkvandringstid (Hagberg 1967b:74; Zachrisson 2014b:92–96). Således kan det till synes röra sig om en lång kontinuitet av rituella deponeringar på platsen. Området runt Glanshammar utgjorde en centralort under yngre järnålder med en elitbosättning i Husby (Lindqvist 1963:192–193; Brink 1996; Damell 2007; Lindqvist 2007; Fredengren 2015:167–168; Englund & Hjærtner-Holdar 2017:167). Sannolikt kan också de potentiella offerfynden i Äverstaån knytas till elitmiljön kring Husby.

I Fyrisån (SHM inv. 34661) har man funnit liknande fynd av ben från människa vid inloppet till sjön Föret. Fynden har daterats till vendel-/vikingatid (Larsson 2007:242; Fredengren 2015:166–167). På denna plats (invid Islandsfallet) har man även funnit ett människokranium tillsammans med två spjutspetsar, ett svärd och en båt. Dessa har daterats till 800-tal e.Kr. (UMF 121; Larsson 2007:242–243). Man har även funnit andra potentiella vapendeponeringar i detta område av Fyrisån (Ljungkvist 2006:173–178).

I Äversta kan vi sannolikt se en utveckling av kulten över tid, vilket kan tolkas som att det föreligger en kontinuitet i bruket av platsen, men en förändring i kultens utformning. Man övergår från att deponera vapen till att rituellt döda hästar och människor. Även om offerbruket på detta sätt förändras skulle offren fortfarande kunna ingå i samma rituella fält som de tidigare

vapendepositionerna, således inom en krigsrelaterad kontext. Möjligen kan vi bäst förstå detta som en ökning av människooffren under övergången till vendetid kopplat till en förändrad politisk kontext i Svealand, där den härskande samhällsklassen manifesterar sin sociala position och sin makt genom bland annat ett förändrat offerbruk med intensifierade människooffer (jfr. Ljungkvist & Frölund 2015).

Att människooffer på detta sätt knyts till den härskande eliten kan också förklara fynden i Fyrisån. I samband med etableringen av det nya kungasätet i Östra Aros (dagens Uppsala) kan vapen och människor ha offerats, som ett ianspråkstagande av platsen och etablerandet av en ny centralplats, inom en förkristen kulturell kontext (jfr. Anund 2008; Bäck 2014). I Svealand rör vi oss vid tiden för Östra Aros etablering i övergången till kristendom, vilket gör att förkristna element fortfarande kan ha spelat en viktig roll i maktstriden i området. Att liknande spår av människooffer inte återfinns vid andra tidiga stadsbildningar såsom Sigtuna, Nyköping och Lund kan då vara ett utslag av att dessa grundats inom ett politiskt kristet ramverk där anknytningen till en förkristen rituell praktik inte har fyllt någon funktion.

Det sker en annan tydlig maktpolitisk utveckling under vikingatid, där kungamakten och kristnandet knyts samman. Vi kan se att människooffret i samband med detta förskjuts till periferin och slutligen endast återfinns i de sista hedniska utposterna som Gamla Uppsala och sjön Bokaren i Uppland, samt på vissa platser på öarna Gotland och Öland. I dessa sammanhang kan upprätthållandet av bruket med människooffer ha fungerat som uttryck för en politisk maktstrid kopplad till en ny maktstruktur som kristnandet innebar.<sup>202</sup> Människooffrets starka anknytning till den förkristna kulten innebar att denna manifestation av kungamaktens sociala ställning och handlingsutrymme i samband med övergången till kristendom ersattes av andra maktuttryck, såsom byggandet av kyrkor. Genom detta ruckades fundamentet för människooffret och bruket upphörde i samband med att kristendomen vann insteg i den sociala hierarkins övre skikt.

Ett ytterligare arkeologiskt fynd som kan vara av intresse för tolkningen av rituellt dödande och offer av krigsfångar är funnet i en våtmark i Lillmyr, Barlingbo på Gotland. Där har man funnit människor och hästar tillsammans med vapen, daterade till vikingatid. Ett människokranium hittades bland vapnen, och de övriga benfynden strax intill. Man har också funnit resterna efter en potentiell plattform av trä intill (SHM 12773; Hagberg 1967b:72; Monikander 2010:85). Till skillnad från Äverstaån är både benmaterialet och vapnen i Lillmyr daterade till vikingatid, vilket tyder på en sammanhållen fyndkontext.

---

<sup>202</sup> Förekomsten av en runsten (U1005), nära nog samtida med det sista människooffret vid Bokaren, som rests vid sjöns södra ände talar för att en del av offren kan ha utförts under en brytningstid. Möjligen skulle samma förhållande kunna vara gällande vid centrala helgedomar som Gamla Uppsala och Lejre i Danmark, då även dessa är speglingar av en tid där den äldre samhällsordningen är utsatt för en extern påfrestning. Att Blót-Sveinn i Uppsala endast offerar djur vid sitt maktövertagande, i en tid då kristendom och hedendom i verklig mening slåss om makten kan dock utgöra ett argument emot detta (Sävborg 2017; Charpentier Ljungqvist 2018).

Möjligen kan fyndet stärka min slutsats kring den politiska utvecklingen under vikingatid i Skandinavien.

I Skedemosse finner vi ett liknande mönster med hästar, vapen och människor som har deponerats i vatten, men i detta fall i en sjö. Även i Skedemosse har man funnit boskap av olika slag tillsammans med de övriga fynden, vilket har tolkats som spåren efter rituella måltider. Förekomsten av vita stenar som har kastats eller släppts ned i sjön är svårtolkade då något liknande inte återges i de skriftliga källorna. Förekomsten av vapen i Skedemosse tyder på att ritualerna kan kategoriseras inom en krigisk kontext. Även om samhället präglades av en våldscentrerad ideologi och extern tillägnelse genom vapenmakt kan inte förekomsten av vapen ha varit så pass vardaglig att dess förekomst i det deponerade materialet kan antas vara betydelselös. Dateringen av fynden visar på en lång kontinuitet, också gällande de förmodade människooffren. Könsbestämningen av individerna pekar mot att både män och kvinnor, samt barn, har deponerats i sjön (Monikander 2010:86–89). Detta skulle kunna tyda på att det inte enbart rör sig om krigsfångar, utan även om andra kategorier av människor, till exempel slavar.<sup>203</sup> Men sannolikt har också kvinnor och barn varit involverade i det logistiska maskineri som omgärdat krigföringen och möjligen åtföljt hären i fält. Det kan därför vara problematiskt att göra en skarp distinktion mellan krigare i hären som aktivt deltagit i striden och de människor som har åtföljt den, i analysen av det arkeologiska materialet, då samtliga individer kan vara fångar offrade efter segerrika krigståg. Även slavar anskaffades delvis genom krigföringen. Det finns utöver detta också indicier på att kvinnor tidvis har deltagit aktivt i striden, samt har fungerat som härförare, vid sidan av män (Downham 2019). Den övergripande bilden som framträder i källmaterialet är dock att den stridande parten i första hand har utgjorts av män och jag menar att en åtskillnad mellan härens krigare och tillfångatagna slavar kan vara användbar för analysen.

I det skriftliga källmaterialet utgörs gåvan i de krigsrelaterade människooffren företrädesvis av män. Möjligen kan detta tyda på att fynden i Skedemosse är spåren efter kalendariska ritualer med både krigscentrerade och kosmogoniska<sup>204</sup> inslag, baserat på könsfördelningen i fyndmaterialet, men detta baseras då på en generell uppdelning i krigsrelaterade manliga offer och kalendariska offer även av kvinnor och barn. Det skriftliga källmaterialet skulle dock kunna spegla ett ideal och en föreställning om vilka kategorier av människor som utgjorde de bäst lämpade offergåvorna, medan verkligheten kan ha varit mer mångfasetterad. Vi kan inte utesluta att offer av kvinnor och barn har ingått i de krigscentrerade människooffren. Förutsatt att människorna har offrats i samband med djuroffren skulle även tidpunkten, under

---

<sup>203</sup> Dessa har sannolikt utgjort en del av krigsbytet som har tagits, men jag gör här en åtskillnad mellan krigsfångar i egenskap av erövrade fiender och krigsbyte i form av tillfångatagna människor som sedermera används eller säljs som slavar.

<sup>204</sup> Termen *kosmogonisk* används här som en beteckning för det rituella fält där den religiösa handlingen syftar till skapandet, eller snarare återskapandet, samt stärkandet av kosmos, världsordningen (jfr. Long 2005).

hösten, kunna peka mot att offren har ingått som en del av de ritualer som följde på en lyckad stridskampanj under sommaren, möjligen som ett tacksägelseoffer eller uppfyllande av ett votivoffer. Som en del av krigsbytet torde vi kunna räkna både krigsutrustning och tillfångatagna människor. I samband med slavhandeln kan kvinnor, barn och arbetsföra män ha utgjort ett eftersträvansvärt byte vid plundringar och krigståg.

Hästkapploppningen och hingsthetsningen, som man tidvis har menat ska ha förekommit vid Skedemosse och gett platsen dess namn, bör knytas till de ritualer som kan spåras i fyndmaterialet.<sup>205</sup> Möjligen kan det bidra till vår kategorisering av människoooffrens kontext. Hästar brukar tidvis tillskrivas en fruktbarhetssymbolik i arkeologiska offertolkningar, men förekomsten av just hästar i utpräglat krigiska kontexter (exempelvis vid Finnestorp och Hassle Bösarp) pekar mot att dessa skulle kunna utgöra indicier för en krigscentrerad kult. Hingsthetsningen och kapploppningen vid Skedemosse skulle tillsammans med fynden av hästar och vapen kunna tolkas utifrån en krigscentrerad rituellt kontext; sannolikt kan det då ge en bakgrund till tolkningen av de deponerade människorna i fyndmaterialet.

Ett sista arkeologiskt exempel som jag ämnar lyfta i detta sammanhang är materialet från Hassle-Bösarp i Skåne. Fynden av mänskliga kvarlevor i Hassle Bösarp har tolkats som del av ett krigsbytesoffer, daterat till folkvandringstid (Hagberg 1967b; 1967c). Vapen och ben från människor och djur, samt lerkärl, en sadel och trärester har man tolkat som en sammanhängande fyndkontext (Hagberg 1967b; 1967c; Stjernquist 2001:15–17, 21). Fyndet har likheter med Finnestorp och Skedemosse i att människor har deponerats tillsammans med krigsutrustning, vilket skulle kunna utgöra spår av ett offerbruk där krigsfångar offras tillsammans med en del av krigsbytet som tackoffer, eller uppfyllande av ett votivoffer, efter striden.

### **Offer av krigsfångar bland germanska folkslag i de klassiska källorna**

För att få en bättre överblick över fenomenet att offra krigsfångar efter striden bör vi också se till det äldre material som återges av klassiska författare. Dessa behandlar inte skandinaviska förhållanden specifikt, utan endast de germanska stammar som kom i kontakt med romarriket nere på kontinenten. Uppgifterna är ändå viktiga att lyfta in i analysen, då de ger en bakgrundsbild till de förhållanden som sannolikt har varit gemensamma för de germanska kulturerna i äldre tid. Materialet har även varit en viktig grund för

---

<sup>205</sup> Tolkningen av ortnamnet *Skedemosse* föranledde en mycket hätsk debatt under mitten av 1900-talet. De främsta debattörerna i denna argumentation var Elias Wessén och Jöran Sahlgren. Wessén (1921; 1922) publicerade ett par studier av ortnamn med elementet *sked(e)*- under 1920-talet, där han pekade på möjligheten att det syftar på ett område för (rituella) hästkapploppningar. Dessa slutsatser kritiserades hårt av Sahlgren (1950). Debatten ledde till att studiet av sakrala ortnamn under en tid därefter närmast upphörde. Ortnamnet och dess rituella konnotationer har diskuterats ingående även av Svale Solheim (1956) och Per Vikstrand (2001). De arkeologiska fynden utgör ett signifikant argument för den tolkning av ortnamnet som Wessén, Solberg och Vikstrand förespråkar.

jämförande forskning om människooffer i fornnordisk religion alltsedan den tidigaste jämförande forskningen och fram till idag (se exempelvis Grimm 1854 [1835]; von Löher 1882; Chadwick 1899; de la Saussaye 1902; Mogk 1909; de Vries 1956–1957; Näsström 2002). Jag ansluter mig således till en befintlig forskningstradition i att se till de kontinentalgermanska analogierna för att diskutera det fornnordiska människooffrets ursprung och relation till en äldre germansk kontext. Det framstår tydligt i flera uppgifter om germanernas människooffer att det föreligger en stark koppling mellan offertraditionen och en krigisk kontext, antingen genom att offret utförs i samband med krigiska aktiviteter eller situationer, eller att den gudom som anges som mottagare av offret är av en främst krigisk karaktär. I detta finns en uppenbar likhet med det norröna källmaterialet.

Jag kommer här att redogöra för och analysera de klassiska källtexter som tidigare har tolkats som beskrivningar eller referenser till offer av krigsfångar bland germanska stammar. Jag presenterar dem i en omvänd kronologisk ordning, där jag börjar med de exempel som tidsmässigt ligger närmast den fornnordiska kontexten, i skiftet mellan folkvandringstid och vendeltid. Därefter kommer jag sedan att arbeta mig bakåt, ned till romersk järnålder, för att visa exempel på hur motivet som vi finner i det norröna materialet ansluter till en lång offertradition bland germanska folkslag.

Ett sådant exempel från skiftet folkvandringstid-vendeltid utgör den romersk-gotiske historikern Jordanes. Han beskriver runt år 550 e.Kr. hur goterna dyrkar Mars med människooffer (*Gaetica* kapitel 4). Exemplet har till skrivits ett stort värde inom den jämförande religionsforskningen.

*Quem Martem Gothi semper asperrima placavere cultura (nam victimae eius mortes fuere captorum), opinantes bellorum praesulem apte humani sanguinis effusione placandum. Huic praede primordia vovebantur, huic truncis suspendebantur exubiae, eratque illis religionis preter ceteros insinuatus affectus, cum parenti devotio numinis videretur inpendi.*

(Mommsen *Iordanis Romana et Getica*.)

Now Mars has always been worshipped by the Goths with cruel rites, and captives were slain as his victims (*victima*). They thought that he who is lord of war ought to be appeased (*placandus*) by the shedding of human blood. To him they devoted (*vovere*) the first share of the spoil, and in his honour arms stripped from the foe were suspended from trees. And they had more than all other races<sup>206</sup> a deep spirit of religion, since the worship of this god seemed to be really bestowed upon their ancestors.

(Övers. Mierlow 1915.)

---

<sup>206</sup> Motsvarigheten till översättarens 'races' saknas i originaltexten.

Jordanes nämner uttryckligen att krigsfångar offras till stridsguden, genom *interpretatio romana* tolkad som Mars. Att det skulle ske i anslutning till striden framgår inte explicit, men är inte orimligt då fiendehären plundras och utrustningen hängs upp i träden. Jordanes ger också en till synes emisk tolkning av offerbruket, då gudens välvilja och gunst behöver vinnas genom det främsta offret: offret av människor. Att fångarna och krigsbytet offras efter striden kan utgöra ett fullföljande av ett votivoffer utlovat innan striden, vilket formuleringen av motivet bakom offerbruket kan antyda, men det skulle också kunna röra sig om ett icke på förhand utlovat tackoffer. Jordanes torde kunna tas som intäkt för att offer av krigsfångar förekommit hos goterna under folkvandringstid. Även andra uppgifter hos Jordanes om dödandet av krigsfångar har tolkats som möjliga människooffer (se exempelvis Chadwick 1899:36); såsom att goterfursten Vinitharius korsfäster, eller hänger, hunnernas kung Boz tillsammans med hans söner och sjuttio av hans närmsta män efter ett vunnet slag (*Gaetica* kapitel 48).

Ett annat exempel finner vi hos den östromerske historieskrivaren Prokopios, som omtalar människooffer under samma tidsperiod hos flera germanska folk. Prokopios följde med den bysantiske generalen Flavius Belisarius på dennes fälttåg mot perser, vandaler och goter i östra medelhavsområdet, Nordafrika och Italien, varefter Prokopios skildrade sina resor och införskaffad information i ett stort, geografiskt disponerat historieverk från mitten av 500-talet, *De Bello Gothico*. Hos folken i norr, i vad Prokopios kallar Thule, ska människooffer ha förekommit i deras dyrkan av Ares, som hos dessa ska ha fungerat som den högste guden (*De Bello Gothico* VI:15.23).

But all the other inhabitants of Thule, practically speaking, do not differ very much from the rest of men, but they reverence in great numbers gods and demons both of the heavens and of the air, of the earth and of the sea, and sundry other demons which are said to be in the waters of springs and rivers. And they incessantly offer up all kinds of sacrifices, and make oblations to the dead, but the noblest of sacrifices, in their eyes, is the first human being whom they have taken captive in war; for they sacrifice him to Ares, whom they regard as the greatest god. And the manner in which they offer up the captive is not by sacrificing him on an altar only, but also by hanging him to a tree, or throwing him among thorns, or killing him by some of the other most cruel forms of death. Thus, then, do the inhabitants of Thule live. And one of their most numerous nations is the Gauti, and it was next to them that the incoming Eruli settled at the time in question.

(Övers. Dewing 1962.)

Prokopios är intressant i sammanhanget eftersom det område han beskriver skulle kunna utgöra den skandinaviska halvön eller östersjöländerna (se tidigast Grimm 1835 I:39). Passagen brukar anföras som ett tidigt belegg för människooffer i Skandinavien (se exempelvis Turville-Petre 1964:252). Människooffret framställs som den främsta offergåvan och då särskilt den första



fånge som tas i strid. Prokopios beskriver flera metoder för utförandet av offer, över ett altare, genom hängning i träd, genom att kastas bland törne eller på något annat plågsamt sätt. Det har även tidigare påpekats att Prokopios utsaga är otydlig i huruvida offret dödas genom hängning, eller hängs upp efter döden (Turville-Petre 1964:252). Utifrån dessa beskrivningar kan man möjligen finna en grund för att diskutera var och när offret ska ha utförts; som inslag i ett kalendariskt offer vid ett altare på en redan etablerad kultplats, i ett träd i en helig lund, eller i anslutning till striden vid stridsplatsen? Prokopios kortfattade referat ger inte något svar på dessa frågor, men att krigsfångarna användes till offer i flera olika typer av ceremonier framgår med all önskvärd tydlighet.

Traditionen med rituellt dödande och människooffer återfinns även hos frankerna enligt Prokopios. Frankerna dödar sina krigsfångar (kvinnor och barn) och kastar dem i floden Po vid ett slag mot goterna, som ett förstlingsoffer av krigsbytet (*De Bello Gothico* VI:25).

But, upon getting control of the bridge, the Franks began to sacrifice the women and children of the Goths, whom they found at hand and to throw their bodies into the river as the first-fruits of the war. For these barbarians, though they have become Christians, preserve the greater part of their ancient religion; for they still make human sacrifices and other sacrifices of an unholy nature, and it is in connection with these that they make their prophecies.

(Övers. Dewing 1962.)

Kopplingen mellan divination och människooffer framträder tydligt i Prokopios utsaga om frankerna. Detta kan jämföras med antika författares uppgifter om germanska folkslag, såväl som med Dudos av St. Quentin senare beskrivning av skandinaviska kultbruk, som jag har diskuterat ovan. Av Prokopios text framgår det dock inte tydligt om dödandet av krigsfångarna sker genom dränkning, eller om offret dödas innan kroppen kastas i floden. Att frankerna anses vara kristna, men ändå håller fast vid divinatoriska ritualer och människooffer i krigiska sammanhang visar möjligen vilken djupt rotad tradition krigsrelaterade människooffer var bland germanska folkslag (Grimm 1835 I:40; Chadwick 1899:33). Uppgifterna skulle dock även kunna vara ett utslag av den demonisering som kristna författare tidvis gjorde av hedniska folkslag.

Ett något äldre, folkvandringstida exempel utgör den romerske statsprefekten, historikern och biskopen Sidonius Apollinaris, som omnämner människooffer hos saxarna under mitten av 400-talet e.Kr. Dessa ska efter ett lyckat krigståg ha valt ut var tionde krigsfånge genom lottning, varefter dessa dränkts som ett offer innan hemresan. Offret utgjorde bland saxarna fullföljandet av ett votivoffer, som då sannolikt har avgetts innan striden (*Epistulae* VIII:VI.15).

*Praeterea, priusquam de continenti in patriam vela laxantes hostico mordaces anchoras vado vellant, mos est remeaturis decimum quemque captorum per aquales et cruciarias poenas plus ob hoc tristi quod superstitioso ritu necare superque collectam turbam periturorum mortis iniquitatem sortis aequitate dispergere. talibus se ligant votis, victimis solvunt; et per huius modi non tam sacrificia purgati quam sacrilegia polluti religiosum putant caedis infaustae perpetratores de capite captivo magis exigere tormenta quam pretia.*

(Anderson Sidonius, *Letters*.)

Moreover, when ready to unfurl their sails for the voyage home from the continent and to lift their gripping anchors from enemy waters, they are accustomed on the eve of departure to kill one in ten of their prisoners by drowning or crucifixion, performing a rite which is all the more tragic for being due to superstition, and distributing to the collected band of doomed men the iniquity of death by the equity of the lot. Such are the obligations of their vows (*votum*), and such the victims with which they pay their obligations. Polluting themselves by such sacrilege rather than purifying themselves by such sacrifices (*sacrificium*), the perpetrators of that unhallowed slaughter think it a religious duty to exact torture rather than ransom from a prisoner.

(Övers. Anderson 1965.)

Att var tionde fånge dödas efter ett vunnet slag eller lyckat krigståg kan ses som ett förstlingsoffer (Grimm 1835 I:39). Också detta motiv kan jämföras med uppgifterna från Dudo av St. Quentin ovan. Möjligen kan Dudo ha lånat motivet från Sidonius eller Prokopios, men lottkastningen återkommer i samband med offer bland germaner också i andra källor, så ett motivlån kan inte fastställas. Även dränkningen som metod förekommer i flera andra källtexter, vid sidan av hängning eller ett blodigt tillvägagångssätt. I och med att saxarna utför offret i samband med sjöfart kan offret även ha utförts för en lycklig hemresa, men texten beskriver det snarast som ett fullföljande av ett votivoffer. Att offret beskrivs som en handling baserad på vidskepelse är ett vanligt sätt att nedvärdera den förkristna religionen, från en kristen synvinkel. Att saxarna själva uppfattade dränkningen som ett offer framgår med all önskvärd tydlighet av texten. Lottkastningen som ett inslag i offerritualen är ett välbelagt fenomen bland germaner och nordbor. Exemplet har därför tillskrivits ett högt källvärde inom forskningen om människoeffter.

Flera klassiska författare beskriver således hur krigsfångar offras tillsammans med det övriga krigsbytet i vattendrag eller i träd efter slaget, vilket överensstämmer väl med de stora mängder deponerade vapen som har grävts ut i våtmarker i Skandinavien. Ett ytterligare exempel ges av den romerske historikern Paulus Orosius som under början av 400-talet e.Kr. återger hur en samlad härstyrka, bestående av krigarföljen från flera germanska stammar,

förstör allt krigsbyte och dödar alla krigsfångar efter ett vunnet slag mot romerska trupper år 105 f.Kr. (*Historiae Adversum Paganos* V:16).

*Anno ab urbe condita DCXLII C. Manlius consul et Q. Caepio proconsule adversus Cimbro et Teutonas et Tigurinos et Ambronas, Gallorum Germanorum gentes, quae tunc ut imperium Romanum extinguerent conspirauerant, missi prouincias sibi Rhodano flumine medio diuiserunt. ubi dum inter se grauissima inuidia et contentione disceptant, cum magna ignominia et periculo Romani nominis uicti sunt. siquidem in ea pugna M. Aemilius consularis captus atque interfectus est, duo filii consulis caesi; LXXX milia Romanorum sociorumque ea tempestate trucidata, XL milia calonum atque lixarum interfecta Antias scribit. ita ex omni penitus exercitu decem tantummodo homines, qui miserum nuntium ad augendas miserias reportarent, superfuisse referuntur. hostes binis castris atque ingenti praeda potiti noua quadam atque insolita exsecratione cuncta quae ceperant pessum dederunt; uestis discissa et proiecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae uirorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus inmersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae uictor, nihil misericordiae uictus adgnosceret. maximus tunc Romae non solum luctus, uerum etiam metus fuit, ne confestim Cimbri Alpes transgrederentur Italiamque delerent.*

(Zangemeister *Historiae Adversum Paganos libri VII.*)

In the six hundred and forty-second year of the City, the consul C. Manlius and the proconsul Q. Caepio were dispatched against the Cimbri, Teutones, Tigurini, and Ambrones, Gallic and German tribes, which at that time had formed a conspiracy to destroy the Roman Empire. The Roman leaders divided the provinces between themselves, making the Rhone River the boundary. While they were disputing and contending over their claims with much ill will, they suffered defeat, thereby bringing great disgrace as well as peril to the Roman nation. In this battle, M. Aemilius, who was of consular rank, was captured and killed, and the two sons of the consul were slain. Antias writes that eighty thousand of the Romans and their allies were slaughtered in that disaster and that forty thousand servants and camp followers were killed. Of the entire army it is said that only ten men have survived. These men reported the sad news and thereby increased the distress of the people. Having gained possession of both camps and of a huge amount of booty, the enemy seemed driven by some strange and unusual animus. They completely destroyed everything they had captured; clothing was cut to pieces and strewn about, gold and silver were thrown into the river, the breastplates of the men were hacked to pieces, the trappings of the horses were ruined, the horses themselves were drowned in whirlpools, and men, with nooses fastened around their necks, were hanged from trees. Thus the conqueror realized no booty, while the conquered obtained no mercy. At Rome there was not only very great sorrow, but also the fear that the Cimbri would immediately cross the Alps and destroy Italy.

(Övers. Defferari 1964.)

Någon uttalad mytisk bakgrund eller religiös tolkning av den storslagna rituella förstörelsen av allt krigsbyte och dödandet av hästar och fångar ges inte, men fienden sägs agera drivna av en märklig och oförståelig inspiration eller vrede (*animus*). Även om ingen gudom uttryckligen nämns som mottagare av offret faller handlingen in i det större mönster som har tecknats upp hos andra författare och som återfinns i det arkeologiska materialet från samma tid. Utifrån detta sammantagna material framgår ett återkommande mönster och man bör enligt min mening hålla det för rimligt att hängandet av fångarna utgjort en del av offerceremonin med ett totalt krigsbytesoffer av guld och silver, vapen, utrustning, hästar och fångar. Detta är en tolkning som har presenterats redan tidigt i forskningen (se exempelvis Chadwick 1899:29–32). Man kan notera den strukturellt sett stora likheten mellan att de romerska officerarna tillfångatas och dödas, och Tacitus uppgifter om slaget i Teutoburgskogen nedan. Orosius baserar många av sina uppgifter på äldre författare som Julius Caesar, Titus Livius och Cornelius Tacitus, och ger i ljuset av det jämförbara materialet intryck av att kunna återge ett verkligt skeende, även om hans verk är starkt präglade av en kristen apologetisk agenda.

Att krigsfångarna hängs i träden med en snara runt halsen kan vara en förklaring till att de inte alltid återfinns i det arkeologiska materialet tillsammans med vapnen eller hästarna. Kropparna har då sannolikt ruttnat bort utan att lämna arkeologiskt identifierbara spår, såvida de inte i efterhand har deponerats i en bevarande miljö (jfr. Alken Enge, Danmark). Detta är en viktig aspekt för min jämförande analys där jag använder mig av både arkeologiskt fyndmaterial och källtexter.

Cornelius Tacitus beskriver i sitt historieverk *Annales* från ca 117 e.Kr. att germanernas krigsfångar hängdes eller halshöggs, samt torterades i gropar, i en lund i samband med slaget i Teutoburgskogen.<sup>207</sup> Den germanske härföraren Arminius skryter i efterhand över att man fortfarande kan se de romerska fälttecknen hänga i lundarna efter det stora slaget i Teutoburgskogen där tre romerska legioner nedgjordes i ett germanskt bakhåll (*Annales* I:59).

*Cerni adhuc Germanorum in lucis signa Romana, quae dis patriis suspenderit.*

(Jackson Tacitus, *Annals*.)

---

<sup>207</sup> Under hösten år 9 e.Kr. marscherade tre romerska legioner under ledning av Publius Quinctilius Varus över Rhen för att införliva området mellan Rhen och Elbe som en germansk provins till det romerska riket. I ett skogsparti med mycket ojämn terräng vid Kalkriese i Teutoburgskogen (*Teutoburgiensis saltus*) överfölls armén av en samlad germansk styrka under ledning av cheruskernas hövding Arminius. Den romerska styrkan på 20 000 man nedgjordes fullständigt under ett tre dygn långt slag. Slaget fick stor betydelse för den fortsatta utvecklingen av det romerska imperiets utbredning i norr.

Ännu kunde man i germanernas lundar se romerska fälttecken som han hängt upp åt sina fäders gudar.

(Övers. Cavallin 1966.)

De romerska trupper som återbesökte stridsplatsen i Teutoburgerskogen fann de fallna soldaternas vitnade ben spridda bland vapen och hästben på marken. Fiendernas huvuden hade fästs vid trädstammar och i lundar intill hade man rest altaren där man hade offrat de högre officerarna ur den romerska hären (*Annales* I:61).

[...] *dein semiruto vallo, humili fossa accisae iam reliquiae consedissee intellegantur: medio campi albertia ossa, ut fugerant, ut restiterant, disiecta vel aggerata. Adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum. antefixa ora. Lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant. Et cladis eius superstites, pugnam aut vincula elapsi, referebant hic cecidisse legatos, Illic raptas aquilas; primum ubi vulnus Varo adactum, ubi infelici dextera et suo ictu mortem inveniret; quo tribunali contionatus Arminius, quot patibula captivis, quae scrobes, utque signis et aquilis per superbiam inluserit.*

(Jackson *Tacitus, Annals.*)

I närheten låg brutna spjut, hästars lemmar; mitt i lägret vitnande ben, spridda eller hopstaplade, allteftersom männen flytt eller stått emot; tillika huvuden, fästade på trädens stammar. I lundarna i närheten fanns barbarernas altaren vid vilka tribunerna och de främsta centurionerna offrats (*mactare*). Och de som överlevt detta nederlag, räddade från slaget eller fångenskapen, berättade att här hade legaterna fallit, där hade örnnarna tagits; där hade Varus fått det första såret; de visade var han funnit döden för sin egen olyckliga hand; från vilken upphöjning Arminius talat nämnde de, och de talade också om kors åt de fångna och om gropar och om hur Arminius i sitt övermod gjort narr av tecknen och örnnarna.

(Övers. Cavallin 1966.)

De romerska soldaterna begravde sedan en del av människobenen efter bästa förmåga. Tacitus uppgifter har fått nytt stöd av att man har funnit resterna efter ett stort slag vid Kalkriese i Tyskland. Sannolikt utgör fyndet just resterna efter Varusslaget, och bekräftar Tacitus uppgifter om att man har låtit den besegrade fiendehären ligga kvar på slagfältet. Man har förutom stora mängder personliga ägodelar, vapen och annan krigsutrustning funnit stora mängder ben från hästar och människa nedgrävda i gropar på platsen (Moosbauer & Wilbers-Rost 2009:65–66; Rost & Wilbert-Rost 2010; Wilbers-Rost, et al. 2012). Man har också gjort motsvarande fynd i bland annat

Danmark.<sup>208</sup> Vid Alken Enge, i Illerup Ådal, Danmark, har man i början av vår tideräknings början deponerat en mycket stor mängd människoben i den dåvarande sjön. Under arkeologiska utgrävningar åren 1957–1960 samt 2012–2014 har man funnit över 2400 skelettdelar, från vad som med stor sannolikhet är en besegrad här. Samtliga individer har varit unga till medelålders män. Många av benen bär tydliga spår av våld, från svärd, spjut och yxor, vilket tyder på att det är fallna krigare från ett större slag som har stått i närheten. Kropparna har legat öppet under 6–12 månader och därvid hunnit gnagas av hundar eller vargar, varefter benen hade samlats ihop och deponerats i våtmarken. Vissa kroppar har uppenbarligen fortfarande hängt ihop med senor eller muskler vid deponeringen. Möjligen utgör dessa kvarlevor efter fångar som har dödats något senare, eller resterna efter krigsfångar som har hängt efter striden och därför inte nåtts av asätande djur i samma utsträckning som de övriga kropparna (Kähler Holst 2014; Møllerup et al. 2016; Sjøe et al. 2016; Løvschal et al. (red.) 2019). Bland materialet har man funnit fyra bäckenhalvor från olika individer uppträdda på en stör, vilket visar att man tydligt har delat på kroppsdelarna och möjligen också har visat upp dem (Hvid Maribo 2014). Enstaka vapen, liksom slaktrester av djur och keramik har återfunnits i samband med benen. Fynden visar att praktiken att låta den besegrade fienden ligga kvar på stridsplatsen har varit spridd bland germanska stammar.

Möjligen kan även fynden från ringfortet Sandby borg på Öland tolkas inom ramarna för en sådan praktik. Detta skulle i så fall kunna tyda på en kontinuitet gällande denna hantering av de döda från romersk järnålder till åtminstone folkvandringstid. År 2010 påbörjades undersökningen av en borganläggning med bosättningar i Sandby på östra Öland. Borganläggningen är daterad till slutet av 400-talet e.Kr. Analysen av fyndmaterialet är i dagsläget inte avslutad, varför resultaten får anses vara preliminära. Vad som utmärker fyndet är den stora mängden mänskliga kvarlevor, som tyder på att borgen har utsatts för ett våldsamt överfall varefter den har lämnats orörd. Endast en liten andel av borganläggningens yta har undersökts, men minst 26 individer har påträffats, varav många bär spår av dödligt våld. Kropparna har hittats i positioner som tyder på att de inte har flyttats i efterhand utan har lämnats där de föll. Av det övriga fyndmaterialet och kropparnas läge har man vid utgrävningen tolkat händelseförloppet som ett plötsligt och oväntat överfall, varefter borgen inte har återtagits i bruk. Det finns heller inga spår av att man har återvänt till borgen för att ta hand om de döda eller ta tillvara boskap eller värdefulla föremål (Dutra Leivas & Victor 2011; Victor 2012; 2013; 2014; 2015a; 2015b; Gunnarsson et al. 2018; Alfsson et al. 2018; Alfsson 2018; 2019). Dock har anmärkningsvärt få vapen hittats i borgen, vilket har tolkats som att den anfallande parten har samlat ihop och fört bort de vapen som sannolikt fanns i borgen under dess verksamma tid. Händelsen är samtida med en del av de vapendepositioner som har gjorts i Skedemosse, Öland, vilket visar att deponering av vapen har varit en levande praktik vid den tid då

---

<sup>208</sup> Se Rau & von Carnap-Bornheim 2012; Løvschal & Kähler Holst 2018 för översikt över liknande fynd i norra Europa.

Sandby borg anfölls (Hagberg 1967a; 1967b; Monikander 2010; Alfsdotter et al. 2018:433).

Osteoarkeologen Clara Alfsdotter (2019) har framfört tolkningen att kropparna efter händelsen kan ha omfattats av ett slags tabu, där de efterlevande inte har vågat återvända och ta hand om de döda utifrån gängse begravnings-sed. Att platsen och de dödas kroppar har lämnats orörd kan tolkas som en symboliskt aggressiv handling från den anfallande parten (Alfsdotter 2019:434–439). Jag vill även framhålla möjligheten att denna aggressiva be-handling kan knytas till en religiös praktik. Det är möjligt att platsens övergi-vande, vid sidan av den sociala maktpositionering som en sådan handling kan ha medfört, även kan ha grundats i en religiös praktik att lämna specifika slag-platser orörda, med de fallnas kroppar liggande kvar, eventuellt med en på-följande deponering av de besegrades vapen. Något människooffer kan inte spåras i materialet från Sandby borg, men fyndet är intressant då det kan visa en kontinuitet, både bakåt och framåt i tid, för praktiken att låta de fallna ligga övergivna på platsen där de föll. I vikingatidens skaldediktning omtalas prak-tiken, så som jag har redogjort för i tidigare avsnitt, i termer av offer.

Tacitus uppgifter om offer av de tillfångatagna fienderna, inte minst de högre officerarna, får ett högre källvärde i jämförelsen med de arkeologiska analogierna. Ett liknande bruk kan sannolikt även ligga bakom Saxo Gramma-ticus uppgifter om att Haraldr hilditønns systerson hänger upp kropparna av två slagna fiender i en galge efter striden (*Gesta Danorum* VII:11.6), samt Beda venerabilis uppgifter om hur kung Penda från Mercia låter hänga upp sin mot-ståndares huvud och armar på störar som lämnas vid slagfältet, tills hans kristne efterträdare på tronen tar ned och begraver kvarlevorna (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III:12). Ett liknande bruk tillskrivs även ruserna (*rûs*) av Leo Diaconus (*Historia* IX:5), i och med att de hänger upp huvudet av fiendens härförare på ett spjut. Exponeringen av de fallna har således varit ett spritt feomen bland germanska folk. Fynden av vapen tillsammans med män-niskobenen i Uppåkra indikerar, liksom vid Finnestorp, en krigisk kontext. Att fynden från Uppåkra ska tolkas som spåren efter offer kan motiveras med att de är funna intill vad man har uppfattat som ett kulthus. Gnagmärken från hundar visar att benen har legat exponerade under en längre tid, vilket finner påfallande likheter med offer av krigsfångar i de skriftliga källorna.<sup>209</sup> Motsva-rande spår av att asfåglar skulle ha ätit av kvarlevorna skulle inte kunna iden-tifieras arkeologiskt i materialet, men utifrån det skriftliga materialet får det anses som högst möjligt att även dessa har tagit del av resterna från offret.

Den eller de gudar som omtalas som mottagare av människooffer hos de germanska stammarna kan ses som motsvarigheter till den fornnordiske gu-den Oden, eller Tyr (af Edholm 2014).<sup>210</sup> Det har utifrån källmaterialet ansetts troligt att människooffer har förekommit bland kontinentens germanska

---

<sup>209</sup> Fynden av hästben från Skedemosse visar i vissa fall gnagmärken efter, troligtvis, hundar. De mänskliga benen visar dock inga spår av samma behandling (Hagberg 1967b:57).

<sup>210</sup> Här utgör Tacitus beskrivning av vad som kan tolkas som ett människooffer till gudinnan *Nerthus* ett intressant undantag.

stammar, men fenomenets förekomst på nordiskt område (annat än som mytiskt motiv) har betvivlats (Hultgård 2001). Man kan se att de massoffer av krigsbyte och krigsfångar som omtalas under romersk järnålder, hos exempelvis kimbrier, chatter och hermundurer, saknas i senare källor. Sannolikt var detta storskaliga offer en praktik som dog ut och ersattes av offer av enstaka krigsfångar, såsom det möter oss i det fornnordiska materialet (Beck 1970:252–254).

### **Konklusion utifrån materialet som behandlar offer av krigsfångar efter striden**

Rituellt dödande och offer av människor verkar ha varit i första hand förknippat med en krigsrelaterad kontext. Traditionen som vi finner i det fornnordiska materialet har en bakgrund i äldre järnålder; de stora krigsbytesoffer och rituella element i behandlingen av stridsplatsen som vi kan se under äldre järnålder utgör en äldre tradition som leder fram till yngre järnålderns krigsrelaterade människoeffer och den kontext som hela stridstematiken omges av i exempelvis skaldediktningen. Äldre järnålderns storslagna deponeringar av krigsbyten och skelettresterna från fallna krigare i sjöar och våtmarker ingår i samma rituella mönster som skaldediktningens tematik kring striden. De klassiska källor som beskriver offer av krigsbyte och krigsfångar hos germanska stammar stämmer överens med de arkeologiska fynden. Beskrivningen av slaget i Teutoburgerskogen, som blir en helig plats där kropparna får ligga orörda, finner enligt mig en analogi både i Alken Enge i Danmark där kropparna legat synliga under upp till ett år, och i skaldediktningens tematik kring asätande djur. Möjligen kan vi se spår av samma rituella inramning av stridsplatsen även i Sandby borg, Öland. Vi kan utifrån föreliggande analys se en utveckling av ett gemensamt idékomplex med kontinuitet över tusen år.

Prisandet av att nedgöra en fiende och det spektakulära iscensättandet av maktövertaget från en övervunnen härskare och eventuellt förnedringen av den slagne hänger samman. Kropparna får ligga kvar på platsen, för att ätas av djur, innan skelettresterna används i ytterligare ritualer där de deponeras i sjöar, träas på störrar, krossas, eller deponeras tillsammans med vapnen. De överlevande fångarna dödas och offeras, ibland med än mer spektakulära metoder såsom jag nedan menar att blodörnsmotivet visar.

De massiva deponeringarna av krigsbyten och vapen i våtmarker försvinner under övergången till yngre järnålder, men mönstret och idékomplexet lever vidare; mindre vapendeponeringar fortsätter in i vikingatid, både i våtmarker och på land. Behandlingen av de fallna fienderna verkar förbli en central tematik i krigarideologin, även om den äldre järnålderns heliga stridsplatser och sekundära deponeringar i våtmarker övergår till en metafor och praktik kring asätande djur och synligt kvarliggande lik. Rituellt dödande och offer av krigsfångar beskrivs i klassiska texter och återkommer i yngre järnålderns skriftliga källor, liksom bland arkeologiska fynd. De klassiska källorna beskriver offer av krigsfångar som en del av de ritualer som följer efter striden hos germanerna. Fynden från exempelvis Alken Enge och Kalkriese visar på



trovärdigheten i dessa beskrivningar. Vi kan se att motivet med dödandet av fiender som ett offer till Oden fortsätter in i vikingatid,<sup>211</sup> samt att deponerandet av vapen utförs i mindre skala under yngre järnålder. Offerandet av krigsfångar utgör en del av detta större mönster, och bruket fortsätter in i vikingatid.

#### 4.2.6 Att rista blodörn

En ritual som bör lyftas i detta sammanhang är seden att rista blodörn på tillfångatagna fiender, vilken av det samlade källmaterialet att döma följer ett specifikt utförande och används som en form av offer till Oden i *Orkneyinga saga* (se af Edholm 2018). Man har inom forskningen kommit till vitt skilda slutsatser avseende tillförlitligheten i blodörnsmotiv. Medan vissa har menat att det utgör en verklig ritual, tidvis tolkat som en typ av offer till Oden, har andra menat att det endast utgör en medeltida fantasiskapelse, grundad i litterära klichéer om de hedniska vikingarnas blodtörst. Roberta Frank (2005) menar exempelvis att ristanDET av blodörn skulle ha utvecklats till ett populärt litterärt motiv vid tiden för författandet av *Orkneyinga saga*, utan grund i en verklig praktik, och att Snorre ska ha haft en förkärlek att väva in motivet i *Heimskringla* (Frank 2005:176). Jag menar att vi utifrån en komparativ studie kan se hur kontexten kan ge stöd åt tolkningen att riten att rista blodörn har en förkristen verklighetsbakgrund. Ritens ursprung är fortsatt höljD i dunkel, men flera element i dess utförande finner analogier i andra rituella bruk inom kulten av Oden och inom krigsrelaterade människooffer. Detta föranleder min slutsats att riten att rista blodörn utgör en form av rituellt dödande som har kunnat användas inom en offerkontext i fornnordisk religion.

Man har inom tidigare forskning tidvis varit kritisk till uppfattningen att blodörnsriten överhuvudtaget har praktiserats. Under de senaste tre decennierna har man på grund av denna långvariga debatt oftast valt att undvika en diskussion kring blodörnsriten och endast refererat till källtexter. Två undantag finner man dock i Roberta Frank som har avvisat fenomenet som ett litterärt motiv utan verklighetsförankring och Bjarni Einarsson som har argumenterat för att det kan ha utgjort en historisk praktik. Roberta Frank har varit en tongivande kritiker i diskussionen kring den faktiska förekomsten av ristanDET av blodörn (se exempelvis Frank 1984; 1988; 2005). Frank menar kortfattat att blodörnsristandet är ett litterärt motiv, som saknar grund i en verklig praktik; och att man kan se en utveckling av motivet över tid där beskrivningen blir allt mer detaljerad och blodig ju yngre källtexten är (Frank 1984:333–334; 2005). Jag ställer mig kritisk till Franks resonemang och anser

---

<sup>211</sup> Att även kulten av Tyr kan ha ingått i detta komplex återspeglas i de kontinentalgermanska analogierna där den germanska gudomen "översätts" genom *interpretatio graeca* och *interpretatio romana* till Ares respektive Mars. I det nordiska materialet är denna gud relativt osynlig, möjligen med ett intressant undantag i kulten vid centralgården Tissø, Danmark (se af Edholm 2016b).

att slutsatsen som kan dras av det är tvetydig. De äldsta källorna beskriver alls inte utförandet i detalj, och de övriga textkällorna rör sig med två olika beskrivningar av riten, som av källmaterialet att döma har existerat parallellt. Den ena omtalar begreppet 'att rista blodörn' som benämning på en rit som involverar att revbenen huggs loss från ryggsidan, den andra omtalar riten som att man ristar in en örnsymbol i ryggskinnet. Liksom Frank verkar sluta sig till kan man utifrån källmaterialet i sig inte avgöra vilken av dessa två varianter som skulle kunna utgöra en potentiellt äldre version av riten; men genom att se till den ideologiska och rituella kontext där blodörnsriten hör hemma kan vi få en förståelse av ritens utförande och funktion inom den kontext som omfattar de krigsrelaterade människoffren.

Frank menar att ett tidigt missförstånd av Sigvatrs strof i *Knútsdrápa* (se nedan) ska ha gett upphov till idén om att rista blodörn genom att en historiker under 1100-talet var så pass ivrig att försöka förstå de hedniska sedvänjorna att han därför "uppfann" blodörnsriten. Blodörnsriten skulle således vara ett rent fantasifoster. Detta missförstånd ska sedan ha traderats och byggts ut för varje led (Frank 1984:334–338, 340; 2005:170–176). Franks analys av blodörnsmotivet är bristfällig. Hennes kritik kräver att denna första feltolkning måste ha fått tillräckligt stort genomslag och spridning för att påverka både Saxo och Snorre, författaren av *Orkneyinga saga*, samt författaren av eddadikten *Reginismál*. I och med att Sigvatr omnämner Ívarrs hämnd på kung Ella så torde motivet med hämnden och blodörnsristningen snarare ha varit allmänt känd vid tiden för komponerandet av *Knútsdrápa*, vid tidigt 1000-tal e.Kr. Den utveckling av motivet som Frank tar sin utgångspunkt i tog sig tydligt uttryck först under början av 1800-talet, då man med förkärlek kombinerade de olika källtexternas utsagor och broderade ut dessa med egna antaganden och fantasier. Det är mig veterligen även dessa verk hon tar stöd mot i sitt resonemang och projicerar förhållandet på källtexterna. Frank kritiserar även tidigare forskare för att ha närt ett motstånd mot att ifrågasätta blodörnsmotivet då man har haft en förkärlek att framhäva vikingarnas grymhet. Sedd inom människooffrets kontext framstår dock inte blodörnsriten, så som den beskrivs i de norröna källtexterna, som verklighetsfrämmande.

Det faktum att fvn. *blóðörn* existerade som ett meningsfullt begrepp i den fornnordiska kontexten indikerar att det är gammalt och betecknar en form av rituellt dödande (Smyth 1977:190). Likheten mellan beskrivningen av blodörnsriten i *Orkneyinga saga* och *Páttr af Ragnars sonum* (se nedan) menar Frank beror på att de har lånat motivet från varandra, men det finns inget i övrigt som överensstämmer mellan texterna vilket skulle kunna tyda på ett lån (Smyth 1977:190–191). Ifall fvn. *blóðörn* utgjorde ett meningsfullt begrepp under vikingatid har dess utförande inte behövt någon förklaring i de äldsta källtexterna.

Seden att rista blodörn omtalas i sammanlagt tio skriftliga källor, vilka kommer att behandlas nedan. Roberta Frank (1984; 1988; 2005) menar dock att de isländska sagorna inte kan tas som trovärdiga källor för de händelser som beskrivs och menar att det endast är Sigvatr Þórðarsons strof i

*Knútsdrápa* som kan tas som en säker källa. Detta kommer jag att kritiskt granska framöver. *Orkneyinga saga* är nedtecknad på Island runt år 1200, och bevarad i fem handskrifter. Sagan ligger delvis till grund för Snorre Sturlassons sammanställning av de norska kungasagorna i *Heimskringla*, och relationen mellan dessa blir något invecklad då författaren av den bevarade *Orkneyinga saga* delvis har använt Snorres *Heimskringla* som förlaga (Hermann Pálsson & Edwards 1978:9–11). *Orkneyinga sagas* åttonde kapitel behandlar ett rituellt dödande som ska ha utspelat sig under 890-talet e.Kr. Där berättas hur Torf-Einarr jarl Rognvaldsson dödar sin fiende Hálfdan háleggr Haraldsson genom att rista blodörn och därigenom offra honom till Oden, för sina (framtida) segrar (*gaf hann Óðni til sigrs sér*). Episoden om Torf-Einarr är intressant nog för att återges mer eller mindre i sin helhet.

Einarr var oäkta son till Rognvaldr Møerajarl i Norge. Einarr blir senare jarl över Orkneyöarna. Hans äldre bror Hallaðr blev satt att styra Orkneyöarna, men valde självmant att abdikera från jarldömet, varefter Einarr erbjuder sig att överta styret. Einarr besegrar de vikingar som härjade på öarna och etablerar sig sedan där. Einarr beskrivs som enögd men med god syn, och framstår som en stor och grym kämpe. Han ges således drag av och en karaktärslikhet med Oden i berättelsen, möjligen är det ett tillägg som syftar till att påvisa hans koppling till guden. Han fick tillnamnet Torf-Einarr då han i brist på ved istället eldade med torv. Einarrs far Rognvaldr dräps av Kung Haraldrs söner Hálfdan háleggr och Guðrøðr ljómi. Guðrøðr ger sig därefter i kungens våld, men Hálfdan seglar över havet till Orkneyöarna. Hálfdan lägger dem under sig och Einarr flyr till Skottland. Einarr kommer sedan tillbaka och de möts i ett slag till sjöss, invid några holmar.

*Hálfdan háleggr kom í Orkneyjar, ok þegar er þat spurðisk, at þar var kominn sonr Haralds konungs, þá urðu þeir felmstfullir, gengir sumir til handa Hálf-dani, en Einarr jarl stókk ór eyjunum ok upp á Skotland. Hálfdan lagði undir sik eyjarnar ok gerðisk konungr yfir. Einarr kom aptr á inu sama ári, ok varð fundr þeira Hálfdanar. Varð þar orrosta mikil, ok hafði Einarr sigr, en Hálf-dan hljóp fyrir borð við myrkr um kveldit. [...] Um morgininn, er ljóst var, fóru þeir at leita manna um eyjarnar, ef nokkurir hefði undan komizk. Þá tók Einarr jarl til orða: "Eigi veit ek, hvat ek sé í Rínansej, hefsk stundum upp, en stundum leggsk niðr; annathvært er þat fogl eða maðr, ok skal til fara." Þá fundu þeir Hálfdan hálegg, ok lét Einarr rísta orn<sup>212</sup> á baki honum með sverði ok skera rifin ǫll frá hrygginum ok draga þar út lungun ok gaf hann Óðni til sigrs sér. [...] Eptir þat lét hann kasta haug Hálfdanar [...]*

(Finnbogi Guðmundsson *Orkneyinga saga*.)

Hálfdan háleggr kom till Orkneyöarna, och snart efter att det talades om att konung Haraldrs son hade anlänt, då blev de [öborna] fulla av rädsla, och somliga gick över till Hálfdan och Einarr jarl flydde från öarna och upp till Skottland. Hálfdan lade öarna under sig och gjorde sig till konung över dem.

---

<sup>212</sup> Två handskrifter har uttrycket *blóðorn* istället för *orn*.

Einarr kom tillbaka samma år, och han mötte Hálfdan [i strid]. Det blev en stor strid och Einarr segrade, men Hálfdan hoppade över bord i mörkret på kvällen. [...] På morgonen när det hade blivit ljus, for de [Torf-Einarrs män] att leta efter män runt öarna, om någon hade kommit undan. Då tog Einarr jarl till orda: "Jag vet inte vad det är jag ser på Rínanseý, det häver sig upp emellanåt, och lägger sig emellanåt ned; antingen är det en fågel eller en man, och/så vi får fara dit." Då fann de Hálfdan hálegg, och Einarr lät rista blodörn på hans rygg med ett svärd och skära av alla revbenen från ryggraden och där dra ut lungorna och han gav/offrade (*gefa*) honom till Oden för sina segrar (*til sigrs sér*). [...] Efter det lät han kasta upp en hög [röse] över Hálfdan [...]

(Egen översättning.)<sup>213</sup>

*Orkneyinga saga* berättar att Torf-Einarr skar upp ryggen på Hálfdan med sitt svärd, genom revbenen längs med ryggraden och drog ut lungorna genom såren. Torf-Einarr ska sedan ha utropat Hálfdan som ett offer till Oden, för sina segrar, *gaf hann Óðni til sigrs sér*. Uttrycket att offra *til sigrs sér* betecknar en önskan om att få seger i framtida strider. Flera kritiker, däribland Wilhelm Ranisch (1911:594), Hans Kuhn (1954:426), Inge Beck (1967:130–131) och Alfred Ebenbauer (1978:81) har menat att offerandet för seger efter ett vunnet slag är betänkligt och har därför ifrågasatt textens källvärde, men detta baseras sannolikt på ett missförstånd. Att Torf-Einarr utför ett offer med en sådan önskan efter ett vunnet slag kan verka märkligt, men passagen ska sannolikt förstås så att han offerar den fångne Hálfdan till Oden inte bara som tackoffer för den seger han just har vunnit utan även för framtida segrar. Offerkulten syftar i regel till att upprätthålla en befintlig, god relation till gudomen, inte att skapa en ny sådan från grunden. Torf-Einarrs offer utförs sannolikt för att upprätthålla en sådan god relation med gudomen. Även omnämmandet av Torf-Einarrs karaktärsdrag, som efterliknar just Oden, tyder på att sagans upphovsman kan ha velat skriva fram Torf-Einarrs nära relation till denna gud, vilket kan utgöra ett stöd för min tolkning. Enligt tre av de fem bevarade handskrifterna utför Torf-Einarr själv offret, i de andra två handskrifterna låter han delegera uppgiften till en annan man i följet. Episoden är en viktig och intressant källa då den låter Torf-Einarr själv omtala handlandet som ett offer till Oden. Jag anser att vi här finner alla de komponenter som stipulerar ett offer i religionsfenomenologisk mening: en offerförrättare, en offergåva, en gudomlig mottagare och tillika en intention/önskan bakom offret. Offerhandlingen är även formaliserad och återfinns, som jag ämnar visa framöver, i andra oberoende källtexter.

Det finns även ett antal skaldestrofer, fvn. *lausavísa*, bevarade, som har tillskrivits Torf-Einarr, där han omtalar just denna strid och hans hämnd på Hálfdan. Dessa strofer har också delvis legat till grund för författaren av

---

<sup>213</sup> Utifrån översättning av Fries 2006.

prosaåtergivningen. Parallellt med skaldedikten torde det ha funnits en traderad prosaversion av händelsen. I samband med striden diktade Torf-Einarr (numrering efter Russell Poole *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*):

1.  
*Sékat Hrólfs ór hendi  
né Hrollaugi fljúga  
dorr á dolga mengi;  
dugir oss fõður hefna.  
En í kveld, meðan knýjum,  
of kerstraumi, rómu,  
þegjandi sitr þetta  
þórir jarl á Mœri.*
2.  
*Margr verðr sekr/sénn<sup>214</sup> at  
sauðum  
seggr með breiðu skeggi,  
en ek at ungs í Eyjum  
allvalds sonar falli.  
Hætt segja mér hõldar  
við hugfullan stilli;  
Haralds hefk skarð í skjõldu,  
– skala ugga þat – hõggvit.*
3.  
*Ey munk glaðr, síz geirar  
– gótt's vinna þrek manni –  
þõðfikinna bragna  
bitu þengils son ungan.  
Þeygi dylk, nema þykki,  
– þar fló grár at sörum  
hræva nagr of holma –  
hól<sup>215</sup> undvala gœli.*
4.  
*Rekit hefk/telk<sup>216</sup> Rõgnvalds  
dauða,*

1.  
Jag ser inte [något] spjut  
ur Hrólfrs eller Hrollaugrs hand  
flyga mot fiendernas mängd;  
vi [Torf-Einarr och hans män] gör  
rätt i att hämnas min far.  
Men ikväll, medan vi tränger oss  
fram  
i stridslarmet, över skålens ström  
[ölet],  
sitter tigande om detta,  
Þórir jarl i Mœri.
2.  
Mången man sågs med [alt. blev hål-  
len ansvarig för] får<sup>218</sup>  
och [sitt] breda skägg,  
men jag vid/för den mycket mäktiges  
[Haraldrs]  
unge sons fall/död vid Öarna  
[Orkneyöarna].  
Det innebär fara för mig, säger följes-  
männen (hõldr)  
från den mycket hugade/djärke härs-  
karen;  
jag har huggit en flisa/skåra i Ha-  
raldrs sköld,  
– jag skall inte ångra det. –
3.  
Jag må för alltid vara glad,  
– det är gott för en man att utföra  
modiga verk –

<sup>214</sup> När strofen återges i *Orkneyinga saga* har den *sénn* istället för *sekr*, se Finnbogi Guðmundsson *Orkneyinga saga*.

<sup>215</sup> Jag följer här den emandation som Poole föreslår i *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* där handskriftens *holundvala* delas upp som *hol undvala* för att bli begripligt.

<sup>216</sup> När strofen återges i *Orkneyinga saga* har den *telk* istället för *hefk*, se Finnbogi Guðmundsson *Orkneyinga saga*.

<sup>218</sup> Uttrycket *sekr at sauðum* ska möjligen förstås som 'skyldiga till stöld av får', men det överensstämmer bättre med innehållet i stroforna i övrigt om uttrycket ska förstås som en pejorativ beskrivning av Torf-Einarrs bröder, som då ägnar sig åt fårskötsel istället för att slåss och hämnas sin far.

– rétt skiptu því nornir –  
– nús folkstuðill fallinn –  
at fjórðungi mínum.  
Verpið, snarpir sveinar,  
því sigri vér róðum,  
(skatt velk hönnum harðan)  
at Háfætu grjóti.

5.  
Eru til míns fjörs margir  
menn um sannar deilðir/  
fréttir<sup>217</sup>  
ór ýmissum óttum  
ósmábornir gjarnir.  
En þó vitu þeygi  
þeir, áðr mik hafi felldan,  
hverr ilþorna arnar  
undir hlýtr at standa.

(Poole *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

sedan de stridslystna [eg. som fikar  
efter strid] männens spjut  
bet härskarens unge son.  
Jag döljer inte alls, att det uppfattas  
som,  
– där flög den grå likfågeln [örnen]  
mot de sårade vid holmarna, –  
skryt för sår-falkens [korpens] gläd-  
jare [Haraldr].

4.  
Jag [säger att] hämnat[s]/drivit[s]  
har Rognvaldrs död,  
– rätt skipade nornorna i detta –  
– nu är folkets stolpe [Hálfdan] fallen  
–  
till en fjärdedel min.<sup>219</sup>  
Kasta, raska svenner,  
för vi råder över segern,  
jag väljer en hård skatt för honom,  
stenar på Háfætr ['Långbeningen':  
Hálfdan háleggr].

5.  
Efter mitt liv sukta många  
osmåborna [högättade] män  
ur olika släkter  
för rättfärdiga orsaker till strid [alt.  
sanna utsagor/nyheter].  
Men dock vet de  
föga, innan de har fällt mig,  
vem som under örnens  
fotsulas törne [klor] hamnar/får [på  
sin lott att] stå.

(Egen översättning.)<sup>220</sup>

Den tredje strofen (*lausavísa* 3) ovan nämner att Hálfdan har träffats av spju-  
ten i striden, vilket ibland har antagits peka mot att han aldrig har blivit offrad  
till Oden (von See 1960:36–38; Frank 2005:175).<sup>221</sup> Mot detta vill jag dock  
hävda att strofen skulle kunna läsas som en omskrivning av att han blev hårt

<sup>217</sup> Två handskrifter har *deilðir* istället för *fréttir*, se Finnbogi Guðmundsson *Orkneyinga saga*.

<sup>219</sup> Åsyftar att han ensam av fyra bröder lyckades hämnas deras far.

<sup>220</sup> Utifrån översättning av Fries 2006; Poole 2012, samt uttolkning i Finnbogi Guðmundsson *Orkneyinga saga*.

<sup>221</sup> Se även Guðbrandur Vigfússon & Powell (1883 1:371–372, 409). Dessa menar att *Orkney-  
inga sagas* blodörnsmotiv måste bero på ett missförstånd, då kung Haraldr aldrig skulle ha  
kunnat försonas med någon som hade utfört ett så grymt brott mot hans son. Att rista blodörn  
anser de vara en autentisk praktik, men menar att det utgör en form av "privat hämnd-offer".

anfallen och att han förlorat striden, och motsäger då inte att han skulle ha tagits tillfånga och dödat av Torf-Einarr nästkommande dag. Strofen omtalar händelsen med fvn. *geirar* 'spjut' i plural, vilket bör tolkas som att Hálfðan antingen träffades av flera spjut i striden, eller att uttrycket *gerirar ... bitu þengils son ungan* är en omskrivning för att Hálfðan blev hårt ansatt av Torf-Einarrs män. Att dikt och prosa ger till synes något olika detaljrikedom eller versioner av en händelse är inte helt ovanligt om man ser till de norska kungasagorna i *Heimskringla*. Man skulle även kunna tänka sig att Hálfðan ska ha blivit sårad i striden och därför förlorat kampen, eller som prosaversionen återger, hoppat överbord och tillfångatagits dagen efter striden. Beskrivningen av hans beteende i *Orkneyinga saga*, där han ömsom försöker resa sig och ömsom faller ihop, kan tolkas i linje med detta som att även sagaförfattaren förstått saken på detta sätt, vilket inte har tagits i beaktande tidigare.

Av vikt för den källkritiska bedömningen av Torf-Einarrs människooffer till Oden är att *Orkneyinga saga* anses vara den äldsta prosaversionen som återger händelseförloppet. Samtliga prosaversioner av händelsen återger blodörnsristningen, men dessa bygger även på varandra, vilket innebär att motivet med blodörnsristningen har varit ett tillräckligt trovärdigt, intressant, eller spektakulärt motiv för att traderas genom textversionerna, men kan inte säkert föranleda en slutsats om motivets verklighetsförankring. Att ett tydligt blodörnsmotiv inte omtalas i skaldestroferna kan dock inte tas som bevis för att detta är ett yngre motiv då diktningen heller inte motsäger ristandet av blodörn. Istället framhäver stroferna Torf-Einarrs självförhållande och närmast skrytande diktarspråk, där han inte räds att smäda och utmana sina fiender. Man får nog anse att dikternas innehåll och karaktär snarast stödjer möjligheten att Torf-Einarr inte skulle väja för att använda ett spektakulärt (och förnedrande) sätt att avrätta sin faders mördare på.

Uttrycket i Torf-Einarrs fjärde *lausavísa* (4), *þvítt sigri vér rjóðum* 'för vi råder över segern', kan anspela på det offer *til sigrs sér* som återges i prosaversionen av händelsen. Detta skulle i så fall kunna stärka prosaversionens källvärde avseende blodörnepisoden, i och med att Torf-Einarr i skaldestrofen själv omtalar detta offer, och dess förväntade verkningar. Uttrycket kan dock förstås även vara ett uttryck för att Torf-Einarr och hans följe har vunnit i striden och därför "råder" över den.

Snorre återger samma händelse i *Haralds saga hárfagra* kapitel 23–30, i *Heimskringla* och berättar om Torf-Einarrs släkt, hur han tar över jarldömet på Orkneyöarna och hur han hämnas sin faders död. När Snorre Sturlason återger händelsen skriver han dock ingenting om ett offer till Oden, men väl att Torf-Einarr ristar blodörn (*Haralds saga hárfagra* kapitel 30).

*Þá gekk Einarr jarl til Hálfðanar. Hann reist orn á baki honum við þeima hætti, at han lagði sverði á hol við hrygginn ok reist rifin oll ofan á lendar, dró þar út lungun. Var þat bani Hálfðanar.*

(Bjarni Aðalbjarnarson Snorri Sturluson, *Heimskringla* I.)

Då gick Einarr jarl till Hálfðan. Han ristade örn på ryggen på honom på det sätt, att han satte svärdet vid hålan på ryggen [sänkan längs med ryggraden?] och ristade/skar av alla revbenen ovanför länden/höften, och drog där ut lungorna. Det blev Hálfðans död.

(Egen översättning.)<sup>222</sup>

I sammanställningen av Snorres *Heimskringla* återfinns även Torf-Einarrs skaldestrofer, men strofen som anses motsäga ristandet av blodörn utelämnades. Roberta Frank (2005) menar att ristandet av blodörn skulle ha utvecklats till ett populärt litterärt motiv vid tiden för författandet av *Orkneyinga saga*, utan grund i en verklig praktik, och Snorre ska medvetet ha bortsett från strofen för att lättare kunna motivera förekomsten av blodörnsriten (Frank 2005:176). Jag anser dock, så som har angetts ovan att strofen endast omtalar att Hálfðan blev hårt ansatt i striden och inte motsäger den händelseutveckling som återges i prosan: att han hoppade överbord och återfanns nästkommande dag då han blev tillfångatagen och dödad. I Snorres prosa beskrivs ristandet av blodörn något annorlunda jämfört med *Orkneyinga saga*, vilket torde kunna tyda på att Snorre haft ytterligare information eller en idé om hur ristandet ska ha utförts som inte har bevarats i *Orkneyinga saga*.

Det finns fler omnämningen både av bruket att rista blodörn och av andra typer av människooffer i en motsvarande kontext, vilket gör att *Orkneyinga saga* inte lättvindigt bör avfärdas. Jag har i en tidigare artikel argumenterat för att blodörnsriten bör ses som en verklig, utövad form av rituellt dödande som även kunde användas vid offer (se af Edholm 2018). Traditionen att rista blodörn är intressant för studien genom att den, oavsett om den bör kategoriseras som ett offer i andra källor än *Orkneyinga saga* eller inte, utgör ett vittnesbörd om de ritualer som omgärdar krigföringen och striden, och ger oss en grund för att diskutera ett ritualiserat dödande av krigsfångar. En av de äldsta och den mest omdebatterade källan till ristandet av blodörn är dock en strof i Sigvatr Þórðarsons *Knútsdrápa*, komponerad någon gång mellan 1020–1038 e.Kr.

1.  
*Ok Ellu bak*  
*at lét hinns sat,*  
*Ívarr, ara,*  
*Jórvík, skorit.*

(Townend *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*.)

1.  
Och på Ellas rygg  
lät han som satt [som härskare],  
Ívarr, [en] örn,<sup>223</sup>  
i York (*Jórvík*), skära.

(Egen översättning.)<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

<sup>223</sup> Townend 2012 och Lassen 2016 tolkar fvn. *ara* som instrumentalt dativ, således 'med en örn'.

<sup>224</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; Townend 2012; Lassen 2016.



Strofen talar om att Ívarr, son till Ragnarr loðbrók, ristade örn (sannolikt åsyftas blodörn) på kung Ella av Northumbria. Förutsatt att blodörnsriten utgör en form av offer, eller en formaliserad variant av rituellt dödande, så har vi fog att diskutera om det är ett offer av den tillfångatagne Ella som åsyftas i strofen. Strofen återfinns i ett manuskript av *Ragnars saga loðbrókar* och i *Þáttr af Ragnars sonum* (kapitel 3) i *Hauksbók*; man anser att båda versionerna bygger på en gemensam äldre förlaga (Finnur Jónsson 1892–1896:xcii; McTurk 1991:241; 2003:108–109; jfr. dock Ashman Rowe 2009). I båda versionerna anges det i den åtföljande prosan att Ragnarrs söner lät rista blodörn på kung Ella (se nedan). Ristandet av blodörn förekommer i samband med kung Ellas död i sammanlagt fem källtexter. Något människooffer omtalas inte uttryckligen i dikten, men riten att rista blodörn kan tolkats som en form av offer och bör därför tas med i analysen. Örnen förknippas ofta med Oden, som därmed skulle kunna vara mottagaren för gåvan även i de textpassager där han inte nämns explicit. I många fall finns även ett hämndmotiv med i kontexten då blodörnsriten praktiseras. Detta har tidvis föranlett slutsatsen att bruket ska tolkas som en ritualiserad form av hämnd och inte som offer (se exempelvis Beck 1967; Simek 1995:s.v. *Blutaar*), men jag ser ingen motsättning i att hämndmotivet föranleder ett offer. Liksom Dagr i *Helgakviða Hundingsbana II* offerar till Oden just för att få hämnd på sin faders mördare kan dödandet av fienden utföras som ett offer till samme gud.

Roberta Frank har kritiserat denna tolkning av strofen och läser Sigvatrs strof med fvn. *ara* i dativ instrumentalis; således 'Ívarr lät skära Ellas rygg med en örn' eller 'Ívarr lät Ellas rygg bli skuren av en örn', en omskrivning för att Ívarr dödade Ella och lät asfåglar äta av kroppen, vilket utgör ett välbekant kenningsmotiv inom skaldediktningen (Frank 1984:337; 2005:171; se dock kritik hos McTurk 1991:130).<sup>225</sup> Bjarni Einarsson (1986; 1990) har opponerat sig emot den kritik som Frank har riktat mot tolkningen av Sigvatrs strof, och menar att verbet fvn. *skera* 'skära' aldrig används om rovfåglar i skaldediktningen på det sätt som Frank utgår ifrån. Bjarni Einarsson menar istället att fvn. *skera* uteslutande används för bruket av eggvapen/eggverktyg och i överförd betydelse om skepp (som skär havet), men för asätande fåglar används istället ord som fvn. *sleit* 'slet' och fvn. *át* 'ät' (Bjarni Einarsson 1986:79–80). Bjarni Einarsson pekar också på ornitologiska argument som att asätande fåglar såsom örnen (liksom alla asätare) alltid föredrar att äta av asets mjukdelar, till exempel ögon och mage. Att örnen i detta fall skulle ge sig på de fallnas ryggar menar Bjarni Einarsson är osannolikt. Att fåglarna däremot ses sitta eller kliva på de fallnas huvuden och ryggar finner motsvarigheter i skaldediktningen (Bjarni Einarsson 1986:80; 1990:80–81). Frank har svarat på kritiken men har då stått fast vid att blodörnsristningen saknar belägg utöver Sigvatrs skaldestrof (Frank 1988; 1990). Mot Bjarni Einarssons

<sup>225</sup> McTurk har även framfört tolkningen att fvn. *ari* 'örn' i *Knútsdrápa* utgör ett heiti för 'svärd' och strofen ska således läsas som att Ívarr skar Ellas rygg med sitt svärd (McTurk 1994:539–541; 2003b:130). Vid de tillfällen då vapnet anges i källtexternas beskrivningar av blodörnsriten uppges det i samtliga fall vara ett svärd.

argument kan man anföra att örnen och korpen använder sin vassa näbb just för att hacka, eller skära loss sin mat ur aset. Att asfågarna sägs ge sig på ryggen på de fallna, vilket innebär att de ligger framstupa, kan även vara ett stilistiskt knep använt av skalden för att påpeka att fienden (skamligt) har fallit i flykten, utan att detta behöver ha en ornitologisk förankring. Man kan även tänka sig att den framstupa positionen innebär en symbolisk anspelning på fvn. *ergi* (jfr. Meulengracht Sørensen 1983).

Den historiske kung Ella av Northumbria dog år 867 vid en strid mot vikingarna i York. Den historiska bakgrunden kring Ragnarr loðbrók, och hur berättelserna kring honom och hans söner har utvecklats, har ingående behandlats av Alfred P. Smyth (1977) och Rory McTurk (1991; 2003a; 2003b; 2006). Det hade utvecklats en narrativ tradition om Ragnarr loðbrók och hans söner redan under vikingatid och denna har innefattat den historiske kung Ella. I Sigvatrs *Knútsdrápa* refereras till denna tradition som en historisk verklighet, och jag menar att även blodörnsmotivets sannolikt baseras på en verklig praktik. De forskare som har varit kritiska till att tillskriva blodörnsriten en historisk verklighet har menat att strofen i *Knútsdrápa* rör sig med en metafor för att Ívarr slog ihjäl Ella och lät örnarna skära sin näbb blodig på hans rygg (så som Frank 2005:171 ovan). Men samstämmigheten med andra omnämnanden av blodörnsriten gör att *Knútsdrápa* i vilket fall inte förbehållslöst kan avfärdas. Kritiken mot blodörnsriten har ofta byggts på en ponerad feltolkning av Sigvatrs strof, som sedan ska ha gett upphov till ett fantasifoster. Prosan har i dessa fall ansetts vara sekundärt tillkommen och har tillmätts ett lågt källvärde. Jag menar att det finns övertygande belegg för att blodörnsriten utgör en verklig form av rituellt dödande, som blir begriplig och funktionell om den ses inom kontexten med krigsrelaterade människooffer i fornnordisk religion.

Blodörnsriten återkommer även i eddadikten *Reginsmál* strof 27, som berättar att Sigurðr fáfnisbani ristar blodörn på sin fiende Lyngvi, en av Hundings söner, efter att ha besekrat dem i strid.

27.  
*Nú er blóðugr orñ  
bitrom hjorvi  
bana Sigmundar  
á baki ristinn.  
Øngr er fremri,  
sá er fold ryði,  
hilmis arfi,  
ok hugin gladdi.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* II.)

27.  
Nu är blodig örn [blodörn]  
med bitande svärd  
på Sigmundrs banes  
rygg ristad.  
Ingen är främre,  
som har rödfärgat marken,  
och glatt korpen,  
än furstens arvinge.

(Egen översättning.)<sup>226</sup>

<sup>226</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

Den åtföljande prosan (i *Codex Regius*) berättar endast att Lyngvi och hans bröder dog i samband med striden.

*Sigurðr átti orrostu mikla við Lyngva, Hundingsson ok bræðr hans. Þar fell Lyngvi ok þeir þrír bræðr.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* II.)

Sigurðr utkämpade ett stort slag mot Lyngvi Hundingsson och hans bröder. Där föll Lyngvi och hans bröder [eg. de tre bröderna].

(Egen översättning.)<sup>227</sup>

Strofen och händelsen återfinns även i *Nornagests þáttr*, där den åtföljande prosan även omtalar hur Reginn föreslår att Lyngvi bör utsättas för blodörnsristningen och sedan utför detta. Man har tidvis menat att strofen är en sen interpolation (Frank 1984:341). Hur mycket yngre *Reginsmál* skulle vara än prosatexten som åtföljer är dock oklart, och även om strofen kan dateras till ett senare skede än (prosa)berättelsen och eposet i sig motsäger inte detta att motivet med blodörnsristningen skulle vara äldre. Det visar snarare på att blodörnsristningen var ett bekant motiv under vikingatid. Jan de Vries menar att den skaldepoetiska stilen talar emot en allt för tidig datering av *Reginsmál*, men att stroferna som föregår Sigurðrs fadershämnd utgör de äldre partierna. *Reginsmál* strof 27, med blodörnsristningen, daterar de Vries till runt år 1000 utifrån bristen på äldre belägg för blodörnsmotivet (de Vries 1964 I:297–298). Blodörnsmotivet torde alltså vara tillräckligt välbekant vid 1000-talet för att kunna brukas i både skalde- och eddadiktningen. Att rista blodörn framstår av materialet som ett verkligt bruk; ett ritualiserat dödande av fiender som har tagits tillfånga eller besegrats i strid. Den sammantagna analysen i föreliggande studie kan även utgöra ett stärkande underlag för denna slutsats och leda till ett säkrare resultat. Praktiken omnämns endast i samband med att härföraren eller krigsherren dödas, inte andra krigare i fiendeskanan. Att metoden kunde användas för offer framgår av *Orkneyinga saga*, men materialet är för knapphändigt och fragmenterat för att man ska kunna dra några slutsatser om huruvida själva metoden i sig innebär att dödandet utgör ett offer. Skäl för detta skulle, förutom att praktiken används som en form av offer i *Orkneyinga saga*, kunna vara örns koppling till Oden.

I *Ragnars saga loðbrókar* kapitel 17 beskrivs ristan av blodörn som att man lät rista en örn på kung Ellas rygg, så att blodet flödade och han dog av sina sår.

*Ok hér lauk svá, at Ella konungr ok lið hans kom á flótta ok hann varð handtekinn. Ok þá var Ívarr þar í nánd ok mælti, at svá skyldi breyta um líflát hans: "Er nú þat ráð," segir hann, "at minnast, hvern dauðdaga hann valdi föður*

---

<sup>227</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

*várum. Nú skal sá maðr, er oddhagastr er, marka örn á baki honum sem inniligast, ok þann örn skal rjóða með blóði hans." En sá maðr, er kvaddr var til þessarar sýslu, gerir sem Ívarr bauð honum, en Ella konungr var mjök sárr, áðr þessi sýslu lýkr. Lætr hann nú líf sitt, ok þykkjast þeir nú hefnt hafa föður síns, Ragnars.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Och detta slutade så, att konung Ella och hans manskap kom till att fly och han [Ella] blev tillfångatagen. Och då var Ívarr där i närheten och sade, att så skulle man ha ihjäl honom [Ella]: "Det är nu rådigt," säger han, "att vi minns vilken död han valde för vår far. Nu ska den man, som är skickligast med eggverktyg, märka örn [blodörn] på hans rygg så djupt som möjligt, och den örnen ska rödfärgas med hans blod." Och den man, som valdes till denna syssla, gör som Ívarr bad honom, och Ella blev svårt sårad innan denna syssla var avklarad. Han låter nu sitt liv, och de tycker sig nu ha hämnats sin far, Ragnarr.

(Egen översättning.)<sup>228</sup>

Berättelsen om hur sönerna till Ragnarr loðbrók hämnades sin fader på kung Ella av Northumbria återfinns i ytterligare fyra källtexter (Sigvatr Þórðarsons *Knútsdrápa* har redogjorts för ovan). I *Þáttr af Ragnars sonum* återges samma händelse med att de skar upp ryggen, genom revbenen längs med ryggraden med ett svärd och drog ut lungorna genom öppningarna.

*Ívarr ok þeir bræðr minntusk nú, hversu faðir þeira var píndr. Létu þeir nú rísta örn á baki Ellu ok skera síðan rifin öll frá hrygginum með sverði, svá at þar váru lungun út dregin.*

(Min normalisering, efter Finnur Jónsson *Hauksbók.*)

Ívarr och hans bröder minns nu hur deras far hade blivit pinad. De lät nu rista örn [blodörn] på Ellas rygg och sedan skära (*skera*) alla revbenen från ryggraden med ett svärd, så att lungorna blev utdragna där.

(Egen översättning.)<sup>229</sup>

Även en av de isländska annalerna, *Oddveria annáll* från 1578, nämner för år 815 hur kung Ella dog genom blodörnsriten. Hur själva blodörnsristandet ska ha gått till beskrivs dock inte.

*Hann gerði síðan bréf til bræðra sinna, ok drógu saman ógrynni hers, ok unnu England, en tók Hellu konung. Síðan var reist blóðörn á baki honum ok lét*

---

<sup>228</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016.

<sup>229</sup> Utifrån översättning av Lassen 2016.

*hann þar lífsitt. Síðan var Ívarr konungr í Englandi, en Sigurðr Ormr-í-auga varð konungr í Danmörku.*

(Min normalisering, efter Gustaf Storm *Islandske annaler*.)<sup>230</sup>

Han skrev (*gerði*) sedan ett brev till sina bröder, och drog samman en stor härskara, och anföll England och tog konung Hella [Ella] [till fånga]. Sedan ristades blodörn på ryggen på honom och han lät så sitt liv. Sedan blev Ívarr konung över England och Sigurðr Ormr-í-auga blev konung över Danmark.

(Egen översättning.)

Enligt *Oddveria annáll* dödades Ragnarr loðbrók av kung Ella och det anges kortfattat att Ragnarrs söner sedan hämnas sin döde fader genom att man ristade blodörn på ryggen på Ella. Handskriften är dock mycket sen, även om motivet sannolikt är lånat från äldre litterära källor. I de nämnda textpassagerna omtalas inget människooffer explicit, men riten att rista blodörn bör enligt min mening ses inom en offerkontext.

Det signifikanta blodflödet och det ritualiserade tillvägagångssättet återfinns dock ännu tydligare hos Saxo Grammaticus i *Gesta Danorum* IX:5.5 när han återger Ragnarrsönernas fadershämnd. Efter Ragnarr loðbröks död reste hans söner Bjørn och Sigvarðr med en flotta till England för att strida mot kung Ella. De mötte honom på utsatt dag och tillfångatog honom. Sedan lät de sina män skära ett sår i form av en örn över hans rygg och gned in salt i såret. De var mycket nöjda med att kunna döda sin fiende genom att teckna en bild av den blodtörstiga fågeln på hans rygg. Därefter reste Bjørn och Sigvarðr hem, men Ívarr blev kvar i England i två år.

*Interea Siwardus ac Biornus cum quadringentarum navium classe supervenientes bellum regi manifesta provocatione significant. Idque statuto tempore executi, comprehensi ipsius dorsum plaga aquilam figurante affici iubent, sævissimum hostem atrocissimi alitis signo profligare gaudentes. Nec vulnus impressisse contenti, laceratam salivere carnem. Taliter perempto Hella, Biornus ac Siwardus regna sua reduces expectivere; Ivarus Angliam biennio tenuit.*

(Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.)<sup>231</sup>

I mellemtiden stødte Sivard og Bjørn til med en flåde på fire hundrede skibe, og de udfordrede åbent kongen til kamp. De mødte ham på den fastsatte dag, tog ham til fange og lod deres mænd skære et sår af form som en

---

<sup>230</sup> [...] *hann giordi sydan bref til brædra sinna og drogu saman ogrynni hers: og vnno England enn toku Hella kong: Sijdan war rist blod aurn au baki honum: oc liet hann þar lijf sitt: Sijdan war Juar kongur j Einglandi: enn Sygurdr Orm j auga ward kongur j Danmork [...].* (Gustaf Storm *Islandske annaler*.)

<sup>231</sup> Jfr. Olrik & Ræder *Saxonis Gesta Danorum*.

örn (*aquilam figurante*) i hans ryg, begejstrede over at kunne gøre det af med deres grusomste fjende med et billede af den blodtørstigste fugl. Og de nøjedes ikke med at skære såret, de gned også salt i det flænsede kød. Efter på den måde at have gjort det af med Ella, rejste Bjørn og Sigvard hjem til deres egne riger, mens Ivar sad i England i to år.

(Övers. Zeeberg 2000.)<sup>232</sup>

Även i Saxos variant är det Ragnarr loðbróks söner som ristar blodörn på kung Ella. Här verkar dock blodörnsristningen utföras på ett annorlunda sätt än vad som beskrivs i de övriga varianterna: en symbol av en örn (*aquilam figurante*) skärs in i ryggen på Ella. Det kan dock röra sig om ett missförstånd från Saxos sida, eller en osmidig formulering som har gett upphov till missförstånd hos senare läsare. Att det är Ella i sig som får utgöra bilden av en örn motsägs inte av uppgiften om att Ragnarrs söner var mycket tillfreds med att ha dödat sin fiende genom att teckna en bild av den blodtörstigaste fågeln på hans rygg. Det har även vissa likheter med hur blodörnsristningen omtalas i *Ragnars saga loðbrókar* ovan. Saxos version skulle även kunna vara ett sätt att kringgå den, till synes, praktiska svårigheten att kunna dra ut lungorna genom ryggen även om revbenen är avhuggna. Rent anatomiskt finns det dock inget som hindrar att lungorna dras ut genom bröstorgens ryggsida när revbenen väl är kapade. Lungorna ligger precis innanför bröstorgens och om man bänder ut revbenen något kan man sannolikt sticka in en hand i öppningen (Murphy et al. *i tryck*).<sup>233</sup> Blodörnsritens verklighetsbakgrund kan inte avfärdas med detta argument.

Begreppet fvn. *rísta blóðörn* verkar av det sammantagna källmaterial som behandlar motivet åsyfta en ritual, ett formaliserat dödande, där det läggs vikt vid att offret dör *genom* blodörnsriten, vilket är en aspekt som inte har lyfts i tidigare forskning. Den beskrivning som möter oss i källorna skiljer sig åt i hur ritnen utförs. I *Ragnars saga loðbrókar* och hos Saxo Grammaticus beskrivs tillvägagångssättet som att man ristar eller märker offret genom att skära upp ryggen. Övriga källtexter beskriver tillvägagångssättet än mer detaljerat, som att man skär av revbenen från ryggsidan med ett svärd, och drar ut lungorna genom såren. Av praktiska skäl bör vi kunna avfärda denna specifika detalj, då det sannolikt är omöjligt att *skära* av revbenen med svärdet. Istället bör vi enligt min mening lägga större vikt vid begreppets komponent *rísta (blóðörn)* och den beskrivning som ges i *Ragnars saga loðbrókar* och Saxos *Gesta Danorum*. Att offret ristas eller märks med ett vapen finner en omisskännlig likhet med det tillvägagångssätt som används vid offret av kung Víkarr, det prototypiska offer som Oden själv säger sig utföra i *Hávamál* 138 och som möjligen

---

<sup>232</sup> Jfr. text och översättning av Friis-Jensen & Fischer 2014.

<sup>233</sup> Emellanåt beskrivs att snittet drogs ned till höften, vilket skulle kunna möjliggöra att innanmätet kan dras ut i öppningen under bröstorgens, men att dra ut lungorna så långt ned på kroppen torde vara omöjligt. Hur motivet med de avhuggna revbenen, i form av ett rent litterärt motiv, skulle ha uppstått och spridits mellan källtexterna är ett olöst spörsmål bland de som tillbakavisar att det skulle röra sig om en verklig praktik.

återspeglas i *Beowulf* 2936–2941, samt det återkommande motivet att vapenmärkta män tillfaller guden.<sup>234</sup> Möjligen ska de båda ritualernas utförande ses som två utvecklingar ur ett gemensamt tema, där offret dödas genom ett symbolladdat ristande eller stingande, som märker offret till guden och åsamkar ett ymnigt blodflöde och offrets död. Sett i ljuset av detta motivkomplex kan vi sannolikt nå bättre förståelse av blodörnsriten och dess funktion av rituellt dödande och möjligen offer, än genom att försöka rekonstruera en ursprunglig ritual utifrån de olika beskrivningarna.

Ett ytterligare exempel på blodörnsriten återfinns i *Orms þáttr Stórolfssonar* som ingår i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Berättelsen anger inte uttryckligen att blodörnsriten skulle utgöra ett offer och har många övernaturliga och fantasifulla inslag; den som utsätts för behandlingen är exempelvis en jätte vid namn Brúsi, vilket gör att man ofta har underlåtit att anföra den som källa i diskussionen om människooffer. I samband med analysen av blodörnsriten som ritualiserad våldspraktik och ett potentiellt offerbruk finner jag ändå att exemplet kan vara av vikt för helhetsbilden. Ormr Stórolfsson anses ha varit en historisk person, kommen ur en ansedd släkt på Island (Finnur Jónsson 1920–1924 II:757). Enligt *Orms þáttr Stórolfssonar* ska han ha ingått fostbrödralag med Ásbjörn príða 'den stolte' från Danmark, varefter de utförde vikingafärder och hjältebedrifter runt om i Norden. Därefter skiljdes deras vägar och Ormr for hem till Island, medan Ásbjörn for för att dräpa jätten Brúsi. Ásbjörn misslyckas och blev själv dräpt av jätten och dennes moder i kattskepnad, varefter Ormr reser iväg för att hämnas honom. Med hjälp av jättens syster Menglōð lyckas han döda jättens moder och ristar blodörn på Brúsi.

*"Snemma sagði mér þat hugr," sagði Brúsi, "at ek munda af þér nokkut erfitt fá, þegar ek heyrða þín getit, enda er þat nú fram komit. Muntu nú vinna skjótt um ok höggva höfuð af mér, en þat var satt, at mjök pínda ek Ásbjörn príða, þá er ek rakta ór honum alla þarmana, ok gaf hann sik ekki við, fyrr en hann dó." "Illa gerðir þú þat," segir Ormr, "at pína hann svá mjök, jafnröskvan mann. Skaltu ok hafa þess nokkurar menjar." Hann brá þá saxi ok reist blóðörn á baki honum ok skar öll rifin frá hryggnum ok dró þar út lungun.*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

"Tidigt slog mig den tanken," sade Brúsi, "att jag skulle få något besvär av dig, så snart jag hörde om dig, och nu har det kommit dit. Må du nu skynda dig och hugga huvudet av mig, och det är sant, att jag pinade Ásbjörn príða mycket, när jag drog ur honom alla tarmarna, och han gav inte vid sig [jämrade sig inte] innan han dog." "Illa gjorde du," säger Ormr, "i att pina honom så mycket, en så tapper man. Du ska också få något att minnas av detta." Han drog sitt kortsvärd (*sax*) och ristade blodörn på ryggen på

---

<sup>234</sup> Möjligen ska även tillvägagångssättet vid Balders död ses i detta sammanhang.

honom och skar (*ske*) alla revbenen från ryggraden och drog där ut lungorna.

(Egen översättning.)<sup>235</sup>

*Orms þáttr Stórolfssonar* har daterats till runt år 1300 e.Kr. och innehåller en mängd motiv som har lånats in från andra kända sagor; blodörnsristningen anses vara ett motiv hämtat från *Ragnars saga loðbrókar* (Finnur Jónsson 1920–1924 II:757–758). Att motivet förekommer i *Orms þáttr Stórolfssonar* kan sannolikt inte kasta något nytt ljus över fenomenet, utöver konstaterandet att det till synes har utgjort ett användbart motiv inom sagotraditionen. Blodflödet verkar inte ges någon framträdande plats i beskrivningen, till skillnad mot den potentiella förlagan *Ragnars saga loðbrókar*. Kontexten vid döandet av Brúsi är inte heller densamma. I båda fallen finns det visserligen ett hämndmotiv med i bilden, men medan kung Ella utgör en härskare över en eftertraktad del av Storbritannien så är Brúsi en monstuös varelse i världens utkant. Konsekvenserna av blodörnsriten blir även mycket olika i de två berättelserna. Medan Ragnarr loðbróks son Ívarr blir den nya härskaren över det vunna riket, med säte i York, så förblir Orms status oförändrad och han reser hem till Island. Sannolikt utgör förekomsten av blodörnsriten i *Orms þáttr Stórolfssonar* ett lån av ett litterärt motiv, som har infogats i sagan i ett relativt sent skede, då ritens symbolspråk och kontext inte längre har varit aktuell och känd för sagans förmedlare.

Man har inte funnit några arkeologiska fynd som visar spår av en behandling som motsvarar utförandet av blodörnsriten i de skriftliga källorna. Men möjligen kan ett ikonografiskt motiv vara intressant att lyfta i detta sammanhang. En guldrakteat från Danmark har tidigare tolkats som att den återger en möjlig offerscen (Hauck 1985a:137; 1985b–c:IK 197; Nationalmuseum København inv. 8675). I detta motiv återges en antropomorf gestalt hugga en något mindre, liggande (död?), gestalt i bröstet/magen. Den liggande gestaltens bröstorg framstår som uppfläkt. Den aktiva gestalten bär ett svärd i ena handen och en dolk/svärd eller möjligen ett stiliserat spjut i den hand som sticker den liggande. Att motivet återger en offerscen går dock inte att belägga. Att motivet återger ritens att rista blodörn kan inte heller anses vara möjligt att påvisa, men motivet kan utgöra en analogi till, och återspegla ritens performativa egenskap, där blodflödet och det spektakulära tillvägagångssättet utgör fokus.

---

<sup>235</sup> Utifrån översättning av Knutsson 2014.



## Kapitel 5. Kalendariska människooffer

I detta kapitel diskuteras den andra av de två religiösa och sociala kontexter där människooffer har fyllt en funktion och har utövats, här benämnt som kalendariska människooffer. I denna kontext har människooffret syftat till ett återskapande eller stärkande av kosmos och dess fruktbarhet genom att återupprepa ett mytiskt skeende i kulthandlingen. Människooffret ingår inom denna kontext i den gemensamma kult som har samlat ett större antal deltagare. Offret har då utförts på regelbunden basis vid kalendariskt återkommande tidpunkter, vilket skiljer denna övergripande kategori från de krigsrelaterade människooffer som har analyserats ovan. Det material som analyseras här har jag valt att kategorisera utifrån regional spridning med fokus på Sverige, Norge och Island.

### 5.1 Den sociala och religiösa kontexten

För att förstå människooffrets funktion inom den kalendariska kulturen är det nödvändigt att positionera dem i förhållande till det övergripande sociala och kultiska sammanhanget. Yngre järnålderns samhälle var organisatoriskt indelat i bebyggelsedistrikt, bygder av skiftande storlek. Dessa bygder var i sin tur sammanhållna i en större enhet; ett "land" (såsom Uppland, Södermanland och så vidare). Under yngre järnålder kom dessa regionala enheter att i större utsträckning kopplas samman till större interregionala riken, såsom *Svíþjóð*, eller *Svíaríki*, som innefattade hela Mälardalen (Brink 1997:404–407). Inom dessa tre nivåer har det funnits centralplatser av varierande karaktär. Utifrån ortnamnen kan man sluta sig till att järnålderns kultorganisation har varit strukturerad utifrån en bebyggelsestruktur med (normalstora) gårdar, samhällets gemensamma centralplatser och aristokratiska centralgårdar (Brink 1997:404–407; Vikstrand 2001). Kult av olika slag har knutits till alla tre bebyggelsestrukturerna, men det är sannolikt endast till de gemensamma centralplatserna och de aristokratiska centralgårdarna som människooffer kan kopplas. Vid dessa centralplatser har härskaren varit kultens ledare och har tillsammans med andra kultfunktionärer och rituella experter varit ansvarig för dess utformning och fortlevnad (Sundqvist 2016a:505). Jag har redan tidigare påpekat att människooffret var tätt knutet till härskaren och samhällets elitskikt. Detta gäller även för kalendariska människooffer.

Den grundläggande kultinstitutionen i det yngre järnålderssamhället i Skandinavien var de kalendariska kulthögtiderna. De större av de regelbundna offerfesterna var gemensamma för båda aristokratin och de andra självägande samhällsklasserna. Dessa kulksammankomster syftade till ett upprätthållande av ett fungerande samhälle och liv, genom att via offren säkerställa den kosmiska ordningen, agrikulturellt välstånd, samt samhällets stabilitet och fred. Exempel på att detta har utgjort kärnan i den gemensamma kulturen kan ses i det förkristna rituella uttrycket fvn. *til árs ok friðar* 'för god årsväxt och fred' som förknippas med just kalendariska kultfester. I formeln innefattar begreppet fvn.

*ár* betydelsen 'år, skörd, agrikulturell avkastning' och fvn. *friðr* 'fred, sammanhållning' med en sexuell underton som belyser uttryckets koppling till fertilitet och upprätthållande av kosmos och rättssystemet (Sundqvist 2002:13; Hultgård 1993; 2003; 2018; Nordberg 2006:76–77; Olsson 2019:136, 181–185). Det är utifrån denna funktion som kalendariska människooffer har funnit sin ideologiska förutsättning. I de norröna källorna framstår guden Tor som kosmos och människornas beskyddare framför andra (Bertell 2003). I vissa källtexter förknippas guden också med människooffer (se nedan). Vid vissa centrala helgedomar verkar kulten av flera gudomar ha knutits samman, vilket till exempel Adam av Bremen återger då det gäller kulten vid Gamla Uppsala. Att härskaren har varit ansvarig för att upprätthålla en god relation med gudomen, och på så sätt säkerställa ett stabilt samhälle och kosmos framgår genom källmaterialet (Hultgård 1993; 2003; Sundqvist 2016a:241–258; 2017b), och torde vara centralt för bruket av människooffer. Utifrån Girards och Burkerts teorier om människooffrets förhållande till och funktion för samhällsordningen skulle man kunna tolka kalendariska människooffer, *til árs ok friðar*, som ett sätt att uppnå just en stabilisering av samhället, och på ett mytiskt plan även av kosmos, genom dödandet av en människa. Deras teorier om offerbrukets ursprung måste anses vara problematiska, men den stabiliserande funktionen har (som religiös föreställning och mytiskt motiv) ett förklaringsvärde inom de kalendariska människooffrens utförande. Begreppet fvn. *friðr* ska förstås som en stabilitet och harmoni inom samhället, som inte utesluter närvaron av krigföring mot andra samhällen eller närvaron av våld, riktat mot specifika individer eller grupper. Tvärtom torde detta våld vara centralt för samhällets och den sociala ordningens stabilitet och upprätthållande. De kalendariska människooffren kräver och ingår en symbios med en extern tillägnelse av rättslösa individer.

I flera textkällor omtalas kalendariska religiösa högtider och fester som tycks ha sammanfallit med begynnelsen av årets kvartal. En sådan högtid ska ha varit förlagd till "vinternätterna" i mitten av oktober, en annan till "midvintern" i mitten av januari, en tredje i mitten av april och en fjärde runt "mid-sommar" i mitten av juli (Nordberg 2006). Exempelvis återger Snorre detta i *Ynglinga saga* kapitel 8.

*Þá skyldi blóta í móti vetri til árs, en at miðjum vetri blóta til gróðrar, it þriðja at sumri, þat var sigrblót.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla I.*)

Man skulle offra (*blóta*) i början av vintern för årsväxt/gott år (*ár*), och vid mitten av vintern för grödan, det tredje mot sommaren, det var/kallades segeroffer (*sigrblót*).

(Egen översättning.)<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

Samma uppgifter återkommer på flera håll i *Heimskringla*, bland annat i *Óláfs saga helga* kapitel 107, 109 och 117. Människooffer omtalas i källtexterna i samband med offren under mitten av vintern och mitten av sommaren.

Det jag har valt att kalla kalendariska människooffer återfinns som mytiskt motiv i sin tydligaste form i berättelsen om dödandet av en urtidsjätte vid världens skapelse. Detta mytiska skeende och den religiösa föreställningen bakom mytens gestaltning menar jag kan ha återspeglats också i kulten genom regelbundna offer vid kalendariska högtider, där det mytiska skeendet återupprepas genom kulthandlingen och återskapar den effekt som även gestalts genom det ursprungliga dödandet i myten. Detta motiv kommer jag att återkomma till och analysera mer i detalj nedan.

Materiella spår av den kalendariska kulten har påträffats vid vad som sannolikt har utgjort permanenta kultplatser i landskapet (Gräslund 1996:20–28). Möjligen ska även platserna med fynd av människoben tolkas som sådana permanenta kultplatser. De senaste decenniernas arkeologiska exploateringsutgrävningar har medfört en kraftigt förändrad kunskapsnivå om förhistoriska bosättningar och kultplatser, men jag kommer endast att kortfattat lyfta fram ett litet urval av dessa nya fynd här. Tydliga exempel på den typ av fynd som sannolikt ska tolkas som spår av en kalendarisk kult har påträffats i Lilla Ullevi i Uppland, i Borg i Östergötland och i Götavi i Närke. I Lilla Ullevi, Bro socken i Uppland, fann man vid utgrävningen en anläggning bestående av en stor stensättning med kraftiga stolphål, kluster och rader av mindre stolphål samt härdar. Anläggningen var placerad på en naturlig förhöjning, och har varit avgränsad med stolpar, stensträngar och härdar. I anläggningen och dess avgränsningar påträffades en mängd så kallade amuletringar. Platsen hade brukats under en längre tid varefter den har täckts med sand och silt.<sup>237</sup> Platsen har tolkats som en etablerad kultplats i kontinuerligt bruk (Bäck et al. 2008; Bäck & Hållans Stenholm 2012). I Borg i Östergötland fann man vid utgrävningen en centralgård med långhus, exklusiva föremål och en mindre byggnad tolkad som en kultanläggning. Marken framför kulthuset var stensatt, och i nedgrävningar i marken påträffades stora mängder skallar av svin tillsammans med amuletringar av liknande typ som i Lilla Ullevi. Fynden har tolkats som spåren efter ett kontinuerligt kultbruk som har inkluderat slaktandet och förtärandet av gris och deponerandet av utvalda delar av djuret tillsammans med amuletringarna (Lindeblad 1996; Nielsen 1996a; 1996b; 2006). I Götavi i Närke har man funnit en anläggning bestående av nio stensatta plattformar med oregelbundna stolphål, omgivna av en sankmark. I princip inga föremål eller osteologiska fynd påträffades på platsen, men jordprover visade på en kraftigt förhöjd fosfathalt i anläggningen. Den förhöjda fosfathalten beror sannolikt på att en stor mängd organiskt material har hamnat på platsen. Då inget kulturlager påträffades har man tolkat utslaget som spår av att en stor mängd blod har utgjutits på platsen. Möjligen har platsen använts för kalendariskt återkommande ritualer som har inkluderat slaktandet av djur och/eller människor (Svensson 2012; Zachrisson 2014b).

---

<sup>237</sup> Ett mycket finkornigt material, närmast som slam eller lera.

I det arkeologiska materialet kan kalendariska människooffer förslagsvis ha gett avtryck i de deponerade människor som har hittats i våtmarker, men denna tolkning får anses vara spekulativ då antalet fynd är litet. Att det inte finns fler arkeologiska spår av människooffer från kalendariskt repetitiva högtider kan bero på hur offret har behandlats efter dödandet. Om offerobjektet har hängts upp, såsom vissa källskrifter omtalar, så har sannolikt inga materiella spår efterlämnats, vilka skulle kunna återfinnas vid en arkeologisk utgrävning.<sup>238</sup>

Min hypotes är att vi kan se spår av ett bruk av människooffer även vid de kalendariska högtider som samlar hela kommuniteten. Vid dessa kalendariska högtider har offret syftat till ett återskapande eller stärkande av kosmos. Dessa utgör en annan typ av offer än de krigiska människooffer som har behandlats i tidigare avsnitt. Till skillnad från de krigsrelaterade människooffren som utfördes av en enskild högt stående person eller ett krigarfölje för dennes eller deras personliga välgång så utfördes de kalendariska människooffren för hela samhället, för fruktbarhet och ett upprätthållet välstånd. Kulten knyts även i dessa fall till härskaren och ett aristokratiskt samhällsskikt, men vänder sig till en annan, mer inkluderande kultmenighet. Jag menar att denna typ av kultorganisation med människooffer finner sitt tydligaste belegg från den skandinaviska halvön och Danmark, men saknas i denna form på Island, även om kalendariska och kosmogoniska offer av djur har förekommit där. Människooffer av detta slag torde således inte ha ingått i den gängse isländska religionsutövningen, i och med att den grundläggande organisatoriska strukturen för detta offerbruk har saknats. Mot denna hypotes talar dock de skriftliga källor som omtalar kalendariska människooffer på Island (se nedan). Möjligen har dessa isländska källor bevarat minnet av kultens organisation och innehåll från det skandinaviska fastlandet, och i efterhand applicerat det i en isländsk miljö, i en tid då minnet av den förkristna kulten hade börjat blekna och gränserna mellan vad som har utgjort ett ideal och vad som faktiskt utfördes hade börjat luckras upp. Med detta sagt vill jag inte hävda att människooffer inte alls skulle ha förekommit på Island i vissa situationer, tvärtom talar vissa av dessa källtexter om krissituationer som frammanar ett människooffer, vilket kan tas som intäkt för att människooffer har varit en tänkbar handling och sannolikt kan ha utförts. Människooffret vid kriser skulle då kunna utgöra en kvarleva som har aktualiserats vid extrema situationer.

I min tolkning av den mytiska bakgrunden till de kalendariska människooffren i fornnordisk religion lutar jag mig till viss del mot den tes som presenterades av religionshistorikern Bruce Lincoln 1986 i boken *Myth, Cosmos and Society*, i det avseende att den fornnordiska skapelsemyten kan ha återspeglats i offerritualen. Jag kommer få anledning att återkomma till Lincons arbete

---

<sup>238</sup> I de fall då potentiella spår av upphängda (djur)offer har påträffats har detta kunnat ske genom att benmaterialet har deponerats i efterhand eller av annan anledning har grävts ned. Exempel på detta kan ses vid stolpraden i Gamla Uppsala och vid storgården Hof på Island (Lucas 2009; Wikborg (red.) 2017; Wikborg & Magnell 2017).

längre fram. Till skillnad mot Lincoln bygger jag dock inte min argumentation på ett gemensamt indoeuropeiskt mytmotiv, utan ser endast till det germanska och fornnordiska materialet. Att en religiös föreställning både ges uttryck i en skapelsemyt och anses ha gett upphov till ett rituellt bruk är dock en global företeelse och finner en relativt avlägsen, men ändå intressant analogi i de mesoamerikanska högkulturerna under förkolumbiansk tid, där människooffer utgjorde en central del i den kollektiva kulturen. Jag anför här den aztekiska kulturen som ett exempel för att belysa på vilket sätt jag uppfattar att myten och kulturen skulle kunna ha samspelat i det fornnordiska kalendariska människooffret. Trots avståndet i tid och rum utgör det ett intressant jämförelsematerial för att förstå hur myt och rit kan samspela och hur människooffer kan ha varit en del av den fornnordiska kulturen, även utan att något språkligt släktskap mellan analogierna föreligger.

Av de myter som finns nedtecknade och av de beskrivningar som de spanska missionärerna gjorde av de aztekiska offerritualerna framgår att människooffret inom den aztekiska religionen till viss del hade en tydlig kosmogonisk karaktär. Gudarna offrade vid världens skapelse sig själva för att skapa kosmos och ge solen dess kraft. I kulturen återupprepas detta mytiska skeende genom människooffret, där den offrades hjärta skärs ut ur kroppen och fortfarande pulserande ges till solen för att stärka dess kraft och upprätthålla den kosmiska ordningen. Kulturen fyller således en avgörande funktion för det mänskliga samhällets fortbestånd och offret benämndes som ett återgäldande av en skuld.<sup>239</sup> Vid de kalendariska högtiderna användes tillgängliga krigsfångar till offer samtidigt som det skapade ett tillfälle för härskaren att manifesteras sin makt gentemot underlydande tributkungar, som fick se på när deras egna soldater användes i offret för att stärka och upprätthålla det aztekiska riket (Carrasco 1987; 2013:216–221). Aztekerna hade, liksom de fornnordiska samhällena, en krigsbaserad ekonomi vid sidan av jordbruket. Genom att ständigt expandera riket genom aggressiv krigföring skapades en tributbaserad inkomst och ett ekonomiskt välstånd för det aztekiska imperiet. De ekonomiska intressena sammanföll i detta fall med den religiösa organisationen genom att de allt mer storslagna kalendariska människooffren krävde ett ständigt inflöde av offermaterial i form av krigsfångar. I brist på mindre rikerna att erövra och föra krig mot löstes senare införseln genom en riggad krigföring mellan rikena i Tlaxcala-Peupladalen och de allierade stadskungadömena Tenochtitlán, Texcoco och Tlacopan i syfte att erhålla krigsfångar att offra vid de centrala tempen (Carrasco 1987).

I jämförelsen med de aztekiska människooffren kan vi se vissa likheter i samhällsstruktur med den yngre järnålderns Skandinavien, men också

---

<sup>239</sup> Att offret benämns som en förpliktelse som åligger människan att återbetala har tidvis ansetts peka mot att det aztekiska människooffret utgör en annan typ av offer än ett gåvooffer (se Carrasco 2013:217). Mot detta kan man invända att på samma sätt som offergåvan som fenomen förutsätter förväntningen på en gengåva från offrets mottagare (såsom Marcel Mauss har påpekat 1990 [1925]), utgör upprätthållandet av offerkulturen en förpliktelse att kontinuerligt överlämna offergåvor till gudomen för att upprätthålla relationen gentemot denne (jfr. dock Pyyhtinen 2014:21–32).

påtagliga skillnader. I båda fallen är samhället stratifierat, med en social elit som tydligt skiljer ut sig från övriga samhällsklasser och bygger sin ekonomi delvis på extern tillägnelse. Men medan det aztekiska samhället hade en urban samhällsstruktur, med väl utvecklad stadsplanering var det nordiska järnålderssamhället ruralt, med endast enstaka handelsplatser där en begynnande stadsformering började utvecklas under järnålderns slutskede. Gemensamt för de båda kulturgrupperna är att den externa tilläggnelsen baserades på en aggressiv krigföring gentemot kringliggande folk, utifrån en blandning av plundring och tributtagande. Makten som knöts till den härskande samhällsgruppen baserades således på ett våldskapital. Stora offentliga religiösa ceremonier knöts till denna maktposition och till krigarideologin i det aztekiska samhället. Centralt för detta var att de årliga offerhögtider, med människooffer, som firades vid de centrala templet i det aztekiska riket krävde en ständig tillförsel av offer i form av externt tillägnade människor, som erhöles genom krigföringen mot intilliggande riken. Det är möjligt att vi kan förstå vissa aspekter av det fornnordiska offerbruket bättre utifrån likheten med den mesoamerikanska analogin, även om denna överensstämmelse ligger på ett generellt plan. Även i den fornnordiska religionen var människooffret en integrerad del i den ideologiskt underbyggda krigföringen, och offermaterian för kalendariska offer kunde anskaffas genom den externa ekonomiska införseln. I det aztekiska exemplet kan vi dock se en ännu tydligare koppling mellan krigföringen och bruket av människooffer. Det aztekiska människooffret intog en central plats i den offentliga kulten. Krigföringen hade en rituell dimension, där kriget inramades av ritualer och religiösa föreställningar, men det fördes även krig just i syfte att anskaffa krigsfångar att använda till offer (Benson & Cook 2001; jfr. Bronkhorst 2012 som diskuterar liknande förhållanden även i andra kulturer).

Utöver dessa likheter är skillnaderna mellan den aztekiska och den fornnordiska kulturen påtagliga. Att människooffer inte kan påvisas hos samtliga kulturer som har en liknande hierarkisk samhällsstruktur visar att människooffer som fenomen inte är bundet till en viss samhällsorganisering eller ett kulturellt stadium, så som man inom tidigare forskning tidvis har menat (se avsnittet om tidigare forskning utifrån skriftligt material ovan). Den avlägsna analogin kan utgöra ett underlag för en tolkningsmodell för hur människooffret kan vara integrerat i den ideologiska strukturen och den religiöst underbyggda krigföringen, men kan inte tas som intäkt för att samma förhållanden gäller för den aztekiska kulturen som för den fornnordiska.

## **5.2 Kalendariska människooffer i Norden**

Kalendariska människooffer återfinns i de skriftliga källorna i anslutning till större högtider och offentliga kultfester. Interregionala samlingspunkter för ett större område, såsom Gamla Uppsala, Gutnalting/Roma på Gotland, Lejre i Danmark och Mære i Norge förknippas med människooffer under förkristen tid. Människooffer tillskrivs även mindre regioners tingssammankomster och

kalendariska högtider i källorna, såsom tingen i Jämtland och Värmland, Þórsnes på Island och andra blotsammankomster i godeorden där. Fenomenet finner en äldre analogi i skriftliga källor som behandlar den äldre järnålderns germanska samhällen; exempelvis semnonernas kalendariska offerhögtid i en helig lund. De olika källtexternas uppgifter om kalendariska människooffer är inbördes oberoende och kan således inte avfärdas som litterära klichéer på grund av deras överensstämmelser. Att människooffer tillskrivs de stora kalendariska offerfesterna från olika delar av Norden visar på att detta sannolikt har varit ett återkommande mönster med en förankring i verkliga praktiker.

Materialet omfattar stora avstånd över både tid och geografi. De kalendariska offerceremonierna har sannolikt varit olika utformade på Island jämfört med de stora religiösa centra som Gamla Uppsala och Lejre har utgjort. Även den politiska kontexten har skilt sig åt mellan områdena (se Sundqvist 2016a). Att människooffer ska ha ingått i kulten på stora centrala kultplatser som Gamla Uppsala, där deltagare från en större region har samlats och härskaren har innehaft en central ställning i kultutförandet, anser jag är mer troligt än förekomsten av människooffer vid kultplatser på Island där det har saknats en sådan maktinstitution som skulle ha kunnat administrerat offren (jfr. Beck 1970:241–254). Att människooffer ändå omnämns i samband med de gemensamma offerhögtiderna för mindre regioner kan vara ett narrativt motiv som speglar ett (ö)känt bruk vid de största kultplatserna, som sedan har tillskrivits de mindre kulksammankomsterna i ett senare skede, för att skapa en dramatisk handling. Motivet kan i ett sådant fall fortfarande stärka uppfattningen att människooffer ingick som ett inslag i den offentliga kulten vid de största och mest centrala helgedomarna i Skandinavien, trots att enskilda källtexter och utsagor inte i sig återger korrekta isländska förhållanden.

## Den mytiska bakgrunden

Antagandet att människooffer förekom inom den kalendariska kulten stärks av att motivet finner en motsvarighet i det mytiska berättandet. Detta visar att en gemensam idé och bakomliggande religiös föreställning möjligen kan spåras i det mytiska berättandet och i den rituella praktiken inom den kalendariska kulten. En sådan idé kan vi se spår av i myten om världens skapelse genom styckandet av urtidsjätten Ymir (Lincoln 1986:1–64; 1991 [1981]:32–48; Näsström 2002:209–217). I Snorre Sturlassons *Gylfaginning* beskrivs skapandet av världen med delar från urtidsjättens kropp som ett dråp utfört av gudarna Oden, Vile och Ve.

*Synir Bors drápu Ymi jötun. En er hann fell, þá hljóp svá mikit blóð ór sárum hans at með því drektu þeir allri ætt hrímþursa, nema einn komsk undan með sínu hýski. [...] Þeir tóku Ymi ok fluttu í mitt Ginnungagap, ok gerðu af honom jorðina, af blóði hans sæinn ok vötnin. Jorðin var gøf af holdinu en björgin af beinum, grjót ok urðir gerðu þeir af tønnum ok joxlum ok af þeim beinum*

*er brotin váru. [...] Af því blóði er ór sárum rann ok laust fór, þar af gerðu þeir sjá þann er þeir gerðu ok festu saman jörðina, ok lögðu þann sjá í hring útan om hana, [...] Tóku þeir ok haus hans ok gerðu þar af himin ok settu hann upp yfir jörðina [...].*

(Faulkes *Snorri Sturluson, Edda.*)

Bors söner dräpte jätten Ymir. Men när han föll, då strömmade så mycket blod ur hans sår att med detta dränkte de hela hrímþursarnas ätt, utom en som kom undan med sitt husfolk. [...] De tog Ymir och flyttade honom till mitten av Ginnungagap, och skapade jorden av honom; av hans blod [gjorde de] havet och vattnen. Jorden gjordes av köttet och bergen av benen, stenar och block gjorde de av tänderna och kindtänderna och av de ben som var brutna. [...] Av det blod som rann ur såren och for fritt, där av gjorde de det hav som de gjorde när de skapade och fäste samman jorden, och lade havet i en ring runt jorden [...] De tog även hans skalle och gjorde himlen av den och satte upp den över jorden [...].

(Egen översättning.)<sup>240</sup>

Myten återges utförligast hos Snorre Sturlason, men refereras även till i två eddadikter. Dessa har givetvis Snorre haft kännedom om, men hans utförliga beskrivning av myten tyder på att han kan även ha haft andra, för oss okända, versioner av myten till förfogande. I *Vafþrúðnismál* strof 20–21 beskriver jätten Vafþrúðnir i en visdomstävling mot Oden hur världen skapades.

20.  
*Óðinn kvað:  
"Segðu þat in eina,  
ef þitt æði dugir  
ok þú, Vafþrúðnir, vitir,  
hvaðan jörð um kom  
eða upphiminn  
fyrst, inn fróði jötunn."*

21.  
*Vafþrúðnir kvað:  
"Ór Ymis holdi  
var jörð um sköpuð  
en ór beinum björg,  
himinn ór hausi  
ins hrímkalda jötuns  
en ór sveita sjör."*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði I.*)

20.  
Oden sade:  
"Säg du detta som det första,  
om din vishet duger,  
och du, Vafþrúðnir, vet det,  
hur jorden kom till  
eller [och] upphimlen  
för första gången, vise jätte."

21.  
Vafþrúðnir sade:  
"Ur Ymirs kött  
blev jorden skapad  
och ur benen berg,  
himlen ur skallen  
från den frostkalla jätten  
och ur blodet havet."

(Egen översättning.)<sup>241</sup>

<sup>240</sup> Utifrån översättning av Collinder 1958.

<sup>241</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.



*Vafþrúðnismál* räknas som en av de äldsta eddadikter vi har bevarade. Motivet återkommer mycket snarlikt i en annan av de äldre eddadikterna, *Grímnismál* strof 40–41, där det är Oden själv som yppar esoterisk kunskap i kung Geirroðrs hall. Sannolikt finns en direkt relation mellan texterna, men när ett eventuellt "lån" ska ha skett är oklart. Sannolikt har båda dikterna skapats inom en förkristen kontext och utgör således ett primärt källmaterial (Lar-rington 2002; McKinnell 2014:16; Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014:176–177, 185; Hultgård 2017:122, 137–138; se dock kritik mot en tidig datering i Machan 2008; Simek 2014). Troligen beror motivkorrelationen på ett gemensamt förkristet mytmotiv som har kunnat återanvändas i flera sam-manhang. *Grímnismál* strof 40–41 ger även vissa ytterligare upplysningar om vad gudarna skapade av urtidsjätten, såsom människornas värld Midgård (fvn. *Midgarðr*).

40.  
*Ór Ymis holdi  
 var jörð um sköpuð  
 en ór sveita sær,  
 björg ór beinum,  
 baðmr ór hári  
 en ór hausi himinn.*

41.  
*En ór hans brám  
 gerðu blíð regin  
 Midgarðr manna sonum;  
 en ór hans heila  
 váru þau in harðmóðgu  
 ský öll um sköpuð.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

40.  
 Ur Ymirs kött  
 blev jorden skapad  
 och ur blodet hav,  
 berg ur benen,  
 skog ur håret  
 och ur skallen himlen.

41.  
 Och ur hans ögonbryn  
 gjorde blida gudar  
 Midgård till människornas söner;  
 och ur hans hjärna  
 blev de tungsinta  
 molnen alla skapade.

(Egen översättning.)<sup>242</sup>

Det kosmogoniska motivet att världen skapas ur styckandet av en urtidsjätte har möjligen en vidare indoeuropeisk bakgrund, vilket Bruce Lincoln (1986) har påpekat. Namnet fvn. *Ymir* kan härledas till det proto-indoeuropeiska *\*iemo* 'tvilling' och man har på den grunden jämfört den fornnordiske Ymir med liknande väsen i andra indoeuropeiska myter. Bruce Lincoln har tidigare varit en stark företrädare för att det kan föreligga ett indoeuropeiskt mytmotiv bakom styckandet av Ymir i de norröna källorna (Lincoln 1986:1–64; 1991 [1981]:32–48). Han har senare tagit avstånd från denna tolkning, bland annat med anledning av att han nu menar att den typ av jämförelse mellan två skilda kulturer som hans tidigare tolkning bygger på inte gör källmaterialet rättvisa (Lincoln 2018). Han menar något hårddraget att två kulturer inte kan jämföras med mindre än att man för in den kompletta kontexten för respektive

<sup>242</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

kultur i analysen (se metoddiskussion i tidigare kapitel). Jag menar dock att en sådan komplett redogörelse för respektive jämförelseobjekt inte är nödvändig för jämförelser på en generell nivå. Jämförelsen kan på ett övergripande plan baseras på identifierbara likheter mellan kulturerna, men den vidare analysen av materialet kan uppvisa och förklara även skillnader mellan objekten som studeras, utan att jämförelsen som metod faller. Jag kommer dock inte att basera min analys på det språkliga och ideologiska släktskap som Lincoln baserade sin kritiserade jämförelse på.

Lincoln menade i sina tidigare verk att vi kan härleda motivet att världen skapas ur dödandet av en urtidsjätte till en proto-indoeuropeisk skapelsemyt om ett tvillingpar: \*Manu och \*Yemu (Lincoln 1986:1–64; 1991 [1981]:32–48; jfr. Hammerich 1968). Lincoln menade utifrån detta att myten bakom hymnen *Puruṣasūkta* också utgör grund för ritualtexten till det vediska människooffret *puruṣamedha* och har på denna grund velat se en liknande koppling i det germanska och fornnordiska materialet (jfr. Dumont 1963; Smith & Doniger 1989; Malamoud 1999; Branchaw 2008; Markey 2014). Det har på dessa grunder även föreslagits att styckandet av Ymir ska beskriva ett prototypiskt skeende som återupprepas i de verkliga människooffer som beskrivs i bland annat *Eyrbyggja saga* (Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001b). En problematisk aspekt av Lincolns teori är att endast det fornnordiska materialet ger exempel på en sådan myt där detta urtida väsen styckas för att bilda världen. Att då tolka det fornnordiska materialet utifrån en hypotetisk motsvarighet i indoeuropeisk tradition riskerar att medföra att man ”skapar” en gemensam mytologi som inte finner stöd i källmaterialet.

Utän att behöva ta stöd mot ett indoeuropeiskt släktskap i materialet menar jag att det finns fog för min tolkning av den fornnordiska myt- och ritrelationen. Att den kosmogoniska myten återger en idé och en religiös föreställning som också har varit förebild för offerritualen på ett symboliskt plan är inte anmärkningsvärt i sig (Jensen 1963 [1951]; Eliade 1954 [1949]; Grottanelli 1981; Lincoln 1986; Näsström 2002:209–217).<sup>243</sup> Att urtidsjätten dödas för att upprätta kosmos kan ha återspeglats i exempelvis vissa av de kalendariskt regelbundna människooffren, där ett efterliknande av gudarnas mytiska handling återskapas i riten. Den version av myten som återges i *Gylfaginning* beskriver även att Ymirs forsende blod dränkte alla hrímþursar utom en och således närmast uttraderade kaosmakterna från skapelsen. Det framgår även med all tydlighet att dränkandet av dessa jättar<sup>244</sup> tillskrivs gudarna, genom att dessa beskrivs som aktivt agerande och ansvariga för jättarnas död. I *Gylfaginning* används uttrycket *með því drektu þeir allri ætt hrímþursa* ’med detta [blodet] dränkte de hela hrímþursarnas ätt’ vilket torde kunna tolkas som att den gudomliga handlingen är signifikant i myten. Det mytiska motivet med dödandet och

---

<sup>243</sup> Adolf Jensen har dock påpekat att det rituella dramat i dessa fall inte nödvändigtvis behöver utgöras av ett offer i form av en gåva, utan ett rituellt dödande i syfte att återskapa det mytiska skeendet i en mytisk urtid (Jensen 1963 [1951]:168).

<sup>244</sup> Jag utgår ifrån att hrímþursar utgör en synonym för jättar, eller ett släkte inom denna grupp av varelser (se Kuusela 2017).

styckandet av Ymir kan ge oss en inblick i den mytiska bakgrund som kan ha förelegat i människooffret vid kalendariska offerfester. Genom att efterlikna det mytiska skeendet kan riten ha åstadkommit vad myten förmedlar; ett skapande och återskapande av kosmos, och en utrensning av kaos ur skapelsen. Tillsammans kan förekomsterna av myten och beskrivningen av praktiken stärka bilden av människooffer som en levande praktik vid återkommande ritualer inom fornnordisk religion, vilket föreliggande studie påvisar. Därmed inte sagt att denna myt utgör förlagan till alla kalendariska människooffer. Liksom jag har nämnt angående tolkningen av *Hávamál* 138–145 så bör detta förhållande snarare förstås som att både riten och den narrativa respektive poetiska gestaltningen av myten är utslag och utvecklingar ur samma religiösa föreställning. I linje med detta kan det mytiska motivet som har presenterats ovan visa på att det vid sidan av kalendariska ritualer även har förelegat mytiska gestaltningar som har behandlat ett liknande tema. Denna tradition om ett kosmogoniskt offer kan fungera som en referens för tolkningen av rituella praktiker i det källmaterial som jag analyserar nedan.

### De rituella uttrycken

Om vi nu vänder oss mot de rituella uttrycken har man i tidigare forskning tidvis velat se en direkt koppling mellan den mytiska gestaltningen och ritens utformning. Man har då pekat på att det finns flera exempel i det skriftliga källmaterialet där människooffer kan kopplas samman med en liknande kosmogonisk föreställning, men dessa exempel har också betvivlats inom den tidigare forskningen. Vid tolkningen av den kosmogoniska myten och motsvarande uttryck genom riten har man framhållit beskrivningen av ett människooffer i den isländska släktsagan *Eyrbyggja saga* som ett av de tydligaste exemplen (Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a; 2001b). Författaren av *Eyrbyggja saga* nämner en domarring på tingsplatsen vid Þórsnes, med en stor sten, som kallades för Tors sten. På denna sten ska man förr ha offrat människor (kapitel 10).

*Þar sér enn dómhringr þann, er menn váru dæmdir í til blóts; í þeim hring stendr Þórs steinn, er þeir menn váru brotnir um, er til blóta váru hafðir, ok sér enn blóðslitinn á steininum.*

(Einar Ól. Sveinsson *Eyrbyggja saga*.)

Där ser man fortfarande den domarring, var i män blev dömda (*dæma*) till att offras (*til blóts*); i den ringen står Tors sten, som de män blev krossade/brutna (*brotna*) mot, som användes (*hafa*) till att offras (*blóta*), och man ser fortfarande blodfärgen på stenen.

(Egen översättning.)<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Utifrån översättning av Alving 1935.

Samma information återges i den betydligt äldre *Landnámabók* kapitel 12 (*Stúrlubóks* version kapitel 85; *Hauksbóks* version kapitel 73).

*Var þar þá helgistaðr mikill, ok þar stendr enn Þórs steinn, er þeir brutu þá menn um, er þeir skyldu til blóts dæma.*

(Jakob Benediksson *Íslendingabók*, *Landnámabók*.)

Där fanns en mycket helig plats, och där står fortfarande Tors sten, som de krossade/bröt (*brotna*) de män mot, som de skulle döma till att offras (*til blóts dæma*).

(Egen översättning.)

I *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga* anförs att människor ska ha "dömts till att offras", vilket sannolikt åsyftar att brottslingar ska ha använts som offermaterial vid människooffren, vilket är ett återkommande motiv i de skriftliga källorna. Uttrycket skulle även kunna syfta på lottkastningen som i flera källor föregår offret, för att utröna en lämplig offergåva. Dömandet i sammanhanget skulle i så fall återge det 'gudomens domslut' om vad som accepteras som lämpligt offer, vilket utröntes genom lottkastningen (Heusler 1911:30–31). Direkta motsvarigheter till detta bruk av ordet fvn. *dæma* i sammanhang med lottkastning inför offer saknas dock även om en sådan innebörd inte vore orimlig.<sup>246</sup> Folke Ström var dock kritisk till en sådan tolkning av ordet och menade att det föreligger en tydlig åtskillnad även i *Hallfreðar saga Vandræðaskálds* mellan att *vera hafðr til blóts* och att *dæma til dauða* (Ström 1942:98). Jag kan inte helt hålla med Ström i denna uppfattning, vilket jag återkommer till nedan. Däremot finns det såsom Ström har påpekat flera exempel på att *dæma* används i sammanhanget att dömas juridiskt (till att offras). Således torde denna (i första hand profana) innebörd vara den mest sannolika förståelsen av uttrycket i *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga*.

Som jag har redogjort för ovan har en möjlig koppling mellan religion och rätt i samband med dödsstraff gett upphov till en lång debatt. Även om de spekulativa och vidlyftiga idéer som presenterades av forskare som Karl von Amira har utgått ifrån en bristande källkritisk hantering av materialet har debatten även medfört att de källtexter som på godare grunder bör diskuteras utifrån en koppling mellan dödsstraff och människooffer har kommit i skymundan. Uppgifterna i *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga* bör inte avfärdas på grund av att en koppling mellan offer och rättsutövning inte skulle

---

<sup>246</sup> Rättshistorikern Karl Olivecrona framförde teorin att verbet fvn. *dæma* hade en magisk innebörd som åsyftade ett transformerande av domens objekt till en ny status (Olivecrona 1942). Olivecrona baserar sin teori på ett bristfälligt material och någon föreställning om en "magisk" verkan går inte att spåra i hur dömandet framstår i källtexterna. Olivecrona diskuterade dock i första hand dömandet av sveakungen vid Mora ting. För översikt angående mottagandet av Olivecronas teori, se Sundqvist 2002:309–311 med referenser.

föreligga i det norröna materialet, utan en sådan slutsats måste ta hänsyn även till de skiftande förhållandena i de olika nordiska länderna. Den främsta anledningen till att vara förbehållsam mot uppgifterna om kontinuerliga människooffer vid Þórsnes ligger snarast i den sociopolitiska strukturen på Island under landnamstiden.

En kollektiv kult centrerad till den politiske ledaren torde inte ha kunnat upprätthållas på samma sätt i det småskaliga isländska samhället, som i de begynnande riksbildningarna i Skandinavien. Under den första nybyggartiden på Island hade heller inte godeinstitutionen ännu kommit i bruk, utan samhället styrdes av inflytelserika familjer. Detta innebär att den samhällskonstruktion som underbygger kultutövningen med människooffer, med ett inflöde av ofria människor möjliga att avvara, sannolikt inte har fungerat på samma sätt på Island som i Skandinavien. Något dödsstraff, utverkat av en kollektiv juridisk menighet, verkar heller inte ha förekommit på Island, bortsett från de fredlöshetsdomar och hämndaktioner som återges i den isländska sagolitteraturen. Diskussionen inom den äldre forskningen om dödsstraff och människooffer utvecklade sig i många fall till en polariserad debatt där man antingen ansåg att dödsstraff var något som ofta praktiserades och hade en sakral aspekt (exempelvis von Amira 1876; 1922 och Golther 1895), eller att dödsstraff var ovanligt och saknade en sakral dimension (exempelvis Ström 1942 och von See 1965). Jag menar att vi i källmaterialet kan se att det juridiska utslaget i vissa fall kunde utmynna i att den dömde kom att användas för offer, vilket skulle kunna kategoriseras som en typ av dödsstraff med dagens terminologi, men att detta offer inte utfördes i egenskap av dödsstraff. Snarare kom den dömde att, om lämpligt tillfälle gavs, användas i en befintlig kult där brottslingen i egenskap av rättslös var möjlig att bruka på detta sätt. Slutsatsen att offret skulle ha utförts på grund av det begångna brottet (såsom har hävdats av exempelvis von Amira 1922) finner jag ingen grund för i materialet.

Avlivningsmetoden som ska ha använts vid offret vid Þórsnes, att ryggen bryts över en sten, finner ingen motsvarighet i det övriga materialet. Passagen har därför oftast ansetts ha lågt källvärde (Ström 1942:94–95; Hultgård 2001:540; se dock Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a; 2001b; Näsström 2002:57–58). Det verb som används för att beskriva tillvägagångssättet vid dödandet, fvn. *brotna* 'brytas' har oftast tolkats som att ryggraden bryts, även om detta inte tydligt uttrycks i texten. Jón Hnefill Aðalsteinsson (2001a; 2001b) har dock påpekat att ordet även skulle kunna beteckna ett styckande, eller uppdelande (jfr. fvn. *brytja* 'stycka, hugga upp') och har därför i *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga* velat se ett argument för Lincolns tes kring ett kosmogoniskt motiv där en urtidsjätte styckas och dess kroppsdelar används för att skapa världen. Kulten vid Þórsnes skulle då vara en rituell analogi till myten. Det offer som refereras till i *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga* skulle utifrån detta kunna tolkas som en cykliskt återkommande ritual, där kosmos på regelbunden basis regenereras, och den sten som används i ritualen ska ha fungerat som en symbolisk världsspelare, en *axis mundi*. Resonemanget bygger

dock på en alternativ tolkning av ordet fvn. *brotna* och metoden finner ingen motsvarighet i det övriga norröna källmaterialet. Att *Eyrbyggja saga* även nämner att man fortfarande kan se blodfläckar på stenen framstår som osannolikt och möjligen kan hela passagen vara en folketymologisk förklaring av platsnamnet *Þórs steinn* 'Tors sten', eller en efterhandskonstruktion kring en tidigare helig sten förknippad med Tor (Hultgård 2001:540). Så långt är jag enig med Anders Hultgård som menar att passagen i bästa fall kan föras tillbaka till en etiologisk berättartradition, men i övrigt inte kan tas som säker intäkt för förekomsten av människooffer på Island (Hultgård 2001:540), men jag menar det kan finnas andra uppgifter i texten som kan ha äldre rötter.

Vi bör förhålla oss skeptiskt gentemot vissa detaljer i beskrivningen, men samtidigt skilja ut de aspekter som kan stödjas av det komparativa materialet. Överensstämmelserna med oberoende källmaterial visar att *Landnámabók* och *Eyrbyggja sagas* uppgifter om offerkulten inte enbart bygger på författarens egen fantasi eller efterkonstruktioner. Att man i den folkliga förklaringen av namnet och i berättelserna som har knutits till detta namn har tagit fasta på att brottslingar kunde användas vid människooffer kan exempelvis vara ett traderat minne av en historisk verklighet, liksom förekomsten av kalendariska offer till Tor. Avseende isländska förhållanden är dock uppgifterna om att människooffer ska ha förekommit sämre förankrade. Detta innebär dock inte att uppgifterna i sig saknar värde, utan kan återge (föreställningen om) ett kultbruk som har varit aktuellt i andra delar av den fornnordiska kulturfären. Källtexten är således problematisk och kan inte tas som intäkt för ett isländskt bruk av människooffer, men speglar möjligen flera centrala aspekter av den kalendariska kulten som kan vara av värde för att tolka förekomsten av människooffer i övriga Norden.

En annan text som har haft stort inflytande på diskussionen om kalendariska människooffer inom fornnordisk religion är Cornelius Tacitus *Germania* kapitel 39 som omtalar en helig lund hos semnonerna, med starka restriktioner och föreskrifter för beteendet. Utifrån jämförelsen med semnonernas offerlund har man antagit att kalendariska människooffer har förekommit även hos andra germanska stammar och man har ansett att belägget stärker uppgifterna som ges av till exempel Thietmar av Merseburg och Adam av Bremen (se tidiga exempel i Grimm 1854 [1835]:38–40; de la Saussaye 1902:355–357; Baetke 1934:29–31; Much 1937:434). Denna lund anses vara fylld av gudomlig helighet och förknippas med folkets ursprung. I lunden firas regelbundet en ceremoni med människooffer. Alla som beträder lunden binder sina händer, som för att visa denna hela världens gud (*regnator omnium deus*) vördnad, och råkar man falla är man inte tillåten att resa sig, utan måste rulla på marken ut ur lunden (*Germania* 39).

*Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et*

*potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tanquam inde initia gentis, ibi regnator omnius deus, cetera subiecta atque parentia.*

(Önnerfors *Cornelius Tacitus Germania.*)

Som de äldsta och förnämsta bland sveberna betecknar sig semnonerna; bekräftelse på stammens åldriga ursprung finner vi i deras religionsbruk. På fastställd tid samlas alla genom blodsförvantkap sammanhörande folk, företrädda av beskickningar, i en skog som hålles helig: den är nämligen invigd av förfäderna och fruktad sedan urminnes tid. Med ett människooffer (*caesoque homine*) i samhällets namn fira de där den hemska inledningen till sin barbariska gudstjänst. Också på ett annat sätt visar man lunden vördnad: ingen går in i den utan att vara bunden med en boja, tecknet på att han är gudomen undergiven och öppet erkänner dess makt. Råkar någon snava och falla, får han ej hjälpas på fötter och resa sig: de rulla sig ut längs med marken. Hela deras vidskepliga tro grundar sig på föreställningen att stammen leder sitt ursprung från den platsen, att guden, som härskar över allting, finnes där och att allt annat är lagt under honom och lyder under honom.

(Övers. Önnerfors 1961.)

Människooffret utgör en del av en kalendarisk högtid i den anförda passagen. Offret markerar begynnelsen av en sammankomst och gemensam kultfest för hela semnonernas stam, vilket finner sin närmaste analogi i *Germanias* efterföljande kapitel 40 (se nedan) som omtalar ett gemensamt offer för flera andra svebiska stammar. En mer avlägsen koppling kan finnas i att också offerceremonierna i Gamla Uppsala och Lejre samlade en större sammanslutning av bygder. Högtiden hos semnonerna firas i en helig lund, som anses vara folkets ursprung, och hemvist för deras huvudgud.

Läsningen och tolkningen av *Germania* 39 är av vikt för förståelsen av människooffer inom den kalendariska, kosmogoniska, kulten, vilket Heinrich Beck (1970) har påpekat. Den korta beskrivningen av semnonernas människooffer kan utläsas på olika sätt, vilket ger olika förståelse av fenomenet bland germanska folkslag. En tolkning av textpassagen är att de "firar där den hemska inledningen till sin barbariska gudstjänst", men den kan även tolkas som att de "firar sitt ursprung med dessa hemska riter" (Beck 1970:241–254). Skillnaden i läsning gör skillnad för vår förståelse av människooffret, men de båda tolkningarna behöver inte utesluta varandra. Den läsning som anges i Önnerfors översättning ovan är sannolikt den rätta och är även generellt accepterad. Att semnonerna samlas för att fira just sitt ursprung framgår inte entydigt av texten som Tacitus delger oss, men likväl att det är semnonerna som folkgrupp som utgör kultmenigheten och att de anser sig härstamma från den heliga lunden. Till tolkningen hör att kopplingen mellan en folkstam och en gudom inte sällan uttrycks genom en föreställning om ett släktskap, där

gudomen utgör folkets anfader eller ursprung. Exempel på detta finns hos flera germanska stammar och sannolikt även i Uppsalakungarnas föreställning om ett släktskap med Frö (Much 1898:192–200, 225–226; Helm 1913:308; 1953:237; Sundqvist 2002). Att den höggud som semnonerna dyrkar skulle vara ansedd som folkets ursprung vore således varken anmärkningsvärt eller otroligt. Att detta släktskap skulle uttryckas i den kult som beskrivs av Tacitus vore rimligt, men att människooffret som omtalas skulle utföras vid offerhögtidens början överensstämmer bättre med vad den latinska texten återger. Kulten är tillvänd den högste guden, som dock inte nämns med namn.

Tacitus uppgifter om att människooffret utgör upptakten för högtiden och att kultdeltagarna ansåg att lunden som detta utfördes i utgjorde platsen för deras ursprung har föranlett en tolkning att offret ska ha skett genom styckning av kroppen, vilket då skulle vara en efterlikning av det mytiska kosmogoniska skeende där urtidsjättens kropp styckas och används för att skapa världen, motsvarande hur uppgifterna i *Landnámabók* och *Eyrbyggja saga* har tolkats (Hammerich 1968; Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a; 2001b). Något starkt stöd för denna tolkning finns dock inte i Tacitus uppgifter eller i hans användning av verbet lat. *caedere*, som visserligen kan användas i betydelsen 'stycka (upp)' men inte begränsas till en sådan innebörd. Jag menar att vi därför får anse att ett rituellt bruk där offrets kropp styckas inte finner några säkra belägg i materialet.

Utifrån Tacitus uppgifter kan vi dock spåra en social funktion hos ritualen, vilket kan överensstämma med det senare fornnordiska bruket av människooffer. Högtiden och människooffret uppges av Tacitus fylla syftet att befästa uppfattningen hos semnonerna själva, och möjligen kommunicera utåt att de utgör den främsta stammen bland sveberna. Det rör sig således om en sammankomst som skapar en stärkt gemenskap inom gruppen. Detta ska enligt min mening ses mot bakgrund av den politiskt omvälvande och krigiska tid som uppgiften härstammar ifrån. Om offret även utgjordes av krigsfångar skulle den sammanhållande och självförhärligande funktionen i sammankomsten ytterligare förstärkas liksom uppfattningen hos semnonerna att de hade en särskild status och gudomligt skydd, liknande de yngre norröna källtexternas bild av krigare och furstar knutna till Oden. Huruvida offret utfördes av en eller flera människor, och vilka dessa var, ger Tacitus inga uppgifter om. Att kultdeltagarna binder sina händer inför inträdet i lunden har satts samman med benämningen på den lund, *Fjöturlundr* 'Fjätterlunden', som omtalas i *Helgakviða Hundingsbana II*, där hjälten Dagr får hjälp av Oden att utföra en hämnd (Much 1937:340). Man kan utifrån detta se en kontinuitet från äldre romersk järnålder till vikingatid, både avseende vissa religiösa föreställningar och rituella bruk.

Tacitus *Germania* är bevarad genom kopior från 1400-talet. Dessa går i sin tur tillbaka på avskrifter från 800-talet respektive 1000-talet. En bevarad avskrift av Tacitus verk (åter)upptäcktes i ett kloster i Hersfeld i Tyskland och kopierades i flera versioner under 1400-talet varigenom vi har verket bevarat



till idag (Önnerfors 2005:7–26). Tacitus verk *Germania* är skriven ca år 98 e.Kr. som en redogörelse för den germanska världen, men källvärdet har ifrågasatts då den tydligt har präglats av en politisk agenda där han utmålar de germanska stammarna i bjärt kontrast till det i hans tycke dekadenta romerska samhället. Historieskrivningen i det romerska riket, av det slag som Tacitus representerar, syftade i första hand inte till att återge de faktiska händelserna i en strikt vetenskaplig bemärkelse, utan historieskrivningen eftersträvade att framställa materialet i en gripande skönlitterär prosa. Detta måste givetvis beaktas i användningen av de antika källskrifterna och den källkritiska bedömningen av dem. De etnografiska skildringarna av de keltiska och germanska folken är dock knappast tagna ur luften utan utgör ovärderliga källor till vår kunskap om de folkslag som beskrivs. Endast en liten andel av *Germanias* innehåll kan föras tillbaka till andra för oss kända skrivna källor, vilket innebär att Tacitus sannolikt har fått merparten av informationen genom upplysningar från ögonvittnen och samtida sagesmän.

Tacitus uppgift har ofta tagits som ett trovärdigt exempel på en kalendarisk högtid med människooffer hos germanska folk. Liksom vid Uppsalakulten (se nedan) rör det sig hos semnonerna om en stam som var utspridd över flera regioner, som tillsammans firar en stor högtid med offer av människor. Detta kan visa på en kontinuitet där människooffer har förekommit som en kalendarisk rit, men endast vid de största sammankomsterna då hela folket kommer samman i en gemensam kult (Baetke 1934:29–31; Turville-Petre 1964:244–246). I de övriga beläggen som rör kontinentalgermanska folkslag framgår att människooffer främst utfördes i samband med krigföring, och inom de sociala sfärer som ett krigarfölje utgjorde.

Runt år 1000–1015 e.Kr. omtalar biskopen Thietmar av Merseburg en offerceremoni i Lejre (fvn. *Hleiðr* alt. *Hleið(r)argarðr*) i Danmark som torde utgöra ett exempel på en sådan gemensam offerkult (*Merseburgensis Episcopi Chronicon* I:17). Här rör det sig om en stor kalendarisk högtid som ska ha firats vart nionde år under nio dagar, där människor offras tillsammans med djur.

*Insuper Northmannos et Danos armis sibi optemperantes fecit et ab errore pristino revocatos cum rege eorum Cnutone hos Christi iugum portare edocuit. Sed quia ego de hostiis eorundem antiquis mira audivi, hoc indiscussa preterire nolo. Est unus in hiis partibus locus, caput istius regni, Lederun nomine, in pago, qui selon dicitur, ubi post VIII annos mense Ianuario, post hoc tempus, quo nos theophaniam Domini celebramus, omnes convenerunt, et ibi diis suimet LXXX et VIII homines et totidem equos, cum canibus et gallis pro accipitribus oblati, immolant, pro certo, ut predixi, putantes hos eisdem erga inferos servituros et commissa crimina apud cosdem placaturos. Quam bene rex noster fecit, qui eos a tam execrando ritu prohibuit! Acceptabilem enim Deo patri hostiam fert, qui humano sanguine parcit.*

(Holtzman *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung.*)

[...] desuden brugte han sine tropper til at knægte nordmændene og dannerne, og da han havde bragt dem ud af deres oprindelige vildfarelser lærte han dem og deres konge, Knud, at bære Kristi åg. Men da jeg har hørt nogle mærkelige ting om de traditionelle fangeofringer (*hostia*) hos disse folk vil jeg ikke lade denne sag gå uomtalt hen. I disse territorier er der et sted som hedder Lejre, også kaldet Sjælland, som er kongerigets hovedstad. Der samledes de alle hvert niende år på den dag i januar hvor vi fejrer heligtrekonger. På dette sted slagtede de 99 mennesker og et lignende antal heste til ære for deres guder, og de ofrede (*immolant*) hunde, og haner i stedet for høge,<sup>247</sup> i den sikre tro at disse ville hjælpe dem i underverdenen og gøre bod for de forbrydelser de havde begået. Hvilken ædel handling af vores konge at forhindre dem i et så afskyeligt ritual! Hver den som skåner menneskeblod bringer Gudfader et velkomment offer (*hostia*), thi Herren forbød os at dræbe uskyldige og fromme.

(Övers. Sawyer & Hvidt 1988.)

Thietmars uppgifter har tydliga överensstämmelser med den beskrivning som biskop Adam av Bremen ger av offerkulten i Gamla Uppsala (se nedan). Thietmars text innehåller dock vissa avvikande uppgifter, såsom tidpunkten för högtiden och antalet offer, vilket visar att de kan utgöra två källor som oberoende av varandra omtalar en liknande offerpraktik som inkluderar människooffer vid stora kalendariska högtider. Utöver uppgifterna om nioårsintervallet, offrens könsbestämning och förekomsten av människooffer är texterna inte identiska på detaljnivå. Då förekomsten av människooffer under vikingatid i Norden har varit hårt ifrågasatt inom forskningen har sannolikt Thietmars beskrivning av dess förekomst i Lejre bidragit till en tendens att tillskriva hans text ett lägre källvärde än den förtjänar. Lejre utjorde en centralplats under vendel- och vikingatid, innan Roskilde etablerades och tog över denna roll under slutet av 900-talet (Christensen 2010). I den norröna litteraturen fungerar Lejre som en symbol för det danska kungariket (Drobin 1991b:108; Christensen 2010). Att Thietmar under början av 1000-talet återger (muntliga) traditioner om kulten på platsen visar på den viktiga roll som kungasätet har fyllt och att platsen har fortsatt att fylla en funktion som symbol för den förkristna kollektiva kulten även efter att den danske kungen kristnats och centralplatsen flyttats till en ny plats. Att kulten i Lejre som Thietmar refererar till inte längre var i bruk vid författandet av hans krönika medför en källkritisk problematik, då uppgifterna kan vara färgade av kristna fördomar och klichéer om hedniska kultbruk. Thietmar uttrycker också sin upprördhet inför beskrivningen av den gamla kulten som han har fått höra. Vem som har delgett Thietmar dessa uppgifter vet vi inte, vilket ökar vår

---

<sup>247</sup> En alternativ tolkning av *pro accitribus* är 'för rovfåglarna' (Ström 1942:137). Detta skulle då utgöra en beskrivning av att kropparna lämnas hängande för att ruttna och ätas av fåglar. I detta skulle det då finnas en likhet med Adams av Bremen uppgifter om offerlunden i Gamla Uppsala.

osäkerhet kring verklighetsbakgrunden till uppgifterna. Hultgård (2001) anger utifrån detta att Thietmars uppgifter inte är trovärdiga:

Die Zahl der geopferten Menschen erscheint nicht glaubwürdig, und die Beschreibung ist von christl[ische] Polemik gefärbt. Die röm[ische] Phraseologie und die Verdrehung altskand[inavische] Opfertheol[ogie] verdunkeln die dahinterliegenden religionshist[orische] Realitäten.

(Hultgård 2001:540 med mina förtydliganden av originaltextens förkortningar.)

Jag menar dock att det finns anledning att överväga Thietmars uppgifter och se om och hur de kan finna stöd i andra källmaterial. Det stora antalet människor som ska ha offrats är möjligen en överdrift, men det utgör inte ett hållbart argument för att förkasta Thietmars övriga uppgifter om offerkulten.

Thietmar anger att människooffren utgjordes av sammanlagt 99 människor under varje högtid, vart nionde år. Ordet som Thietmar använder för att beskriva offerförfarandet är lat. *immolare*, vilket betecknar ett (blodigt) offer, men tyvärr inte ger några mer detaljerade upplysningar om utförandet (Várhelyi 2007:284). Möjligen skulle vi kunna få en inblick i offerobjektens identitet genom Thietmars val av begreppet lat. *hostis* om man följer Peter Sawyers och Marie Hvidts tolkning av det latinska originalet.<sup>248</sup> Latinets *hostis* 'fiende, främling' skulle kunna spegla att offerobjekten utgörs av krigsfångar, alternativt av slavar som har införskaffats under plundringsräder. Jag reserverar mig dock för denna tolkning då lat. *hostia* 'offer, offerdjur' inte på samma sätt anger offrets karaktär (Lewis & Short 1891:s.v. *hostia, hostis*). Thietmar tolkar offrandet som soningsoffer för begångna illgärningar, vilket skulle kunna ligga i linje med ett kalendariskt offer utfört till förmån för en större region, även om Thietmar tillsynes ger sin egen tolkning av bruket, utifrån sitt kristna perspektiv. Man kan jämföra uppgiften med offrandet av ynglingakungarna Dóimaldi och Óláfr trételja som av kultmenigheten offras i egenskap av den främsta möjliga offergåvan att ge (som soningsoffer?) vid svältkatastrofer. Att människooffer har utförts vid kalendariska högtider för att motverka missväxt och liknande katastrofer under den kommande cykeln skulle kunna finna stöd i båda dessa källmaterial. Även offrandet av ynglingakungarna ska ha utförts i samband med ett stort kalendariskt offer, som samlat folk från ett större område. I beskrivningen av det kalendariska offret vid Lejre nämns ingen inträffad svält, utan offret har sannolikt utförts för att upprätthålla en god relation till det gudomliga.

Den närmaste analogin till kulten i Lejre är offerhögtiden i Gamla Uppsala. Både Gamla Uppsala och Lejre utgjorde storgårdar och maktcentra under

---

<sup>248</sup> Sawyer och Hvidt har i sin översättning av texten tolkat in lat. *hostis*, snarare än lat. *hostia* (dativ plural *hostiis*), men anger inte vad de baserar detta på. Se den latinska utgåvan samt översättningen av texten ovan.

vikingatid och de överensstämmelser som föreligger i beskrivningarna av kulturen på de båda platserna är snarast av en strukturell natur. Att det skulle föreligga en mycket likartad men inte nödvändigtvis identisk utformning av kulturen vid de båda centralplatserna vore snarast att vänta, och visar att Thietmar av Merseburg och Adam av Bremen kan stödja sig på verkliga förhållanden. Man har dock inte funnit några materiella lämningar av potentiella människooffer vid de arkeologiska utgrävningarna av Lejre (Christensen 2010). Att människooffer knyts till härskaren och kungamakten även inom de krigsrelaterade människooffren visar att uppgiften hos Thietmar om att människooffer utfördes i anslutning till en centralgårdskontext kan finna stöd. Kalendariska människooffer i Norden återfinns även i andra källtexter som jag kommer att redogöra för nedan.

Mot denna bakgrund kan vi i eddadikten *Völuspá* (H-versionen) eventuellt se ett belägg för, eller i vilket fall ett spår av en kännedom om att människooffer ska ha förekommit vid de gemensamma kultplatserna i fornnordisk religion. I *Völuspá* strof 32 kan ett bruk av människooffer indirekt återspeglas, i samband med Ragnaröks inledande skede (Hultgård 2017:89).

32.  
*Sat þar á haugi*  
*ok sló hǫrpu*  
*gýgjar hirðir,*  
*glaðr Egðir;*  
*gól yfir honum*<sup>249</sup>  
*í Galgviði*  
*fagrrauðr hani,*  
*en sá Fjalarr heitir.*

(Jónas Kristjánsson &  
 Vésteinn Ólason *Eddukvæði* I.)

32.  
 Där satt på högen  
 och slog harpan  
 jättekvinnans herde,  
 den glade Egðir;  
 det gol över honom  
 i Galgträdet/Galgskogen  
 en fagerröd hane,  
 och den heter Fjalarr.

(Egen översättning.)<sup>250</sup>

Exemplet har nyligen lyfts till diskussion av Anders Hultgård (2017:87–91). I strofen är det ordet fvn. *galgviðr* 'galgträdet' alternativt 'galgskogen' som är av intresse i sammanhanget. Ordet återfinns endast i *Hauksbóks* version av *Völuspá*; de övriga handskrifterna har istället stavningen *gaglviðr*, vilket kan översättas 'gåsträdet' eller 'gåsskogen' och innehåller i dessa fall ingen referens till ett offerbruk (se även von See et al. 2019:330–331).<sup>251</sup> Ordet *galgviðr* består av komponenterna fvn. *galgi* 'galge' och fvn. *viðr*, som om det ska förstås som singularis betyder 'träd', men stavningen kan även åsyfta en pluralform 'skog'. Hultgård påpekar att det galgträd (sing.) som åsyftas är, om ordet ska förstås så, sannolikt världsträdet Yggdrasil, som Oden hänger sig själv i

<sup>249</sup> *Honum* återfinns inte i *Hauksbóks* version av strofen.

<sup>250</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>251</sup> Det har även föreslagits att förleden fvn. *gagl-* ska tolkas som pors (*myrica gale*), besläktat med växtens engelska namn (*Sweet*)*gale*. Sålunda skulle fvn. *gaglviðr* förstås som 'porsskogen', vilket Erik Brate (1992 [1913]) har tagit fasta på i sin översättning av strofen.

enligt *Hávamál* 138. Om ordet *galgviðr* ska förstås i sin pluralform 'galgskogen' föreslår han att det refererar till en offerlund, där träden har fungerat som galgar för att hänga djur och människor (som offer). Att offermaterian i detta fall skulle bestå av människor är ett rimligt antagande, även om det finns belägg för att galgen användes för hängande även av offerdjur (se Ahmad ibn Rustahs beskrivning av rusernas offerbruk nedan).<sup>252</sup> Att djur hängs i träd, som på detta sätt fungerar *som* en galge finner vi belägg för hos exempelvis Adam av Bremen.

De olika skrivformerna i handskrifterna återger troligtvis olika mytiska traditioner och återspeglar olika versioner av dikten (Hultgård 2017:89). Ett källkritiskt problem föreligger i att *Hauksbók* är ett manuskript från 1300-talets början och belägget för en offerlund med hängningsoffer således är sent, men stavningen *galgviðr* anses av vissa vara den äldre av de två (Finnur Jónsson 1911; Dronke 1997; Larrington 2014). Att stavningen *galgviðr* skulle kunna vara en felskrivning för *gaglvíðr* kan inte uteslutas, även om det är mindre troligt (Hultgård 2017:88). Sannolikt har sådana offerlundar med kalendariska ceremonier där djur och människor har offrats, jämförbara med *Völuspá* 32, funnits spridda i Skandinavien.

### 5.2.1 Kalendariska människooffer i Sverige

Diskussionen om kalendariska människooffer i Sverige har främst kretsat kring Adams av Bremen beskrivning av den kalendariska högtid som firades i Gamla Uppsala vart nionde år. Detta är överhuvudtaget den mest kända men också den mest omdebatterade beskrivningen av människooffer i fornnordisk religion som finns bevarad. Av Adams beskrivning framgår att kulthögtiden är exceptionellt storslagen och ska ha inkluderat människooffer. Min slutsats är att Adams beskrivning av Uppsalakulten sannolikt har en verklighetsförankring, sett utifrån det komparativa källmaterialet. Detta är en slutsats som man har framfört tidigare, men som kan stärkas av min samlade analys utifrån det jämförbara materialet. Slutsatsen har dock även ifrågasatts inom tidigare forskning då man har menat att förekomsten av kalendariska människooffer under vikingatid är osannolikt och saknar säkra belägg. Även Adams av Bremen egen text har man ansett vara källkritiskt mycket problematisk och man har tidvis avfärdat den som kristen propaganda (se exempelvis Jansson 1997; Hultgård 2001). Denna kritik måste vägas mot slutsatserna som kan dras utifrån den jämförande analysen. I och med att innehållet i Adams text finner analogier i oberoende källmaterial måste källvärdet av texten anses vara starkt.

Av de utomnordiska skriftliga källor som behandlar Nordens människooffer utgör redogörelsen av Adam av Bremen den mest utförliga. Adam var ärkebiskop i stiftet Hamburg-Bremen när han skrev sitt verk *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* omkring år 1075/1076 e.Kr. Hans beskrivning

---

<sup>252</sup> Även vargen hängs ibland tillsammans med förbrytare på avrättningsplatserna, men hängningen utgör i dessa fall ingen offerkontext.

av offerfesten i Gamla Uppsala visar tydligt människooffer genom både hängning och dränkning (Näsström 1997). Vart nionde år genomfördes en stor offerceremoni under nio dagar, där man varje dag offrade nio individer av hankön, av alla djur, liksom människor. Dessa hängdes i träden i en helig lund. I samband med högtiden dränktes också en människa i en källa som en form av offer eller divination. Andreas Nordberg (2006) har övertygande visat på hur vi utifrån den förkyrkliga tideräkningen torde kunna sluta oss till att högtiden firades vart åttonde år, under nio dagar där den första och sista dagen utgjorde tingsdagar som öppnade respektive avslutade sammankomsten. Detta innebär att högtiden innefattade åtta dagar eller kvällar med offerceremonier, då nio individer offrades (varav en människa) under varje dag. Detta förklarar även Adams av Bremen uppgift i skolion 141 om att sammanlagt 72 kroppar offrades under högtiden (Nordberg 2006). I Adams framställning görs ingen uttalad skillnad på mottagaren för olika offergåvor, utan kulten sågs kretsa kring svearnas tre huvudgudar Tor, Oden och Fricco, den siste är vanligtvis tolkad som Frö (*Gesta Hammaburgensis IV*, kapitel 27).

*Solet quoque post novem annos communis omnium Sueoniae provinciarum solemnitas in Ubsola celebrari. Ad quam videlicet solemnitatem nulli prestatum immunitas. Reges et populi, omnes et singuli sua dona transmittunt ad Ubsolam, et, quod omni pena crudelius est, illi, qui iam induerunt christianitatem, ab illis se redimunt cerimoniis. Sacrificium itaque tale est: ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos [tales] placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arboreseius ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendunt cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi aliquis christianorum LXXII vidisse. Ceterum neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiples et inhonestae, ideoque melius reticendae. (Gesta Hammaburgensis IV, kapitel 27)*

*Prope illud templum est arbor maxima late ramos extendens, semper viridis in hieme et aestate; cuius illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri et homo vivus inmergi. Qui dum non invenitur, ratum erit votum populi. (skolion 138)*

*Novem diebus commessiones et eiusmodi sacrificia celebrantur. Unaquaque die offerunt hominem unum cum ceteris animalibus, ita ut per IX dies LXXII fiant animalia, quae offeruntur. Hoc sacrificium fit circa aequinoctium vernale. (skolion 141)*

(Schmeidler Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte.*)

Vart nionde år brukar man dessutom i Uppsala fira en gemensam fest med deltagande av folk från alla sveonernas landskap. Ingen har lov att utebli från denna fest. Kungar och folkstammar, alla och envar sänder sina gåvor till Uppsala, och de som redan antagit kristendomen måste köpa sig fria från

deltagande i dessa ceremonier, något som är grymmare än varje annat straff. Offerriten (*sacrificium*) tillgår på följande sätt: av varje levande varelse (*omni animante*) av manligt kön offras (*offerre*) nio stycken,<sup>253</sup> med vilkas blod man brukar blidka gudarna. Kropparna hängs upp i en lund nära templet. Denna lund hålles så helig (*sacer*) av hedningarna, att varje träd anses ha en gudomlig kraft som följd av de offrade (*immolatus*) kropparnas död och förruttnelse. Där hänger också hundar och hästar jämte människor, och en av de kristna har berättat för mig att han har sett sjuttio två kroppar hänga där om varandra. För övrigt sjunger man, som vanligt är vid dylika offerhögtider (*ritu libationis*), mångfaldiga sånger, som är oanständiga och därför bäst bör förtigas. (*Gesta Hammaburgensis* IV, kapitel 27)

Nära detta tempel står ett mäktigt träd, som sträcker ut sina grenar vitt och brett och som alltid är grönt, både vinter och sommar. Ingen vet av vilken art det är. Där finns också en källa, vid vilken hedningarna brukar offra (*sacrificare*) och i vilken man brukar kasta ned en levande människa. Om denna inte återfinns, går folkets önskan i uppfyllelse. (skolion 138)

I nio dagar firades festmåltider och dylika offerhögtider (*sacrificium*). Varje dag offerar (*offere*) de en människa jämte djur dessutom, så att det på nio dagar blir sjuttio två levande varelser som offras (*offere*). (skolion 141)<sup>254</sup>

(Övers. Svenberg 1984.)

Adams text är bevarad i flera olika manuskript, vars inbördes relationer är omdiskuterade. Den äldsta handskriften, som även är komplett avseende Adams beskrivning av Gamla Uppsala, är *Leidenmanuskriptet* (*Cod. Voss. Lat 40 123*) som har daterats till runt år 1100. Huvudtextens relation till handskriftens skolion är problematisk, men samtliga skolion som rör Uppsalakulten återfinns i det äldsta manuskriptet (Hultgård 1997; Sundqvist 2016a:110–113).

Adams av Bremen beskrivning av Uppsalablotet är välkänd men också mycket omdebatterad för sin beskrivning av människooffer inom den fornnordiska religionen (Hultgård 1997; Näsström 1997; Sundqvist 2013a). Att en sådan oerhört storslagen kulhögtid som den i Gamla Uppsala ska ha inkluderat människooffer är inte osannolikt om vi ser till det samlade källmaterialet. Detta är en slutsats som har framförts tidigare och som jag menar stärks av min analys av materialet. Man har dock också kritiserat denna slutsats då man har menat att fenomenets förekomst i vikingatidens

---

<sup>253</sup> Latinets *caput* bör snarast återge 'huvud'. Det är således nio huvuden av varje slag som offras. Detta uttryck kan tolkats som att det är nio stycken individer som offras, men kan även syfta på att det är just skallarna som avlägsnas från kroppen och får representera individen i ritualen. När Adam omtalar att kropparna hängs upp i lunden intill templet så används lat. *corpore* 'kropp'.

<sup>254</sup> Den latinska förlagan ovan ger även en avslutande kommentar att: *Hoc sacrificium fit circa aequinoctium vernale*. 'Detta offer/offerceremoni utfördes vid tiden för vårdagjämningen'. (Egen översättning, utifrån Hultgård 1997.) Denna kommentar återfinns endast i en handskrift, A3, daterad till år 1434 (Hultgård 1997:30).

Skandinavien i sig självt är osannolikt och saknar säkra belägg utöver Adams egna uppgifter (se exempelvis Hultgård 1997; Bödl 2005). Adams beskrivning av djuroffret ges dock ofta av samma forskare ett högt källvärde, trots att Adam beskriver människoeffret som en del av samma ritual där dessa djuroffer ingår.<sup>255</sup> Inom den tidiga forskningen var man ofta positiv till användningen av texten som ett vittnesbörd till den förkristna kulten, medan man i senare tiders forskning har varit mer återhållsam och tidvis rent avfärdande. Den som har gått längst i kritiken av Adams källvärde är historikern Henrik Janson (Janson 1997; 1998), som menar att Adam genom texten inte alls ämnar beskriva ett hedniskt kultbruk, utan endast är en förtäckt kritik av påvedömet. En sådan slutsats måste dock anses vara spekulativ och inte i tillräcklig mån se till utsagornas överensstämmelse med övrigt källmaterial. Andra forskare, exempelvis Anders Hultgård och Olof Sundqvist har varit mer öppna för att använda texten (Hultgård 1997; Sundqvist 2013a).

Källvärdet av Adams av Bremen beskrivning av förekomsten av just människoeffter i Gamla Uppsala har dock ifrågasatts av samme Anders Hultgård (1997; 2001). Adam av Bremen omtalar visserligen människoeffter i sin beskrivning av kulten i Gamla Uppsala, men han nämner bara tre av de nio arter som offras. Att människor ska räknas in bland de nio sorters "levande väsen" menar Hultgård är tvivelaktigt, eftersom det begrepp Adam använder, lat. *animans* respektive *animalia*, i första hand betecknar djur. Att människor inräknas i offergåvan under de nio dagarna skulle därför kunna vara ett senare tillägg. Jag anser att denna kritik är missriktad. Adam nämner att nio manliga individer offras, vilka tillsammans representerar "alla levande väsen". Dessa utgör sammanlagt 72 kroppar vid kultfestens fullbordande, vilket innebär att nio individer offras vid respektive dag under högtiden (Nordberg 2006). Det finns ingen motsättning i att människor ingår i denna totalitet, utan Adam förtydligar med all önskvärd tydlighet att detta ska ha varit fallet. Adams utsaga blir heller inte mer begriplig av att reducera antalet offerkategorier till endast hundar och hästar.

Ritualen där en människa dränks i en vattenkälla menar Hultgård kan vara ett tillägg utifrån tidigmedeltida kyrkliga ordalpraktiker (*purgatio aquae frigidae*). Han sluter sig till att förekomsten av människoeffter i vikingatidens Gamla Uppsala är högst tveksam.

Die religionsgeschichtliche Analyse von c[apitulum] 26–27 in *Gesta IV* erweckt aber Zweifel an gewissen Aussagen über die Opferriten, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß christliche-polemische Schablonen über M[enschenopfer] bei Barbaren und Heiden die Darstellungen weitgehend geprägt haben. Es ist wenig wahrscheinlich, daß noch im 11. J[h]u[n]dert bei den Kultfesten in Uppsala Menschen als Opferobjekte dargebracht worden sind.

(Hultgård 2001:539 med mina förtydliganden av originaltextens förkortningar.)

---

<sup>255</sup> Ett tydligt exempel utgör Hultgård 1997.



Att texten som tillskrivs Adam av Bremen är präglad av den kristna kontext den har skapats i är ställt utom tvivel. Men som Hultgård själv har påpekat i en tidigare publikation så är texten en användbar källa till det förkristna kultbruket, under förutsättning att man lyckas sälla ut missuppfattningar, överdrifter och tillägg från de autentiska uppgifterna.<sup>256</sup> Att människooffer ska ha förekommit som ett inslag bland de tilltagna djuroffren kan inte anses orimligt i sammanhanget. Att tillskriva ett lägre källvärde till Adams uppgifter där offerobjektet utgörs av en människa än de uppgifter som anger djur som objekt kräver en argumentation menar jag, inte minst som förekomsten av människooffer i fornnordisk religion stöds av oberoende källmaterial. De uppgifter som Adam av Bremen anger bör ställas mot det övriga källmaterialet, vilket jag i min studie ämnar göra. Rätt hanterad är Adams text en värdefull källa till den fornnordiska religionen. Thietmar av Merseburg omtalar, som jag har angett ovan, en liknande praktik vid centralplatsen Lejre i Danmark. Att människooffren hos både Adam och Thietmar hanteras på samma sätt som djuroffren pekar mot att människor sannolikt kunde ingå i offermaterian.

Den slutsats som jag förespråkar här har dock kritiserats av bland andra Klaus Bödl (2005), som istället menar att närvaron av mänskliga offer som behandlas på samma sätt som djuroffren är ett utslag av den kristna retoriken som vill påvisa att hedningarna står närmare djurriket än kristna människor. Förekomsten av människokroppar bland djuren som hängts upp i den heliga lunden ska läsas mot bakgrund av de fantasivarelser som omtalas av Adam i kapitel 25 och ska då förstås både som att hedningarna saknar förståelse av ontologiska skillnader mellan människa och djur, men också som att de varelser som har hängts upp är en korsning av människa och djur. Detta skulle också förklara användningen av lat. *animans* och *animalia* även för "människor", menar Bödl (Bödl 2005:200–204). Argumentet måste dock anses vara långsökt och det är inte heller så offerpraktiken beskrivs av Adam. Enligt min mening når vi en bättre förståelse av Adams av Bremen text genom att, i linje med Hultgård, försöka bena ut vad som är verklighetsbaserade uppgifter och vad som har ett annat ursprung. I texten framstår förekomsten av blodiga offer av djur och människor som ett trovärdigt inslag, medan omnämnandet av fantastiska varelser vid världens ände kan hänföras till genren och den litterära kontext som Adam vände sig till i sin skrift.

Adams uppgifter i skolion 138, om dränkandet av en människa under firandet i Gamla Uppsala, finner få motsvarigheter i det norröna materialet. Närmast kommer de offermossar och offerkällor som omtalas på Island (se nedan), men där framgår inte att offret dränks.<sup>257</sup> De klassiska författarna ger

---

<sup>256</sup> Jfr. Hultgård 1997.

<sup>257</sup> Arkeologiska fynd av människa i brunnar, ibland i kombination med boskap förekommer spritt över Skandinavien. Huruvida dessa kan tolkas som motsvarigheter till Adams av Bremen uppgifter är inte klarlagt. Ett exempel återfinns vid ett gravfält i Gödåker, Uppland (Ekholm 1925). Ett annat exempel utgör fynden i Trelleborg, Danmark, daterat till slutet av vikingatiden, där man har funnit kvarlevorna från människor och djur i brunnar inom borganläggningen. Utmärkande för fyndet är förekomsten av barn i det deponerade materialet (Gotfredsen et al.

då närmare analogier till praktiken. I dessa fall sker dock offret snarast inom en krigsrelaterad kontext.<sup>258</sup> Det vanligaste tillvägagångssättet vid dödandet av offret framstår av materialet som helhet att vara blodiga offer. Dränkandet som tillvägagångssätt är tämligen unikt i materialet, men att Adam även ger en till synes emisk tolkning av ritualen ger större bärkraft. Den tolkning av ritualens utgång som Adam förmedlar, att folkets önskan går i uppfyllelse om kroppen inte återfinns, förtjänar därför en närmare analys. Sannolikt ska uppgiften förstås som att det faktum att kroppen inte återfinns anges som ett tecken på att gudomen har mottagit offret och accepterat det. Att denna tolkning skulle vara en fantasiprodukt skapad av Adam, eller en senare avskrivare, framstår enligt min mening som långsökt; uppgiften ger ingen mening i sig själv. Varför Adam skulle tillskriva den hedniska kulten en kyrklig praktik för att infoga ytterligare människooffer i sin beskrivning framstår för mig som både oklart och omotiverat. Uttydningen av ritualens utslag finner tvärtemot motsvarigheter i andra källtexter som berör den fornnordiska religionen. Lottkastningen, för att utröna gudomens vilja och utvälja ett lämpligt offerobjekt återfinns på flera håll. Divinatoriska inslag i offerritualen omtalas också av klassiska författare som beskriver kontinentala germanska stammar under äldre tid. Att utröna offrets utfall är således ett bekant tema med lång kontinuitet. Vi finner även en mycket snarlik motsvarighet i Hákon jarls offer inför ett stridståg genom Götaland, då två korpar kommer flygande vid offrets utförande vilket Hákon tolkar som ett gott omen och att gudomen har accepterat hans gåva. Adams uppgifter om offrets tydning framstår därför som autentiska, utifrån en fornnordisk tolkningsram. De ska sannolikt förstås som att kroppen i regel inte återfinns, och att det lyckliga utfallet ropas ut av kultförrättaren i samband med offret. Beskrivningen av kultplatsen har också tydliga överensstämmelser med en mytisk förlaga, där världsträdet står över en kosmisk brunn. Den ordagranna överensstämmelsen med *Hávamáls* beskrivning att ingen vet av vilket slag världsträdet är, visar att Adams informant även har haft kunskap om den fornnordiska mytologin. Sannolikt har den verkliga kultplatsen strukturerats som en mikrokosmisk avbild av den makrokosmiska förlagan (Sundqvist 2011).

Kanske är det i sammanhang med de stora offentliga kultfesterna, med påkostade offer av djur och människor, som vi ska förstå att påven Gregorius III år 732 uppmanar den tyske ärkebiskopen Bonifatius av Mainz att straffa de kristna som säljer slavar till hedningarna, vilka sedan offrar slaverna åt sina gudar (*Bonifatius-Briefe* 28).

---

2014; Jørgensen et al. 2014:190–193). Borgen är placerad intill en aristokratisk gård, vilket utgör en analogi till uppgifterna om Gamla Uppsala.

<sup>258</sup> Tacitus uppgifter om Nerthuskulten i *Germania* kapitel 40 utgör här en analogi som placerar ett potentiellt offer genom dränkning i en fruktbarhetskontext.

*Nam et hoc quoque inter alia crimina agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundent mancipia.*

(Tangl *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus.*)

You have said that amongst other crimes this was done in those parts, that some of the faithful sold their slaves to pagans to be immolated (*ad immolandum*).

(Övers. Emerton 1940.)

Gregorius brev kan tillskrivas ett högt källvärde i sig, då det inte finns någon anledning för påven att skriva en förmaning för något som ansågs sakna grund, men givetvis kan hans underrättelser vara felaktiga eller överdrivna (de Vries 1956–1957 I:409; Näsström 2002:55). Franz von Löher (1882) menade dock att källvärdet haltar då det torde ha funnits människor att offra på närmare håll och att de nyligen kristna inte sannolikt skulle ha ägnat sig åt en sådan nedrig handel (von Löher 1882:381–382). Detta får dock anses vara en apologetisk hållning och jag kan inte se någon verklig styrka i argumentet. Att slavhandel med icke-kristna förekom är rimligt, men att dessa slavar användes till offer är svårare att belägga utifrån materialet. Jag vill dock framhålla att denna aspekt är av vikt för vår förståelse av människooffret i fornnordisk religion. Offerceremonier av det slag som Adam av Bremen och Thietmar av Merseburg beskriver kräver en regelbunden införsel av offermateria, även i form av människor. Slavhandeln kan möjligen också ha gett avtryck i offerbruket genom att en del slavar inköptes för att användas just för offer.

Att människooffer har ingått i den kalendariska kulten vid Gamla Uppsala kan också stärkas av berättelsetraditionen om Ynglingaätten, som ska ha haft sitt säte i just (Gamla) Uppsala. Jag kommer i det här kapitlet att fokusera på offerandet av kung Dómaldi, men även andra medlemmar i Ynglingaätten har diskuterats i samband med offer av kungligheter. En av de äldsta källorna till offret av kung Dómaldi är skaldedikten *Ynglingatal* av Þjóðólfr ór Hvini. *Ynglingatal* bör ses i sammanhang med *Ynglinga saga* i Snorre Sturlassons *Heimskringla*. *Ynglinga saga* är dock en sekundär källa, men det kan parallellt med dikten ha funnits en prosaversion av innehållet redan tidigare. *Ynglingatal* brukar anses ha ett högt källvärde och dateras till slutet av 800-talet eller början av 900-talet. Dikten finns bevarad i fyra handskrifter, *Kringla*, *Jöfraskinna* (J1 och J2), samt *Codex Frisianus*. Det föreligger vissa skillnader mellan handskrifterna. Dikten tillskrivs skalden Þjóðólfr ór Hvíni, från Kvinesdalen i Vestagder, Norge, av Snorre Sturlasson och är ett hyllningskväde tillägnat den norska kungen Røgnvaldr heiðumhár, eller heiðumhæri, i Vestfold. Dikten knyter i sin bevarade form samman den svenska Ynglingaätten med de norska vestfoldskungarna. Namnen på kungarna återfinns även i andra källskrifter; flera fornvästnordiska prosatexter, den fornengelska dikten *Beowulf* och i *Historia Francorum*. *Ynglingatal* är komponerad i metern kviðuhattr, och innehåller många kenningar och erbjuder tidvis svår läsning, vilket har varit ett

argument för dess höga ålder (Marold 2012a:3). Diktens ålder har dock länge varit omdiskuterad. Historikern Claus Krag's arbete *Ynglingatal og Ynglingesaga* (1991) utgjorde ett viktigt bidrag i denna diskussion, där han menar att både dikten och den övriga ynglingatraditionen är betydligt yngre än många har ansett och då snarare skulle dateras till 1100-talet. I sin analys av ynglingatraditionen menar han att *Ynglingatal's* uppbyggnad baseras på kristna idéer om de fyra elementen och var präglad av euhemerism. Han menar även att det går att spåra en kristen ideologisk tolkningsmall vid beskrivningen av kung Aun, då denne framstår som en mångkunnig och ivrig blotare och Oden framställs som en motsvarighet till den kristna Djävulen i sin lust på människooffer (Krag 1991).

Den tolkning som Krag har framfört har inte stått oemotsagd (se exempelvis Sundqvist 2002:41–54). Den kristna läran om de fyra elementen menar Krag går att utläsa i vissa av kenningarna i *Ynglingatal*, där elden omtalas som en släkting till havet [vatten] respektive son till Fornjótr [jord]. Uttolkningen av kenningarna är dock inte beroende av den kristna doktrinen om elementen, utan kan vara utslag av skaldens egen kreativitet. Formuleringar kring ett släktskap mellan eld och vatten är på intet sätt unikt för den kristna kulturen. Vidare identifierar Krag flera av de tidigaste ynglingakungarna med fornnordiska gudar och menar att detta tydde på en föreställning om euhemerism, att gudarna från början var mänskliga furstar som hade upphöjts till gudomlig status och således inte var några riktiga gudar. Att identifiera ynglingakungarna med de fornnordiska gudar som Krag förespråkar är dock problematiskt och kräver inte självfallet en euhemeristisk uppfattning om gudarna. Traditionen om kung Aun och beskrivningen av Oden speglar inte nödvändigtvis en *interpretatio christiana* utan utgör tvärtom typiska egenskaper för både härskaren och gudomen inom den förkristna föreställningsvärlden, vilket denna studie visar (se vidare nedan).

Det för min diskussion viktigaste belägget för människooffer i dikten *Ynglingatal* är strof 5, där det nämns att kung Dómaldi ska ha dödats av folket som den främsta tänkbara offergåvan vid en långvarig hungersnöd. Folket beskrivs som fvn. *árgjarn*, och verbet som används är fvn. *sóa*.

5.  
*Hitt vas fyrr,  
 at fold ruðu  
 sveröberendr  
 sínum dróttni,  
 auk landherr  
 aflífs vǫnum  
 dreyrug vǫpn  
 Dómalda bar,  
 þás árgjǫrn  
 Jóta dolgi*

5.  
 Det hände förr,  
 att svärdsbärarna [krigarna]  
 rödfärgade jorden  
 med sin härskare,  
 och landshärens  
 bar blodiga vapen  
 från den livlöse  
 Dómaldi,  
 när äringlystna  
 svearnas folk/släkte

*Svíá kind  
ofsóa skyldi.*

(Marold *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

skulle offra (*sóa*)  
jutarnas fiende [sveakungen/Dómaldi].

(Egen översättning.)<sup>259</sup>

Offret av kung Dómaldi är det mest välkända exemplet på människooffer som finns bevarad i skaldediktningen. Att dikten anger Dómaldis död med verbet fvn. *sóa* 'offra, döda' i samband med adjektivet fvn. *árgjarn* 'äringslystna' är av vikt, då termen fvn. *sóa* även kan beteckna 'döda' i en profan betydelse men i kombination med fvn. *árgjarn* pekar mot en tolkning som offer.<sup>260</sup> Att folket betecknas som äringslystna stärker tolkningen av Dómaldis död som ett offer, i syfte att återställa en sviktande årsväxt (Düwel 1970:235; Sundqvist 1997:144–163; 2002). Traditionen om kung Dómaldi har haft stor betydelse för diskussionen kring förekomsten av ett sakralt kungadöme i Norden (se Sundqvist 2002).

Dikten bör läsas i relation till prosaversionen av händelseförloppet som anges i Snorre Sturlassons *Ynglinga saga*, i *Heimskringla* från ca 1230.<sup>261</sup> I *Ynglinga saga* kapitel 15 berättas hur en svält drabbar landet och första året offerar man oxar för att motverka katastrofen. Då detta inte hjälper offerar man människor andra året. Tredje året håller man ett rådslag och bestämmer sig för att offra kungen och rödfärga offeraltaret (*stalli*) med hans blod.

*Dómaldi tók arfeptir fjoður sinn, Vísbur, ok réð lǫndum. Á hans dögum gerðisk í Svíþjóð sultr ok seyra. Þá efludu Svíar blót stór at Uppsolum. It fyrsta haust blótuðu þeir yxnum, ok batnaði ekki árferð at heldr. En annat haust hófu þeir mannblót, en árferð var sǫm eða verri. En it þriðja haust kómu Svíar fjǫlmennt til Uppsala, þá er blót skyldu vera. Þá áttu höfðingjar ráðagørð sína, ok kom þat ásamt með þeim, at hallærit myndi standa af Dómalda, konungi þeira, ok þat með, at þeir skyldi honum blóta til árs sér ok veita honum atgöngu ok drepa hann ok rjóða stalla með blóði hans, ok svá gerðu þeir.*

(Bjarni Aðalbjarnarson Snorri Sturluson, *Heimskringla* I.)

Dómaldi tog arv efter sin fader, Vísburr, och regerade över länderna. Under hans dagar blev det svält och nöd i Svíþjóð. Då anordnade svearna ett stort offer (*blót*) i Uppsala. Den första hösten offrade (*blóta*) de oxar, och det hjälpte inte årsväxten att bli bättre. Den andra hösten började de offra människor (*mannblót*), men årsväxten var som innan eller värre. Den tredje hösten kom många svear till Uppsala, när offret (*blót*) skulle stå. Då höll höfvingarna sitt rådslag, och de kom överens om att nödåren torde bero på deras konung Dómaldi, och vidare att de skulle offra (*blóta*) honom för gott

<sup>259</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991; Marold 2012.

<sup>260</sup> Jfr. uttrycket fvn. *til árs ok friðar*.

<sup>261</sup> För övergripande redogörelse för Snorres verk *Heimskringla* och dess källkritiska problem se Andersson 2005; Whaley 2012a:166–171.

år (*til árs sér*) och angripa honom och dräpa honom och rödfärga (*rjóða*) altarna (*stalli*) med hans blod, och så gjorde de.

(Egen översättning.)<sup>262</sup>

Att offret sker inom en kalendarisk kult med fokus på jordens fruktbarhet är tydligt i sammanhanget. *Historia Norwegiæ* behandlar samma tradition kring ynglingakungarnas öden som *Ynglinga saga*, men beskriver emellanåt ett alternativt förlopp. Dateringen av *Historia Norwegiæ* är omdebatterad, men att texten är relativt tidig är allmänt vedertaget och nedskrivna runt år 1200 (Marold 1999), eller möjligen så tidigt som 1160–1175 (Ekrem & Boje Mortensen 2003:24). Textens upphovsman är okänd.<sup>263</sup> Kung Dómaldis död omnämns som ett offer också i *Historia Norwegiæ* kapitel 9, men denna version beskriver det inte som ett blodigt offer utan genom hängning, till fruktbarhetsgudinnan Ceres, vilket torde kunna tolkas som den fornnordiska Fröja.

*Cuius filium Domald Sweones suspendentes pro fertilitate frugum Cereri hostiam obtulerunt.*

(Ekrem & Boje Mortensen *Historia Norwegiae*.)

His son Dómaldi, was hanged by the Swedes as a sacrifice (*hostia*) to the goddess Ceres to ensure the fertility of the crops.

(Övers. Fisher 2003.)

Att båda texterna omtalar Dómaldis död som ett fruktbarhetsoffer, men skiljer sig i flera detaljer pekar mot att de bygger på delvis olika traditioner och inte är direkt beroende av varandra. Detta stärker källvärdet för uppgiften om offret av kung Dómaldi och tyder på att det var förankrat i en litterär och sannolikt även en muntlig tradition. Att Dómaldis kropp hängs upp först efter dödandet eller att offret har utförts som en kombination av hängning och ett blodigt tillvägagångssätt är också möjliga slutsatser av de båda källskrifterna (Krag 1991:105–106; Ström 1942:145; 1954:38–39). De till synes motsäggande beskrivningarna behöver således inte vara så motstridiga som tidvis har anförts. Angående den historiska verklighet som utgör grunden för denna tradition kring kung Dómaldi är det svårare att dra några bestämda slutsatser utifrån de två texterna i sig, varför man bör se till det jämförbara norröna materialet. Av detta framstår motivet som en återspeglning av en verklig praktik, och möjligen som reflektioner av ett verkligt skeende där en kung har offerats inom den kalendariska kulten. *Ynglingatal*, *Ynglinga saga* och *Historia Norwegiæ* väger tungt i diskussionen kring förekomsten av människoeffter

---

<sup>262</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

<sup>263</sup> Texten är endast bevarad i en avskrift från ca 1450 på Orkneyöarna. För översikt över *Historia Norwegiæ* och dess relation till *Heimskringla*, se även Andersson 2005.

under yngre järnålder i Norden. En källkritisk aspekt utgör ändå vilken tidsperiod som källmaterialet återspeglar. Sett till ynglingagenealogien skulle offret av kung Dómaldi ha skett under folkvandringstid, men det är inte säkert att motivet i sina detaljer speglar en folkvandringstida offerpraktik. Även om minnet av ett verkligt kungaoffer har levt vidare kan beskrivningen av offret ha kommit att påverkas av berättandets samtid och den bevarade versionen ha utformats utifrån en senare tids offerpraktiker. Att offret av kung Dómaldi beskrivs något olika i de tre versionerna kan peka mot att intentionen med offret har levt vidare som en del av berättelsens kärna medan tillvägagångssättet återspeglar yngre, möjligen vikingatida, praktiker.

Man har tidvis varit kritisk till att Dómalditraditionen återger ett verkligt offerbruk under yngre järnåldern, då man har menat att det föreligger ett litterärt topos som grund för berättelsen. Offren vid Gamla Uppsala, som mynnar ut i att kungen offeras som en sista utväg, följer ett stegrande trefassschema i offerobjekten (djur–slavar–kung). Denna stegring har man menat är en litterär strategi för att bygga upp en spänning i berättelsen vilken då skulle sakna trovärdighet som källa till ett verkligt skeende. Det tydliga trefassschemat återfinns endast hos Snorre som därför skulle vara berättelsens upphovsman. Utifrån *Ynglingatal* ska Snorre ha byggt ut berättelsen om Dómaldi utifrån en litterär schablon (Hultgård 2001:541–542; Bödl 2005:207–213). *Ynglingatal*s referens till händelsen med de specifika ordvalen fvn. *sóa* och fvn. *árgjarn* utgör dock ett starkt indicium för att de tre källskrifterna bygger på en muntlig tradition av ett offer av kung Dómaldi. Vi bör därför sälla fram vad som finner stöd i andra källtexter och oberoende källmaterial för att sluta oss till vad som är Snorres egna tillägg. Att oxar och trälar offeras finner motsvarigheter i andra källtexter och i arkeologiskt fyndmaterial, vilket visar att detta torde spegla verkliga förhållanden i berättelsen. Det finns heller inga övernaturliga inslag i passagen, vilket visar att Snorre inte har omarbetat materialet i syfte att skapa en retorisk eller pedagogisk förebild. Utformningen av trestegsschemat skulle däremot kunna vara en litterär produkt av Snorre, men utifrån vad som torde utgöra berättelsens verklighetsanknytning finns endast en stegring kvar: att kungen själv offeras.<sup>264</sup> Det är därför möjligt att Snorre har skapat en dramaturgisk spänning genom att framställa detta som det yttersta av tre (o)tänkbara offergåvor.

Trots den litterära bearbetning som Snorre har gjort kan flera element i berättelsen vara grundade i verkliga förhållanden. En kalendarisk kult med offer av djur och människor i Gamla Uppsala kan beläggas genom kompletterande källmaterial. Att härskaren själv utgör offergåvan torde utifrån detta kunna vara ett anslående motiv som med tacksamhet har kunnat förmedlas inom narrativa traditioner, just genom att det anspelar på ett verkligt fenomen men med en ovanlig eller "otänkbar" modifikation. Att en furste verkligen kan ha kommit att offeras finner även det motsvarigheter i det komparativa materialet, vilket jag kommer att ta upp till noggrannare analys längre

---

<sup>264</sup> Att kungen skulle ha offerats i egenskap av att han mist sin *Königsheil*, såsom man utifrån teorin om ett sakralt kungadöme i Norden har menat, är högst tveksamt (Sundqvist 2002).

fram. Källmaterialet visar att motivet där en härskare offeras (i det reguljära offerobjektets ställe) har varit spritt och användbart i poetiska och narrativa framställningar. Detta visar sammantaget att förekomsten av människoeffret har uppfattats som en historisk verklighet, där härskaren själv utgör ett (o)tänkbart offer. Genom att framställa det "omöjliga" i att kung Dómaldi själv offeras framstår även det reguljära och möjliga som en kontrast. Detta bekanta fenomen som offret av fursten kontrasterar mot torde vara det reguljära människoeffret.

Att människoeffret har förekommit i kulten vid Gamla Uppsala finner stöd också hos Saxo Grammaticus. Han nämner människoeffret som en del av den offentliga kulten i *Gesta Danorum* III:2.13 med att man i trakterna av Uppsala tidigare brukade offera människor, och förknippar bruket med guden Frø (Turville-Petre 1964:173).<sup>265</sup>

*Frø quoque deorum satrapa sedem haud procul Upsala cepit, ubi veterem litationis morem tot gentibus ac saeculis usurpatum tristi infandoque piaculo mutavit. Siquidem humani generis hostias mactare aggressus foeda superis libamenta persolvit.*

(Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.)<sup>266</sup>

Samtidig slog Frø sig ned ikke langt fra Uppsala som gudernes statholder, og her udskiftede han den gamle form for offer (*litatio*), som havde været i brug i århundreder blandt så mange folkeslag, med en uhyggelig og grufuld form. Han begyndte nemlig at slagte mennesker som offerdyr (*hostia*) og skænke den slags hæslige offergaver (*libamenta*) til guderne.

(Övers. Zeeberg 2000.)<sup>267</sup>

Saxos uppgifter om människoeffret utförda av Frø skiljer ut sig i materialet som annars främst förknippar bruket med dyrkan av Oden. Även om offret inte uttryckligen tillägnas Frø så förknippas det i passagen med guden, i egenskap av instiftare av traditionen. Vem mottagaren av människoeffret är framgår inte, mer än att det rör sig om ett möjligt kollektiv. Passagen skulle också kunna utgöra ett referat av en myt som förklarar ritualens ursprung. Att guden Frø då instiftar och utför det prototypiska offret bör då sannolikt förstås som att de verkliga offren riktade sig till samme gud. Möjligen kan i så fall

---

<sup>265</sup> Beck (1967:96–116) anför även Saxos berättelse (bok VII) om Sywaldus söner som en mycket tveksam passage om människoeffret. Sywaldus sju söner är bärsärkar och när de går bärsärkagång kan de inte stillas förrän man fjättrar dem eller genom att en man dör. Sannolikt åsyftar uttrycket att de inte stillar sig förrän de har dödat någon i sitt raseri, snarare än att man skulle utföra ett offer.

<sup>266</sup> Jfr. Olrik & Ræder *Saxonis Gesta Danorum*.

<sup>267</sup> Jfr. text och översättning av Friis-Jensen & Fischer 2014.



offret knyts till det Frö-blot som omnämns i *Gesta Danorum* bok I, kapitel 8.12, där ett kalendariskt offer till Frö instiftas av Haddingr.<sup>268</sup>

Saxo färdigställde sitt historieverk runt 1202–1223, på uppdrag av ärkebiskop Absalon. Trots hans genomslag på kontinenten är endast lite känt om Saxos liv. Han uppger själv i sin text att han återger gamla (öst)nordiska dikter i latinsk översättning, men det framgår också att han har använt sig av fornvästnordiskt material och har sannolikt haft tillgång till nedskrivna versioner av de myter han återger, vid sidan av den muntliga tradition som fortfarande var levande (Friis-Jensen 2010). Liksom Snorre Sturlasson använder Saxo euhemerism som en ingång och förklaring till den äldre gudavärlden, där Frö antas ha varit en historisk kung i (Gamla) Uppsala som ska ha instiftat människoeffret där.

Att människoeffret har förekommit i den kalendariska kulten vid Gamla Uppsala kan möjligen även finna ett visst stöd i *Ynglinga saga* kapitel 8 där det uppges att ett kalendariskt offer utförs vid sommarens början, för seger: *at sumri, þat var sigrblót* (Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla* I.) Man har tidigare kopplat samman utsagan med andra typer av offer, främst libationsoffer (så exempelvis von Unwerth 1911:84). Att detta offer ska ha inneburit ett rituellt dödande av människor, då sannolikt slavar eller krigsfångar, framgår inte av källtexten, utan får anses vara en spekulation som tidigast presenterades av Wolfgang Golther (1895). Men utifrån hur jag ovan har visat att offer *til sigrs* sammankopplas med Oden som mottagare och att en människa då ofta utgör offergåvan menar jag att passagen hos Snorre är värd att lyfta i sammanhanget. I ljuset av offerkulten i Gamla Uppsala och mot bakgrund av de krigsrelaterade offren som har behandlats i tidigare kapitel vore ett kalendariskt människoeffret för att upprätthålla sveakungens krigslycka inte allt för anmärkningsvärt eller osannolikt. Ett motsvarande bruk med människoeffret i samband med en kalendarisk högtid under sommaren återfinns i *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 65, i *Heimskringla*. Huruvida offret då har åsyftat att säkra krigslyckan framgår dock inte.

### **Möjliga spår av kalendariska människoeffret i det arkeologiska materialet från Sverige**

Man har inte gjort arkeologiska fynd som motsvarar den massiva offerkult i Gamla Uppsala som de skriftliga källorna beskriver. Men det har framkommit fynd under 2010-talets arkeologiska exploateringsgrävningar som är intressanta att ta upp i analysen och som bör tolkas mot bakgrund av de människoeffret som beskrivs i det skriftliga källmaterialet. Man har vid de

---

<sup>268</sup> *Siquidem propitiandorum numinum gratia Frø deo rem divinam furvis hostiis fecit. Quem litationis morem annuo feriarum circuitu repetitum posteris imitandum reliquit. Frøblot Sueones vocant.* (Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.) Så for at formildre de højere magter foretog han et offer af sorte okser til guden Frø. Og den form for offer gjorde han til en årligt tilbagevendende fest som senere generationer videreførte. Frøblot kalder svenskerne den. (Övers. Zeeberg 2000.)

arkeologiska utgrävningarna under åren 2012–2014 funnit ben av människa vid bebyggelsen i Gamla Uppsala. Sammanlagt sju fynd kan hänföras till den vendel- och vikingatida bebyggelsen. Benen är funna i brunnar, tillsammans med djurben, pilspetsar och amulettringar på de produktionsgårdar som har legat intill den aristokratiska storgården. Ett av benen återfanns även i en utpräglad rituell kontext, tillsammans med amulettringar och miniatyrvapen (Magnell 2017:61–63; Seiler & Magnell 2017:190–201). Av benen utgörs tre stycken av lårben, som samtliga i ett förskt stadium har gnagts av hundar, vilket indikerar att kropparna har legat exponerade. Benmaterialet härrör således inte från äldre störda gravar (Seiler & Magnell 2017:190–191). En enligt min mening rimlig tolkning är att benen kan härröra från offerade människor som eventuellt har hängts upp i en helig lund liknande den Adam av Bremen omtalar. Hundarna kan där ha haft tillgång till de kroppar som i förruttnelsen faller isär och släpat hem enstaka ben till gårdarna i närheten (Göthberg et al. 2017:371–373). Detta skulle förklara varför endast enstaka ben återfinns, och inte hela kroppar. Det kan även förklara varför endast en liten andel av de potentiella kropparna har återfunnits.

Ytterligare arkeologiska fynd har kunnat stärka slutsatsen att Gamla Uppsala har utgjort ett rituellt centrum under yngre järnålder. Till dessa kan man föra att påtagliga mängder hästben från främst hingstar har påträffats vid stolpraden i Gamla Uppsala. Detta indikerar sannolikt att hästar (och slakten av dessa) fyllde en funktion i kulten vid monumentaliseringen av denna centralplats. Motsvarande behandling av människor har dock inte kunnat påvisas av de senaste utgrävningarna av stolpraden. Stolpraden är daterad till ca 600 e.Kr. och således betydligt äldre än Adams av Bremen utsaga, men möjligen kan fyndet visa på en kontinuitet (Beronius Jörpeland et al. 2013:279–280; Sundqvist 2017; Wikborg (red.) 2017). Även ett fynd av benmaterial från människa, häst, hund och svin i Björklingeån, vid Lövsta, relativt nära Gamla Uppsala, kan vara av intresse i sammanhanget. Fyndet är dock odaterat (Lundholm 1947:24–25; Larsson 2007:240). Ett geografiskt mer avlägset fynd, som dock skulle kunna visa på offerbrukets långa tradition i Norden är Valmose i Rislev, Danmark, där minst fem människor har deponerats tillsammans med minst tretton hästar och annan boskap. Fyndet är dock daterat till yngre romersk järnålder och folkvandringstid och således äldre än fynden från Gamla Uppsala (Ferdinand & Ferdinand 1961).

Den heliga lund som Adam av Bremen omtalar att kropparna hängdes upp i finner sin motsvarighet i de många ortnamn som vittnar om heliga lundar i Skandinavien. Ett exempel på detta utgör Lunda i Södermanland (RAÄ Strängnäs 266), som bär vissa likheter med den lund som ska ha varit belägen intill templet i Gamla Uppsala. I båda fallen har djur och människor behandlats på ett likartat sätt, men i Lunda har de bränts varefter benen har krossats och därpå strösslats ut i lunden. Vid grävningen för en ny del av väg E20 fann man i Lunda ett storgårdskomplex med en kultanläggning på ett impediment intill. Gården anlades under yngre romersk järnålder (300–450 e.Kr.) och hade en glansperiod under folkvandringstid till vendeltid (400–800 e.Kr.). Under tidig

vikingatid (800-tal e.Kr.) avvecklades kulten och gården övergavs (Skjellberg 2008:12–63). Kultplatsen på impedimentet kan ha gett upphov till ortnamnet Lunda och bestod av ett stort antal stensättningar och en del härdar. Över och omkring stensättningarna fann man krossade brända ben av spädgris och människa, hartskulor och bränd och sintrad lera utspritt. Senare hade man även spridit ut pärlor på samma sätt (Andersson 2008:74–107).

Centralgårdskomplexet med den heliga lunden i Lunda är dock betydligt äldre än Adams av Bremen skildring, även om Lunda nådde sin största utbredning och prakt samtidigt som monumentaliseringen av Gamla Uppsala började ta fart på allvar under tidig vendeltid (Ljungkvist 2006; Ljungkvist & Frölund 2015; Frölund et al. 2017; Beronius Jörpeland et al. (red.) 2018). Anmärkningsvärt är också att fyndmaterialet från Lunda skulle kunna utgöra spår efter ett bruk av brännoffer i fornnordisk religion. Människooffer i form av brännoffer omtalas i Snorres *Heimskringla* i samband med offret av kung Óláfr trételja, men framstår i övrigt som ett relativt okänt offerbruk av källtexterna. Fynden i Lunda har tolkats som potentiella spår efter människooffer utifrån fyndplatsen och utifrån analogin i hur djur, människor och föremål har behandlats (Andersson 2008:74–107). Materialet är dock magert och överensstämmelserna med skriftliga källmaterial utgörs av generella drag. Förekomsten av en (offer)lund intill en centralgård, kan dock utgöra ett viktigt belegg för att Adams av Bremen uppgifter om Gamla Uppsala speglar ett verkligt offerbruk.

Offerkulten i Gamla Uppsala bär vissa likheter också med andra arkeologiska grävningresultat. Exempelvis bör likheten mellan kulten i Gamla Uppsala och de arkeologiska fynden från våtmarken Bokaren lyftas i detta sammanhang. Även vid Bokaren har människor och djur behandlats på ett likartat sätt, under samma tid, varefter de har deponerats i våtmarken. Vid Bokaren är också förekomsten av hästben påtagligt i materialet, vilket överensstämmer med Adams uppgifter om att hästar och människor offrades tillsammans i Gamla Uppsala. Även om det inte har kunnat påvisas någon helig lund vid Bokaren är fynden delvis samtida med Adam av Bremen. Vid Bokaren har man inte funnit några vapen, vilket skiljer platsen från exempelvis Finnestorp, utan fyndmaterialet består enbart av hästar och annan boskap, tillsammans med människor. Hästarna kan därför inte tolkas ur en krigsrelaterad kontext, på samma grunder som vid Finnestorp och Hassle Bösarp; fyndmaterialet från Bokaren saknar krigsrelaterade inslag. Hästarna är endast representerade av slaktavfall (huvud, underben och svans) vilket också det skiljer materialet från exempelvis Finnestorp. Bruket att sprida ut lin på platsen saknar direkta motsvarigheter i skriftliga källor och blir därför påtagligt svårtolkat, även om materialets förekomst i en kultisk kontext kan beläggas.<sup>269</sup> Utifrån jämförelsen med det övriga källmaterialet är den mest sannolika tolkningen att vi i Bokaren finner spåren efter offer eller rituellt dödande inom en kosmogonisk kontext, med kalendariska eller situationbundna ritualer över

---

<sup>269</sup> Lin omtalas tillsammans med lök i exempelvis *Volsa þáttr* i *Flateyjarbóks* version av Óláfs *saga helga* och i en runristning på en kniv från Fleksand (Sundqvist 2007).

en längre tid, där människor och djur har slaktats tillsammans. Ingenting i fyndmaterialet tyder på en krigisk inramning; våldet i sig kan inte tas som intäkt för detta då samma metod har använts vid slakt och rituellt dödande av djur i andra sammanhang. Både geografiskt och tidsmässigt ligger en del av fynden nära uppgifterna som ges angående Gamla Uppsala, men det är svårt att föra över tolkningarna av ett så begränsat arkeologiskt material på förståelsen av skriftliga källor som Adams av Bremen *Gesta Hammarburgensis*. Ett större arkeologiskt material skulle kunna ge ett mer nyanserat utslag och få större vikt vid jämförelsen, men urvalet pekar ändå på att vissa uppgifter i det skriftliga materialet stämmer överens med, och speglar en historisk verklighet. Även om endast få arkeologiska fynd av potentiella människooffer har gjorts i Gamla Uppsala så har således fynd av motsvarande karaktär gjorts på andra platser i Uppsalas närhet.

Ett fyndmaterial som kan vara av intresse att ta upp i jämförelsen med Bokaren och det skriftliga källmaterialet är fynden i (den nu utdikade) sjön Hederviken i Närtuna, Uppland (SHM 17559; ATA 1884/24). Fyndet är daterat till vikingatid och består av tolv människor som har dödat och sänkts ned i vattnet tillsammans med en häst och åtta båtar intill vad som skulle kunna vara en plattform av trä. Både kvinnor och män finns representerade i materialet. Både *Närtuna* och möjligen *Hederviken* (ur ett äldre *Heliwijken* 'den heliga viken') tillsammans med det närliggande *Helgå* och *Helgö* har tolkats som sakrala ortnamn (Gräslund 1986; Vikstrand 2001). Huruvida detta kan sättas samman med fynden av potentiella människooffer är svårare att avgöra. Det omgivande landskapet pekar mot en högstatusmiljö (Larsson 2007:245–248; Zachrisson 2014b:101). Materialet har således påtagliga likheter med fynden från Bokaren.

Man har kunnat konstatera att en av kropparna har legat exponerad och gnagts av hundar en tid innan den har sänkts i sjön. Vissa kroppar bär också spår efter postmortalt våld och eventuellt styckning. Kropparna från två individer, däribland en ung kvinna, visar spår av att ha delats upp och på kranierna från tre män har huvudskålen kapats (Niklasson 1924:224–225; Zachrisson 2014b:101; Fredengren 2015; Fredengren & Löfqvist 2019:250–252). Med förbehåll för att underlaget till tolkningen är selektivt vill jag ändå påpeka den yttre likheten i hur kropparna vid Hederviken har behandlats med hur det kosmogoniska offret framställs i den fornnordiska mytologin.

Ett annat jämförbart material är funnet i Knivsta, Uppland (SHM 3492), där man i en sankmark har hittat tre mänskliga kranier, varav en huvudskål hade kapats, och andra ben från sammanlagt sju individer. Några ben och skallar låg enskilt medan andra låg samlade i en hög. Fynden är daterade till vikingatid. Från samma våtmarksområde har det också framkommit ben från boskap, keramik och en kniv. Även Knivsta utgjorde en centralbygd under yngre järnålder (Fredengren 2015:174; Fredengren & Löfqvist 2019).

## Kalendariska människooffer i andra delar av Sverige

Människooffer vid kalendariska högtider och inom den kult som var gemensam för större regioner har även tillskrivits andra delar av sveariket. I dessa källor knyts offerbruket till tingssystemet och tingssammankomsterna som samlade deltagare från ett större område. Att offret ska ha utförts i samband med tinget framgår dock inte, men kultmenigheten utgörs i materialet av det kollektiv som även representeras på tinget. I detta kan vi se en koppling mellan offerbruket och rättsystemet i det förkristna Skandinavien, vilket har varit en omdebatterad fråga inom tidigare forskning (se exempelvis von Amira 1922; Ström 1942; Beck 1970; Frense 1982). Att människooffret i dessa fall ska ha kunnat sammankopplas med utdömandet av straff framgår i flera fall, utan att för den skull understödja Karl von Amiras tes om ett sakralt dödsstraff i germansk kultur (såsom jag har diskuterat ovan). I exemplen nedan framgår att illgärningsmän och kriminella genom sitt brott kunde komma att förlora sin rättsliga status och därigenom hamna utanför samhällets gemenskap. Utifrån denna nya rättslösa status kom dessa individer att bli möjliga att använda som offergåva inom den kalendariska kulten på samma villkor som slavar och krigsfångar (Binding 1908; Mogk 1909; Ström 1942).

Människooffer vid de gemensamma kultfesterna i Sverige finner exempelvis ett belägg från Gotland. *Guta saga* som utgör en av få östnordiska källor, daterad till ca 1220, nämner att man förr brukade offra (*blóta*) sina söner och döttrar (Naumann 1999).

*Firir þan tima ok lengi eptir síþan troþu menn a hult ok a hauga, vi ok stafgarþa ok a haiþin guþ. Blotaþu þair synum ok dytrum sinum ok fileþi miþ mati ok mungati. Þet gierþu þair eptir vantro sinni. Land alt hafþi sir hoystu blotan miþ fulki. Ellar hafþi huer þriþiungr sir. En smeri þing hafþu mindri blotan miþ fileþi, mati ok mungati, sum haita suþnautar, þy et þair suþu allir saman.*

(Peel *Guta saga*.)

Före den tiden och länge därefter trodde människor på hult och högar, helgedomar (*vi*) och stavgårdar och på hedna gudar. De offrade (*þair blotaþu*) sina söner och döttrar och boskap samman med mat och dryck. Det gjorde de efter sin vantro. Hela landet hade sitt högsta offer (*blotan*) med människor. Annars hade varje treding sitt [eget offer]. Och mindre ting höll mindre offer (*blotan*) med boskap, mat och dryck, som kallas *suþnautar* [de som äter tillsammans], eftersom de åt allihop tillsammans.

(Egen översättning.)<sup>270</sup>

I *Guta saga* sätts människooffret i sammanhang med de offentliga offerfiranden som samlade hela Gotlands befolkning. Texten anger inte var dessa stora offer ägde rum, men det har föreslagits att det största offret utfördes vid

---

<sup>270</sup> Utifrån översättning av Peel 1999.

Roma, som fungerade som tingsplats för hela Gotland under medeltiden (Peel 1999:29; Myrberg 2009; Melefors 2014). Ortnamnet *Roma* betecknar enbart ett 'öppet rum, ett fält', men en förkristen kultplatsbeteckning kan möjligen ses i beteckningen på det gotländska tinget, *gutnalþing*, om det ska förstås som en sammansättning av förleden *gutna-* 'gutarnas' och efterleden *-\*al* 'helgedom', varigenom det betecknar en för alla gutar gemensam helgedom, dit tingssammanskomsten ska ha förlagts under medeltid. Uttolkningen av ortnamnet *\*Gutnal* som led i tingsbeteckningen *gutnalþing* är dock inte oproblematiserad (Peel 1999; Vikstrand 2001:192–196; Melefors 2014). Man har även funnit arkeologiska fynd av deponerade människor tillsammans med en häst och boskap i myrmarken vid Roma. Djurbenen bär spår av våld (Hagberg 1967b:73). Fynden är intressanta i belysningen av *Guta sagas* uppgifter om kulten vid tingsplatsen, men fynden är odaterade och kan inte säkert kopplas samman med den skriftliga källan. Det har också föreslagits att det största blotet på Gotland kan ha utförts vid Visby, då förleden *Vis-* utgör en kultplatsbeteckning, motsvarande fvn. *vé* 'helgedom'. *Guta saga* nämner i ett annat sammanhang en central hednisk kultplats betecknad *Vi* nedanför en bergsklint, vilket överensstämmer med Visbys läge (Peel 1999).

Anders Hultgård har menat att *Guta sagas* beskrivning av människooffer i den förkristna kulten är influerad av det bibliska motivet att israeliterna offerar sina söner och döttrar som brandoffer (Hultgård 2001:539). Uppgiften i *Guta saga* skulle då vara ett tillägg i syfte att stigmatisera den förkristna religionen. Men att man ska ha offerat sina egna söner och döttrar kan vara ett ur kristen synpunkt fördömande uttryck för praktiken att offra människor och måste enligt min mening inte förstås bokstavligt som att de offerat sina egna barn, utan kan syfta på människooffer i stort. Något som stärker källvärdet i uppgiften är likheten med den gemensamma offerfesten i Gamla Uppsala, som även den samlade hela landets befolkning. Att en motsvarande organisering av den offentliga kulten skulle ha förekommit på Gotland kan inte ses som osannolikt, men förekomsten av människooffer inom denna kultorganisation har ifrågasatts. Att människor inte anges som offergåva i *Gutalagen* och vid de mindre offerfesterna för varje tredjedel av Gotland skulle enligt Hultgård utgöra ett indicium för att förekomsten av människooffer är fabulerat (Hultgård 2001:539). Detta argument är dock bristfälligt, eftersom människooffer utgör den högsta offergåvan som antagligen bara har bekostats vid de största offentliga kultfirandena, vid den för hela Gotland gemensamma sammankomsten. Att människooffer även skulle förekomma vid de mindre tingssammanskomsterna vore inte att vänta, och kan inte tas som intäkt för att bruket inte har förekommit vid öns största sammankomst.

Vid övergången till kristendom och en centraliserad maktinstitution kan den förkristna kulten och människooffer ha kommit att förknippas med ett äldre samhällssystem (Sundqvist 2002:208–209). Därigenom kan avståndstagandet och stigmatiserandet av kulten och människooffret ha kommit att bli än mer symboliskt laddat, vilket möjligen speglas i *Guta sagas* omtalande av den förkristna kulten.

Det förekommer också omnämningen av människooffer i anslutning till tingsammanskomster i de mer perifera delarna av Sverige. Dessa exempel har tidigare lyfts av exempelvis Eugen Mogk (1909:639–640), Folke Ström (1942:96–99) och Britt-Mari Näsström (2002:56). I dessa fall rör det sig inte om människooffer vid Gamla Uppsala eller inom svearnas kärnområde, men källtexterna omtalar ändå offerbruket som hemmahörande i det då expanderande riket. Man har ifrågasatt verklighetsförankringen hos dessa uppgifter utifrån att texterna som återger dem är färgade både av en kristen agenda och med en tendens att framställa svearna som primitiva och ”annorlunda” (Aalto 2010:79). Att bruket av människooffer tillskrivs svearna i berättelser som centreras kring islänningars öden skulle utifrån detta kunna vara en fiktion som har tillfogats för att öka spänningen i berättelsen. Jag menar ändå att materialet förtjänar att lyftas i analysen. Även om motivet har vävts in i en fiktiv kontext kan det baseras på uppgifter om ett offerbruk som hör hemma i de centrala delarna av sveariket.

I Snorre Sturlassons *Óláfs saga helga* kapitel 141 berättas det om den norske kungens sändebud Þóroddr Snorrason. Vid en resa för att kräva in skatt i Jämtland ska han ha tagits tillfånga och av det uppretade folket på tinget ha varit nära att användas till offer (*láta hafa til blóts*).

*Þeir kómu fram austr á Jämtaland ok sóttu heim þann mann, er Þórar er nefndr. Hann var þar lögmaðr ok metoðamaðr mestr. Þeir fengu þar góðar viðtökur. En er þeir höfðu þar dvalizk litla hríð, þá báru þeir upp ørindi sín fyrir Þórar. Hann segir, at fyrir þeim svörum réðu engum mun miðr en hann aðrir landsmenn ok höfðingjar, ok kvað þings skyldu til kveðja. Var svá gørt, at þingboð var upp skorit ok stefnt þing fjölmenn. Fór Þórar till þings, en sendimenn dvöldusk meðan at hans. Þórar bar upp mál þetta fyrir alþýðu, en þat kom ásamt með öllum, at þeir vildu engan skatt gjalda Nóregskonungi, en sendimennina vildu sumir hengja láta, en sumir láta þá hafa til blóts. En hitt var af ráðit, at þeim skyldi halda þar, til þess er sýslumenn Svíakonungs kvæmi þar – skyldu þeir þá stafa fyrir þeim slíkt, er þeir vildi, með ráði landsmanna [...].*

(Bjarni Aðalbjarnarson Snorri Sturluson, *Heimskringla* II.)

De kom fram österut till Jämtland och besökte den man, som Þórar är kallad. Han var lagman där och mycket högt aktad. De fick ett gott mottagande där. Och när de hade tillbringat en kort tid där, då förde de fram sitt ärende för Þórar. Han säger, att i denna sak [eg. för dessa svar] bestämde han inte mer än andra landsmän och hövdingar, och sade att man skulle kalla till ting. Det blev så gjort, att tingsbud blev skuret och man stämde till ett välbesökt ting. Þórar for till tinget och sändemännen väntade under tiden på honom. Þórar framförde spörsmålet för folket, och det slöt man sig gemensamt till, att de inte skulle betala någon skatt till Norges konung, och sändemännen ville somliga låta hänga, och somliga ville låta använda dem till offer (*hafa til blóts*). Och det blev beslutat att de skulle hålla dem [fångslade], till dess att sveakungens sysloman kom dit – de skulle få bestämma vad de

ville göra med dem [Þóroddr och hans sällskap], genom rådslag med landsmännen [...].

(Egen översättning.)<sup>271</sup>

Texten är problematisk som källa till verkliga förhållanden, då *Óláfs saga helga* till stora delar utgör en helgonberättelse som strävar efter att framställa den kristne kung Óláfr (inn helgi) Haraldssons fromhet i stark kontrast mot hans hedniska motståndare. Att de hedniska jämtarna även tillskrivs bruket av människooffer skulle därför kunna utgöra ett uppdiktat element i berättelsen som syftar till att stigmatisera den hedniska befolkningen och skapa en dramaturgisk spänning i berättelsen. Men också bortsett från episodens verklighetsförankring i enskilda händelser så är berättelsen intressant genom att motivet med människooffer framställs som en historisk verklighet. Även om något norskt sändebud vid namn Þóroddr aldrig har riskerat att bli använd till offer kan motivet med människooffer i samband med den offentliga kulten vid större sammankomster ha en historisk bakgrund. Sett i ljuset av det sammantagna källmaterial som omtalar människooffer inom den offentliga kulten, med en möjlig kontinuitet ned till romersk järnålder bland kontinentalgermanska stammar, skulle uppgifterna som lämnas av *Óláfs saga helga* i *Heimskringla* kunna baseras på kunskapen om verkliga offerbruk. På så sätt kan denna studie generera ett säkrare resultat i bedömningen av *Óláfs saga helgas* uppgifter. Att just det norska sändebudet riskerade att mista livet i samband med offret blir mer förståeligt om man jämför situationen med en annan berättelse, om skalden Hallfreðr i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*.

I *Hallfreðar saga Vandræðaskálds* kapitel 8, bevarad som en del av *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* i *Flateyjarbók*, berättas det hur Hallfreðr vandræðaskáld Óttarsson var nära att råka ut för samma öde, för ett mord han hade begått när han befann sig i Götaland (Näsström 2002:56). I egenskap av utlänning och således inte samhörig med samhällets och kultens gemenskap utgör han en potentiell offergåva.

*Síðan sendi húsfreyja orð þeim manni er hét Ubbi og var kallaður Blót-Ubbi. Vildi hún taka ráð af honum hvað gera skyldi við þenna hinn útlenda mann er drepið hafði bónda hennar. En hann lagði það til að hann væri færður á þing og þar dæmt um mál hans af öllum samt byggðarmönnum. Bróðir Ubba hét Þórar. Hann var auðigur maður og réð mestu í því héraði. Dóttir Þórar hét Ingibjörg. Hún var vitur kona og hinn mesti kvenskörungur. Þá konu hafði Auðgísl átta. Nú var fundur stefndur. Kom Þórar þar og Blót-Ubbi. Þar kom og Ingibjörg dóttir Þórar. Var þá talað um mál þessi. Kom það helst ásamt með þeim að glæpamaður þessi hinn útlendi mundi hafður vera til blóta.*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

---

<sup>271</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.



Sedan sände husfrun bud till den man som hette Ubbi och kallades Blót-Ubbi. Hon ville ta råd av honom vad som borde göras med denna utländska man som hade dräpt hennes make. Och han gav det rådet att han borde föras till tinget och att det där skulle dömas i hans mål av alla bygdens män. Ubbis bror hette Þórrarr. Han var en rik man och bestämde över det mesta i häradet. Þórrarrs dotter hette Ingibjörg. Hon var en klok och mycket duglig kvinna. Denna kvinna var Auðgísl gift med. Nu samlades man till tinget. Þórrarr och Blót-Ubbi kom dit. Dit kom också Ingibjörg, Þórrarrs dotter. Man rådslog nu i detta mål. Man kom enhälligt överens om att denna utländska missgärningsman skulle användas till offer (*mundi hafður vera til blóta*).

(Egen översättning.)<sup>272</sup>

Textpassagen är intressant dels för att den påpekar att Hallfreðr var lovlig att offra just i egenskap av utländskt sändebud och i egenskap av brottsling (*glæpamaðr þessi hinn útlendi mundi hafður vera til blóta*). Det framgår också av texten att utslaget av tingförsamlingens dömande blev att Hallfreðr skulle offras. Att människooffren ska ha utgjorts av brottslingar och andra individer som inte omfattas av samhällsgemenskapen återkommer i flera norröna källor, och finner också en analogi i de kontinentalgermanska källskrifterna (Mogk 1909:638–640; Ström 96–99). Att hängningen som metod både har en nära association till avrättning av brottslingar och offer till Oden visar också på att uppgifterna om valet av offergåva kan gå tillbaka till en verklig praktik, menar jag. Vilken metod som skulle användas vid offret framgår tyvärr inte i passagen om Hallfreðr, men man kan notera att den motsvarande episoden om Þóroddr ovan omtalar just hängning. Det finns dock flera inslag i de två berättelserna som är så pass lika att man skulle kunna misstänka att de har influerats av varandra. I båda texterna figurerar en man vid namn Þórrarr som en talesman på tinget och i båda fallen lyckas berättelsens protagonist undkomma sin dom att offras. Även uttrycket *hafa til blóta* återkommer i båda texterna. Episoderna har dock även vissa signifikanta skillnader. Þóroddr befinner sig i Jämtland på uppdrag av den norske kungen, medan Hallfreðr befinner sig i Götaland och ställs till rätta för att ha mördat sin husvärd. Þóroddrs resa hade även föregåtts av en man vid namn Þrándr hvíti som hade misslyckats med sitt uppdrag och blivit dräpt av svearna (*Óláfs saga helga* kapitel 63). Huruvida även Þrándr och hans män hade blivit offrade uppges inte.

Det finns även en utomnordisk källa som bör anföras i diskussionen om människooffer i östra delarna av Skandinavien, även om den inte beskriver en händelse som ska ha utspelat sig i detta område. Den arabiske skribenten Aḥmad ibn Rustah beskriver en grupp rusers (*rūs*) rituella handlingar på 900-talet. Ruserna som beskrivs utgörs troligen av handelsresande skandinaver, möjligen från Östskandinavien, då livliga kontakter mellan sveariket och handelslederna i öst har kunnat beläggas (Turville-Petre 1964:253; Jansson 1997; Watson 2004; Hedenstierna-Jonsson 2009). Ett källkritiskt problem

---

<sup>272</sup> Utifrån översättning av Kristinn Jóhannesson et al. 2014.

med texten är dock representativiteten då det inte är helt säkert att de ruser som ibn Rustah beskriver utgörs av skandinaver. Gruppen skulle kunna ha en annan etnisk bakgrund, eller utgöra en samling med personer av olika etnisk tillhörighet, som av den arabisktalande befolkningen benämns med en samlingsbeteckning som *rūs/rūsiya* (Watson 2004; Jonsson Hraundal 2014). Det finns dock stöd för att tolka ruserna i arabiska texter som skandinaver, inte minst som den rusiska begravningssed som beskrivs av den samtidige Aḥmad ibn Fadlān har påtagliga likheter med skandinaviskt begravningsskick.

Aḥmad ibn Rustah beskriver kort rusernas offerseder, bland vilka även människooffer ingår, som att prästerna bestämmer vad som ska offras, varefter de tar offret och binder en snara runt halsen och hänger offret i en påle, med den uttryckliga intentionen att detta ska utgöra en gåva till den gudomliga mottagaren (Turville-Petre 1964:253).

De har sine *'aṭibbā'* (medisinmenn eller trollmenn) som bestemmer over det de eier som om de var herrer over dem, idet de befaler dem å ofre til deres skaper det de ønsker av kvinner og menn og kveg. Og når *al-'aṭibbā'* har truffet sin bestemmelse, så har de ingen mulighet for å unndra seg deres befaling. *At-ṭabib* (entall av *al-'aṭibbā'*) tar så mennesket og dyret fra dem, slynger et reip rundt halsen på det og henger der opp i en trepel til det utänder. Så sier han: "Dette er et offer til Gud."

(Övers. Birkeland 1954.)<sup>273</sup>

I Aḥmad ibn Rustahs text har inhemska begrepp och kultfunktioner tolkats genom *interpretatio arabica*. Hur de kultfunktionärer som förrättat offret utser gåvan beskrivs inte, men ett återkommande motiv i offerbeskrivningarna i både inhemska källor och kontinentala analogier är lottkastningen som metod för att utröna offergåvan. Vilken gud som är mottagaren av offret framgår inte heller av texten, men hängningen har en stark koppling till Oden och denne skulle kunna vara den tänkte mottagaren av offret också i detta fall. Man kan dock notera att hängningen som beskrivs av ibn Rustah har vissa likheter med det rituella förfarandet i Gamla Uppsala, där samtliga offergåvor i form av djur och människor hängs upp i träden, utan att dessa verkar kopplas specifikt till Oden. Att offret, både djur och människor, hängs i vad som sannolikt utgör en galge är signifikant. Det visar att inte bara träd användes för hängningsoffer, vilket skulle kunna utgöra en ny aspekt av, och stärka tolkningen som jag har föreslagit av episoden om Håkon jarl och Gull-Haraldr i tidigare kapitel. Den resta stolpen eller pålen skulle rimligtvis kunna fylla samma funktion som trädet i kulten, som en symbolisk *axis mundi*, eller mikrokosmisk världsträdsreplika (Drobin 1991b).

---

<sup>273</sup> Arabiska källtexter återges endast i översättning. Jfr. översättning av Turville-Petre 1964:253; Watson 2004:292.

## 5.2.2 Kalendariska människooffer i Norge

Även från Norge finns uppgifter som skulle kunna tolkas som spår av en kult med kalendariska offer av människor. Materialet är betydligt magrare än det som behandlar svenska förhållanden, men man bör hålla i minnet att de krigsrelaterade människooffren visar att bruket som sådant inte var främmande på norskt område. Det är dock enligt min mening anmärkningsvärt att människooffer inte tydligt tillskrivs den kollektiva kulturen som samlar en större region i Norge, om detta har varit brukligt under förkristen tid. Materialet utgörs av berättelser som centreras kring den kristne kungen Óláfr Tryggvason under slutet av 900-talet i Norge. Óláfr Tryggvason utgjorde en av de mest omskrivna missionskungarna, som verkade för att omvända den norska befolkningen till kristendomen. Det är i samband med denna mission som motivet med kalendariska människooffer återfinns i materialet. Detta har inom tidigare forskning föranlett slutsatsen att omnämmandet av människooffer i texterna är ett kristet litterärt motiv som saknar grund i verkliga offerpraktiker (se exempelvis Ström 1942; Hultgård 2001). Utifrån det komparativa materialet anser jag dock att det finns anledning att omvärdera denna slutsats.

Till skillnad från de kalendariska människooffren i Sverige omtalas människooffer i Norge inte som ett aktivt bruk, förutom i en källtext, Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar*. Denna källtext är dock den äldsta. I de övriga källorna refererar endast kungen till en tradition där trälarna och illgärningsmännen kunde utgöra offer, men att detta offer förväntades utföras vid kulksammankomsten som han besöker framgår då inte. Utifrån att den narrativa kontexten är starkt färgad av sitt kristna perspektiv är källmaterialet problematiskt och vi kan inte utesluta att motivet med människooffer utgör ett fiktivt inslag som har tillfogats i syfte att framhäva missionskungens gärningar (Ström 1942:93–95). Jag menar ändå att materialet kan ha bevarat minnet av en förkristen religiös praktik. Trots sin polemiska kristna prägel menar jag att motivet speglar vissa centrala aspekter av de kalendariska människooffren, vilka har bevarats inom den kristna kontexten. Dessa centrala element utgörs av att offret sker inom den kalendariska kulturen, att härskaren utgör offrets mecenat och vårdare, att offret sker *til árs ok friðar*, samt att Óláfr Tryggvason refererar till ett befintligt bruk att offra människor.

I Snorre Sturlassons *Óláfs saga Tryggvasonar* i *Heimskringla* beskrivs hur den kristne kung Óláfr Tryggvason ska ha hotat sina landsmän att "på hedniskt vis" offra de främsta hövdingarna istället för slavar och förbrytare, om de inte lät sig kristnas (kapitel 67).

*En er þing var sett, stóð konungr upp ok talaði ok mælti svá: "Vér áttum þing inn á Frostu. Bauð ek þá búðndum, at þeir skyldu láta skírask, en þeir buðu mér þar í mót, at ek skyldi hverfa til blóta með þeim. Svá sem gort hafði Hákon konungr Aðalsteinsfóstri. Kom þat ásamt með oss at vér skyldim finnask inn á Mæri ni ok gera þar blót mikit. En ef ek skal til blóta hverfa með yðr, þá vil ek gera láta it mesta blót, þat sem títt er, ok blóta mǫnnum. Vil ek eigi til þess*

*velja þræla eða illmenni. Skal til þess velja at fá goðunum ina ágætustu menn. Nefni ek til þess Orm lygru af Meðalhúsum, Styrkár af Gimsum, Kár af Grýtingi, Ásbiörn, Þorberg af Ornesi, Orm af Lyxu, Halldór af Skerðingsteðju” – ok þar með nefnir hann aðra fimm, þá er ágætastir váru, segir svá, at hann vill þessum blóta til árs ok friðar, ok lét þegar veita þeim atgöngu.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla I.*)

Och när tinget var öppnat stod konungen upp och talade och sade så: ”Vi höll ett ting inne i Frosta. Då bad jag bönderna att de skulle låta sig döpas, men de bjöd mig istället att jag skulle återvända till att offra (*blóta*) med dem. Så som konung Hákon Aðalsteinsfóstri har gjort. Vi kom överens om att vi skulle träffas inne i Mæring [Mære] och där utföra ett stort offer (*blót*). Men om jag ska återgå [alt. omvändas] till att offra (*blóta*) med er, då vill jag låta utföra det största offer (*blót*) som är brukligt (*sem títt er*), och offra människor (*blóta mönnum*). Till detta kommer jag inte välja trälar eller ogärningsmän. Till detta ska jag välja att ge (*fá*) gudarna de främsta av män. Jag nämner till detta Orm lygru från Meðalhús, Styrkár från Gims, Kár från Grýting, Ásbiörn Þorberg från Ornes, Orm från Lyxa, Halldór från Skerðingsteðja” – och därtill nämnde han ytterligare fem män, som var bland de förnämsta, och säger att han vill offra (*blóta*) dessa för god årslycka och fred (*til árs ok friðar*), och lät strax anfalla/angripa dem.

(Egen översättning.)<sup>274</sup>

Kung Óláfrs uttalande påpekar att detta offer vore exceptionellt påkostat och stort. Detta skulle kunna förstås som att förekomsten av människoeffer inte hörde till kulten som förekom på platsen och således utgöra ett indicium för att människoeffer inte praktiserades vid de kalendariska offerceremonierna i Norge. Men jag menar att uttalandet snarare bör förstås som att det stor-slagna ligger i vilken människa som offras, inte i människoeffret som sådant. I Óláfrs tal framgår det även tydligt att han väljer hövdingarna som offergåva, som vid detta blot får ta trälarnas och ogärningsmannens plats. På detta sätt visar kungen att han kommer behandla de styvnackade hövdingar som motsätter sig honom på det sätt som man annars behandlar ogärningsmän. Snorres beskrivning av Óláfr Tryggvasons agerande i Mære har en viss likhet med *Kristni saga* och *Landnámabók* som beskriver ett människoeffer som ska ha utlovats i samband med alltinget på Island, vilket jag analyserar nedan. Folke Ström (1942) menade att detta visar på att Snorres uppgifter bygger på ett välbekant narrativt motiv och en kristen schablonbild av den förkristna religionen som därav har tillskrivits bruket av människoeffer av framför allt förbrytare, trälar och gammalt folk. Utifrån likheten med *Kristni saga* och *Landnámabók* menade Ström därför att offermotivet i Snorres *Óláfs saga Tryggvasonar* inte kan användas som källa till förkristna offerpraktiker (Ström 1942:93–97). Men till skillnad mot *Kristni saga* och *Landnámabók* utgör

---

<sup>274</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

offrandet av hövdingarna i Snorres *Óláfs saga Tryggvasonar* ett blodigt hot från kungens sida, inte en anspelan på att de ska leva ett fromt kristet liv. De narrativa motiven är således olika, men referensen till det hedniska bruket att offra de för samhället minst värdefulla individerna är gemensamt. Att dessa används till offer är ett motiv som återkommer också i andra sammanhang och kan bygga på verkliga förhållanden.

Snorre hade uppenbarligen själv god kännedom om centralplatserna i Trøndelag i Norge och använde även en rik tillgång av historisk litteratur vid skapandet av *Heimskringla* (Røskaft 2003). Bland de litterära texter han använde sig av finner vi Odd munk Snorressons *Óláfs saga Tryggvasonar*. Óláfr Tryggvasons hotfulla möte i Mære återges något annorlunda i Odd munks *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 54. Här lovar istället kungen att påkosta det regelbundna blotet i Mære, varvid bönderna vid ankomsten har förberett ett människoeffter och avser att tvinga kungen till att delta i ceremonin.

*Þeir hafa þá mannblót búit, er konungr kom til þeira, ok ætluðu at neyða konunginn til samþykkis við sik.*

(Ólafur Halldórsson *Ólaf's saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason.*)

De [bönderna] hade då förberett ett människoeffter (*mannblót*), när konungen anlände till dem, och ämnade att tvinga konungen till samtycke/att följa deras vilja.

(Egen översättning.)

När kungen sedan har vanhelgat templet och dödat böndernas talesman Járnkeggi påpekar han för dem att han har för avsikt att "blota" inte bara trälar och gamlingar, som sedvanligt var, utan också kvinnor och förnäma män.

*Óláfr mælti þá: "Minnumst nú, sveinar, at vér aukim blótin ok blótum eigi þrælum né gamalmenni, er enskis eru verðir. Takið nú konur yðrar eða göfugmenni ok gefið guðunum."*

(Ólafur Halldórsson *Ólaf's saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason.*)

Óláfr sade då: "Minns nu, svenner [män], att vi ökar offret (*vér aukim blótin*) och offerar (*blóta*) inte trälar eller gammalt folk, som ingenting är värda. Vi tar nu era kvinnor/hustrur eller förnäma män och ger/offrar (*gefa*) till gudarna."

(Egen översättning.)

Det underförstådda budskapet från kung Óláfrs sida går inte att ta miste på i någon av varianterna av händelsen, och detta bör förstås som den narrativa kärnan: kungen anspelar på ett hedniskt offerbruk och omtolkar det utifrån

sin missionsagenda. Att även gamlingar (*gamalmenni*) skulle utgöra en vanligt förekommande offergåva utmärker sig i Odd munks variant, och ska sannolikt förstås som ett senare tillskott utifrån (det fiktiva) motivet att man vid nödår ska ha satt ut barn och dödat gamlingar (jfr. *Reykðæla saga ok Víga Skútu* och *Skarðsárþók*). Odd munk, verksam vid klostret på Þingeyrar, Island, skrev sin berättelse om kung Óláfr på latin ca 1190, och baserade sina uppgifter på bland annat den norske munken Theodoricus Monachus *Historia de antiquitate regum Norwegiensum* (från ca 1180). Berättelsen om kung Óláfrs möte i Mære återfinns dock inte hos Theodoricus. Originalversionen av Odds verk har gått förlorad och sagan finns endast bevarad i två handskrifter där berättelsen är översatt från latin till isländska. Odds *Óláfs saga Tryggvasonar* är till sin karaktär starkt hagiografisk och tillkommen för att förhålliga missionskungens liv och verk. Den innehåller även beskrivningar av den förkristna kulten som har tolkats utifrån den kristna gudstjänsten och kultorganisationen som mall. Detta gör den till en problematisk källa, även om den är äldre än Snorres *Heimskringla* (Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a:57–58; Andersson 2005). Motivet att offra kvinnor och gamlingar kan sannolikt förstås utifrån detta som ett tillägg i syfte att ytterligare framhäva kung Óláfrs missionsgärning. Att Snorre inte nämner att kultmenigheten hade förberett ett människooffer till kung Óláfrs ankomst kan förstås som att Snorre ansåg detta vara osannolikt och därför inte tog med det i sin version, eller att han inte hade tillgång till denna information. Även om motivet med offret av hövdingarna har en lakonisk ton och skulle kunna vara uppdiktat utan någon verklig grund i en historisk händelse, så visar det att föreställningen om att människooffer förekom i samband med de stora kalendariska festsammankomsterna var spridd och rotad i den litterära och muntliga berättartradition som Odd munk och Snorre använde sig av.

Samma episod återfinns också i den betydligt yngre *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* kapitel 166, i *Flateyjarbók*. Här återges i stort sett samma text som i *Heimskringla*, men med vissa variationer. Texten i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* är utförligare i detaljerna.

*En er flokkurinn var kominn ok þing var sett, þá stóð Óláfr konungr upp ok talaði. Hann sagði svá: "Vér áttum þing inn á Frostu. Bauð ek þá bóndum at þeir skyldu láta skíraz, en þeir buðu mér þar í mót at ek skyldi hverfa til blóta með þeim. Kom þat ásamt með oss at vér skyldim finnaz inn á Mærinni ok gera þar blót mikit. [. . .] Nú ef ek skal til blóta hverfa ok líknaz við guðin, þá vil ek gera láta hit mesta blót þat er mǫnnum er títt, at blóta mǫnnum. Skal eigi til þess velia þræla eða illmenni, heldr skal til þess velia at offra þeim ok fórnføera hina ágætustu menn ok ríka bæendr. Nefni ek þar til Orm lyrgiu af Meðalhúsum, Styrkár af Gimsum, Kár af Grýtingi, Ásbiörn Þorbergsson af Ornesi, Orm af Lyxu, Halldór af Skerðingssteði. Nú eru þessir allir hér við staddir. En síðan skal til nefna aðra sex þá er æztir eru ok mest virðir af Innþrændum. Skal þessum mǫnnum öllum blóta til árs ok friðar."*

(Vilhjálmur Bjarnar et al. *Flateyjarbók*.)

Och när manskapet var kommet och tinget var öppnat, då stod konung Óláfr upp och talade. Han sade så: "Vi höll ett ting inne i Frosta. Jag bad då bönderna att de skulle låta döpa sig, men de bjöd mig istället att jag skulle återvända till att offra (*blóta*) med dem. Vi kom överens om att vi skulle träffas inne vid Mærinn [Mære] och där utföra ett stort offer (*blót*). [...] Om jag nu ska återgå [alt. omvändas] till att offra (*blóta*) och söka nåd hos gudarna, då vill jag låta utföra det största offer (*blót*) som man brukar utföra (*er monnum er títt*), att [och] offra (*blóta*) människor. Till detta ska det inte väljas trälar eller illgärningsmän, [utan] hellre ska det till detta väljas att offra (*offra*) och till offer föra (*fórnfæra*) de främsta männen och rika bönderna. Jag nämner där till Orm lyrgiu frá Meðalhús, Styrkár frá Gims, Kárr frá Grýting, Ásbiörn Þorbergsson frá Ornes, Orm frá Lyxa, Halldórr frá Skerðingssteðia. Nu är [ju] alla dessa här på plats. Och sedan skall även nämnas ytterligare sex av de som är mest omtyckta (*bá er æztir eru*) och vörndsvärda av intrönderna (*Innþrændir*). Alla dessa män ska offras (*blóta*) för god årsväxt och fred (*til árs ok friðar*)."

(Egen översättning.)

*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* är daterad till början av 1300-talet och således påtagligt yngre än Odd munks respektive Snorres återgivning av samma händelse. Texten bygger på Snorres version i *Heimskringla*, och omfattas av samma problematiska förhållande av kungens missionsgärningar som Odd munks version (Ólafur Halldórsson 2001; Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a:58–62). Att episoden beskrivs ur ett tydligt kristet perspektiv, och i en kontext som syftar till att hylla den missionerande kung Óláfr gör givetvis texten problematisk som källa.<sup>275</sup> Men beskrivningen av det sammanhang som händelsen utspelar sig i och refererar till överensstämmer med de uppgifter som oberoende källtexter ger oss om offerkontexten. Att människooffer kan ingå i stora gemensamma offerhögtider finner en direkt motsvarighet i flera andra källor, såsom Adam av Bremen, Thietmar av Merseburg med flera.

Den regelbundna stora kultsammankomsten vid Mære i Norge finns väl belagd i andra sammanhang, varibland *Heimskringla* ger de utförligaste redogörelserna. Att endast Odd munk omtalar människooffer som ett regelbundet inslag vid kultfesterna i Mære kan tyda på att bruket av människooffer inte längre var lika aktivt under slutet av vikingatiden, vilket har medfört att detta bruk inte omnämns i alla versioner av händelsen. Det kan också bero på att motivet med människooffer är ett sent tillägg av Odd munk i syfte att stigmatisera missionskungens motståndare. Att kung Óláfr i samtliga versioner självmant refererar till ett sådant offerbruk kan ändå visa att det har varit en historisk verklighet som man var medveten om, vilket Odd munk, eller hans källa, kan ha tagit fasta på och skrivit fram i berättelsen. Människooffer skulle också ha kunnat förekomma frekvent vid dessa tillfällen, men underlåtits att omnämnas i de källtexter som beskriver de kristna kungarnas eftergifter för

---

<sup>275</sup> För översikt och diskussion om kungasagornas och de isländska släktasagornas tillkomst och inbördes förhållande, se Würth 2005.

de hedniska hövdingarna. Frånvaron av människooffer vid de kalendariska ceremonierna vid Mære kan även bero på organiseringen av kulten (Sundqvist 2016a). Utifrån att ett kollektiv av mindre hövdingar har bekostat offret har människooffer eventuellt inte ingått i kulten. Att kungen däremot hotar med att utföra ett sådant offer, underförstått i detta är att hövdingarna behandlas som förbrytare, ligger i linje med studiens slutsatser.

### **Möjliga spår av kalendariska människooffer i det arkeologiska materialet från Norge**

Det arkeologiska material från Norge som har tolkats som spår efter människooffer är betydligt äldre än de skriftliga källorna. Fynden består av människoben som har återfunnits i våtmarker och mossar. Av dessa dateras en majoritet till äldre järnålder och bronsålder, och kan således inte tas som intäkt för brukets fortlevnad in i yngre järnålder och vikingatid. Men vissa fynd har daterats till perioden folkvandringstid–vendeltid och ett par fynd även till vikingatid respektive vikingatid–medeltid (Henriksen & Sylvester 2007; Sellevold 2011; Bjørkan Bukkemoen & Skare 2018). Detta visar att de våtmarksfynd som har gjorts i Sverige och Danmark bör förstås utifrån en större kulturell kontext, som innefattar hela Skandinavien. Av de potentiella offerfynd som har gjorts i Norge bör mossen Leinsmyra i Steinkjer, Nord-Trøndelag, nämnas (NTNU T15980, T15981). Under dikningsarbeten åren 1930–1931 hittades två kranier från människa. Dessa härrör från två kvinnor i åldern 15–30 år, vars dödsorsak inte har kunnat fastställas. C<sup>14</sup>-analyser har fastställt dateringen till romersk järnålder–folkvandringstid (265–410 e.Kr.), respektive folkvandringstid (450–550 e.Kr.). Fynden kan peka på att mossen har haft en etablerad rituell funktion under flera hundra års tid (Henriksen & Sylvester 2007:344–346). Ytterligare två fynd från Norge kan dateras till äldre romersk järnålder respektive folkvandringstid. Ett kranium av en kvinna hittades i Vea, Nærøy i Nord-Trøndelag (NTNU T19287). Individens ålder har bestämts till 20–30 år och har C<sup>14</sup>-daterats till perioden 21 f.Kr.–128 e.Kr. Ett skelett från Skorpa, Nordland, har C<sup>14</sup>-daterats till 387–538 e.Kr (NTNU T16416b). Fynden tyder på en existerande praktik av rituella nedläggningar av människor i våtmarker i Norge som liknar de övriga germanska kulturerna under samma tid (Henriksen 2014:22; Zachrisson 2017).

Det våtmarksfynd med människoben som har daterats till vikingatid (funnet i Sør-Kil i Stjørdal) har tidfästas utifrån fyndkontexten och de föremål som hittades intill skelettet (Bjørn 1920:7–9; Sellevold 2011). Förekomsten av föremål gör att en tolkning som offer i detta fall är tveksam då det sannolikt rör sig om en grav med gravgåvor. Anathon Bjørn (1920) framförde tolkningen att det rör sig om en straffad förbrytare som ska ha sänkts ned i en sumpmark. Kroppen låg dock utsträckt på rygg med ett par ovala spännbucklor över bröstet. Vid den tid då kroppen grävdes ned var mossen förhållandevis torr och marken kan då ha varit fast (Henriksen & Sylvester 2007:344–345; Sellevold 2011:80–82). Även det fynd som har daterats till vikingatid–medeltid (1000–



1210 e.Kr.) har tolkats som en gravläggning (Holck 1988; Sellevold 2011:80–82; Svestad 2016).

### 5.2.3 Kalendariska människooffer på Island

Människooffer uppges också ha förekommit på Island. Skalden Helgi trausti beskriver ett dråp som ett offer till Oden, vilket redan har behandlats, och inför det isländska alltinget år 999/1000 e.Kr. ska trälar ha utlovats som offer i samband med den kris som det isländska samhället stod inför vid religionsskiftet (se nedan). Det finns också uppgifter om människooffer på Island där offret ska ha ingått i den regelbundna kulten. Kultplatsen vid Þórsnes har redan avhandlats ovan och kommer därför inte att diskuteras vidare här, men även i *Kjalnesinga saga* och i *Vatnsdæla saga* omnämns människooffer vid beständiga kultplatser med en kalendarisk kult. Jag förhåller mig dock skeptisk till att dessa källtexter återspeglar en kalendarisk kult med människooffer på Island. Denna slutsats grundar jag dock inte som man har gjort inom tidigare forskning enbart på de två källtexternas unga ålder och textförfattarnas kristna positionering, utan även på kontextuella faktorer. Jag argumenterar nedan för att den sociala strukturen i det isländska samhället inte har kunnat underbygga och upprätthålla bruket av människooffer inom den kalendariska kulten. Jag menar också att det utifrån detta inte heller har funnits en ekonomisk struktur på Island där kravet på en kontinuerlig införsel av ofria människor att använda till offer har kunnat tillgodoses och upprätthållas. Bristen på central maktinstitution och kungadöme har på Island skapat ett annat socialt system än i de övriga nordiska länderna. I och med att kalendariska människooffer i fornnordisk religion verkar vara knutet till en kollektiv kult som har centerats kring härskaren och dennes ämbete har denna tradition inte haft samma förutsättningar att upprätthållas vid koloniseringen av Island.

Jag sällar mig dock inte till den forskningslinje som har menat att uppgifterna om människooffer i *Kjalnesinga saga* endast speglar en kristen världsbild och en stigmatiserande retorik där beskrivningen av den hedniska kulten saknar verklighetsanknytning. En sådan kritisk hållning intar till exempel Klaus Bödl (2005) då han menar att beskrivningen av kulten i dessa källtexter har influerats av Adams av Bremen beskrivning av offerkulten i Gamla Uppsala. Tvärtom menar jag att *Kjalnesinga saga* återspeglar minnet av ett förhållande inom den kalendariska kulten i fornnordisk religion. Trots att den litterära gestaltningen i *Kjalnesinga saga* är uppbyggd kring en motsättning mellan hedningar och icke hedningar, vilket driver den narrativa handlingen framåt (Bödl 2005:228–229), menar jag att förekomsten av människooffer inom den kalendariska kulten kan återge ett generellt förhållande som har varit giltigt i Skandinavien. I den retoriskt präglade framställningen kan ändå vissa grundläggande strukturer inom den fornnordiska kultutövningen ha bevarats. Till dessa räknar jag alltså att en del av den kollektiva kulten utfördes på specifika platser och att det vid dessa ceremonier ingick offer av djur och människor. Även specifika detaljer i beskrivningen av kulten och helgedomen kan stärkas av

oberoende källmaterial och visar då på att beskrivningen inte behöver sakna verklighetsbakgrund.

I *Kjalnesinga saga* kapitel 2 omtalas en "offerkälla" (*blótkelda*) intill ett tempel, där man förr sänkte ned de offerade människorna, efter att man hade samlat blodet i en skål vid altaret. Interiören i det tempel som källan var belägen intill beskrivs ingående.

*Á þeim stalli skyldi liggja hringur mikill afsilfri gerð. Hann skyldi hofgoði hafa á hendi til allra mannfunda. Þar að skyldu allir menn eiða sverja um kennslumál öll. Á þeim stalli skyldi og standa bolli af kopar mikill. Þar skyldi í láta blóð það allt er af því fé yrði er Þór var gefið eða mönnum. Þetta kölluðu þeir hlaut eða hlautbolla. Hlautinu skyldi dreifa yfir menn eða fé en fé það sem þar var gefið til skyldi hafa til mannfagnaðar þá er blótveislur eru hafðar. En mönnum er þeir blótuðu skyldi steypa ofan í fen það er úti var hjá dyrunum. Það kölluðu þeir Blótkeldu.*

(Jóhannes Halldórsson *Kjalnesingasaga*.)

På den stallen skulle en stor ring gjord av silver ligga. Den skulle hovgoden ha på armen vid alla sammankomster. På den skulle alla män svära en ed vid alla rättsärenden. På den stallen skulle det också finnas en stor skål av koppar. I den skulle man samla allt det blod som rann ur den boskap eller [och] de människor som offerades (*gefa*) till Tor. Detta [blod] kallade de *hlaut* [offerblod, alt. 'lott'] eller *hlautbolli* [blodskålar, alt. 'lottsålar']. Blodet skulle stänkas över männen eller [och] boskapen och den boskap som var offerad (*gefa*) skulle användas till fågnad [ätas] när man anordnade offerfester (*blótveizla*). Och människorna som de offerade (*blóta*) skulle kastas ned i det träsk som fanns utanför intill dörrarna. Detta [träsk] kallade de Blótkelda [Blotkällan].

(Egen översättning.)

Textpassagen likställer således offren av djur, tillägnade Tor, och människoeffren, men påpekar samtidigt skillnaderna i offerpraxis. Passagen i *Kjalnesinga saga* nämner att de offerade människorna deponerades i ett träsk eller sumpmark (fvn. *fen*), vilket står i kontrast till offerdjuren som istället ska ha förtärts av kultgemenskapen efter att blodet hade utvunnits ur kroppen. I båda fallen samlas blodet i en skål på altaret varefter det används, på samma sätt vid både djur- och människoeffren, i andra delar av ceremonin. Det rituella dödandet i *Kjalnesinga saga* ska ha utförts vid en gård kallad Hof (ortnamnet i sig betyder just 'helgedom'), vilken ska ha inrymt ett stort tempel (*hof mikit*). De människoeffren som ska ha förekommit inom kulten som utfördes vid Hof beskrivs ha ingått i den offentliga kulten för området, företrädd av en hovgode (fvn. *hofgoði*). Kulten vid Hof skulle således kunna utgöra en motsvarighet till de stora gemensamma offerceremonier som beskrivs från fastlandet, exempelvis Gamla Uppsala och Lejre, där även människoeffren ingår. Men det kan ändå förefalla anmärkningsvärt att människoeffren ska ha praktiserats inom

en relativt liten kultmenighet som ett godedöme. Hof på Kjalarnes utgjorde dock en centralplats under landnamstiden och man får i så fall anta att kultplatsen vid Hof har utgjort en central samlingsplats som har fyllt samma funktion som de större kultplatserna på fastlandet. I sådant fall bör praktiken med människooffer ha medförts från fastlandet, för att få en fortlevnad hos de isländska kolonisatorerna.

Man har dock inte gjort några arkeologiska fynd som kan tolkas som spår efter människooffer på Island. Denna omständighet kan bero på bevaringsförhållanden eller att kropparna har behandlats på ett sätt som inte har lämnat identifierbara spår. Jag kommer här att presentera en tolkning som tar ett nytt grepp kring det skriftliga källmaterialet utifrån en helhetsbild av människooffer som fenomen i fornnordisk religion. Att människooffer omtalas i de skriftliga källor som behandlar isländska förhållanden kan förstås som speglingar av minnen och praktiker som har varit levande på fastlandet, även om dessa praktiker aldrig blev etablerade inom den isländska religionsutövningen.

*Kjalnesinga saga* anses vara skriven under 1300-talet och är således, i sin bevarade form, relativt ung. Källvärdet av *Kjalnesinga saga* har betvivlats av bland andra Hultgård (2001), Näsström (2002) och Bödl (2005), men också försvarats då förekomsten av en offerkälla intill en helgedom på en gård uppkallad just *Hof* i sig inte framstår som orimligt (se Sundqvist 2016a:260–261 med referenser).<sup>276</sup> Att blodet från offret används till att bestänka eller rödfärga ett kultobjekt eller altaret är vanligt vid blodiga offer generellt och verkar också ha ingått i den fornnordiska offerkulten. *Kjalnesinga saga* har lånat mycket av sin information från andra skrivna källor, varav vissa går att spåra. Beskrivningen av templets interiör återfinns också i *Eyrbyggja saga* kapitel 4, och uppgiften om edsringen som rödfärgas med blod vid tingsammanskomster återfinns också i *Landnámabók* (i *Hauksbók*, kapitel 268). Sagaförfattarens tolkning av den förkristna ritualen, att man stänkte blod på kultdeltagarna, är möjligen ett lån från Snorres *Heimskringla* där motivet återfinns i utbroderad form i *Hákonar saga góða*. Snorre tolkar dock lottkvistarna (fvn. *hlautteinn*) som en slags kvast som används för att stänka offerblodet, liksom författaren av *Eyrbyggja saga*. Denna tolkning av interiören i templet är sannolikt ett missförstånd som Snorre och författaren av *Eyrbyggja saga* har lånat från en gemensam skriftlig förlaga, möjligen en text av Ari inn fróði (de Vries 1956–1957 I:416; Sundqvist 2017a). Dessa uppgifter om en kvast som har använts till att stänka blodet återfinns inte i *Kjalnesinga saga*, utan de uppgifter som här ges är mer sannolikt baserade på verkliga förhållanden. Att det offrade djurets eller människans blod har använts i kombination med lottkastningen i fornnordisk religion är troligt (Ström 1985 [1961]:86; Drobin 1991b:129; Jackson 2014:57, 173; jfr. Sundqvist 2017). Blodet kan då ha utgjort gudarnas 'lott' eller 'andel' (Meissner 1917:4; jfr. *Vellekla* 31 ovan). Att offerblodet då har kommit att förknippas och möjligen har betecknats med termen för

---

<sup>276</sup> Bland andra har Mogk i tolkningen av *Kjalnesinga saga* påpekat en kontinuitet bakåt i tid genom att hänvisa till Tacitus uppgifter om att vissa brottslingar dödas och sänks ned i sumpmarker, i *Germanias* tolfte kapitel (Mogk 1909:638–542).

lottkvistarna, fvn. *hlaut* 'lott' är enligt min mening inte en orimlig utveckling och den skål som blodet och lottkvistarna har samlats i har då följaktligen kommit att kallas fvn. *hlautbolli*. Det kan även röra sig om en sammanblandning av begrepp och föremål orsakad av de medeltida skribenterna.<sup>277</sup>

En problematisk aspekt av *Kjalnesinga sagas* redogörelse är vilken funktion och vilket underlag människooffret ska ha haft på Island. Förekomsten av människooffer torde inte vara en isländsk särutveckling utan bör i vilket fall vara en tradition (eller minnet av en praktik) som har medförts vid koloniseringen av landet. En avgörande aspekt för förekomsten är *vem* som då ska ha offrats vid dessa regelbundna ceremonier? Jag har redan tidigare diskuterat skillnaderna i den sociopolitiska organisationen mellan Island och Skandinavien, och jag anser att spørgsmålet är av vikt även för bedömningen av *Kjalnesinga saga* som källtext. Beskrivningen av templet och offerkulten i Hof har debatterats med motstridiga slutsatser och jag anser att det finns fog för att uppgifterna speglar en förkristen verklighet, men jag ställer mig kritisk till förekomsten av människooffer i denna isländska kontext, utifrån de sociopolitiska förutsättningarna. En möjlighet som bör beaktas är att uppgifterna om en verklig kult vid Hof har smält samman med uppgifter som speglar den förkristna kulturen på det skandinaviska fastlandet och ett ideal där den värdefullaste formen av offergåva har ingått. På så sätt kan *Kjalnesinga saga* vara relevant för vår förståelse och kunskap om den förkristna offerkult där människooffer har förekommit, men (vad gäller just människooffer) inte nödvändigtvis för isländska förhållanden. Frånvaron av arkeologiskt material kan förvisso inte bevisa frånvaron av praktiken, men detta kan i viss mån ge stöd åt antagandet att offer och rituellt dödande av människor inte har utgjort en levande praktik på Island.

En annan slags konstruktion, eller naturformation, som förknippas med människooffer på Island finner vi i *Vatnsdæla saga* kapitel 30. Där omnämns en slags grop, fvn. *blótgrof*, som ska ha använts av en man kallad Þórólfr till offer.

*Þórólfr lagðist at fé manna, ok gerðist hinn mesti þjófr, hann átti ok blótgrofir, þvíat menn hugðu at hann blótaði bæði mönnum ok fé.*

(Einar Ól. Sveinsson *Vatnsdæla saga*.)

---

<sup>277</sup> Betydelsen av fvn. *hlaut* är omtvistad. Vissa forskare (exempelvis de Vries 1956–1957 I:415–417; Düwel 1985) menar att prosalitteraturen har sammanblandat de två betydelserna 'lott' och 'offerblod' och därav tänkt sig att fvn. *hlautbolli* och *hlautteinn* är redskap för hanteringen av offerblodet. Klaus Düwel menar att missförståndet kan föras tillbaka till en felläsning av en skaldestrof från slutet av 900-talet (Düwel 1985). Bevisföringen är dock inte helt övertygande (se exempelvis Hultgård 1993, 1996, 2003; Dillmann 1997; Sundqvist 2017a). Exakt vad som avsågs med *hlaut* i en förkristen kontext kan vi inte säkert avgöra, men det samlade materialet kan leda oss på rätt väg. Att bortse från den medeltida litteraturens information vore här att bortse från de tolkningsmöjligheter som materialet erbjuder.

Þórólfr tog boskap från andra, och var den största tjuv, han hade även offergropar (*blótgröf*), där man tänkte att han offrade (*blóta*) både människor och boskap.

(Egen översättning.)

*Vatnsdæla saga* anses vara skriven strax före år 1280. En del av innehållet i sagan övrensstämmer med *Landnámabók*, men uppgifterna om Þórólfrs människooffer återfinns inte där. Begreppet fvn. *blótgröf* återfinns endast i *Vatnsdæla saga*, där det förekommer två gånger (båda i kapitel 30). Man har ibland tänkt sig att ordet åsyftar en slags brunn eller "offermosse" (se exempelvis de Vries 1956–1957 I:410; Turville-Petre 1964:246). Denna tolkning är delvis baserad på överensstämmelsen med offerkällan i *Kjalnesinga saga*, men har sannolikt också påverkats av de arkeologiska fynden av mosslik i norra Europa. Att de fvn. *blótgrafir* (pl.) som omtalas i *Vatnsdæla saga* ska ha varit fyllda med vatten framgår inte av källtexten. Tvärtom beskrivs hur Þórólfr ska ha befunnit sig i en sådan "offerrop" (upptagen med att utföra ett offer?) då han överfölls och senare dödades av sin fiende Jökull.

I *Vatnsdæla sagas* fall är det inte en kollektiv kult som människooffren sägs ha förekommit i, utan snarast i ett privat offerbruk hos en illa ansedd man. Exemplets karaktär av att vara ett rykte om att Þórólfr utövade människooffer, i tillägg till sitt tjuvaktiga och otrevliga beteende, gör källan problematisk i mitt tycke. Någon motsvarande gropliknande konstruktion beskrivs inte i någon annan källa och förekomsten av människooffer inom en privat kultutövning är anmärkningsvärd utifrån de resultat som jag har presenterat i denna studie.<sup>278</sup>

Tidvis förekommer hänvisningar inom forskningen till att människooffer ska ha utövats vid ett vattenfall kallat *Goðafoss* 'gudarnas fors' på Þingey, vid Skjálfafljót på Island (se exempelvis Ström 1942:96; Näsström 2003:28). Någon uppgift i det medeltida källmaterialet som förknippar platsen med människooffer finns dock inte och belägget kan därför avfärdas. I modern folklöre förknippas forsens namn med en legend om att Þorgeirr Ljósvetningagoði ska ha störtat ned sina hedniska gudabilder i forsen i och med kristnandet av Island (Kålund 1877–1882 II:150).

Hur platsen har kommit att uppfattas som ett exempel på en offerplats med människooffer är förhållandevis okänt. Sannolikt ligger grunden för denna uppfattning om *Goðafoss* i ett tidigt utslag av teorin om en nära relation mellan fornnordisk religion och rättsutövning. Denna teori utgjorde grunden för den sakralteori som Karl von Amira presenterade 1922, vilket jag har diskuterat ovan. Man har i detta fall utgått ifrån att dödsstraffet under förkristen tid utgjorde ett offer och att förbrytaren offrades till en vredgad gudom. Utifrån jämförelsen med att människooffer ska ha utförts vid tingsplatsen vid Þórsnes har

---

<sup>278</sup> Att vissa kungar offerar sina söner och andra människor på eget initiativ torde snarast ingå i den Odenkult som innefattar följesväsendet och inte utgöra ett bruk inom en enskild individs privata kultutövning av det slag som *Vatnsdæla saga* ger uttryck för.

man då menat att också andra tingsplatser har varit förknippade med människooffer och sökt efter möjliga offerplatser i deras närhet. Äldsta exemplet där denna koppling mellan människooffer och Goðafoss presenteras utgör mig veterligen Konrad Maurer 1865 i *Zur Geschichte der isländischen Literatur*, där han föreslår att forsen har använts för offrandet av förbrytare (Maurer 1865:491). Exemplet har sedan levt vidare även genom andra forskare som själva har tagit avstånd från teorin om sakrala dödsstraff, genom att man har refererat till tidigare forskning utan att själv undersöka källan bakom exemplet Goðafoss. Sannolikt har man också baserat sin uppfattning på jämförelsen med *Kjalnesinga saga* och *Vatnsdæla saga*, vilket har lett till att tesen att ortnamnet Goðafoss utgör ett belägg för förekomsten av människooffer på Island har levt vidare. I *Landnámabók* (*Stúrlubók* kapitel 355 och *Hauksbók* kapitel 313) berättas om en plats kallad Goðafoss vid Rangávöllum där matoffer ska ha förrättats, vilket möjligen även det har bidragit till uppfattningen om människooffer vid liknande platser. Något människooffer vid en plats kallad Goðafoss har dock sannolikt aldrig förekommit på Island.

### **5.3 Bakgrunden till de kalendariska människooffren utifrån de germanska och keltiska analogierna**

För att förstå fenomenet med kalendariska människooffer i Norden bättre bör vi se till brukets förhistoria, och även se till dess förekomst bland kontinentala germanska stammar och andra angränsande folk som kan fungera som analogier i min analys av offerbruket. I studiet av människooffer i fornnordisk religion har man ofta använt ett komparativt perspektiv och sett till motsvarande rituella praktiker hos andra förkristna germanska folkslag för att förstå fenomenet i den fornnordiska kontexten (se exempelvis Grimm 1854 [1835]; Chadwick 1899; de la Saussaye 1902; Mogk 1909; de Vries 1956–1957; Näsström 2002). De klassiska författarna behandlar inte skandinaviska förhållanden specifikt, men uppgifterna är ändå viktiga att lyfta in i analysen, då de kan ge en bakgrund till de övergripande rituella förhållanden som sannolikt har varit gemensamma för de germanska kulturerna i äldre tid.

Jag kommer här att fokusera på de exempel som har ansetts bära likheter med det fornnordiska materialet. En viss selektion har därför utövats för att fokusera på det material som man inom tidigare forskning har tillskrivit ett källvärde för vår kunskap om den fornnordiska kulturen, med en naturlig avgränsning till endast de passager som omnämner människooffer. Detta innebär att jämförelsen här kommer att fokusera mer på likheter än på skillnader eftersom selektionen utgår ifrån och styrs av vår kunskap om den fornnordiska religionen samt av syftet att utröna ett möjligt ursprung till de praktiker som vi möter i det fornnordiska materialet. Vissa exempel nedan är fragmentariska eller endast bevarade som lösryckta kommentarer, vilket gör att informationen blir så knapphändig att vi inte heller kan utröna eventuella skillnader gentemot de fornnordiska analogierna. Vi har i dessa fall inte kunskap om de omständigheter i offerkontexten som

skulle kunna skilja sig från de fornnordiska analogierna. Detta är en viktig omständighet att bära med sig i jämförelsen.

Jag kommer här att redogöra för och analysera de klassiska källtexter som tidigare har tolkats som beskrivningar eller referenser till kalendariska människooffer bland germanska stammar. Jag presenterar dem i en omvänd kronologisk ordning, där jag börjar med de exempel som tidsmässigt ligger närmast den fornnordiska kontexten, för att därefter arbeta mig bakåt, till förromersk järnålder för att visa exempel på hur motivet som vi finner i det norröna materialet ansluter till en lång offertradition bland germanska folkslag. Jag kommer också göra vissa utblickar till de germanska folkens närmsta keltiska grannar. Offerbruken som de klassiska författarna tillskriver galliska stammar har intagit en central position inom den tidigare forskningen generellt och inom den jämförande indoeuropeiska forskningen i synnerhet. Inom den jämförande forskningen om fornnordisk religion har utblickar till dessa angränsande folkslag präglat tolkningen av uppgifterna som ges i de skriftliga källorna och arkeologiska fynden, varför jag anser det befogat att lyfta enstaka exempel på dessa i min analys.

### **Analogier i skriftligt material från folkvandringstid och vendeltid**

Analogierna från folkvandringstid och vendeltid är givetvis betydligt äldre än de skriftliga källor som behandlar skandinaviska förhållanden, men kan ändå ge en bakgrund till de nordiska praktikerna och möjligen visa att de är sprungna ur en gemensam tradition på germanskt område. I helgonlegenden om sankt Wulfram, från 700-talet e.Kr., anförs till exempel att friserna offerar (*immolare*) människor (Mogk 1909:621). Vem som ska användas till offer (*sacrificium*) väljs genom lottkastning (*praedictio*) varefter dödandet sker genom ett av flera möjliga tillvägagångssätt (*diversis litaret modis*), exempelvis genom att offret hängs i en galge (*duci ad laquenum; patibulis appendens; laqueis axtorquens*) alternativt dränks i havet eller annat vatten (*marinorum sive aquarum submergebat*) enligt *Vita Wulframni* (VI–VIII).<sup>279</sup> Kalendariska högtider och lottkastning i samband med offer möter vi i andra oberoende

---

<sup>279</sup> *Praedicante enim illo et docente praedictum populum Fresionum, contigit quadam die puerum quendam, ex ipsa Fresionum natione ortum, diis immolandum duci ad laquenum. Orabat autem pontifex sanctus incredulum ducem, ut huius puerivitam sibi donaret nec hominem ad imaginem Dei factum sacrificium execrabile daemonibus immolaret. (Vita Wulframni VI)*

*Alios quoque duos adolescents ex ipsa Fresionum natione, qui similiter ritu profane daemonibus fuerant immolandi, quorum unus vocabatur Eurinus alterque Ingomarus, deprecante claro pontifice Vulframno, praefatus dux vitae donavit et eidem gratuito munere contradidit. (Vita Wulframni VII)*

*Mos pessimus, diabolica fraude inventus, praedicto incredulorum duci inerat, ut corpora hominum damnatorum in suorum solemnibus deorum – et non deorum, sed daemoniorum execrabilia – septissime diversis litaret modis, quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus interimens, alios patibulis appendens, alios laqueis acerbissime vitam axtorquens; praeterea et alios marinorum sive aquarum fluctibus instinctu diabolico submergebat. Erat in praedicta gente mulier quaedam vidua, duos carissimos habens natos, qui ex sorte missa daemonibus fuerant immolandi et gurgite maris enecandi. (Vita Wulframni VIII) (Krusch & Levinson *Passiones Vitaque Sanctorum aevi Merovingici*.) Se översättning av Glaister 1878; Cusack 2016.*

källtexter och utgör sannolikt verklighetsbaserade inslag. Sankt Wulframs helgonlegend har av förståeliga skäl präglats av en kristen retorik, och har genomgående en polemisk attityd gentemot den förkristna religionen. Detta utgör ett källkritiskt problem, eftersom förekomsten av människooffer därmed skulle kunna vara ett berättartekniskt och retoriskt sätt att stigmatisera de hedniska friserna, och möjligen sakna verklighetsförankring. Men att människooffer genom hängning och dränkning skulle vara verkliga praktiker är inte omöjligt eller orimligt om man ser till det äldre material som jag presenterar här, även om *Vita Wulframni* inte i sig kan kasta nytt ljus över företeelsen utöver dess potentiella förekomst hos friserna.

I *Vita Wulframni* beskrivs dödandet genom dränkning i havet med verbet lat. *submergere*, vilket skulle kunna visa på att offret passivt dränks genom att bindas på en strand som översvämmas vid tidvattnet. Detta bruk finner i så fall en direkt motsvarighet i den frisiska lagen, *Lex Frisionum*, från 800-talet (se nedan), som specifikt omtalar offer som utförs på detta sätt (Mogk 1909:619–621). Metoden återkommer också i de isländska kungasagorna och i Snorre Sturlassons *Gylfaginning*, som ett sätt att avrätta brottslingar. Rituell dödande genom dränkning återkommer således i källmaterialet; både i det som berör germanska offerbruk, och i beskrivningen av Uppsalakulten hos Adam av Bremen.

Lottkastningen som nämns i *Vita Wulframni* återfinns i flera andra källtexter som behandlar offer och rituell dödande av människor, och lottkastningen framstår sammantaget som ett frekvent återkommande inslag i människooffret, både vid valet av offer och för att uttyda utgången av förestående händelser. Utifrån andra källtexter framkommer att lottkastningen var ett vanligt inslag även i djuroffret, både på kontinenten och i Norden (se Jackson 2009 med referenser).<sup>280</sup> Att det rituella dödandet av människor följer de mönster som man kan se utgjorde viktiga komponenter i andra typer av offer stödjer antagandet att människooffer utgjorde en verklig praktik. Att denna överensstämmelse också återfinns i det nordiska materialet utgör ett argument för att praktiken ska ha varit i bruk också i Norden. Lottkastningen i samband med människooffer återfinns i det nordiska materialet tydligast i *Gautreks saga*, där kung Víkarr genom lottkastning väljs som offergåva åt Oden. En hypotes är att vi möjligen även skulle kunna se rådslaget i *Ynglinga saga*, då kung Dómaldi utses till offergåva, som en anspelning på att man genom lottkastning utrönade vilket offer som var behövt, varvid lotten föll på

---

<sup>280</sup> En ingående beskrivning ges av Tacitus (*Germania* 10). Bruket att fvn. *fella blótspán*, det vill säga att söka utforska gudarnas vilja genom att kasta offerspånor, finner en motsvarighet hos tjeremisserna i östra Ryssland (se Holmberg 1926). Uttrycket *fella blótspán* används liktydigt med *hlautteinn hrista* och det därmed sammanhörande *hlautvið kíósa* i källtexterna. Fvn. *hlaut* är antingen identiskt med fvn. *hlaut* n. 'offerblod' eller en avljudande form av fvn. *hlutr* 'lott'. Båda orden hör samman med fvn. *hljóta* 'fä (på sin lott)' och got. *hlauts* 'andel'. Senare leden i fvn. *hlautviðr* har tolkats både som 'lund', 'träd' och 'kvist'. Det råder dock enighet kring att uttrycket fvn. *hlautvið kíósa* syftar på lottkastning (de Vries 1956–1957 I:432–435). Uttrycket återfinns i exempelvis *Hymiskviða* 1, där gudarna skakade offerkvistar och skådade i offerblodet (*hristo teina ok á hlaut sáo*).



kungen själv. Hur rådslagningen ska ha gått till framgår dock inte av *Ynglinga saga*.

År 743 ska offer till guden Donar ha förbjudits vid den Liptinska synoden i Hennegau (de Vries 1956–1957 I:409). Passagen brukar tidvis anföras i diskussionen kring människooffer, men det finns inget direkt uttalande om ett förbud mot människooffer, eller någon stadig grund för att förekomsten av människooffer till Donar/Tor skulle vara orsak till förbudet.<sup>281</sup> Exemplet kan avfärdas från diskussionen om människooffer; att man refererat till detta belägg i tidigare forskning beror på ett missförstånd.

Även hos herulerna (gr. *Erouloi*) ska bruket av människooffer ha varit levande runt mitten av 500-talet enligt den romerske historikern Prokopios i *De Bello Gothico* VI:14 (de la Saussaye 1902; Mogk 1909; Taylor 1999). Belägget kan visa att människooffer också förekom bland germanska stammar under folkvandringstid, möjligen som en obruten tradition från Tacitus dagar.

They [*Erouloi*] used to dwell beyond the Ister River from of old, worshipping a great host of gods, whom it seemed to them holy to appease even by human sacrifices.

(Övers. Dewing 1962.)

Prokopios ger här inga ytterligare uppgifter, utöver att bruket av människooffer var utbredd även hos herulerna. Om människooffret skulle vara förbehållet någon särskild gudom omnämns inte. Herulerna anges av Prokopios härstamma från ett område bortom floden Ister [Donau], men det har också föreslagits att de har utgjort ett nordgermanskt folkslag, vilket skulle göra exemplet än mer intressant för jämförelsen med skandinaviska förhållanden (Taylor 1999:474). Herulernas koppling till Skandinavien är osäker och exemplet kan därför inte bidra till ytterligare förståelse av fenomenet inom fornnordisk religion utöver att människooffer sannolikt har förekommit hos germanska folkgrupper under äldre järnålder. Detta kan då utgöra en historisk bakgrund till offerkulten under yngre järnålder i Norden. Det kan även visa att människooffret har utgjort en utbredd tradition med lång kontinuitet, men också att kritiken av detta bruk och den skräckblandade fascinationen inför det har varit återkommande i beskrivningarna av germanska stammar.

---

<sup>281</sup> Jan de Vries (1956–1957 I:409) hänvisar till Hanns Bächtold-Stäublis reallexikon över tysk (germansk) religion (1927–1942:s.v. *Menschenopfer*), som i sin tur hänvisar till Franz Widlaks (1904) uppsats kring den Liptinska synoden år 743. Widlak drar utifrån jämförande material slutsatsen att människooffer förekom till Donar/Tor, och menar att det bidrog till den Liptinska synodens fördömande av offer till Donar/Tor: "Da nach den angeführte Berichten des Tacitus dem Merkur oder Wuotan wie nicht minder als dem Juppiter oder Donar Menschenopfer dargebracht wurden, ist es erklärlich das die Liptinische Synoden dagegen einschritt" (Widlak 1904:17).

## Analogier i skriftligt material från romersk järnålder

De äldre analogierna, från romersk järnålder, har trots det större avståndet i tid haft ett än större inflytande på forskningen och slutsatserna som har dragits om människooffer i fornnordisk religion. En av de mest välkända och oftast citerade textkällorna till rituellt dödande av människor hos germanerna är den romerske senatoren och historikern Cornelius Tacitus beskrivning runt år 98 e.Kr. av fruktbarhetsgudinnan Nerthus årliga ceremoni som avslutas med dränkandet av de slavar som har tjänstgjort i kulten (*Germania* 40). Tacitus relativt ingående beskrivning av Nerthuskulten har haft ett påtagligt inflytande på tidigare forskning (se exempelvis Grimm 1854 [1935] I:231–235; Golther 1895:456–458; de la Saussaye 1902; de Vries 1956–1957 I:469–472; Turville-Petre 1964:172–173; Näsström 1995; 2002; Green 2001:115–116). Jag kommer här att lyfta passagen endast utifrån vad den kan bidra med till studien om människooffer specifikt. Nerthuskulten ska ha varit en gemensam högtid och sammankomst för sju olika stammar.<sup>282</sup>

[...] *nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehī populis arbitrantur. est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contactum; attingere uni sacerdoti concessum. is adesse penetrati deam intelligit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. læti tunc dies, festa loca, quæcunque adventu hospitioque dignatur. non bella inveniunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.*

(Önnerfors *Cornelius Tacitus, Germania.*)

Intet av dessa folk uppvisar ensamt något anmärkningsvärt drag, fränsett att de alla gemensamt dyrka Nerthus – vilket betyder Moder jorden – och tro, att hon ingriper i människors förehavanden och kommer åkande till sina folk. På en ö i oceanen finns en obesmittad lund och i denna en helgad vagn, som täckes av ett kläde. Denna vagn har endast prästen tillåtelse att vidröra. Han är den som märker, när gudinnan är tillstädes i sitt allraheligaste, och som med djup vördnad ledsagar henne, när hon kommer åkande, dragen av kor. Glada äro dagarna då, festsmyckade alla de platser som hon aktar värdiga att besöka och gästa. Man börjar ej krig, man uppträder icke beväpnad, allt järnverktyg hålles undanlöst, fred och ro känner man och älskar man då, men blott då, till dess att samme präst återför gudinnan till helgedomen, när hon blivit mätt på samvaro med de dödliga. Vagnen, klädet och – om man vill tro på det – själva kultbilden (*numen ipsum*)<sup>283</sup> tvättas

<sup>282</sup> Revdigner, avioner, angler, variner, evdoser, svardoner och nuitoner. Dessa utgör, liksom semnonerna som jag har omtalat ovan, stammar inom folkgruppen sveber.

<sup>283</sup> Jfr. även utgåvan från 2005, *numen ipsum* översätts där till "själva gudomen".

därpå i en sjö, som ligger i hemlig avskildhet. Uppdraget utföres av trälar, vilka samma sjö strax därpå drar ner i sitt djup. Detta har skapat en hemlighetsfull fruktan och en from ovisshet om det väsens natur som blott de till döden vigda få skåda.

(Övers. Önnerfors 1961.)

Av Tacitus beskrivning framstår Nerthus som en fruktbarhetsgudom. Han översätter och tolkar dess väsen som *Terra mater* 'Moder jord' samtidigt som namnformen är maskulin och etymologiskt motsvarar fvn. *Njorðr* (Vikstrand 2001:94–95; 101–102). Att ett människooffer har en fruktbarhetsgudom som mottagare skiljer ut sig i det klassiska materialet, som annars främst omtalar sådana offer ämnade åt krigsgudar. Lokaliseringen av Nerthuskulten är omstridd, men en tolkning är att de berörda stammarna har varit bofasta i områdena kring dagens södra Danmark och norra Tyskland (Näsström 1995:47; Günnewig & Castritius 2002). Detta skulle medföra att Nerthuskulten är geografiskt närliggande det område som avhandlingen fokuserar på, även om ut-sagan är avlägsen i tid. Tacitus beskrivning av Nerthuskulten har haft en mycket ingående verkan på tolkningen av mosslik och rituellt rekvisita som har återfunnits i våtmarker. Tacitus utsaga om att slavarna som har assisterat i kulten dödas i samband med att kultobjektet tvättas har vanligtvis tolkats som att dessa människor har offerats, även om det skulle kunna röra sig om en annan typ av rituellt dödande (Green 2001:116; Zimmer 2002; Hultgård 2002a). Utifrån att gudinnan Nerthus utgör navet i texten och det subjekt som textens utsagor kretsar kring menar jag att det är rimligt att också dränkandet av slavarna ska förstås som en kultakt och då möjligen som en gåva till gudomen. Detta överensstämmer även med den emiska förklaring som Tacitus refererar i att det är gudomen själv som kräver, eller vållar detta dödande. Dödandet av slavarna ska sannolikt tolkas som att dessa dränks i sjön, men det skulle också kunna röra sig om ett blodigt dödande som sedan följs av att kropparna sänks ned i vattnet. Tacitus uppgifter är i detta för knapphändiga för att tillåta oss att rekonstruera händelseförloppet mer detaljerat än så.

Människooffer inom en fruktbarhetskult kan finna en fornnordisk motsvarighet i traditionen kring ynglingakungarna Óláfr trételja och Dómaldi som offeras för att åtgärda en hungersnöd. *Historia Norwegiæ* anger även Ceres som mottagare av offret, vilket får förmodas vara en gudom med fruktbarhetsfrämjande drag. Således menar jag att vi kan se två parallella traditioner inom människooffret på germanskt och nordiskt område, där människooffer ingår dels i en fruktbarhetscentrerad kult, dels inom krigsrelaterad kultutövning. En tydlig åtskillnad i mottagaren av offren kan dock vara svår att göra då också fruktbarhetsfrämjande gudomar som Frö och Fröja har tydligt krigiska drag och en koppling till striden (Näsström 1995; Sundqvist 2013b; 2014; Simmek 2014).

Tacitus beskrivning av Nerthuskulten visar på att människooffer sannolikt har förekommit inom en kalendarisk fruktbarhetsfokuserad kult hos närliggande germanska folkslag under äldre järnålder. Att en liknande kult har

förekommit inom fornnordisk religion kan vi möjligen se i att Saxo sammankopplar människooffer med guden Frö, i Adams av Bremen uppgifter om människooffer genom dränkning, samt i traditionen om ynglingakungarna. Avståndet i tid gör dock att jämförelsen i första hand bör tas som intäkt för den äldre järnålderns religiösa bruk. Utifrån detta kan Tacitus utsaga om rituellt dödande av människor inom Nerthuskulten ändock ge en bild av hur människooffer kan ha fungerat inom den kalendariska kulten under yngre järnålder och visa att det motiv som vi möter i de yngre källorna kan gå tillbaka på en tradition som har sina rötter i äldre järnålderns rituella praktiker, där människooffer har ingått i den kalendariska kulten.

Tacitus anger även i *Germania* kapitel 9 att Mercurius (sannolikt motsvarande proto-germ. \**Wōðanaz*) utgör germanernas huvudgud och att han erhåller människooffer, medan Herkules (sannolikt motsvarande proto-germ. \**Punraz*) och Mars (sannolikt motsvarande proto-germ. \**Tīwaz*) får djuroffer (se tidigast Grimm 1854 [1935] I:108–116).

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

(Önnerfors *Cornelius Tacitus, Germania.*)

Bland gudarna dyrka de ivrigast Mercurius, åt vilken de anse tillbörligt att på fastställda dagar även bringa människooffer (*humanis hostiis litare*). Herkules och Mars blidka de allenast med tillåtna djuroffer.

(Övers. Önnerfors 1961.)

Att Mercurius omtalas som germanernas huvudgud finner en analogi i Caesars uppgifter om kelterna. Att Tacitus berättar att offret skedde vid särskilda dagar kan tyda på ett kalendariskt offer, snarare än i samband med en krigssituation. Att människooffer tillägnas endast Mercurius och inte Mars, som brukar vara en *interpretatio romana* av en inhemsk krigsgud är påfallande då en koppling mellan kriget och människooffer är återkommande i materialet. Tacitus använder ordet lat. *litare* vid beskrivningen av människooffer till Mercurius, vilket snarast kan översättas med 'att offra under gynnsamma förbud' vilket skulle kunna tyda på att offret snarare har ingått i krigsförberedelserna än i ett kalendariskt offer (Näsström 2002:53–54). Möjligen skulle man kunna tolka detta som ett kalendariskt offer som utförs för att påverka relationen till gudomen i en gynnsam riktning, för att få seger i strid, motsvarande hur jag har tolkat det kalendariska segeroffret (fvn. *sigrblót*) i *Ynglinga saga* kapitel 8 ovan.

Men exemplet i *Germania* kapitel 9 är svårtolkat och kan inte tydligt placeras i förhållande till den uppdelning i krigsrelaterade respektive kalendariska människooffer som jag använder mig av i analysen av det fornnordiska materialet. Tacitus korta notis kan i detta fall inte kasta ytterligare ljus över

fenomenet utöver att människooffer tillskrivs och sannolikt utövades hos germanska stammar generellt under romersk järnålder. Avståndet i tid är en problematisk omständighet som innebär att vi endast med reservation för analogins bräcklighet kan tolka det sammantagna materialet som en obruten tradition mellan den yngre järnålderns människooffer och de uppgifter som Tacitus ger.

Att människooffer ska ha förekommit hos germanska stammar återkommer även i andra källtexter. I *De Bello Gallico* från mitten av första århundradet f.Kr. nämner Julius Caesar ett rituellt dödande av människor hos sveberna (Mogk 1909:610–611; Ström 1942:91; Polomé 1992:405–406). En fritagen krigsfånge, Gaius Valerius Procillus, berättar själv för Caesar att man ska ha kastat lotter om huruvida han skulle brännas (som ett offer?) på en gång eller sparas till ett senare tillfälle (*De Bello Gallico* I:53).<sup>284</sup> Att dödandet ska ha utgjort ett offer kan dock inte säkert beläggas, men lottkastningen visar på en rituell kontext och stärker tolkningen av handlingen som ett möjligt offer. Även i detta exempel är det svårt att dra en gräns mellan offer inom en krigsrelaterad kontext och ett kalendariskt offer. Dödandet av krigsfångar sker i detta fall i samband med krigföringen, men passagen omtalar samtidigt att dessa krigsfångar skulle sparas till ett senare tillfälle, möjligen en kalendarisk högtid. Att människooffer ska ha förekommit hos sveberna omtalas även av Tacitus, såsom jag har redogjort för ovan.

Caesar bedrev själv en aggressiv krigsföring mot germanska stammar och har därigenom haft möjlighet att inhämta förstahandsuppgifter och ögonvittnesskildringar, även om hans egen agenda givetvis gör verket problematiskt och att det måste ses i ljuset av hans egna politiska ambitioner (Dick 2008:52–60). Källvärdet och trovärdigheten i Caesars uppgifter har därför varit omdebatterade men en del av de uppgifter som han återger har dock en verklighetsprägel och utgör en av de viktigaste skriftliga källorna till de kontinentala keltiska och germanska stammarna under förromersk järnålder (se diskussion i Polomé 1992).

### **Analogier hos folkgrupper som talade keltiska språk**

Människooffer hos folkgrupper som talade keltiska språk har utifrån det jämförande perspektivet inom forskningen tidvis diskuterats tillsammans med beläggen som rör de germanska stammarna. Inom den tidigaste forskningen finner man sällan dessa jämförelser (se exempelvis Grimm 1854 [1835]; Chadwick 1899; de la Saussaye 1902; Mogk 1909. Se dock Mogk 1896; 1912:426; en kort notis återfinns också hos von Amira 1922:201–202), utan detta är ett material som fördes in i det jämförande studiet av germanska offer seder först i och med framväxten av ett nytt jämförande paradigm under mitten av 1900-talet som fokuserade på den indoeuropeiska språkfamiljen.

---

<sup>284</sup> *Is se praesente de se ter sortibus consultum dicebat utrum igni statim necaretur, an in aliud tempus reservaretur: sortium beneficio se esse incolumem.* (Fridh *Gaius Iulius Cæsar, Kriget i Gallien.*)

Georges Dumézils presentation av ett indoeuropeiskt *système tripartite* fick en genomgående påverkan på den komparativa forskningen om germansk religion (Dumézil 1935; 1940; Scott Littleton 1973). I Dumézils efterföljd kom man inom forskningen om germansk religion att börja fokusera det jämförande studiet på indoeuropeiska analogier och söka gemensamma mönster och system inom de indoeuropeiska kulturerna, vilket öppnade upp forskningen för att också föra in keltiska analogier i studiet av germanska offerse-der.<sup>285</sup> Att se till de keltiska analogierna har sedan dess blivit vanligt inom studier av människooffer inom germansk och fornnordisk religion (se exempelvis Ward 1970; Evans 1979; Green 2001; Näsström 2001; 2002; Egeler 2013).

I och med att germaner och kelter levde intill varandra och inte alltid tydligt åtskiljs i klassiska källtexter är vissa utblickar till keltiska folkslag befo-gade. I enstaka fall kan vi även se en överensstämmelse med germanska stam-mars religiösa praktiker, såsom att rituellt förstöra krigsbyte och att döda hästar och fångar efter striden (de Vries 1956–1957 I:157–164; Green 2001; Egeler 2013:22–29). Jag kommer därför att lyfta några exempel som har haft ett inflytande på diskussionen om människooffer hos germaner inom den ti-digare forskningen. Förekomsten av människooffer hos keltiska folkslag kan visa att människooffer har utgjort ett spritt fenomen bland de indoeuropeiska folkslag som har haft närmast kontakt med nordgermanerna i ett tidigt skede och att den fornnordiska kulturen i detta inte skiljer ut sig från sina språkligt besläktade grannkulturer.

Detta något äldre antika och klassiska skriftliga källmaterial utgörs bland annat av uppgifter som har lämnats av den grekiske historikern och geografen Poseidonios. Poseidonios eget verk *Historiae*, från ca 80 f.Kr. finns inte beva-rat, men innehållet återges hos andra klassiska författare (Polomé 1992; Dick 2008:52–60).<sup>286</sup> Poseidonios uppgifter behandlar bland annat människooffer hos galliska stammar i nuvarande södra Frankrike. Julius Caesar, bland andra, återger Poseidonios uppgifter om keltiska folk och ett sådant exempel som har förts fram i diskussionen om germanska kultbruk är Caesars omnäm-nande av människooffer hos gallerna i *De Bello Gallico* VI:16 (se exempelvis Green 2001; Näsström 2002). Caesar omtalar här både votivoffer utlovade av enskilda personer och för hela samhället gemensamma offer.

---

<sup>285</sup> Möjligen kan Folke Ström (1942) utgöra ett tidigt exempel på detta då han gör vissa ut-blickar till det keltiska materialet i jämförelsen med de germanska och nordiska källtexterna. Ström använder sig dock inte av det indoeuropeiska släktskapet för att motivera sin jämförelse, men kan ändå möjligen ha inspirerats av Dumézils skrifter till att tillföra denna utblick i sin studie om de germanska dödsstraffen (Ström 1942:99).

<sup>286</sup> Poseidonios information om de galliska offerbruket återspeglas även i Xenophons från Efe-sos narrativa verk *Ephesiaca de amoribus Anthiae et Abrocomae* 13:2.2, från 100-talet e.Kr. Mo-tivet som återges är ett rituellt dödande av berättelsens kvinnliga protagonist Anthea som är nära att användas som offergåva till Ares, genom att hängas i ett träd och genomborras av spjut. Man har tidvis diskuterat motivets likheter med de germanska och galliska människooffren (de Boor 1924; Ström 1942:141; Näsström 1997:76–79; Walther 2017), men då Xenophons verk är en dramatisk skönlitterär skapelse kommer jag inte att behandla detta verk vidare i studien.

*Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolatuos vovent, administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse aliter deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia. alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. supplicia eorum, qui in furto aut in latrocinio aut aliqua noxii sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur. sed cum eius generis copia defecit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.*

(Fridh Gaius Iulius Cæsar, *Kriget i Gallien.*)

I det stora hela är gallerna ett mycket fromt, rent av vidskepligt<sup>287</sup> folk. Därav kommer det sig, att de som drabbas av svårare sjukdomar eller utsätter sig för strider och andra faror gärna offerar (*immolare*) människor såsom slaktoffer (*victima*) eller också lovar att offera sådana (*immolanturos vovent*), varvid de anlitar druiderna som offerförrättare. De tror nämligen, att gudamakterna inte kan blidkas, om inte ett människoliv ges för varje människoliv. Även på folkets vägnar förrättas sådana offer (*sacrificium*). Somliga folk håller sig med kolossala bildstoder, vilkas lemmar, som är hopflätade av vidjor, de fyller med levande människor. Därefter antänds bilderna, och människorna omkommer, kringvärmda av lågor. Avlivandet av sådana, som ertappats med stöld, stråtröveri eller överhuvudtaget något brottsligt förbehavande, anser de speciellt behagligt för de odödliga gudarna. Men då tillgången på sådana tryter, drar de sig inte för att tillgripa oskyldiga.

(Övers. Fridh 1963.)

Offret utgörs av personer som var umbärliga för samhället, såsom tjuvar och andra kriminella, vari man kan tänka sig att även krigsfångar kan ingå.<sup>288</sup> Möjligen kan det också vara dessa som utgörs av de "oskyldiga" som man tillgriper vid brist på kriminella, särskilt om dessa har utgjorts av fångar ur de romerska trupperna. Att druiderna anlitas som kultförrättare visar på att det rituella dödandet inte ingår i den individuella, eller familjära kulten, utan främst ingår som ett inslag i den offentligt förrättade kulten, även om enskilda personer uppenbarligen kan vara offerherre. Det framgår i dessa fall att de individuella offren skiljer sig från de offer som utförs för hela samhällets välmående. Caesar ger en tolkning av den teologiska bakgrunden till människooffret, i att gudomens vrede måste blidkas genom att förgöra ett människoliv för att spara ett annat, i syfte att avvärja en krissituation. Huruvida detta är

---

<sup>287</sup> Översättningen 'rent av vidskepligt' är översättarens fria tolkning av originaltextens *admodum dedita religionibus*.

<sup>288</sup> En analogi till detta kan vi möjligen se hos de germanska sveberna i *De Bello Gallico* 1:53 (Polomé 1992:405–406).

Caesars egen tolkning eller om det är en inhemsk utsaga är inte möjligt att avgöra. Caesar anger att det just är kriminella som används vid brandoffret hos gallerna (Ström 1942:99). Men det framgår samtidigt att utförandet av (det kalendariska) offret utgjorde det primära syftet i ritualen och att utförandet inte avgjordes av tillgången på dömda brottslingar. Grundläggande för teorin om det sakrala dödsstraffet har varit att det begångna brottet föranleder behovet av ett offer, vilket inte verkar vara fallet i det bruk som Caesar återger.

Förekomsten av brännoffer av det slag som Caesar beskriver har inga motsvarigheter i det norröna källmaterialet. Möjligen kan det utgöra en kontinental offerpraktik som har varit förbehållen keltiska stammar, eller som har fallit ur bruk vid övergången till yngre järnålder, men det kan också röra sig om ett litterärt motiv som har traderats inom de antika källorna och ingått i schablonbilderna av icke-romerska "barbarer" (Polomé 1992; Dick 2008). Ett liknande möjligen litterärt motiv kan vi finna hos Marcus Annaeus Lucanus som i *De Bello Civili* (III:399–453) beskriver en helig lund som Caesar och hans trupper ska ha fällt under ett fälttåg utanför Marseille (Green 2001:84). Här ska trädstammarna ha varit bestänkta med blodet från de offrade människorna och på altaren ska högar av offergåvor ha legat. Förekomsten av en helig lund bär i sig verklighetens prägel, och förekomsten av människooffer hos gallerna finner stöd i andra källtexter. Den heliga lunden har också viss likhet med de germanska semnonernas lund där kalendariska människooffer ska ha utförts, men så som motivet återges av Lucanus har det präglats av det narrativa berättandets tendens till överdrifter. Att den heliga lunden ska ha använts till människooffer kan därför vara en stigmatisering av de rebelliska gallerna. Källvärdet är därför svårt att avgöra och belägget kan, utöver den potentiella förekomsten av människooffer hos gallerna, inte kasta ytterligare ljus över den fornnordiska kontexten.

Den grekiske historikern Diodorus Siculus beskriver, under samma period som Caesar, hur gallerna offrar krigsfångar till sina gudar (Green 2001:83; Näsström 2002:91–92). Hos Diodorus framgår det att offret av krigsfångarna tidvis kunde ske tillsammans med offret av övrigt krigsbyte (*Bibliotheca Historica* V:32.6).

And in pursuance of their savage ways they manifest an outlandish impiety also with respect to their sacrifices; for their criminals they keep prisoner for five years and then impale in honour of the gods, dedicating them together with many other offerings of first-fruits and constructing pyres of great size. Captives also are used by them as victims for their sacrifices in honour of the gods. Certain of them likewise slay, together with the human beings, such animals as are taken in war, or burn them or do away with them in some other vengeful fashion.

(Övers. Oldfather 1939.)



Diodorus beskriver här flera typer av rituellt dödande av människor, både kalendariska och i samband med strid. Att kriminella hålls fångna under fem år och sedan dödas vid en återkommande högtid tillsammans med andra offergåvor, finner en likhet med Caesars uppgifter om offer av brottslingar och torde då ingå i den offentliga kulten. Man kan möjligen se en parallell med Adams av Bremen och Thietmars av Merseburg uppgifter om regelbundet återkommande människooffer med flera års intervall, även om dessas uppgifter rör vikingatidens Skandinavien. Diodorus beskriver, till skillnad från dessa, att offren spetsas på pålar och möjligen bränns på bål. Krigsfångar dödas tillsammans med de djur som har tagits i strid, vari man bör tänka sig att de hästar som har använts i striden ingår, vilket skulle kunna finna en parallell i det arkeologiska materialet från Norden. Även för dessa krigsrelaterade ritualer förekommer flera olika tillvägagångssätt. Om även övrigt krigsbyte såsom härens utrustning offeras och bränns framgår inte i sammanhanget. Man kan också tänka sig att de bål som omnämns är en motsvarighet till Caesars uppgifter om gallernas brännoffer i stora figurer av trä. Att de har olika uppfattning om brännoffret är intressant i sammanhanget och kan tyda på att de använt två av varandra oberoende källor, tvärt emot vad man tidigare har menat (se exempelvis Dick 2008:52–60).

Även den grekiske historikern och geografen Strabon återger runt Kristis födelse möjligen Poseidonios uppgifter om människooffer hos gallerna i *Geographicon* (IV:4.5). I likhet med Diodorus Siculus uppger han att offren spetsas på pålar i helgedomarna eller skjuts med pilar, samt liksom Julius Caesar att gallerna förrättar brännoffer.

But the Romans put a stop to these customs, as well as to all those connected with the sacrifices and divinations that are opposed to our usages. They used to strike a human being, whom they had devoted to death, in the back with a sabre, and then divine from his death-struggle. But they would not sacrifice without the Druids. We are told of still other kinds of human sacrifices; for example, they would shoot victims to death with arrows, or impale them in the temples, or, having devised a colossus of straw and wood, throw into the colossus cattle and wild animals of all sorts and human beings, and then make a burnt-offering of the whole thing.

(Övers. Jones 1924.)

Det divinatoriska inslaget har stora likheter med Diodorus beskrivning av gallernas offerbruk i *Bibliotheca Historica* V:32.6 (Green 2001:82–84). Beskrivningen av den kolossala träfiguren som fylls med människor och därefter bränns kan jämföras med beskrivningen av en motsvarande ritual i Caesars *De Bello Gallico* VI:5.16, men har i tillägg även djur som en del av offermaterian. Var informationen om detta kommer ifrån vet vi inte, men det kan inte uteslutas att han har haft både Caesar, Poseidonios och andra för oss okända

källor till hands. Även att offret spetsas på pålar i templen finner en motsvarighet i Diodorus redogörelse för gallernas offer, hos denne är det dock krigsfångar som dödas på detta sätt i en kalendarisk högtid, sannolikt vart femte år. Att offret dödas genom att skjutas med pilar finner ingen motsvarighet i det klassiska materialet, men tyder på en krigisk kontext. Skjutandet av pilar finner däremot en motsvarighet i den betydligt yngre helgonlegenden *Passio sancti Eadmundi* och möjligen också i angränsande motiv med den flerfaldiga döden. Jag kommer att diskutera *Passio sancti Eadmundi* i relation till motivet med den flerfaldiga döden längre fram. I det norröna materialet finner vi den närmaste likheten i det mytiska motivet att Gullveig spetsas på spjut i Odens sal (*Völuspá* 21). Möjligen kan man nå en bättre förståelse av textpassagen om man ser den i sammanhang med arkeologiskt material från vad som har tolkats som krigsbytesoffer. Fynden från dessa tyder på en rituell våldsam förstörelse av vapen, krigsutrustning och djur (Ilkjær 1984; 2002). Att också krigsfångar skulle utsättas för en liknande behandling skulle falla väl in i det större mönstret, även om de arkeologiska spåren av ett sådant förfarande är färre (jfr. dock fynden från Alken Enge, Danmark). Mot denna bakgrund kan ett visst stöd finnas för en verklighetsförankring till motivet i *Passio sancti Eadmundi*, med förbehåll för avstånden i tid.

För att avsluta med en vid utblick både tidsmässigt och i förhållande till geografi utgör den grekiske historikern Herodotos beskrivning av skytiska människooffer från 400-talet f.Kr. en potentiell källa till förståelsen av de skriftliga källorna som behandlar de keltiska och nordiska analogierna. Även om skyterna inte talade ett keltiskt språk utan en iransk dialekt har de påverkat den keltiska kulturen på ett tidigt stadium. Analogin bygger i detta fall även på ett kulturellt släktskap inom den indoeuropeiska språkgemenskapen. Herodotos har ansetts ha ett högt värde som källa till den skytiska kulturen (Asheri et al. 2007:548–555; jfr. dock kritik i Hartog 1979 och Weimer 2011:21–38). Det som framför allt är av intresse är hans relativt noggranna beskrivning av kulten tillägnad skyternas krigsgud, genom *interpretatio graeca* tolkad som Ares. Ares beskrivs som deras främsta gudom och är den ende som tillägnas kultbyggnader och gudabilder inom den skytiska kulten (*Historiae* IV:62).

På detta sätt offrar de åt de andra gudarna, och dessa är deras offerdjur. Åt Ares offrar de däremot på följande sätt. I vart och ett av de olika landskapen finns upprest åt Ares en helgedom av följande beskaffenhet. Risknippor är lagda ovanpå varandra, så att de bildar en höjd, tre stadier både i längd och bredd, men inte lika hög. Högst uppe är det en flat fyrkant. Tre av sidorna stupar lodrätt ner, men den fjärde sidan är långsluttande. Varje år kör de dit etthundrafemtio lass med risknippor, ty högen sätter sig alltid under vintern. Ovanpå högen står en gammal järnsabel, och det är Ares' gudabild.<sup>289</sup> Åt denna sabel offrar de årligen boskap och hästar, och de offrar åt denna sabel rikligare än åt de övriga gudarna.

---

<sup>289</sup> Gr. *agalma* (Lincoln 1991 [1981]:201).

Av alla de fångar, som de tagit i krig, offrar de en på hundra. Därvid tillgår det inte på samma sätt som med boskapen, utan helt annorlunda. Först håller de nämligen vin över fångens huvud, slaktar honom över ett kärl och bär sedan upp detta för rishögen, där de håller blodet över sabeln. Nedanförlig helgedomen förfar de däremot på följande sätt. De hugger av högra armen ända upp till axeln på alla de offrade människorna och kastar den upp i luften. Efter att sedan ha fullgjort de övriga offren vänder de hem. Armen blir liggande, där den föll ner, och kroppen blir liggande för sig.

(Övers. Lindskog 2004.)

Att kultobjektet utgörs av ett svärd kan finna paralleller hos bland andra trakerna och osseterna (se Raevskiy 1993:20–21; Parzinger 2004:102–103; Tuite 2004:482, not 25).<sup>290</sup> Man har även vid arkeologiska undersökningar funnit resterna efter en sådan hög av risknippen som Herodotos omtalar, i Nosaki, i Zaporozj, Ukraina (Asheri et al. 2007:627).

Även skyternas stridsseder kan vara intressanta att se i sammanhanget. Herodotos beskriver att de vid nedläggandet av en fiende dricker av dennes blod, varefter man tar en skalp, eller hela huvudskålen. Den senare används därefter som dryckesbägare vid högtider. Vid en årlig högtid utförs också ett gemensamt libationsoffer, med hövdingen som kultledare, där bara de som har dödat en fiende under året får dricka av det gemensamma vinet. Det är också brukligt att dra av skinnet från högra handen på fienden och använda dessa till sina pilkoger. En besegrad skytisk krigare brukar också få högra handen avhuggen (Herodotos *Historiae* IV, 62–64, efter Lindskog 2004, se även Macaulays översättning från 1890; se även kommentarer i Lincoln 1991 [1981]:202–203; Asheri et al. 2007:628–629). Herodotos texter spreds och var välkända inom den litterära bildningen under antiken och i medeltidens Europa. Delar av hans *Historiae* har även bildat topoi som sedan återfinns hos andra författare, till exempel hos Adam av Bremen. Detta medför att Herodotos beskrivningar av bland annat den skytiska kulten kan ha påverkat de skriftliga källor som behandlar germanska folkslag. Likheter med Herodotos uppgifter om den skytiska kulten är dock inte så påtagliga att ett direkt lån kan urskiljas. Den skytiska analogin är vidare förhållandevis avlägsen både geografiskt, tidsmässigt och språkligt. Den kan i detta sammanhang endast visa att bruket av människooffer i fornnordisk religion inte utgör ett avvikande eller nytt fenomen, utan ett kulturellt inslag som återfinns under äldre tid hos de indoeuropeiska kulturerna som geografiskt och språkligt har angränsat till nordgermanerna. Möjligen kan det rituella bruket att hugga av högra armen finna en parallell i andra indoeuropeiska kulturernas mytologi, vilket skulle kunna visa på att en gemensam föreställning om en krigsgud som

---

<sup>290</sup> Sannolikt ska man förstå svärdet i Lukianos dialog (*Toxaris* 38) som en symbol för gudomen, liksom hos Herodotos (Jacobson 1995:55).

tillägnas människooffer kan föreligga (för högerarmens relation till fvn. *Týr*, se af Edholm 2014; 2016b).

### **Konklusion utifrån de germanska och keltiska analogierna**

Sammanfattningsvis kan vi se att kalendariska människooffer i fornnordisk religion på ett generellt plan överensstämmer med de beskrivningar av germanska och keltiska offerbruk som de klassiska författarna uppger. Materialet är dock geografiskt och tidsmässigt avlägset. Detta utgör ett källkritiskt problem som innebär att de germanska och keltiska analogierna inte bör användas för att fylla ut luckorna som saknas i de norröna källorna, utan vi bör hellre se till likheter och skillnader för att kunna fastställa gemensamma kulturövergripande drag inom kulten. Utifrån denna ansats menar jag att vi kan se att kalendariska människooffer sannolikt förekom hos germanska stammar och deras keltiska grannar under äldre järnålder. Dessa uppgifter har haft ett stort inflytande på tidigare forskning där man tidvis har studerat de kontinentala och skandinaviska källorna som ett sammantaget material och en sammantagen kultursfär. Jag ansluter mig till viss del till denna forskningslinje då jag anser att de kontinentala analogierna kan ge en bakgrund till de skandinaviska förhållandena och speglar övergripande rituella förhållanden som sannolikt har varit gemensamma för de germanska kulturerna i äldre tid. Men jag menar samtidigt att man bör vara medveten om vilken nivå av överensstämmelse man jämför och vad denna jämförelse ska syfta till. Jämförelsen baseras här i första hand på ett kulturellt och språkligt släktskap mellan jämförelseobjekten. På ett generellt plan kan vi se att människooffer som praktik har varit en spridd företeelse över det germanska språkområdet. Att människooffer har förekommit hos germanska folkslag under äldre järnålder medför dock inte att liknande bruk har varit levande i Norden under yngre järnålder, men en överensstämmelse i materialet kan möjligen stärka slutsatserna som dras av analysen av det norröna källmaterialet. Vi kan även se stora skillnader mellan det äldre kontinentala och det yngre nordiska materialet. Brännoffer av det slag som Caesar tillskriver gallerna i *De Bello Gallico* finner ingen motsvarighet i fornnordisk religion.

Ett exempel på ett släktskap mellan de kontinentalgermanska analogierna och den fornnordiska religionen finner vi i att människooffer har förekommit inom en kalendarisk kult hos germanska stammar inom kulten av Nerthus (*Germania* 40). Utifrån denna gudoms etymologiska släktskap med fvn. *Njorðr* kan exemplet fungera som en stärkande omständighet för att liknande kultbruk har funnits hos nordgermanska folkslag under senare perioder. Exemplet visar att de kalendariska människooffren i fornnordisk religion sannolikt har sitt ursprung i en äldre tradition. Människooffer omtalas dock aldrig inom kulten av den fornnordiske Njord. Vi kan här tänka oss att kulten har varierat mellan olika regioner och att offerbruket i Skandinavien under yngre järnålder har kommit att förknippas med andra gudomar även om praktiken har ett gemensamt ursprung med kulten som beskrivs i *Germania* 40.

Tacitus utsaga i *Germania* 9 om kalendariska människooffer till Mercurius, vilket sannolikt ska förstås som en motsvarighet till Oden, torde utgöra ett exempel på ett krigscentrerat kalendariskt offer. Liknande offerbruk i fornnordisk religion har inte belagts, men jag har ovan framfört möjligheten att det kalendariska offret vid sommarens början, *til sigrs*, i *Ynglinga saga* 8 kan utgöra en nordisk motsvarighet.

Utifrån de analogier som jag har fört till diskussion i avhandlingen menar jag att vi kan se två parallella traditioner inom människoeffret på både germanskt och nordiskt område, där människooffer ingår dels i en fruktbarhetscentrerad kult, dels inom krigsrelaterad kultutövning. De kalendariska människooffer som vi finner i det norröna materialet ansluter således till en lång offertradition bland germanska folkslag. Detta är av vikt då det visar att människoeffret i fornnordisk religion inte utgör en särutveckling som avviker från de germanska kulturerna i övrigt. Likheterna med de kontinentala analogierna, om än på ett övergripande plan, ger visst stöd åt slutsatsen att människooffer sannolikt förekom inom den kalendariska kulturen i fornnordisk religion.

## Kapitel 6. Människooffrets utförande och funktion

I detta kapitel ligger fokus på ett antal övergripande teman som berör människooffer inom de båda kontexter som har analyserats i tidigare avsnitt. Här kommer jag att göra en kontextualisering och föra en diskussion kring människooffer utifrån en social aspekt av offret; vilka intentioner som har förelagat bakom offret och hur människooffret kan ha påverkat en rådande samhällsordning, samt hur en mytisk aspekt återspeglas i utformningen av människooffret, där förebildande människooffer uttrycks i myter och föreställningar samt vad offret har syftat till på ett mytiskt plan. Kontextualiseringen innebär också en analys av vem som offerar och vem som offeras; var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och åt vilken gudom. I detta kapitel kommer jag även att analysera människooffer som syftar till att återställa en rubbad eller hotad världs- och samhällsordning.

### 6.1 Den flerfaldiga döden och orakeltydning

Jag kommer här att argumentera för att det mytiska motiv i *Hávamál* strof 138 där Oden offerar sig själv till sig själv, som har behandlats i ett eget avsnitt tidigare i analysen, även återspeglas i andra textkällor. Det tydligaste exemplet utgör offret av kung Víkarr i fornaldarsagan *Gautreks saga*, vilket brukar användas i diskussionen om människooffer i fornnordisk religion, men jag kommer visa på att motivet också återfinns i andra källtexter, främst som ett narrativt motiv men även med en potentiell verklighetsförankring. Jag visar här nedan också att motivet anknyter till ett annat återkommande tema där Oden själv vållar att hans egna offer utförs. Jag kommer därefter att diskutera offrets relation till divination och orakeltydning, och visa att offret har omgetts av divinatoriska praktiker för att uttyda en lämplig offergåva och som ett sätt att kommunicera med det gudomliga.

Ett motiv i beskrivningarna av människooffer som återkommer i flera typer av källmaterial är att offret dödas genom en kombination av flera avlivningsmetoder (Näsström 1997). Dödandet av kung Dómaldi har redan berörts, liksom *Hávamál* 138. Här offerar Oden sig själv till sig själv (*gefinn Óðni, sjálfr sjálfum mér*), genom en kombination av hängning och spetsande med spjut. Inom hjälteepiken återkommer samma utförande av offret i samband med kung Víkarrs död, där han hängs och genomborras med spjut, i Odens efterföljd, och offeras av hjälten Starkaðr till guden. Sophus Bugge (1881–1889) var tidig med att förstå denna omständighet som ett litterärt lån där *Hávamál* 138 ska ha utgjort förlaga till en sent uppdiktad berättelse om kung Víkarr (Bugge 1881–1889:314–316). Han stödjer sig i detta mot Karl Müllenhoffs (1883) tolkning av krigaren Starkaðr som en litterär gestalt av ungt datum. Müllenhoff menade att Starkaðr ursprungligen har utgjort en folklig föreställning om en jätte, som under senare litterär bearbetning ska ha omvandlats och uppfattats som en mänsklig hjälte (Müllenhoff 1883:301). En

uppenbar svaghet i denna tolkning är att berättelsen om Starkaðr och kung Víkarr även återfinns hos Saxo Grammaticus, vilket visar att motivet är betydligt äldre än den yngre fornaldarsagan. Att Starkaðr ska ha smält samman med lokala norska föreställningar om en jätte förklarar svårigen hur motivet återges av Saxo. Det omvända förhållandet, att berättelsen om Starkaðr ska ha utvecklats över tid och hjälten med tiden har "växt" till övermänskliga propositioner, är enligt mig en rimligare förklaring.

Att överensstämmelserna mellan *Hávamál* 138 och offret av Víkarr ska bero på ett litterärt lån menar jag också är svagt underbyggt. I denna konklusion ansluter jag mig till en befintlig linje i forskningen som menar att de två texterna bygger på ett gemensamt tema (se exempelvis Chadwick 1899:15–20; de Vries 1956–1957 II:49; Drobin 1991b; Näsström 1997).<sup>291</sup> Motivet återfinns inte enbart i dessa två sammanhang, utan återkommer även i eddadikten *Hamðismál* och i fornaldarsagan *Hálfs saga ok Hálfsrekka*. I de senare är dessutom likheten inte uppenbar på samma sätt; speglingen av Odens självoffer i dessa texter är helt enkelt för implicit för att ett direkt lån mellan litterära verk ska ligga bakom. Istället bör vi förstå detta som att myterna och sagorna var för sig anspelar på ett gemensamt tema där offret hängs och såras med vapen. Och detta motiv verkar ha en stark anknytning till kulten av Oden, vilket jag kommer att redogöra närmare för härnäst.

I fornaldarsagan *Hálfs saga ok Hálfsrekka* utspelar sig en tävling om vem som kan brygga det godaste ölet. Geirhildr åkallar Oden som spottar i bryggkaret men i gengäld kräver det som finns mellan henne och karet (det vill säga den ännu ofödde kung Víkarr).

*Alrekr konungr mátti eigi eiga þær báðar fyrir ósamþykki þeira ok kveðst þá þeira eiga skyldu, er betra öl gerði mót honum, er hann kæmi heim ór leiðangri. Þær kepptust um ölgerðina. Signý hét á Freyju, en Geirhildr á Hött. Hann lagði fyrir dregg hráka sinn ok kveðst vilja fyrir tilkvámu sína þat, er var milli kersins ok hennar. En þat reyndist gott öl.*

[...]

*Á þeim misserum var fæddr Víkarr, sonr Alreks ok Geirhildar.*

(Seelow *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi*.)

Konung Alrekr kunde inte vara gift med dem båda [hans två hustrur], då de inte gick väl ihop [eg. för deras osamtycke] och [han] sade då att han skulle förbli gift med den av dem som hade bryggt det bästa ölet till honom när han kom hem från ledungen. De tävlade nu i ölbrygging. Signý åkallade Fröja och Geirhildr åkallade Høttr [Oden]. Han spottade i mäsken och sade

---

<sup>291</sup> Wolf von Unwerths (1911) kritik mot denna tolkning av motivet i *Gautreks saga* bygger sannolikt på ett missförstånd. von Unwerth menar att *Gautreks saga* här har kombinerat två åtskilda narrativa traditioner, där Víkarr antingen hängs eller dödas med ett vapen, utifrån att endast vapendöden ska återfinnas hos Saxo Grammaticus (von Unwerth 1911:90–92). Saxo återger dock motivet med en kombinerad hängning och sårande med vapen, liksom *Gautreks saga*.

sig i gengåva vilja ha det, som fanns mellan karet och henne. Och det visade sig vara ett gott öl.

[...]

Under dessa omständigheter föddes Víkarr, son till Alrekr och Geirhildr.

(Egen översättning.)

Kung Alrekr som avgör tävlingen prisar ölet i en skaldestrof, men säger också att han ser Geirhildrs son hänga i galgen, som ett offer åt Oden.

1.  
*Geirhildr, getta,  
gott er öl þetta,  
ef því annmarkar  
öngvir fylgja.  
Ek sé hanga  
á háum gálga  
son þinn, kona,  
seldan Óðni.*

(Seelow *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

1.  
Geirhildr, jänta,  
gott är detta öl,  
om det inte  
följs av motgångar.  
Jag ser hänga  
i den höga galgen,  
din son, kvinna,  
offrad (*selja*) till Oden.

(Egen översättning.)<sup>292</sup>

Den snarast mytiske kung Víkarr ska senare ha dött då ett skenoffer till Oden förvandlats till verklighet (*Gautreks saga* kapitel 7). *Hálfs saga ok Hálfsrekka* är i sin nuvarande form daterad till början av 1300-talet men endast bevarad i en handskrift från ca 1450. Vissa motiv i sagan är dock betydligt äldre och återfinns i tidig skaldediktning.

I den längre versionen av *Gautreks saga* beskrivs hur Oden, förklädd och under namnet Hrosshárs-Grani besöker den legendariske hjälten Starkaðr gamli Stórvirksson och anstiftar offret av kung Víkarr.

*Víkarr konungr sigldi af Ögðum norðr á Hörðaland ok hafði lið mikit. Hann lá í hólum nokkurum lengi ok fekk andviðri mikit. Þeir felldu spán til byrjar, ok fell svá, at Óðinn vildi þiggja mann at hlutfalli at hánaga ór hernum. Þá var skipt liðinu til hlutfalla, ok kom upp hlutr Víkars konungs. Við þat urðu allir hljóðir, ok var ætlat um daginn eftir, at ráðsmenn skyldu eiga stefnu um þetta vandmæli.*

[...]

*Þá mælti Hrosshárs-Grani til Starkaðs: "Vel muntu nú launa mér, fóstri, liðsemd þá, er ek veitta þér." "Vel," sagði Starkaðr. Þá mælti Hrosshárs-Grani: "Þá skaltu nú senda mér Víkar konung, en ek mun ráðin til leggja." Starkaðr játar þessu. Þá fekk Hrosshárs-Grani geir í hönd honum ok sagði, at þat mundi sýnast reysproti. Þá fóru þeir út til liðsins, ok var þá komit at degi.*

---

<sup>292</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1915; Seelow 2017.



*Um morguninn eftir gengu ráðgjafar konungs á stefnu til umráða. Kom þat ásamt með þeim, at þeir skyldu gera nokkura minning blótsins, ok sagði Starkaðr upp ráðagerðina. Þar stóð fura ein hjá þeim ok stofn einn hár nær furunni. Neðarliga af furunni stóð einn kvistr mjór ok tók í limit upp. Þá bjuggu þjónustusveinar mat manna, ok var kálfr einn skorinn ok kruför. Starkaðr lét taka kálfsparmana. Síðan steig Starkaðr upp á stofninn ok sveigði ofan þann inn mjóva kvistinn ok knýtti þar um kálfsþörmunum. Þá mælti Starkaðr til konungs: "Nú er hér búinn þér gálgi, konungr, ok mun sýnast eigi allmannhættlig. Nú gakktu hingat, ok mun ek leggja snöru á háls þér." Konungr mælti: "Sé þessi umbúð ekki mér hættuligri en mér synist, þá vænti ek, at mik skaði þetta ekki, en ef öðruvís er, þá mun auðna ráða, hvat at gerist." Síðan steig hann upp á stofninn, ok lagði Starkaðr virgulinn um háls honum ok steig síðan ofan af stofninum. Þá stakk Starkaðr sprotanum á konungi ok mælti: "Nú gef ek þik Óðni." Þá lét Starkaðr lausan furukvistinn. Reyrsprotinn varð at geir, ok stóð í gegnum konunginn. Stofninn fell undan fótum honum, en kálfsþarmarnir urðu at viðju sterkri, en kvistrinn reis upp ok hóf upp konunginn við limar, ok dó hann þar. Nú heita þar síðan Víkarshólmar.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Konung Víkarr seglade frá Agder norrut mot Hårdaland och hade ett stort manskap. Han låg länge vid några holmar och drabbades av ett ihållande dåligt väder. De fälldes till slut (lott)spånor, och de föll ut så, att Oden ville ha en man ur hären som skulle väljas genom lottkastning och sedan hängas. Så kastades lotterna för var man ur hären och lotten föll på konung Víkarr. Vid detta blev alla upprörda, och det bestämdes att dagen efter skulle råds-männen fatta beslut i detta trångmål.

[...]

Då sade Hrosshárs-Grani [Oden] till Starkaðr: "Nu må du löna mig väl, fosterson, för den hjälp som jag har gett dig." "Gott," sade Starkaðr. Då sade Hrosshárs-Grani: "Då ska du nu offra (*senda*) konung Víkarr till mig, och jag ska vägleda dig." Starkaðr tackar ja till detta. Då satte Hrosshárs-Grani ett spjut i hans hand och sade att det skulle framstå som ett vassrör. Så for de ut till manskapet, och vid det laget hade det blivit dag.

Morgonen efter gick konungens rådgivare till rådslag för att fatta ett beslut. De kom överens om att de skulle göra ett skenoffer, och Starkaðr gav det rådet. Där stod en fura intill dem och en hög stubbe nära furan. På nederdelen av furan hängde en mjuk kvist som satt fast i en högre gren. Samtidigt lagade matlaget mat till männen, och en kalv blev slaktad och styckad. Starkaðr tog kalvtarmarna. Sedan steg Starkaðr upp på stubben och böjde ned den mjuka kvisten och knöt fast kalvtarmarna i den. Då sade Starkaðr till konungen: "Nu är här en galge gjord för dig, konung, och den tycks inte alltför farlig. Gå du nu hit, och jag ska lägga snaran om halsen på dig." Konungen sade: "Är denna sak inte farligare för mig än det synes mig, då väntar jag mig att jag inte skadas av detta, men om det är annorlunda, så må ödet råda, vad som sker." Sedan steg han upp på stubben och Starkaðr lade snaran om hans hals och steg sedan ned från stubben. Så stack Starkaðr konungen med vasstrået och sade: "Nu ger/offrar jag dig till Oden (*nú gef ek*

*þik Óðni*.” Sedan löste Starkaðr tallkvisten. Vasstræet blev till ett spjut, och stacks igenom konungen. Stubben föll under hans fötter, och kalvtarmarna förvandlades till en stark vidja, och kvisten for upp och lyfte upp konungen bland grenarna, och där dog han. Platsen heter sedan dess Víkarrshólmarna.

(Egen översättning.)<sup>293</sup>

Episoden om Víkarr, kallad *Víkars þáttr*, finns endast bevarad i den längre och yngre versionen av *Gautreks saga*, bevarad i en handskrift från 1600-talet. Prosaversionen följs i berättelsen av en dikt, *Víkarsbálkr*, som läggs i Starkaðrs mun, där han berättar om sitt liv och öden. Offrandet av Víkarr omtalas som att Starkaðr har vigt honom till gudarna (*goðnum of signa*).

36.  
*Skylda ek Víkar  
í viði hávum,  
Geirþjófs bana,  
goðum um signa.  
Lagða ek geiri  
gram til hjarta;  
þat er mér hermast  
handaverka.*

(Clunies Ross *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*.)

36.  
Jag skulle Víkarr  
i det höga trädet,  
Geirþjófrs bane,  
viga (*signa*) till gudarna.  
Jag stack spjutet  
in till hjärtat på härskaren;  
det är mitt värsta  
dåd.

(Egen översättning.)<sup>294</sup>

Dikten är sannolikt äldre än prosaversionen men ger ingen ytterligare information till analysen. Jag har tidigare påpekat att verbet fvn. *signa* i detta sammanhang kan beteckna både den verbala dedikationen, jämförbart med uttrycket i *Gautreks saga* ovan, och den rituella handling där offerobjektet märks med ett vapen, jämförbart med fvn. *rjóða*, samt genom detta dödas som ett offer till Oden. Sannolikt har prosaberättelsen och dikten en äldre historia, även om de i sin bevarade form är daterade till 1200–1300-talen (Chesnutt 2008:94–95). Även om historien om kung Víkarr i sin prosaform endast är bevarad i sena manuskript så finns där alla komponenter som jag har ställt upp som kriterier för en offerdefinition. Exemplet uppfyller därigenom vad som kan efterfrågas i en offerbeskrivning: en offerförrättare (Starkaðr), ett offerobjekt (kung Víkarr), en offermottagare (Oden) och en etablerad offerpraxis (där Víkarr både hängs och genomborras med ett spjut, likt Odens självoffer). Vi har till och med en offerformel (*nu gefek þik Óðni* ’Nu ger/offrar jag dig till Oden’) och en uppfattning om intentionen med offret. Motivet har vissa likheter med berättelsen om Eiríkr inn sigrsæli i avseendet att Oden anstiftar sina egna offer. I berättelsen ovan är kung Víkarr förutbestämd att dö som ett

<sup>293</sup> Jfr. översättning av Lassen 2017.

<sup>294</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1915; Clunies Ross 2017.

offer till Oden redan innan han blev född. Víkarr får under sin levnad råd och beskydd av Oden, liksom Starkaðr och flera andra hjältar i de mytiska och semimytiska traditionerna. Oden ingriper också aktivt i handlingen och skapar de situationer som förorsakar strid och död, samt i slutändan även att ett offer av en individ från samhällets elit utförs till guden.

Berättelsen om offret av kung Víkarr återfinns också hos Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* VI:6–7). Berättelsen hos Saxo skiljer sig endast i detaljer från versionen som återfinns i *Gautreks saga*.

6.

*Tradunt veteres Starcatherum, cuius supra memini, in Wicari Norvagiensium regis iugulo deorum favori facinorum suorum principia dedicasse, cuius rei tenor tali quorundam assertione contexitur: Volens quondam Othinus Wicarum funesto interire supplicio, cum id aperte exsequi nollet, Starcatherum, inusitata prius granditate conspicuum, non solum animi fortitudine, sed etiam condendorum carminum peritia illustravit, quo promptiore eius opera ad peragendum regis exitium uteretur. Hanc quippe eum dignationi suae gratiam relaturum sperabat. Quem etiam ob hoc ternis aetatis humanae curriculum donavit, ut in his totidem execrabiliū operum auctor evaderet. Adeo illi consequente flagitio vitae tempora proroganda constituit.*

7.

*Qui mox Wicarum adiens inque eius aliquamdiu contubernio deversatus insidias obsequito texit. Tandem piraticum cum eo opus ingreditur. Cumque quodam in loco diutina tempestatum saevitia vexarentur, ita ventis navigationem frustrantibus, ut maiorem anni partem quieti tribuerent, deos humano sanguine propitiandos duxerunt. Itaque coniectis in urnam sortibus, regiae necis victimam deponci contigit. Tunc Starcatherus facto ex viminibus laqueo regem implicuit, poena speciem dumtaxat exiguo temporis momento daturum. Sed nodi rigor suum ius exsequens supremum pendentis halitum rapuit. Cui Starcatherus adhuc palpitanti ferro spiritus reliquias evulsit, cumque remedium afferre deberet, perfidiam detexit. Neque enim illa mihi recensenda videtur opinio, quae viminum mollitiem subitis solidatam complexibus ferrei morem laquei peregisse commemorat.*

(Det kongelige bibliotek *Gesta Danorum*.)<sup>295</sup>

6.

Overleveringen siger at den omtalte Starkad indledte sine mange bedrifter med at dræbe kong Vikar af Norge for at takkes guderne, og det hænger i nogles version sådan sammen: Odin ønskede engang at Vikar skulle dø en ynkelig død, men ville ikke iværksætte det åbenlyst, og derfor udstyrede han Starkad der i forvejen var en usædvanlig stor mand – med både tapperhed og talent for skjaldedigtning for bedre at kunne benytte sig af hans hjælp til at få kongen ryddet af vejen. Det var hvad han håbede at få til gengæld for den tjeneste han havde gjort ham. Han gav ham også tre

---

<sup>295</sup> Jfr. Olrik & Ræder *Saxonis Gesta Danorum*.

menneskeliv at leve i for at han i hvert af dem kunne begå en skændselsgerning. Sådan bestemte han altså at den forbrydelse der nu fulgte, skulle forlænge Starkads liv.

7.

Snart efter opsøgte Starkad så Vikar, og der blev han en tid som medlem af hans hird mens han skjulte sine lumske planer bag lydlig tjeneste. Til sidst drog han ud på sørøveri med ham. Men et sted blev de overrumplet af et langvarigt stormvejr. Vindforholdene gjorde det så umuligt for dem at sejle at de måtte ligge stille en stor del af et år, og til sidst besluttede de sig for at forsøge at formilde guderne (*deos propitiandos duxerunt*) med et menneskeoffer (*humano sanguine*).<sup>296</sup> De kastede lodder i en krukke, og udfaldet blev at det var kongens liv der skulle ofres (*regiae necis victimam deposci contigit*). Starkad lavede så en løkke af vidjer og lagde den om halsen på kongen for at det bare et ganske kort øjeblik skulle se ud som om han fik sin straf. Men knuden var stram, den gjorde sit job og standsede den hængte mands åndedræt. Og mens han endnu kæmpede med døden, gjorde Starkad med sværdet en ende på den sidste rest af liv – og bekendte kulør som forræder netop som han burde have bragt hjælp. Jeg mener nemlig ikke der er grund til at gengive den version af historien der beretter at de bløde vidjer pludselig stivnede i deres greb og strammede som en strikke af stål.

(Övers. Zeeberg 2000.)<sup>297</sup>

Att Saxo återger en snarlik variant av berättelsen tyder på att den har varit spridd. Det är tydligt att Saxo tar avstånd ifrån en version av berättelsen som anger att skenoffret (genom Odens förtjänst) förvandlades till ett verkligt offer till guden, och Saxo försöker kringgå ett sådant övernaturligt inslag och hitta en alternativ förklaring. Möjligen kan detta tyda på att berättelsen inte enbart har utgjort en form av underhållning, utan att just offermotivet har varit signifikant och betydelsefullt inom den förkristna kontexten. Att Saxo tar avstånd från just detta motiv kan visa att det har haft en betydelse i kulten och att slutresultatet, där Víkarr hänger hängd och stucken i trädet, speglar ett verkligt offerbruk. Saxos version anger att vapnet som används i ritualen utgörs av ett svärd, vilket skiljer sig från *Gautreks saga* och *Víkarsbálkr* som uttryckligen nämner ett spjut. Även det mycket snarlika skeendet som refereras till i *Hávamál* 138 omtalar ett spjut. Att Saxo inte anger samma vapen torde kunna ses som en indikation på att han baserar sin text på en fristående källa, menar jag.

Ett motiv som inte har anförts tidigare i tolkningen av kung Víkarrs offerdöd är att Víkarr offras först efter att ha begett sig ut på krigståg och deltagit i strid. Möjligen kan återspeglningar av ett sådant motiv ses i flera andra exempel, såsom omständigheterna kring Ragnarr loðbróks son Eiríkr och möjligen Haraldr Hilditønns liv och död. Det skulle i dessa fall kunna tolkas som att de

---

<sup>296</sup> Eg. 'med människoblod'.

<sup>297</sup> Jfr. text och översättning av Friis-Jensen & Fischer 2014.

som offras redan tidigt är förutbestämda att tillfalla Oden, men först genom en mognadsprocess har blivit lämpliga som offer till guden. Den lämpliga offergåvan utgörs då inte av oprövade ynglingar, utan av erfarna krigare. Mot denna tolkning skulle Hákon jarls offer av sin son Erlingr kunna anföras, men offret riktar sig inte till Oden, ifall detta är av betydelse, och även i Erlingrs fall beskrivs offret ske i samband med en strid, där Hákons unge son deltar. Han är på så sätt inte längre oprövad, utan har blivit lämplig som offergåva.

Motivet med en kombination av blodigt våld och hängning återkommer också i ett senare avsnitt av *Hálfs saga ok Hálfsrekka* där kung Hjørleifr genomborrar kung Hreiðarr (med ett svärd, eller sitt spjut?) och sedan hänger honom i en galge.

*Hjørleifr konungr lagði í brjóst honum ok gekk síðan til skips eptir liði sínu, ok lét hann hengja dauðan á gálga þann, er hann hafði honum ætlat.*

(Guðni Jónsson *Fornaldar sögur Norðurlanda.*)

Hjørleifr stack honom [Hreiðarr] i bröstet och gick sedan till skeppen efter sitt manskap, och lät hänga honom död i den galge, som han [Hreiðarr] hade ämnat för honom [Hjørleifr].

(Egen översättning.)<sup>298</sup>

Något offer anges dock inte i denna passage i de bevarade textversionerna, men motivet är återkommande i de fornnordiska källtexterna och kan därför gå tillbaka på ett formaliserat handlande, använt vid offer. Fornaldarsagan *Hálfs saga ok Hálfsrekka* är daterad till omkring år 1300, men berättelsen har ett betydligt äldre ursprung då en kenning i *Ynglingatal* bygger på motivet med Hálfr och hans kämpars sista strid (Marold 2012a:17; Stavnem 2017:56). Hypotesen att motivet har en koppling till en offerkontext och en Odenskult kan stärkas av Hjørleifrs gestaltning i berättelsen. Hjørleifr är en typisk Oden-skrigare, eller rentav en mänsklig gestaltning av guden. Han beskrivs i sagan som givmild mot sitt följe, och när han beger sig ut på krigståg till Bjarmaland plundrar han och bryter sig in i gravhögar för att hämta ut gömda skatter, vilket kan jämföras med karaktäriseringen av Oden i *Ynglinga saga* kapitel 7.<sup>299</sup> Hans personliga attribut verkar vara ett spjut, med vilket han trollbinder och bländar ett troll under en resa. När hans hall angrips störtar han mot den fiendliga hären och slungar spjut mot fienden. Han blir senare tillfångatagen och bunden, och satt mellan två eldar i Hreiðarrs hall (jämförbart med hur Oden behandlas i *Grímnismál*). Han slutar sitt liv på en vikingafärd och dör således i linje med det krigiska ideal han hade efterlevt. När denne Hjørleifr hänger sin ärkefiende i en galge efter att ha genomborrat honom med ett

---

<sup>298</sup> Utifrån översättning av Stavnem 2017.

<sup>299</sup> Gravplundring och högbrott kan dock även ha varit en etablerad praktik under åtminstone äldre järnålder (Bratt 2008:100–103).

eggvapen rör vi oss i en krigisk kontext med starka associationer till Oden, även om sagan är bevarad i ett sent manuskript.

Ett liknande motiv med ett potentiellt människooffer återfinns i eddadikten *Hamðismál*, strof 17 (Näsström 1997:79). Guðrún Gjúkadóttirs söner, Hamðir och Sqrli, beger sig till kung Jormunrekkr för att hämnas sin syster Svanhildr. Utanför kungens gård stöter de på sin systers styvson och älskare Randvér hängd i en galge.

17.

*Fram lágu brautir,  
fundu vástígu  
ok systur son  
sáran á meiði,  
vargtré vindkøld  
vestan bæjar,  
trýtti æ trönu hvøt,  
títt varat bíða.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

17.

Vägarna låg framåt [för dem],  
de fann en olycksstig,  
och systersonen [hängde]  
sårad i trädet/galgen,  
vindkalla vargträdet  
väster om gården,  
tranans eggelse [liket] svingade fram  
och tillbaka,<sup>300</sup>  
det var inte efterlängtat att vara där.

(Egen översättning.)<sup>301</sup>

Att Randvér är hängd och sårad (med ett spjut?) har en uppenbar likhet med Odens självoffer i *Hávamál* 138, offret av Víkarr i *Gesta Danorum* och *Gautreks saga*, hängandet av Hreiðarr i *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, samt möjligen motivet i *Beowulf* 2936–2941 som jag har omtalat tidigare. Att liket utgör en glädje för fåglarna är ett motiv som jag har diskuterat i tidigare avsnitt.<sup>302</sup> Sannolikt ska *trönur* 'tranor' förstås som korpar i strofen.<sup>303</sup> Att motivet speglar ett offer anges inte uttryckligen i strofen, men exemplets många överensstämmelser med Odens prototypiska självoffer, som även återspeglas i annat mytiskt och semimytiskt material, tillsammans med andra belägg på att hängning har använts vid offer talar för att det rör sig om ett offermotiv. Mottagaren av offret torde då sannolikt vara Oden. Namnet Jormunrekkr är också ett heiti för Oden (Falk 1924:21–22), vilket gör att vi kan skönja ett bekant motiv där Oden anstiftar människooffer till sig själv i berättelsen. Detta kan också finna stöd i hur motivet att Hamðir och Sqrli sedan dödas har kommit att återges hos Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* (VIII:10) och i *Volsunga saga* (kapitel 44).<sup>304</sup> I

<sup>300</sup> Alternativt 'tranor [korpar] trampade ivrigt fram och tillbaka', jfr. kommentarer i Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*

<sup>301</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>302</sup> Motivets blir ännu tydligare om strofen ska uttydas som att fåglarna trampar fram och tillbaka, fvn. *trýta* (se Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*).

<sup>303</sup> Man har också tidvis antagit att 'tranor' ska tolkas bokstavligt och deras eggelse är maskarna som kryper i liket. Detta har exempelvis Brate (1992 [1913]) utgått ifrån i sin översättning av strofen.

<sup>304</sup> Motivets återfinns som jag har nämnt tidigare i Bragi inn gamli Boddasons *Ragnarsdrápa* strof 6. *Volsunga saga* är daterad till andra hälften av 1200-talet men endast bevarad i ett manuskript från 1400-talet (Finch 1965; Lassen 2016:135–136). Som framgår återfinns dock motivet i äldre källtexter.

dessa källtexter är det Jormunrekkr's rådgivare, av Saxo kallas han Bicco (fvn. Bikki), som föreslår att stena Hamðir och Sqrli. En gestalt med namnet Brúni återfinns som jag har visat i andra traditioner där Oden uppträder i förklädnad, och det är sannolikt i ljuset av detta som vi ska förstå gestalten i Jormunrekkr's följe (von Unwerth 1911:142). Saxo förtydligar även att det är Oden själv som griper in i kampen. Av detta framgår hur olika berättartraditioner ger olika uttryck för ett gemensamt tema där Jormunrekkr, Bikki och Brúni utgör ekvivalenta gestaltningar av Oden, som ingriper i hjältarnas liv och själv ser till att skapa osämja, blodiga strider och att hans offer utförs. Att Oden på detta sätt själv skapar det dödande som han frodas av framkommer också i myten om den eviga kampen, så som den gestaltas i exempelvis *Sqrli þátr*.<sup>305</sup>

Dateringen av *Hamðismál* är omdebatterad. Diktens Jormunrekkr är densamme som den gotiske fursten Ermanaric, död ca 375 e.Kr. I någon mån har *Hamðismál* bevarat och traderat äldre stoff, och räknas till eddadiktningens äldsta skikt, även om den i sin befintliga form är nedskriven först på 1200-talet (Jónas Kristjánsson & Véstein Ólasson 2014 II:156–167).

Motivet med en flerfaldig död återfinns också på andra håll inom den episka traditionen om Sigurðr Fáfnisbani och hans ättlingar. Ett sådant exempel menar jag att vi kan se i eddadikten *Atlamál in Grœnlenzku*, strof 23–24, där Gunnarr Gjúkisson's hustru Glaumvör förutspår Gunnarr's öde. Hennes vision om en kommande död i galgen har vissa likheter med kung Alrekr's förutsägelse om den ofödde Víkarr's öde i *Hálfs saga ok Hálfsrekka* ovan. *Atlamál in Grœnlenzku* återger liksom *Hamðismál* samma motiv som *Gesta Danorum*, *Gautreks saga* och *Hávamál* med en kombination av hängning och genomborrande av spjut eller svärd.

23.  
*Qrvar hugða ek þér galga,  
 gengir þú at hanga,  
 æti þik ormar,*

23.  
 En galge tycktes mig gjord för dig,  
 [dit] du går för att hänga(s),  
 ormar åt dig,

<sup>305</sup> Möjligen kan motivet att Oden anstiftar sina egna hjältars död även återfinnas i den unga fornaldarsagan *Qrvar-Odds saga*. Sagan är i sin bevarade komposition av ungt datum, daterad till ca 1250–1300, men vissa motiv baseras sannolikt på en äldre tradition (Clunies Ross 2017b:803–810). Bland dessa äldre motiv finns en passage i sagan där Qrvar-Oddr får hjälp av en mystisk äldre man vid namn Jólfr som lånar honom en uppsättning pilar som Qrvar-Oddr använder för att döda en kung vid namn Álfr. Jólfr är ett heiti som tillskrivs Oden i andra källtexter och det är troligen så gestalten ska förstås i *Qrvar-Odds saga* (Clunies Ross 2017:880–881). Motivet att Oden lånar sitt vapen till sagans protagonist för att vålla någons död känns också igen. Av de skaldestrofer (fvn. *lausavísa*) som har infogats i sagan framgår att kung Álfr och hans hustru Gyðja är ivriga dyrkare av Oden (*Lausavísa* 63–69). Både Álfr och Qrvar-Oddr är på detta sätt knutna till Oden och Qrvar-Oddr påpekar i sitt möte med Álfr (alternativt Gyðja, olika handskrifter ger olika versioner av vem som talar med Qrvar-Oddr) att Jólfr [Oden] själv har sett till att korpar och örnar får äta av Álfr's lik och att det inte medför något gott att ha Oden som sin närmsta vän. *Qrvar-Odds saga* präglas dock av kristen polemik och Qrvar-Oddr själv framställs som en antagonist till den förkristna religionen, vilket tillsammans med sagans unga ålder gör belägget problematiskt (Lassen 2009:256–267). Sagan utgör sannolikt ett exempel på hur ett äldre motiv har kunnat omarbetas och fogas in i en ny narrativ kontext.

*yrða ek þik kvikvan,  
gørðisk røk ragna,  
ráð þú hvat þat væri.*

24.

*Blóðgan hugða ek mæki  
borinn ór serk þínum,  
ilt er svefn slíkan  
at segja nauðmanni;  
geir hugða ek standa  
í gognum þik miðjan,  
emjuðu úlfar  
á endum báðum.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

säger jag dig, levande;  
sker [det liknar] gudarnas öde/Rag-  
narök,  
tyd du vad det [denna dröm] inne-  
bär/betyder.

24.

Blodigt tycktes mig ett svärd  
[som] bars/fördes ur din särk  
[brynja],  
illa är att sådan sömn [dröm]  
säga till sin nära utvalda vän;  
ett spjut tycktes mig stå  
igenom dig vid midjan,  
vargar ylade  
vid båda ändarna.

(Egen översättning.)<sup>306</sup>

I dikten berättar Glaumvör om en illavarslande dröm hon haft, varigenom hon försöker varna sin make från att bege sig till kung Atli, där Gunnarr och hans bror Högni blir angripna och tillfångatagna, varefter de dödas. Sannolikt ska strof 23 och 24 läsas som en helhet, där Glaumvör återger en och samma varseldröm, och enligt min mening finns det fog för att se motiven som flera återgivningar eller omskrivningar av *ett* motiv. Man kan dock även tolka stroferna som att hon återger flera tänkbara scenarier, där Gunnarr *antingen* blir hängd, *eller* huggen av ormar, *eller* stucken med svärd, *eller* genomborrad av ett spjut, men jag vill mena att vi också måste överväga att de senare kan återge flera omskrivningar för eggvapen som kategori (en tolkning som jag baserar på Näsström 1997:79). Det behöver heller inte finnas någon motsättning mellan att flera metoder eller scenarier anges och att de tillsammans avser att ge en association till kända praktiker. I strof 58 befaller Atli både att Gunnarr ska hängas och kastas till ormarna, vilket skulle kunna tyda på att diktens upphovsman har haft flera versioner för handen och inte kunnat eller velat återge enbart en av dem.<sup>307</sup> Det kan också finnas en underförstådd metafor i benämningen av ormar och vargar i strof 23 och 24. Att eggvapen omtalas som ormar är vanligt förekommande i skaldediktningen och kan tolkas på detta sätt även här, men det kan också syfta på att Gunnarr sedan dör i en ormgrop. De ulvar som befinner sig på båda sidor om spjutet kan tolkas som ett ornament utformat på själva spjutspetsen eller holken, men mer troligt är att det åsyftar Atlis krigare som omsvärmar Gunnarr.

<sup>306</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Lönnroth 2016.

<sup>307</sup> *Gunnar grimnúðgan | á gálga festið, | bellið því bragði, | bjóðið til ormum.* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*) Gunnarr grymsint | fäst i galgen, | utför den bragden, | bjud honom till ormarna. (Egen översättning, utifrån Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014.)



*Atlamál in Grœnlenzku* behandlar en tidigare episod inom samma mytiska epos som *Hamðismál* ovan (där bröderna Hamðir och Sqrli ser sin svåger hängd och sårad på vägen till kung Jormunrekkr). Något offer omtalas inte uttryckligen i *Atlamál in Grœnlenzku* heller, men motivet har stora överensstämmelser med de andra texterna där offertematiken är tydligare. *Atlamál in Grœnlenzku* brukar räknas som en av de yngsta eddadikterna, daterad till 1100-talet, och uppges i *Codex Regius* ha sitt upphov på Grönland, vilket man brukar anta är korrekt (Harris 2005 [1985]:101; Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólasson 2014 II:134–150). Diktens unga ålder gör den problematisk som källa till förkristna föreställningar, men utifrån hur motivet som jag har diskuterat ovan kan spåras även i äldre källtexter menar jag att *Atlamál in Grœnlenzku* kan ha bevarat ett äldre motiv med en flerfaldig död som har sitt ursprung i en offerkontext.

En utomnordisk källa som bör anföras i sammanhanget är den arabiske skribenten Aḥmad ibn Faḍlān som beskriver sitt möte med ruser (*rūs*) vid Volgas strand år 922 e.Kr. I samband med begravningen av en hövding dödas en slavinna som ska ingå i gravgåvorna, vilka sedan bränns tillsammans med hövdingens kvarlevor. Aḥmad ibn Faḍlān beskriver här ett rituellt dödande som i mycket följer samma struktur som den flerfaldiga död som återges i *Hávamál* 138 och offret av kung Víkarr (Hecht 1976:200–204; Näsström 1997; Nordberg 2003:279–281). Slavinnan hade frivilligt valt att låta sig dödas tillsammans med hövdingen, som hade lagts på en brits i ett tält på den båt som skulle brännas. Efter en tid med rituella förberedelser dödades även slavinnan.

De [männen i tältet] lade henne bredvid hennes herre, två tog hennes fötter och två hennes händer och den gamla, som kallades dödsängeln [en kvinna som hade ledsagt trälinnan vid begravningens förberedelse], slog ett rep om hennes hals och räckte de två ändarna till två män, som drog till dem. Själv kom hon fram med en bredbladig kniv och stötte den gång på gång mellan revbenen och drog ut den igen, medan de två männen ströp henne.

(Övers. Wikander 1978.)

Dödandet av slavinnan sker i en begravningskontext och utgör således inte en direkt parallell till det offer som beskrivs i de andra källtexterna. Men såsom Folke Ström (1942) påpekade i sin kritik av Karl von Amiras sakralteori kan tillvägagångssättet vid det rituella dödandet vara detsamma i olika sammanhang även om innebörden skiljer sig åt. ibn Faḍlān kan därför som vittne stärka hypotesen att källor som beskriver ett offerförfarande där flera avlivningsmetoder kombineras bygger på en verklig praktik. ibn Faḍlāns vittnesmål är i och med detta av stor vikt för att förstå verklighetsförankringen av utsagorna hos bland annat Saxo Grammaticus och i *Gautreks saga*.

Möjligen kan vi se spår av offerpraktiken i helgonlegenden om kung Eadmund av East Anglia (Smyth 1977:201–213). I samband med att den stora hären av nordbor år 869 e.Kr, ledda av Ívarr inn beinlausi och Ubbi, erövrade East Anglia ska sankt Eadmund ha tagits tillfånga och sedan avrättats genom att bindas vid ett träd, tillfogas en mängd (skär)sår och skjutas med pilar, varefter han halshöggs (*Passio sancti Eadmundi X*).<sup>308</sup> Berättelsen återfinns i helgonlegenden *Passio sancti Eadmundi*, skriven av Abbo Floraciensis under slutet av 900-talet, och återger flera för genren vanliga motiv som att Eadmunds huvud sedan kastades ut i skogen där det mirakulöst hittades genom att det ropade på de förbipasserande. Motivet att de erövrade nordborna använder martyren som en levande måltavla skulle även det kunna vara ett litterärt lån från legenden om sankt Sebastian, utan verklighetsanknytning, men motivet med den flerfaldiga döden är påtaglig i berättelsen och skulle kunna baseras på en verklig praktik. Helgonlegenden är dock en problematisk källa som är präglad av litterära schabloner och motsvarande uppgifter om Eadmunds död saknas i de källor som är samtida med händelsen, även om dessa nämner att kungen blev dödad av nordborna (Smyth 1977:201–213; Pinner 2015:33–89). Jag anser därför att belägget svårigen kan användas för att stärka slutsatsen om en motsvarande offerpraktik i fornnordisk religion.

I samband med framväxten av ett nytt jämförande paradigm i Georges Dumézils efterföljd har det också föreslagits att den flerfaldiga döden kan ha en bakgrund i indoeuropeisk myttradition (exempelvis Ward 1970; Evans 1979; Magilton 1995; Näsström 1997; 2002). Att motivet kan ha en djupare indoeuropeisk rot är inte osannolikt, men någon tydlig koppling mellan de olika dödsätten och de tre funktioner som Dumézil byggde teorin om ett *système tripartite* på finner ingen grund i det fornnordiska materialet.

### **Den flerfaldiga döden som ikonografiskt motiv**

En del ikonografiskt material från yngre järnålder har tolkats som återgivning av motivet med den flerfaldiga döden. Vid tolkningen av det ikonografiska materialet har en viktig förutsättning varit att motiven som återges i bild i vissa fall verkar kunna kopplas samman med en motsvarighet i textkällorna. Vad gäller tolkningen av bildstenarnas motiv söker man ofta överensstämmelser och motsvarigheter i fornnordiska myter och hjältepos (se

---

<sup>308</sup> [...] after being savagely beaten, he was brought to a tree in the neighbourhood, tied to it, and for a long while tortured with terrible lashes. But his constancy was unbroken, while without ceasing he called on Christ with broken voice. This roused the fury of his enemies, who, as if practising at a target, pierced his whole body with arrow-spikes, augmenting the severity of his torment by frequent discharges of their weapons, and inflicting wound upon wound, while one javelin made room for another. And thus, all haggled over by the sharp points of their darts, and scarce able to draw breath, he actually bristled with them, like a prickly hedgehog or a thistle fretted with spines, resembling in his agony the illustrious martyr Sebastian. But when it was made apparent to the villainous Inguar [Ívarr] that not even by these means could the king be made to yield to the agents of his cruelty, but that he continued to call upon the name of Christ, the Dane commanded the executioner to cut off his head forthwith. (Övers. Hervey 1907.)

exempelvis Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012; Helmbrecht 2012; Ney 2012). Den flerfaldiga döden utgör ett av flera rituella motiv som man har menat sig kunna identifiera i det ikonografiska materialet.

Bland exemplen kan man nämna en bildsten från Stora Hammars (I), Lärbro socken, som till synes återger de olika delarna, eller preparationen av ett rituellt dödande (SHM inv. 29974; se Lindqvist 1941–1942; Pesch 2005:124; Helmbrecht 2011:91; Oehrl 2019:75–76; 61–62, 89).



*"Offerscen" på bildsten från Stora Hammars (I), Lärbro socken, Gotland. (SHM inv. 29974). Licens: CC BY 2.5 SE.*

Motivet har haft en stor genomslagskraft i forskningen om människooffer till Oden och tolkningen av *Hávamál* 138 (se exempelvis Ström 1942:145; Hultgård 2001:545–546; Nordberg 2003:110; Sundqvist 2010; 2016a:334–335; McKinnell 2014:126). En person ligger framåtböjd över vad som skulle kunna vara ett altare, eller en sten, och bredvid står en annan person med ett spjut. Gestalten som eventuellt ska komma att offras är framställd som betydligt mindre i storlek än spjutbäraren. Den framåtböjda positionen, som innebär att denna gestalt (kommer att) såras i ryggen, har viss likhet med blodörns-motivet i de skriftliga källorna. Men likheterna är dock av ett generellt slag. Till vänster om dessa står eller hänger en man i ett rep från ett nedböjt träd, vanligtvis tolkat som en hängningsscen. Ovanför trädet, och mot den hängde flyger rovfåglar. Från höger i bilden ankommer en procession eller ett följe av krigare beväpnade med svärd. Motivet har således likheter med textkällorna som har diskuterats ovan och en potentiell gudomlig mottagare (möjligen

Oden) skulle i bildscenen kunna gestaltas av de fåglar (möjligen örnar eller korpar) som rör sig mot gestalterna som är på väg att dödas. Uttydningen av en gudomlig mottagare är dock påtagligt problematisk i tolkningen av det ikonografiska materialet, varför tolkningen av motiven som offerscener, utifrån den definition som jag använder, förblir en hypotes. Det har också föreslagits att motivet återger en initiationsritual, utifrån en motsvarande tolkning av *Hávamál* 138–145 (Sundqvist 2010).



*Bildsten från Stora Hammars (I), Lärbro socken, Gotland i sin helhet. (SHM inv. 29974). Licens: CC BY 2.5 SE.*

För tolkningen av det ikonografiska materialet är det viktigt att hålla isär materialets olika aktörer. Beställaren av föremålet och bildmotivet utgörs i detta fall sannolikt av den dödes efterlevande som har låtit resa stenen. Det är i fallet med Lärbrostenen frestande att föreställa sig att det dekorativa syftet bakom utsmyckningen har kombinerats med ett motiv som ska förmedla ett budskap och idéinnehåll förknippat med myter och religiösa föreställningar. Det är även så motivet ofta har tolkats inom tidigare forskning. Av motivvalet framstår hängningen i ett träd som ett signifikant inslag, liksom processionen av beväpnade män. Kompositionen med den spjutbärande gestalten och den mindre person som ligger böjd över ett eventuellt altare vore påfallande utifrån en möjlig offertematik, men denna del av stenen är svårtydd (Sigmund Oehrl, personlig korrespondens). Konstnären som har utfört ristningen av bilden har rimligtvis använt sig av bekanta motiv som har kunnat förstås av samtida betraktare. Utifrån människooffrets förekomst inom fornnordisk religion är hängningsscenen av stort intresse och vi kan se att denna tematik har återgetts även på andra bildstenar (Hangvars kyrka II och möjligen en sten i Västkinde kyrka), men att tolka motivet som ett återgivande av ett offer är en slutsats som inte kan verifieras eller falsifieras (Oehrl 2008; 2019:89; 2020). Den samtida betraktaren av bildframställningen har naturligtvis uppfattat ikonografien utifrån sin egen förståelse av bildmotivet (Hultgård 2017).

Även en guldrakteat funnen vid Söderby i Danmarks socken, Uppland, har diskuterats i sammanhang med flerfaldiga dödsmetoder och offer (SHM inv. 33022; Lamm et al. 1999). Brakteaten är av typ B och daterad till folkvandringstid. I bården återfinns flera människogestalter med hängande ben och armar. Huruvida de återger ett hängningsmotiv eller liggande (döda) kroppar är dock osäkert. Brakteaten uppvisar utöver detta flera intressanta detaljer; människofigurerna har sannolikt avsiktligt rispats med ett vasst föremål över halsen, samt över vissa lemmar, huggits i bröstkorgen och "kastrats" (Lamm et al. 1999:235). Man har således utövat ett "övervåld" mot människogestalterna, varefter hela brakteaten har knöggats ihop och fästöglan har slitits av. På samma plats har ytterligare nio brakteater hittats och platsens belägenhet, närheten till Gamla Uppsala, samt många andra brakteatmotivs påtagliga koppling till Oden gör att tolkningen av motivet som en återgivning av ett offer enligt min mening är tänkbar. Den sekundära hanteringen av brakteaten kan i linje med detta tolkas som ett efterliknande av motivet med den flerfaldiga döden. Behandlingen kan visa på att ett rituellt våld har förekommit i den förkristna kontexten, förutsatt att det rituella dödandet har efterliknats i behandlingen av brakteaten.





*Guldbrakteat från Söderby, Uppland (SHM inv. 33022. Fotograf: Gabriel Hildebrand). Licens: CC BY 2.5 SE.*

Till det ikonografiska materialet kan även en guldbrakteat från Års på Nordjylland, daterad till folkvandringstid (Nationalmuseet Köpenhamn. Inv. C 36639; Hauck 1985b-c:IK 7) föras. Guldbrakteaten avbildar en hjälmprydd man som håller i en klubba i ena handen och en skäggyxa och ett spjut i den andra. Spjutet är vinklat så att udden riktas mot mannens mage (Hauck 1980:572–573). Motivet är svårtolkat, men spjutets riktning skulle kunna vara en gestaltning av det återkommande motivet att offret genomborras med ett eggvapen.



*Guldbrakteat från Söderby, rekonstruerad (SHM inv. 33022. Fotograf: Gabriel Hildebrand). Licens: CC BY 2.5 SE.*

### **Den flerfaldiga döden och mossliken**

I samband med motivet där flera metoder används vid dödandet har man också diskuterat så kallade mosslik, som delvis kan utgöra spår efter ett rituellt förfarande. Mossliken utgörs av kroppar som har blivit naturligt garvade av högmossens sura miljö och således har bevarats. Diskussionen om mossliken som resultatet av människooffer baseras på tolkningen av den exceptionella behandling som kropparna har genomgått, i ett flertal fall har personen en utmärkande klädsel (eller brist på kläder) och maginnehåll, och har utsatts för en "flerfaldig död", där flera avrättningsmetoder har kombinerats. I några fall har man påträffat en välbevarad snara runt halsen, i vissa fall har även halsen skurits av. I andra exempel är endast ett avhugget huvud nedlagt i mossen, och emellanåt förekommer också andra föremål, såsom keramik eller kläder, deponerade i samma mosse (Glob 1965; Green 2001, Burmeister 2005; Ravn 2010; se exempelvis Briggs 1995 för alternativa tolkningar av mossliken). De flesta mosslik som brukar anföras som möjliga spår efter offer har daterats till äldre järnålder, tiden för Kristi födelse till 400 e.Kr. (Glob 1965; Jankuhn 1969; Green 2001; Simek 2014).





*Guldbrakteat från Års, Jylland (Nationalmuseet Köpenhamn. Fotograf: Roberto Fortuna). Licens: CC BY-SA 2.0.*

En del av mossliken skulle kunna vara lämningarna efter (rituellt) dödade och deponerade förbrytare, då också denna tolkning finner stöd i det skriftliga källmaterialet (bland annat i Tacitus *Germania* 12). Att vissa våtmarker har fungerat som kultplatser är dock vedertaget. Tolkningen av mossliken har varit en central nod i diskussionen om förhållandet mellan religion och rätt, samt de germanska dödsstraffens sakrala ursprung, vilket jag har redogjort för i den forskningshistoriska översikten. Man har utifrån Tacitus olika utsagor om germanernas straffpraktiker och kultbruk menat att mossliken utgör spåren efter straffade förbrytare, offergåvor till en fruktbarhetsgudom, eller soningsoffer till en förtörnad höggud. Mossliken utgör dock inte en homogen fyndkategori och bör därför inte förutsättningslöst förklaras utifrån endast en tolkningshorisont. Sannolikt speglar materialet en variation av rituella praktiker och föreställningar, där vissa fynd är befogade att diskutera utifrån en offerkontext, såsom Dag Strömbäck (1942) har menat, medan andra exempel sannolikt speglar apotropiska föreställningar och bruk, såsom Folke Ström (1942) menade. Att mossliken utgör resterna efter sakrala dödsstraff, såsom



Karl von Amira (1922) menade, där brottets moraliska aspekter ska ha vredgat en gudom som därför kräver brottslingens liv som soningsgåva finner jag inget stöd för i materialet.

Möjligheterna att tolka fynden från mossarna som resultaten av offer baseras i första hand på fyndkontexten och förekomsten av föremål och djur som kan tolkas som rituella deponeringar inom samma kontext. Genom en överensstämmelse i hur föremål, djur och människor har behandlats kan man dra rimliga slutsatser om innebörden av de mänskliga kvarlevornas närvaro på platsen. I de fall då sådana kriterier uppfylls kan tolkningen av mosslik och skelettrester i våtmarker som spår av offer vara befogad, men kräver hänsyn till problematiken som är förknippad med terminologi och tolkningens förutsättningar. De fynd av mosslik som har diskuterats i samband med människooffer är dock betydligt äldre än de skriftliga källorna och kan därför näppligen kasta något ljus över offerbruket under yngre järnålder, utöver det faktum att människooffer sannolikt har förekommit under tidigare perioder. Att motivet med den flerfaldiga döden som har diskuterats i samband med vissa mosslik ska böttna i en vidare indoeuropeisk tradition där samhället är uppbyggt kring tre funktioner, så som Daniel Evans (1979) har menat, är en tolkning som jag inte går djupare in på i denna studie. Jag nöjer mig med att konstatera att det fornnordiska materialet inte stödjer någon sådan koppling mellan de olika dödsätten och samhällsfunktionerna.

### **Ritueellt dödande och orakelydning i fornnordisk religion**

Ritueellt dödande av människor som en form av orakelydning är ett fenomen som har ansetts vara tämligen okänt på nordiskt område (Chadwick 1899:38). I detta ska den fornnordiska religionen skilja sig från de kontinentalgermanska stammarna under romersk järnålder. Jag menar dock att även offret av människor torde kunna knytas till orakeltagande och divination. Att orakelydning har knutits samman med utförandet av (djur)offer under förkristen tid i Norden finner dock starka belägg genom den etymologiska utvecklingen av fvn. *hlautr* 'lott, andel', samt fvn. *hlaut* 'offerblod' (de Vries 1977:s.v. *hlaut*; se även Mogk 1912:425–426 och Jackson 2009:40–44).

Jag har redan visat hur man i skaldedikten *Vellekla* (strof 29) omtalar hur Hákon jarl offerar till Oden och utför divination inför en strid. I strofen omnämns inget människooffer specifikt, men väl ett offer som föranleder ett gott omen inför striden. I *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 27, i *Heimskringla*, omtalas samma händelse som utförandet av ett stort offer. En tydlig gränsdragning mellan offer och divination kan också vara svår att fullfölja då votivoffret och människoeffret inför striden utgör en kommunikation med det gudomliga i syfte att vinna stridslycka. Divinationen, att kommunicera med det gudomliga för att utröna framtiden, innebär inte enbart ett utforskande av en förutbestämd framtid, utan smälter inom praktiken samman med offret genom att divinationen också påverkar det kommande skeendet. Divinationen och spådomen åstadkommer även vad den förutsäger. Att människoeffret föregås av divinatoriska praktiker i syfte att utröna den offergåva som ska föranleda det

eftertraktade resultatet är ett återkommande motiv i källtexterna (exempelvis *Óláfs saga Tryggvasonar*, *Gautreks saga*, *Hervarar saga ok Heiðreks*), samt i Dudos av St. Quentin redogörelse för ett offer i Normandie, där även själva offret åtföljs av divinatoriska praktiker. Utifrån detta menar jag att det går att se en koppling mellan divination och offer av människor i källmaterialet, men denna praktik skiljer sig från beskrivningen av det rituella dödande som återfinns hos de kontinentalgermanska stammarna.

En eddadikt som är intressant att lyfta i sammanhanget då den kan ge en mytisk referensram till de divinatoriska praktikerna är *Sigrdrífumál*. Strof 14 och 15 i dikten refererar till ett mytiskt skeende där Oden erhåller esoterisk kunskap från Mímirns avhuggna huvud.

14.  
*Hugrúnar skaltu kunna,  
 ef þú vilt hverjum vera  
 geðsinnari guma;  
 þær of réð,  
 þær of reist,  
 þær um hugði Hroptr,  
 af þeim legi  
 er lekit hafði  
 ór hausu Heiðdraupnis  
 ok ór horni Hoddrofnis.*

15.  
*Á bjargi stóð  
 með brimis eggjar,  
 hafði sér á höfði hjálm;  
 þá mælti Míms höfuð  
 fróðligt it fyrsta orð  
 ok sagði sanna stafí.*

(Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason *Eddukvæði II.*)

14.  
 Hågrunor [tankerunor] ska du kunna,  
 om du vill vara  
 klokare än varje man;  
 dem rådde [uttydde],  
 dem ristade,  
 dem tänkte [förstod] Hroptr [Oden]  
 av/från den vätska  
 som hade sipprat/läckt ut  
 ur Heiðdraupnirs skalle  
 och ur Hoddrofnirs horn

15.  
 På berget stod [han]  
 med Brimirs eggjar [svärd],  
 hade hjälm på sitt huvud;  
 då talade Mímrns huvud  
 klokt sitt första ord  
 och sade sanna stavar [runor].

(Egen översättning.)<sup>309</sup>

Sett i ett sammanhang där lottkastning och orakeltydning sker i samband med offer, och i samband med rituellt dödande av människor i de kontinentalgermanska analogierna, kan passagen vara intressant att diskutera för studiet av människooffer i fornnordisk religion. Exemplet har tidigare diskuterats ingående av Ulf Drobin (1991b) som menar att motivet kan kopplas samman med andra mytiska motiv om skaldemjödets och dess tillkomst. Att Oden är nära förknippad med människooffer i den utsträckning dessa omtalas i det fornnordiska källmaterialet föranleder att en mytisk förlaga till den jordiska praktiken torde ha funnits, om än inte nödvändigtvis bevarad. Om stroferna läses ihop som en enhet framstår det som att det kosmiska mjödets, som sipprar fram ur Hoddrofnirs horn, kopplas samman med (offer)blodet som rinner

<sup>309</sup> Utifrån översättning av Brate 1992 [1913]; Drobin 1991; Lönnroth 2016.

ur Heiðdraupnirs (möjligen Mímirs avhuggna) huvud och de båda likställs som källor till esoterisk kunskap (de Vries 1956–1957 I:245; Drobin 1991b:130–131). Namnen Heiðdraupnir och Hoddrofnir är inte kända från någon annan källskrift, men utifrån kontexten är det rimligt att tänka sig att passagen åsyftar Mímirs huvudskål samt något av de djur som befinner sig i världsträdet och på Valhalls tak (Drobin 1991b:130–131). Det är då rimligt att tänka sig att motivet som återges i dikten ska förstås som att Oden erhåller esoterisk kunskap ur huvudet på den gestalt (Mímir) som han har dödat (som ett offer).

Vilket berg som Oden befinner sig på och vad de symboladdade detaljer som omnämns har ansetts förmedla vet vi inte. Att scenen som beskrivs utgör en mytisk prototyp för ett offer är enligt min mening inte otänkbart. Det verkliga människooffret skulle då ha omgärdats av orakeltydning och utgöra en kommunikation med det gudomliga, vilket är centralt i offerdefinitionen som har presenterats ovan. Att offrets avhuggna huvud har spelat en roll i offerritualen i fornordisk religion framkommer av skriftliga källor och kan finna belägg i arkeologiskt material, såsom fynden från Bokaren, Uppåkra och Ströja (jfr. Sundqvist 2016a:339–341).

### **Ritueellt dödande och orakeltydning i de klassiska källorna**

En koppling mellan ritueellt dödande av människor och orakeltydning kan vi se också i det äldre, komparativa materialet. Användningen av detta material baseras på att de kan ge en bakgrund till de rituella förhållanden som på ett övergripande plan sannolikt har varit gemensamma för de germanska och möjligen också keltiska kulturerna i äldre tid. Flera exempel på de klassiska författarnas beskrivningar av divination i samband med ritueellt dödande hos germanska och keltiska stammar har redan redogjorts för tidigare i analysen (Diodorus *Bibliotheca Historica* V:31.3; Strabon *Geographicon* IV:4.5; VII:2.3; Sidonius Apollinaris *Epistulae* VIII:6.15; jfr. *Vita Wulframni* VI–VIII). Dessa kommer inte att lyftas ånyo här, utan jag tillför endast ett par ytterligare exempel från den romerske historikern Tacitus och den grekiske historikern och geografen Strabon. Dessa exempel rör keltiska stammar, vilka inte har behandlats tidigare i min analys.

Tacitus anger endast kort i *Annales* (XIV:30) att keltiska stammar på britiska öarna smetade blod från dödade krigsfångar på altaren i heliga lundar och rådfrågade gudarna genom att undersöka inälvorna på offren (Green 2001:84). Det senare ska sannolikt förstås som en praktik motsvarande kimberrernas rituella dödande av krigsfångar (Strabon *Geographicon* VII:2.3) som har diskuterats ovan.

*Praesidium posthac inpositum victis excisique luci saevis superstitionibus sacri: nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant.*

(Jackson *Tacitus, Annals.*)

Därefter förlades en garnison till den besegrade ön [Mona], och lundar som var helgade åt den grymmaste vidskepelse förstördes; invånarna ansåg det nämligen rätt att på altarna (*ara*) offra (*adolere*) fångars blod och att utröna gudarnas vilja i mänskliga inälvor.

(Övers. Cavallin 1968.)

Exemplet säger oss dock inte mycket mer än att divination i samband med rituellt dödande av människor kan ha varit en spridd praktik också hos keltiska stammar. Strabon beskriver hur lusitanierna, en keltisk stam i västra Spanien, brukade förutspå framtiden genom ett rituellt dödande av människor (*Geographicon* III:3.6). Även hos lusitanierna användes krigsfångarna för offer, utöver det rituella dödandet vid divinationen (Green 2001:45).

The Lusitanians are frequent in the performance of sacrifice; they examine the entrails, but without cutting them out of the body; they also examine the veins of the side, and practise augury by the touch. They likewise divine by the entrails of captive enemies, whom they first cover with a military cloak, and when stricken under the entrails by the haruspex, they draw their first auguries from the fall [of the victim]. They cut off the right hands of their prisoners, and consecrate them to the gods.

(Övers. Jones 1924.)

Mottagaren av offret anges inte i detta avsnitt, men något senare i beskrivningen av lusitanierna anges att offret av krigsfångar tillägnas en gud som genom *interpretatio graeca* tolkas som Ares (*Geographicon* III:3.7).<sup>310</sup>

[...] to Ares they sacrifice a he-goat and also the prisoners and horses.

(Övers. Jones 1924.)

Utifrån texten framstår divinationen som en del av det offer till gudarna som avslutas med avhuggandet av högra handen på offret. Möjligen ska man förstå passagen som att de brukar undersöka inälvorna utan att öppna kroppen i ordinarie fall, men att de vid avgörande händelser eller kriser offerar människor för att kommunicera med gudarna. Beskrivningen liknar de exempel som har diskuterats tidigare i avhandlingen, men har vissa påfallande skillnader. Offret täcks över med en kappa och dödas genom ett stick i magen, vid levern,

---

<sup>310</sup> En liknande uppgift ges av Titus Livius i *Periochæ* (XLIX): [...] *quod compertum habuerit equo atque homine suo ritu immolatis per speciem pacis adoriri exercitum suum in animo habuisse.* (Foster *Livy, History of Rome.*) [...] he had discovered that they had sacrificed (*immolare*) a horse and a man according to their custom and planned to attack his army under cover of the truce. (Övers. Foster 1919.)

istället för i ryggen. Uttydningen av oraklet sker sedan både genom offrets fall och, får man förmoda, dödsryckningar, innan insidan undersöks. Man kan notera likheten i att högerhanden huggs av och konsekreras till gudomarna med det skytiska människoeffret såsom det beskrivs av Herodotos. Det kan även finnas en koppling till guden Tyr som framställs som just enhänt och har en omisskännlig koppling till striden (se af Edholm 2014; 2016b). Strabon beskriver också hur de germanska kimbrerna spår framtiden i samband med ett rituellt dödande av krigsfångar (*Geographicon* VII:2.3, se ovan). Att lusitaniernas människoeffter snarast ska placeras i en krigsrelaterad kontext, motsvarande kimbrerna som har diskuterats ovan, är inte uteslutet.

Sammanfattningsvis kan vi se att orakeltydning genom att studera offrets kroppsdelar eller den döendes rörelser utgör ett motiv som återkommer i det skriftliga material som behandlar germanska och keltiska folkgrupper under äldre järnålder. En motsvarande praktik för att utföra divination under yngre järnålder kan möjligen spåras i eddadikten *Sigrdrífumál* och hos Dudo av St. Quentin som beskriver ett skandinaviskt krigarfölje i Normandie. En koppling mellan blodiga offer och divination i fornnordisk religion har också gett avtryck i den emiska terminologin för offerblodet respektive lottkastningen, fvn. *hlaut*, även om denna term i första hand torde kunna sammanföras med djuroffret. Att utröna det fördolda genom det framvällande blodet är ett motiv som återfinns både i det klassiska materialet, såsom Strabons beskrivning av kimbrerna, och i en fornnordisk kontext, om *Sigrdrífumál* strof 14 och 15 ska tolkas på detta sätt. Lottkastningen som divinatoriskt bruk för att välja ett lämpligt offer knyts också tydligt till människoeffret i norröna källor. Att offret väljs genom lottkastning bör förstås som att man i detta rådfrågar gudomen om en lämplig gåva, och således söker utröna och kommunicera med gudomen, vilket är en central aspekt i den offerdefinition som jag använder i analysen. Utifrån denna aspekt torde samhörigheten mellan divination och människoeffter ha varit stark i den fornnordiska religionen.

## 6.2 Människoeffter för att avvärja kriser

Att människoeffter har förekommit i samband med krissituationer är globalt sett ett spritt fenomen. Människan utgör den mest värdefulla offergåva som kan frambringas och användes därför i exceptionella sammanhang som offer också i kulturer som inte utövade människoeffter inom den ordinarie kulten. Exempel på detta kan ses i bland annat antikens grekiska kulturer och i romersk religion. Att människoeffter ska ha förekommit även i fornnordisk religion i de sammanhang som kräver ett extraordinärt rituellt handlande är därför en slutsats som torde kunna vinna gehör också hos forskare som i övrigt har förhållit sig skeptiska till detta offerbruks förekomst i den ordinarie fornnordiska kulten. Källmaterialet som behandlar denna kategori av offer är dock problematiskt och i flera fall färgat av kristen polemik, vilket har föranlett att motiven som beskrivs i källtexterna oftast har avfärdats som otillförlitliga (se exempelvis Ström 1942; Hultgård 2001). Jag menar att det finns

anledning att omvärdera denna slutsats. Utifrån det primära källmaterialet kan människooffer påvisas i fornnordisk religion vilket medför att offerbrukets utövande som medel att stävja en krissituation finner en kulturell grundval. Människooffret som kalendarisk rituell praktik i yngre järnålderns samhälle lägger en viktig grund för att offret ska kunna fylla en funktion även i krissammanhang.

I det skriftliga källmaterialet förekommer rituellt dödande och människooffer i samband med kriser av flera olika slag. I berättelsetraditionen om Ynglingaätten offras flera av kungarna i samband med missväxt och hungersnöd, dessa kommer dock att behandlas i diskussionen om offer av personer från samhällets elitskikt nedan. I yngre isländska källtexter återkommer motivet med rituellt dödande av människor i samband med missväxt. Dessa kommer att diskuteras här nedan. Jag kommer dock i första hand att fokusera på en annan typ av kris som föranleder offer i det isländska materialet. I samband med att kristendomen stärkte sin position på Island ställdes den hedniska samfälligheten inför en existentiell krissituation, varvid ett tilltaget offer av människor ska ha förrättats enligt vissa källor. Jag kommer här att visa hur dessa uppgifter kan ha baserats på en verklig händelse, utifrån att ett utökat offer i samband med krissituationer i sig inte är anmärkningsvärt utan finner analogier i liknande kontexter. Denna slutsats kräver dock att människooffer utgjorde en levande föreställning och möjlig praktik inom det samhälle som offret utfördes inom. Som jag har visat ovan anser jag det vara mycket tveksamt att kalendariska människooffer ska ha utövats på Island. Däremot verkar kalendariska människooffer för att upprätthålla den kosmiska ordningen och stärka de gudomligas kraft ha varit en levande tradition på det skandinaviska fastlandet under vikingatid. Jag menar därför att minnet och kunskapen om denna offerpraktik kan ha varit levande även på Island under slutet av 900-talet och därigenom ha fått en ny aktualitet i samband med den politiska kris och det yttre tryck som kristnandet medförde för det hedniska samhället. En omständighet som talar emot denna slutsats är dock att motivet med människooffer inte förekommer i de äldsta källorna som beskriver kristnandet.

Flera källor som behandlar den politiska utvecklingen vid alltinget år 999/1000 e.Kr. refererar till en händelse då de hedniska företrädarna ska ha lovat att offra människor för att avvärja kristendomens framfart. En analogi till detta fenomen uppstod i början av 1800-talet i Benin i Västafrika. I samband med den europeiska kolonisationen och den stegrade krigföringen ökade det rituella dödandet av människor i antal som en reaktion på den kris som samhället stod inför. Mängder av krigsfångar och slavar dödades i storslagna ceremonier för att undvika en europeisk attack mot kungadömet, genom att medelst det rituella dödandet stärka kungens och förfädernas kraft (Rowlands 1993). Analogin är givetvis avlägsen i tid och rum, men har ändå vissa likheter med situationen på Island under slutet av 900-talet.<sup>311</sup> En

---

<sup>311</sup> En viss likhet kan möjligen ses även i det keltiska och mesoamerikanska materialet, där offerandet av tillfångatagna fiender fyller en funktion i kampen mot andra grupper genom att stärka den gudomliga mottagaren och manifesteras dennes, och den egna gruppens, makt

förutsättning för utvecklingen i det västafrikanska exemplet är förekomsten av en befintlig tradition med rituellt dödande av människor som ökar explosionsartat när samhället ställs inför en existentiell kris. Även om människooffer inte förekom som regelbundet bruk på Island vid 900-talets slut så visar min analys att idén och föreställningen om människooffer som en historisk verklighet existerade vid denna tid och skulle således kunna ha sporrat ett utökat offer i samband med den politiska kris som rådde inför alltinget år 999/1000 då kristendomen kom att bli lagfäst på Island. Även krig utgör en typ av krissituation för samhället, men då materialet som förknippar människooffer med strid och krigssituationer är så omfattande har fenomenet behandlats separat.<sup>312</sup>

Två isländska historieverk, *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* och *Kristni saga*, nämner att hedningarna offerar trälar, för att motverka den politiska kris som kristnandet innebar på Island under 900-talets sista år. Förhållandet mellan de båda texterna är komplicerat, då *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* eventuellt bygger på *Kristni saga*, såvida inte båda går tillbaka på en nu förlo-rad gemensam källa, Gunnlaugr Leifssons \**Óláfs saga Tryggvasonar* (Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a:59). *Kristni saga* baseras till stor del på Ari fróðis *Islendingabók* (skriven ca 1122–1123), som dock inte omtalar något människooffer i detta sammanhang, vilket måste anses vara ett tungt vägande argument. Kristnandet av Island och tingsbeslutet på alltinget år 999/1000 återges också i flera andra skriftliga källor och att de äldsta källorna inte omtalar något offer kan tyda på att motivet med människooffer på Island är ett senare tillägg i syfte att stigmatisera den hedniska menigheten vid alltinget. *Kristni saga* kapitel 12 ger den utförligaste beskrivningen av människooffret.

*Enir heiðnu menn höfðu þá stefnu fjölmenna ok tóku þat ráð, at blóta II mǫnnum ór hverjum fjórðungi ok hétu á heiðin goð til þess, at þau léti eigi kristni ganga yfir landit; þeir Hjalti ok Gizurr áttu aðra stefnu við kristna menn ok létuz þeir vilja hafa ok mannblót jafnfjölment sem enir heiðnu. Þeir mæltu svá: "Heiðningjar blóta enum verstum mǫnnum ok hrinda þeim fyrir björg eða hamra, en vér skulum velja at mannkostum ok kalla sigrgjof við dróttinn vorn Jesum Christum, skulu vér lifa því betr ok syndvarligarr en áðr, ok munu vit Gizurr ganga til fyrir várn fjórðung sigrgjafarinnar."*

(Kahle *Kristni saga*.)

Hedningarna höll då en stämma med många deltagare och kom till det rådet, att de skulle offra (*blóta*) två män ur varje fjärding och åkalla de hedniska gudarna, för att dessa inte skulle låta kristendomen dra fram över

---

(Alfayé & Marco 2016). Analogier kan även återfinnas i romersk tradition i samband med Hannibals antågande armé (Titus Livius, *Ab Urbe Condita* XXII:57) och i grekisk tradition i samband med slagen vid Salamis och Leuktra (Plutarkos, *Themistokles* XIII; *Pelopidas* XXI), jfr. Murray 1924:13–15. Även i dessa fall har människooffer utförts i samband med ett för samhället existentiellt hot.

<sup>312</sup> Idén att vissa akuta krigssituationer har åtföljts av ett krisoffer, när en överhängande risk för förlust finns, har framförts i tidigare forskning (exempelvis Ström 1954:49–53).

landet. Hjalti och Gizurr höll en annan stämma med de kristna männen och de sade sig också vilja ha [utföra] ett människooffer (*mannblót*) lika stort som hedningarna. De sade så: "Hedningarna offerar (*blóta*) de värsta av män och knuffar dem utför berg eller klippkanter, men vi ska leva i dygd och kalla det för en segergåva (*sigrgjof*) till vår herre Jesus Kristus, vi ska leva desto bättre och mer vaksamt mot all synd än tidigare, och vi två, Gizurr, ska utgöra segergåvorna för vår fjärding.

(Egen översättning.)<sup>313</sup>

*Kristni saga* finns endast bevarad i ett manuskript, *Hauksbók* från 1300-talet, där även en version av *Landnámabók* återfinns. *Kristni saga* bygger i sin uppbyggnad på Ari fróðis *Íslendingabók* och *Landnámabók* och återger händelser mycket snarlikt dessa. En datering av *Kristni saga* till mitten av 1200-talet är generellt accepterad (Grønlie 2006:xxxii–xxxvii). Händelsen vid alltinget återfinns också i kungasagan *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Här refereras mer kortfattat till de hedniska företrädarnas offer genom en av de kristna hövdingarnas tal, men texten återger även vissa avvikande detaljer.

*Pat er oss flutt af stefnu vaRa mot stöðu manna at heiþingiar hafa heitit at gefa guðum sinum til blotz .ij. menn or huerium fiorþungi landz þessa. [. . .] Heiðningiar velia til ena verstu menn at gefa guðvm sinum ok forn færaa þa með herfiligum dauða ok þeim makligum fyrir ill gerðir sinar. Hrinda þeim fyrir björg e(ðr) ígiar.*

(Ólafur Halldórsson *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* I–II.)

Det har kommit oss till känna att hedningarna har lovat att ge (*gefa*) sina gudar som offer (*til blóts*) två män ur varje fjärding av detta land. [...] Hedningarna väljer till detta de värsta av män, att ge (*gefa*) till sina gudar och offerar (*forn færa*) dem med/genom en skamlig död som passar dem [de värsta av män] för deras begångna illgärningar. De knuffar dem utför berg eller klippor.

(Egen översättning.)

I och med att motivet med människooffer inte förekommer i de äldsta källorna som behandlar händelsen, exempelvis *Íslendingabók*, måste dock förekomsten av människooffer på Island anses vara svagt belagd. Man har därför tidvis ansett att människooffret i detta fall utgör ett litterärt motiv som har tillkommit i ett senare skede (Ström 1942:93–94; Hultgård 2001:540–541). Men denna slutsats har inte fått stå oemotsagd (se exempelvis Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a). Jag anser därför att det finns anledning att se närmare

---

<sup>313</sup> Utifrån översättning av Grønlie 2006.



på omständigheterna kring detta belägg, eftersom ett verkligt offerbruk inte förutsättningslöst kan avfärdas.

Människooffret som utlovas inför alltinget kan i det nämnda fallet kategoriseras som ett krisoffer; den hedniska samhällsgemenskapen stod genom motsättningarna gentemot den kristna fraktionen inför en akut krissituation som riskerade att skapa ett inbördeskrig på Island. Att det därför ska ha uppåtdats en osedvanligt stor insats, där varje region bidrog med två människor vardera att offra är inte orimligt, förutsatt att människooffer var en praktik som ingick i den fornnordiska offertraditionen och således kunde aktiveras på Island vid denna tid. Det som återges i källtexterna ovan är först en beskrivning av ett votivoffer, där den hedniska tingsmenigheten utlovade ett storslaget offer i syfte att stärka gudarna och få dem att hindra kristendomens framfart. Huruvida detta offer ska ha infriats före, under eller efter alltinget framgår inte av texten. Något senare refereras till en bruklig praktik, där offerförfarandet beskrivs mer detaljerat som att offren störtas utför en höjd. Det kan noteras att offren ska ha bestått av *enum verstum mǫnnum* 'de värsta av män', vilket torde kunna tolkas som dömda kriminella eller möjligen lågt ansedda trälar.

Den kristna gruppens företrädare uttrycker sitt avståndstagande till människooffret men uppmanar samtidigt till att utföra en kristen omtolkad form av bruket, där ett Gudi behagligt leverne ska utföras som ett självoffer för att med Guds hjälp vinna maktstriden vid alltinget. Att kunna belägga människooffret som omtalas har man ansett vara problematiskt då det endast omtalas av kristendomens förespråkare och har därför tolkats som en stigmatisering av det hedniska partiet och möjligen en sen interpolation i återgivningen av tingsprocessen. Förekomsten av människooffer i berättelserna om de kristna kungarna i Norge och deras missionsverksamhet har uppfattats som hagiografiska motiv, utan verklighetsförankring, införda i syfte att stigmatisera den förkristna religionen och framhäva missionskungarnas nit. Materialet visar trots sin kristna, polemiska inramning tydliga överensstämmelser med andra källmaterial, och genom en noggrann analys kan historiskt verkliga motiv och återspeglings av offerbruk sållas fram i materialet. Tolkningen av människooffret som en kristen stigmatisering av den hedniska religionen har också ifrågasatts av bland andra Jón Hnefill Aðalsteinsson (2001a) då framställningen saknar uttalat nedsättande omdömen av händelsen. När människooffret omtalas benämns händelsen med neutrala ordalag, och kan därför sannolikt inte vara uppfunnen i avsikt att fördöma den förkristna religionen, utan torde snarare baseras på minnet av en verklig händelse, menar han (Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a:198). Jag anser dock att detta belägg är problematiskt i och med att motivet med människooffer inte återges i de äldsta källorna som behandlar händelsen.

Att hedningarna intensifierar offren i samband med kriser på Island är ett motiv som återkommer i den isländska släktsagan *Reykðæla saga ok Víga Skútu*, daterad till mitten av 1200-talet (Näsström 2002:63). Exemplet har

också i tidigare forskning diskuterats i samband med människooffer på Island.

*Þá gerði vetr mikinn þar eptir inn næsta, ok eigu þeir fund, Reykdælir at Þverá, at Ljóts hofgoða. Ok þat sýndisk monnum ráð á samkomunni, at heita til vetrbata. En um þat urðu menn varla ásáttir, hverju heita skyldi. Vill Ljótr því láta heita, at gefa til hofs, en bera út börn ok drepa gamalmenni. En Áskatli þótti þat ómælligt ok kvað engan hlut batna mundu við þat heit [...]*

(Björn Sigfússon *Ljosvetninga saga med þáttum.*)

Vintern därefter blev mycket sträng, och Reykdalingarna träffades i Þverá, hos hovgoden Ljótr. Och de enades om det rådet vid sammankomsten, att de skulle avge löften för att bota vintern. Men männen kunde inte enas om vad som skulle lovas. Ljótr ville ge det löftet, att de skulle offra i tempen (*gefa til hofs*), och bära ut barn och dräpa gammalt folk. Men Áskettil fann det otänkbart och sade att ett sådant löfte inte skulle hjälpa alls [...]

(Egen översättning.)

Som åtgärd för att avvärja en svältkatastrof föreslår en av hövdingarna att intensifiera offren i tempen, sätta ut barn och dräpa gamlingar. Att dessa barn och gamla skulle dödas som ett offer anges dock inte uttryckligen, men kan möjligen vara underförstått av sammanhanget med det utökade offrandet. Att exemplet skulle spegla ett bruk av människooffer måste dock anses osäkert och problematiskt och bör enligt min mening avfärdas i brist på säkrare belägg på motsvarigheter i andra källor.

Enligt offerpraktiken som refereras i *Kristni saga* och *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* störtas människorna utför klippor och stup. En liknande praktik omtalas i samband med en svältkris på Island, i den version av *Landnámabók* som återfinns i handskriften *Skarðsárþók*, skriven under 1600-talet. Här nämns att man knuffade människor utför stup för att avhjälpa en vintersvält.

[...] *sumir letu drepa gamalmenni oc omaga. oc hrinda fyrir hamra.*

(Jakob Benediktsson *Landnámabók Björns Jónssonar á Skarðsá.*)

[...] vissa lät dräpa de gamla och kraftlösa, och knuffade dem utför klippkanter.

(Egen översättning.)

Att det skulle röra sig om offer i detta fall framgår inte uttryckligen, men överensstämmelsen med offret som omtalas i beskrivningen av alltinget år 999/1000 gör passagen intressant att lyfta i sammanhanget. I båda fallen utförs i så fall offret för att åtgärda en krissituation som riskerar att störta hela

samhället, varvid man vidtar ett extraordinärt offer. Exemplet måste dock anses vara mycket osäkert. En annan aspekt av bruket som kan lyftas i sammanhanget är att störtandet av offret utför ett stup har diskuterats i samband med dödandet av hästen Freyfaxi i *Hrafnkels saga Freysgoða*, från slutet av 1200-talet (Huth 2000). Hästen är i detta fall tillägnad guden Frö, och även om den inte offras i egentlig mening så är avlivningen tydligt ritualiserad (Turville-Petre 1964:254; Elmevik 2003; Kuusela 2015). Möjligen kan vi här se spåren av ett offerbruk där offret avlivs genom att störtas utför klippavsatser. Att denna metod ska ha använts också vid människooffer finner sitt främsta stöd i berättelserna om den politiska utvecklingen inför alltinget år 999/1000, förutsatt att detta återger ett historiskt verkligt offerbruk.

Ett liknande bruk att störta offren utför stup har man velat se i Beda venerabilis uppgifter från Sussex i England (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV.13). I samband med en svält ska saxiska män ha kastat sig ut för en klippavsats, vilket har tolkats som ett självoffer i massiv skala (Welch 2011:866). Analogin är dock avlägsen och tolkningen är för osäker för att kunna tas som intäkt för en motsvarande förekomst på nordiskt område. En närmare analogi som har anförts återfinns i *Gautreks saga* kapitel 1–2 som omtalar ett bruk att självmant kasta sig ut för en ättestupa (*ætternisstapi*) i samband med nödår (Mogk 1909:615; Turville-Petre 1964:254; se kritik i von Unwerth 1911:89). Förutom att sagan i sin bevarade form är mycket ung ges också detta exempel en ironisk och humoristisk inramning, där denna sedvänja framstår som ett utslag av götarnas exceptionella snålhet och dumhet. Detta gör belägget problematiskt att använda som källa till förkristna offerpraktiker. Att störtandet utför stup i *Gautreks saga* skulle spegla en verklig förkristen praktik anser jag därför är osannolikt och saknar hållbara argument.

Även en *Lausavísa* av Þórvaldr inn veili har anförts i diskussionen kring människooffer genom störtande utför stup. Strofen ska ha diktats år 999 i samband med intensifieringen av den kristna missionen på Island.

*Yggr bjalfa mun (ek) Ulfi  
Endils<sup>314</sup> of boð senda,  
(mér's við stála stýri  
Stygglaustr) syni Ugga,  
at gnýskúta [alt. gnýfeta] Geitis  
goðvarg fyrir argan,*

Endills [krigarens] päls [brynjans]  
Yggr [Oden: Þórvaldr] må [jag] till  
Úlfr  
bud sända,  
– från mig som gentemot stålets sty-  
rare [krigaren: Úlfr]  
ingen ovänskap/stygghet [när/kän-  
ner] –  
till Uggis son,  
att [han: Úlfr] [ut] för Geitirs [jättens]  
gnyende [högt ljudande] klippa  
[alt. fotspringare: vargen]

<sup>314</sup> Andra handskrifter anger *Yggs bjalfa mun (ek) Ulfi / einhendis boð senda* [...] vilket snarare skulle ge innebörden 'Till Yggers [Odens] päls [brynja/krigaren] må [jag] till Úlfr / genast sända [...].'

*þanns við rogn of rignir* [alt.  
*regni*],  
*reki hann, en vér annan.*

(Finnur Jónsson *Den norsk-islandske skaldedigtning* I, med mina förtydliganden.)<sup>315</sup>

den *argr/ragr*<sup>316</sup> gudavargen [gudarnas fiende],  
den som förbannar [alt. själv betar sig som en gudamakt gentemot] gudarna  
vräker/störtar honom, och vi [jag] den andre.

(Egen översättning.)<sup>317</sup>

I strofen uppmanar Þórvaldr skalden Úlfr Uggason om hjälp att dräpa missionärerna Þangbrandr och Guðleifr. Beroende på hur man tolkar strofen, och vilken handskrift man tar som utgångspunkt ska Þórvaldr ha bett Úlfr om hjälp att "lägga missionärerna (som mat) framför vargen", alternativt att störta dem ut för en klippa. Det senare alternativet har då setts i sammanhang med offrandet av slavar som ska ha utlovats inför alltinget år 999/1000 och man har menat att störtandet av offret utför en klippavsats utgör både en form av straff och en offerhandling (Ólafur Lárusson 1928; Jón Hnefill Aðalsteinsson 2001a:194–198). Knuffandet av de kristna missionärerna utför en klippavsats skulle då vara utfört som ett soningsoffer och ett straff för deras hädelse mot gudarna. Detta vore i så fall ett fornnordiskt exempel där utförandet av offret orsakas eller föranledes av ett brott, och där dödandet av brottslingen även syftar till att försona en skadad relation mellan gudom och människa, på ett sådant sätt som har varit centralt för diskussionen om ett sakralt dödsstraff i germansk rättspraktik. Om strofen ska tolkas på detta sätt vore det ett belägg för att det juridiska systemet också i det förkristna Norden hade en religiös dimension och att dödsstraffet, i den form det har kunnat utfärdas under vikingatid, har haft en sakral aspekt. Det isländska rättssystemet, där individen själv är ansvarig för att rättskipningen ska bli verksam och att utmätta straff efterföljs, gör det också rimligt att Þórvaldr skulle uppmana Úlfr till en handgriplig åtgärd mot missionärernas hädelse, vilket strofen ger uttryck för.

Uttydningen av strofen är dock inte oproblematisk; även ordföljden skiljer sig åt mellan olika handskrifter vilket försvårar tolkningen. Tolkningen att strofen refererar till ett störtande utför stup har kritiserats och användningen av ordet fvn. *reka* 'vräka, (för)driva, jaga' används i skaldedikter oftare i

<sup>315</sup> Jfr. Kock *Den norsk-isländska skaldediktningen* I; Almqvist *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi* 2:1–2.

<sup>316</sup> Adjektivet fvn. *argr*, eller *ragr* 'den som är fvn. *ergi*'. Ordet finner ingen direkt motsvarighet i svenska språket, jfr. Meulengracht Sørensen 1983.

<sup>317</sup> Utifrån översättning av Finnur Jónsson 1912; samt kommentarer av Almqvist 1974. Jämför översättning av Finnur Jónsson: Krigeren (jeg) vill sende Ulv, Ugges søn – jeg nærer intet uvenskab til krigeren (ham) –, bud (opfordring) om, at han jage den fule gudsbespotter, som sætter sig op (?) imod guderne, ned for klipperne (dræbe ham), og jeg skal gøre lige sådan ved den anden. (Finnur Jónsson 1912.)

betydelsen 'fördriva',<sup>318</sup> än 'driva' eller 'jaga', även om tolkningen 'störta (utför ett stup)' finner en motsvarighet i Snorres *Óláfs saga helga* kapitel 79 där kungar ska ha "kastats" ned i en källa vid Múlaþing (Mora ting). Betydelsen 'störta utför ett stup' av kan dock inte förbehållslöst godtas som innebörd i uttrycket *reka fyrir gnyðskúti Geitis*. Kenningen *gnyðskúti Geitis* måste för en sådan läsning tolkas som 'Geitirs [jättens] gnyende/ljudande klippa' i betydelsen 'klippavsats'. Strofen skrivs i andra handskrifter istället som *reka fyrir gnyðfeta Geitis*, vilket då har tolkats som 'Geitirs [jättens] gnyende/ljudande fotspringare [häst] vilket då ger betydelsen 'jättens häst' och utgör en kenning för vargen (Almqvist 1974:88–105).<sup>319</sup> Strofen har utifrån denna läsning tolkats i betydelsen att Þórvaldr uppmanar Úlfr att fördriva den ena "vargen" så ska Þórvaldr ta hand om den andre (det vill säga Þangbrandr respektive Guðleifr).

Detta skulle ge en mer sofistikerad sammansättning av strofen, där Þórvaldr anspelar på mottagarens namn Úlfr, och att denne bör ställa upp och vråka de ogudaktiga förbrytarna (poetiskt omskrivna genom liknelsen vid en varg och en *argr goðvargr*). Till sammanhanget bör man se innebörden av uttrycket fvn. *vargr i véum*, där den som begår ett dråp i en helgedom blir fredlös och således "behandlad som en varg" (Almqvist 1974:88–107, 160–174). Þórvaldr omtalar även sig själv med en kenning som bygger på vargsymboliken *Endils Yggr bjalfa* 'Endills [krigarens] päls [brynjans] Yggr [den skräckinjagande, Oden]'.<sup>320</sup> På detta sätt likställer han även sig själv som en av Odens krigare, med en möjlig anspelan på fvn. *úlfheðnir* och bärsärkar, och som en varg (ulv) i linje med Úlfr, vilket ytterligare visar på skaldens intrikata spel med metaforer och förväntade associationsbanor. Vilken ordföljd som är den ursprungliga låter sig svårligen avgöras, men möjligen kan den framträdande vargsymboliken i strofen tala för att *gnyðfeta Geitis* är det mest sannolika alternativet. I mitt tycke är strofen för svårtolkad och läsarten för osäker för att strofen ska kunna tas som intäkt för att referera till en offerhandling. Att det tänkta dödandet av missionärerna kan ha uppfattats som ett soningsoffer, på ett personligt plan, till de förolämpade gudarna kan inte motsägas, men det går inte att belägga att Þórvaldr i sin dikt åsyftar en vedertagen offerpraktik där offret kastas ned för ett stup.

## Helgerån

En annan typ av krissituation som kräver ett exceptionellt offer är åtgärderna vid helgerån. Något otvetydigt belägg för detta i de norröna källorna finns inte, utöver möjligen den ovan nämnda skaldestrofen av Þórvaldr inn veili

<sup>318</sup> Denna användning är analog med hur begreppet används i *Äldre västgötalagen* i samband med kungavalet vid Mora stenar (Olivecrona 1942:17–19). Jfr. dock Hægstad & Torp 1909:s.v. *reka*.

<sup>319</sup> Denna tolkning finner en direkt motsvarighet i kenningen *blakki Geitis* 'Geitirs häst [vargen]' i Ásbjörn prúðis *Ævikviða* strof 4.

<sup>320</sup> Alternativt *Yggs bjalfi* 'Yggers [Odens] päls [en fvn. *úlfheðinn*, alternativt 'brynja' som ett *pars pro toto*-begrepp för krigaren].'

samt en passage hos Adam av Bremen (*Gesta Hammarburgensis* II:62). Denne skriver att den engelske missionären Wolfred dödas och sänks i ett kärr som åtgärd av den uppretade kultmenigheten efter att han har huggit sönder en kultbild av Tor.

*Qui dum sua predicatione multos ad christianam fidem convertisset, ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum cepit anathematizare; simulque arrepta bipenni simulacrum in frusta concidit. Et ille quidem pro talibus ausis statim mille vulneribus confossus animam laurea dignam martyrii transmisit in celum. Corpus eius barbari laniatum post multa ludibria meruerunt in paludem.*

(Schmeidler Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*.)

När han genom sin predikan hade omvänt många till kristen tro, tog han sig för att uttala sin förbannelse över en av folkets avgudar vid namn Tor, vars bildstod var uppställd på hedningarnas tingsplats. Samtidigt grep han en yxa och högg stoden i bitar. För att han hade vågat göra detta blev han strax nedstucken och fick mängder av sår, och sände så sin själ, som var värdig martyrkronan, till himlen. De vilda människorna slet sönder hans kropp, och sedan den skändats på flera sätt, dränkte de den i ett kärr.

(Övers. Svenberg 1984.)

Jag anser att passagen är problematisk som intäkt för ett offerbruk, eftersom åtgärden kan tolkas som en profan lynchning eller bestraffning av misssådaren, likaväl som ett offer. Men en frisisk analogi kan ändå ge stöd åt offertolkningen i detta fall. I ett tillägg till den äldre frisiska lagen *Lex Frisionum*, från 800-talet, beskrivs att den som begår ett helgerån eller skändar templet ska dömas till döden och offras åt gudarna (*Lex Frisionum, Additio sapientum* XI).

*Qui fanum effregerit, et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solte, finduntur aures eius, et castratur, et immolatur diis quorum templa violavit.*

(Eckhardt & Eckhardt *Lex Frisionum*.)

Den som gjort inbrott i [det hedniska] templet (*fanum*) och därifrån tagit helgedomar, skulle föras till havsstranden [i originalet anges även: 'och på sanden, som kommer att täckas av tidvattnet']; där skulle man kastrera honom, skära av honom öronen och [genom dränkning?] offra (*immolare*) honom åt de gudar, vilkas tempel han skändat.

(Övers. Carlsson 1972.)<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> If anyone breaks into a shrine and steals sacred items from there, he shall be taken to the sea, and on the sand, which will be covered by the flood, his ears will be cleft, and he will be

Troligen kan man i *Lex Frisionum* se ett exempel på försoningsoffer. Texten brukar tillskrivas ett högt källvärde. Trots att *Lex Frisionum* är en kristen lagtext har den bevarat ett avsnitt ur en äldre, uppenbart förkristen lagtext. Bakgrunden till varför denna passage har bevarats och infogats i den kristna lagtexten är okänd, men det finns ingen anledning att anta att den skulle ha uppkommit sekundärt, i en kristen kontext. Möjligen kan man se spår av att straffet för helgerån har varit likartat hos flera germanska stammar, genom jämförelser med exempelvis Karl den stores saxiska lagar (Richthofen 1868:229–239; se dock kritik av Richthofen i Gaedeken 1934:293–305). Exemplet har tillskrivits stor vikt inom diskussionen om ett möjligt sakralt ursprung till de germanska dödsstraffen, vilket jag har redogjort för i tidigare kapitel.

Man har vanligtvis tolkat användningen av ordet lat. *immolare* som att den dömda underförstått dränks (som ett offer) av tidvattnet, även om detta inte uttryckts specifikt. Man har också diskuterat ifall den regelbundet översvämmade platsen i sig även kan ha uppfattats som liminal och potentiellt helig då den utgör ett gränsland mellan land och vatten. Att bestraffandet av helgerån kräver exceptionella åtgärder som kan innebära ett rituellt dödande av gärningsmannen återkommer i ett flertal helgonberättelser från frisiskt och saxiskt område (von Löher 1882; Ström 1942:74–77). Exempel på detta kan ses i *Vita Willibrordi* kapitel 10 och 14, samt *Vita Willehadi* kapitel 3 och 6. Att dödsstraff kan ha förekommit vid ertappat helgerån hos germanska stammar är inte orimligt, men vi saknar uppgifter om huruvida dessa utfördes som en form av försoningsoffer eller inte. I de isländska kungasagorna som omtalar missionskungarnas nedrivande av gudabilder och förstörelse av kultplatser nämns inga människooffer som följd av helgerånen, vilket inte heller torde förvåna då kungen själv framställs som ytterst ansvarig för incidenterna.

### 6.3 Offer av personer från samhällets elitskikt

Jag har valt att behandla de exempel på krisrelaterade offer där offerobjektet utgörs av en människa från samhällets toppskikt som en egen underkategori. Exemplet ur det norröna materialet är så pass omfattande att ett eget avsnitt ger den bästa överblicken över materialet. I dessa fall är det den regerande härskaren, eller dennes avkomma, som utgör offergåvan. Motiven där personer från samhällets toppskikt används som offergåva återfinns i flera fall nedan inom en narrativ ram som i sig sannolikt är av ungt datum. Jag argumenterar här nedan för att offermotivet i sig kan finna paralleller och analogier i säkrare källmaterial och att man därför inte bör avfärda offermotivet alltför lättvindigt enbart utifrån den narrativa bevarandekontexten. Utsagorna som ges om offer av personer från samhällets elitskikt bör inte värderas som återgivning av historiska händelser, snarare bör vi förstå motiven som semimytiska eller mytiska motiv som har (åter)använts i en narrativ berättelse. Dessa kan trots sin narrativa utformning ändå återge religiösa föreställningar och

---

castrated and sacrificed (*immolare*) to the god, whose temple he dishonoured. (Övers. Eckhardt & Eckhardt 1982.)

kan behandla (minnet av) rituella praktiker, vilka framställs som en, möjligen fiktiv, historisk verklighet. Jag menar således att den litterära utformningen inte nödvändigtvis medför att motiven som återges inte kan vara återspeglningar av verkliga religiösa föreställningar och rituella praktiker. Mot bakgrund av den analys som jag har genomfört i avhandlingen menar jag att det finns fog för att tolka motiven där människor från samhällets elitskikt offras som återspeglningar av en verklig offerpraktik i fornnordisk religion, där människor har dödats som en gåva till en gudomlig mottagare.

Motivet med kung Dómaldi som offras vid en hungersnöd, samt den källkritiska diskussion som omgärdar *Ynglingatal* och *Ynglinga saga* som källor, har jag redan redogjort för ovan. Offret av kung Dómaldi stärker tolkningen att människooffer har ingått i den kalendariska kulten i Gamla Uppsala, men bör även förstås utifrån det sammanhang där bruket av människooffer har samverkat med upprätthållandet av den sociala ordningen och återställandet av denna vid en krissituation. I berättelsen om kung Dómaldi framgår att motivet återger en krissituation, som frammanar ett extraordinärt människooffer. I *Ynglinga saga* nämns, förutom Dómaldi, även Aun inn gamli 'den gamle', som offrade sina söner för längre liv, i kapitel 25 (von Unwerth 1911:84–86; Harris 1994:179–180). Aun karaktäriseras hos Snorre som en vis man (*vitr maðr*) och ivrig offerare (*blótmaðr mikill*). När Aun blev gammal offrade han en av sina söner till Oden och fick ytterligare 60 år att leva. Därefter offrade han ytterligare en son vart tionde år för att leva. Den tionde och sista sonen förbjöd folket honom att offra, varefter han dog.

*Eptir þat kom Aun konungr enn til Uppsala. Þá var hann sextøgr at aldri. Þá gerði hann blót mikit ok blét til langlífis sér ok gaf Óðni son sinn, ok var honum blótinn. Aun konungr fekk þau andsvor af Óðni, at han skyldi enn lifa sex tigu vetra.*

[...]

*Eptir fall Ála fór Aun konungr aptr til Uppsala ok réð þá ríkinu enn tuttugu vetr. Þá gerði hann blót mikit ok blótaði øðrum syni sínum. Þá sagði Óðinn honum, at han skyldi æ lifa, meðan hann gæfi Óðni son sinn it tífunda hvert ár, ok þat með, at hann skyldi heiti gefa nokkuru heraði í landis ínu eptir tōlu sona sinna, þeira er hann blótaði til Óðins. En þá er hann hafði blótat sjau sonum sínum, þá lifði hann tíu vetr svá, at hann matti ekki ganga. Var hann þá á stóli borinn. Þá blótaði hann inum átta syni sínum, ok lifði hann þá enn tíu vetr ok lá þá í kōr. Þá blótaði hann inum níunda syni sínum ok lifði þá enn tíu vetr. Þá drakk hann horn sem lébarn. Þá átti Aun einn son eptir, ok vildi hann þá blóta þeim, ok þá vildi han gefa Óðni Uppsali ok þau heruð, er þar liggja til, ok láta kalla þat Tíundaland. Svíar þōnnuðu honum þat, ok varð þá ekki blót.*

(Bjarni Aðalbjarnarson Snorri Sturluson, *Heimskringla* I.)

Efter det kom konung Aun åter till Uppsala. Då var han sextio år gammal. Då utförde han ett stort offer (*blót mikit*) och offrade (*blóta*) för ett långt liv för sig och gav/offrade (*gefa*) sin son till Oden, och han blev offerad (*blóta*).



Konung Aun fick det svaret från Oden att han skulle leva ytterligare sextio vintrar.

[...]

Efter Ális fall for konung Aun tillbaka till Uppsala och regerade därefter riket ytterligare tjugo vintrar. Då utförde han ett stort offer (*blót mikít*) och offrade (*blóta*) sin andra son. Då sade Oden till honom att han skulle leva för alltid, så länge han gav/offrade (*gefa*) Oden en son vart tionde år och därtill att han skulle uppkalla ett härad i landet efter det nummer i ordningen som sonen utgjorde, som han offrade (*blóta*) till Oden. Och när han hade offrat (*blóta*) sju av sina söner, då levde han tio vintrar som så, att han inte kunde gå. Han blev då buren på en stol. Då offrade (*blóta*) han sin åttonde son, och levde då ytterligare tio vintrar och låg då i sängen. Då offrade (*blóta*) han sin nionde son och levde ytterligare tio vintrar. Då drack han ur hornet som ett spädbarn. Då hade Aun en son kvar och han ville då offra (*blóta*) denne och då ville han ge Uppsala till Oden, och det härad som ligger intill och kalla det Tíundaland. Svearna förbjöd honom att göra detta och det utfördes inget offer (*blót*).

(Egen översättning.)<sup>322</sup>

Motivet återspeglar sannolikt den oundvikliga kris som tronskiftet innebär. Jag stödjer mig i detta på Joseph Harris som har föreslagit att berättelsen om kung Aun återspeglar den kris som uppstår när tronens arvinge dör före kungen själv (Harris 1994:179–180; Sundqvist 2002:255–258); en tolkning som jag finner rimlig.<sup>323</sup> Wolf von Unwerth har påpekat att motivet att offra till Oden för att få längre liv återfinns i andra kontexter och källtexter och att motivet därför finner stöd även om den narrativa strukturen är ung (von Unwerth 1911:84–87). Texten använder genomgående verben fvn. *gefa* och fvn. *blóta* för att beteckna offret av sönerna. Berättelsen om Aun och offrandet av de tio sönerna för att få leva ytterligare ett decennium har karaktär av folksagens motiv, där en kunglighet eller sagans hjälte måste avstå något för att köpa sig en tillfällig frist och hålla ett troll eller liknande ifrån sig. Liksom *Ynglinga sagas* återgivande av offret av kung Dómaldi så följer berättelsen om kung Aun en stegring i tre faser. Berättelsen om Aun har också vävt in en etiologisk tradition bakom uppkomsten av Upplands provinsindelning med olika antal hundaren i de olika regionerna. Man har utifrån detta varit kritisk inom forskningen till att berättelsen om Aun skulle innehålla spår av en verklig praktik (Krag 1991; Hultgård 2001:542; Näsström 2002:34–35; Lincoln 2018: 122–125). Berättelsen är i sin bevarade kontext utformad med en narrativt stegrande utveckling av händelseförloppet; att texten till fullo skulle återge en historisk verklighet är därför inte att vänta, utan analysen av texten, i syfte att utröna människoeffrets förekomst och kontext i fornnordisk tradition, bör istället se till andra aspekter av hur offermotivet skildras i berättelsen. Att motivet med Auns offer av sina söner ändå har anknytning till offer

---

<sup>322</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

<sup>323</sup> Aun utgör, enligt Harris, en motsvarighet till Oden i myten om Balders död.

av människor till Oden visar att detta var ett spritt motiv, sannolikt med viss verklighetsförankring. Om människooffer har varit en verklig praktik kan bruket av kungens söner som en exceptionell offergåva sannolikt ha fungerat som ett fångslände narrativt motiv, även om ett sådant exklusivt offer inte har genomförts i verkligheten.

Samson Eitrem (1927), Helge Ljungberg (1938) och Andreas Nordberg (2006) har också kopplat motivet till Uppsalablotet som beskrivs hos Adam av Bremen (se ovan), och menar att motivet med ett människooffer var tionde (eller nionde) år bygger på en gemensam tradition, med grund i en historisk verklighet. Nordberg har även framfört tolkningen att Aun-berättelsen kan sammanföras med den förkyrkliga tideräkningen, vari kung Auns långa levnad speglar månens astronomiska cykler (Nordberg 2006:131–146). Offermotivet är dock inte lika tydligt i *Ynglingatal* eller i *Historia Norwegiæ*. Kritik mot slutsatsen att Auns offer bygger på en äldre tradition än Snorre har framförts av bland andra Bruce Lincoln (2018) som menar att Snorre själv har skapat berättelsen om Auns offer av sina söner. I *Ynglingatal* strof 18 benämns kung Aun som *óttunga rjóðr* 'den som rödfärgar sin ätt/släkt (med blod)' vilket torde kunna tolkas som att kungen har dödat sina släktingar eller sina familjemedlemmar. Detta är en tolkning som jag ansluter mig till. Mot bakgrund av denna kenning ska dock Snorre, enligt Lincoln, ha utvecklat motivet i *Ynglinga saga* och tolkat kenningen som att detta dödade skulle ha utförts i en offerkontext där Aun ska ha dödat sina egna söner, men kenningen kan även syfta på att kung Aun har dödat andra släktingar som skulle ha kunnat göra anspråk på tronen och således ha utgjort en risk för honom själv (Lincoln 2018:122–131; jfr. Hultgård 2001:542). Lincoln menar att tolkningen av kenningen *óttunga rjóðr* utifrån en offerkontext är ologisk och ogrundad, då en sådan användning av verbet fvn. *rjóða* 'rödfärga (med blod)' aldrig används tillsammans med objektet som rödfärgas på det sättet i just offersammanhang i någon annan text. Detta är dock ett svagt argument då verbet används i exempelvis *Ynglingatal* strof 5 och *Hyndluljóð* strof 10 om just ett blodigt offer, och i krigsrelaterade sammanhang om vapen, mark och människor som rödfärgas av blod.<sup>324</sup> Användningen av kenningen *óttunga rjóðr* tolkas även av Lincoln som 'den som rödfärgar sin ätt/släkt (med blod)', men att detta skulle syfta till ett offer avvisas, vilket ger mig en anledning att gå in närmare på hans argumentation.

Att de släktingar som kung Aun rödfärgat ska ha offrats är inte otvetydigt i *Ynglingatal*, utan denna tolkning baseras delvis på Snorres uppgifter i *Ynglinga saga*. Snorre är den enda källa som omtalar denna episod om kung Aun och det är därför avgörande vilket värde vi lägger i hans utsaga.<sup>325</sup> Att Snorre

---

<sup>324</sup> Uttrycket återfinns även i samband med människooffer i *Ynglinga sagas* episod om kung Dóimaldi, men Lincoln avfärdar detta belegg då Snorres tolkning av *Ynglingatal* 18 kan ha åter speglats i hans ordval i berättelsen om kung Dóimaldi (Lincoln 2018:126, not 40).

<sup>325</sup> De övriga källtexter som nämner kung Aun omtalar inget offer, men de föranleder heller ingen alternativ tolkning av kenningen *óttunga rjóðr*. Att argumentera *e silentio* vore i detta fall missvisande (jfr. Lincolns diskussion i 2018:126–127), när man kan finna belegg för förekomsten av människooffer i andra källor.

utifrån denna enda kenning ska ha uppfunnit en berättelse om hur kung Aun offerar sina söner, en efter en i syfte att få ett långt liv, förutsätter att han som författare har skapat detta motiv utifrån sin egen fantasi. Ett sådant förfarande saknar motsvarigheter i det övriga material som tillskrivs honom och verkar därför osannolikt. Det alternativ som återstår är då att han har baserat sin berättelse på ett befintligt motiv.<sup>326</sup> Lincolns slutsats är att kenningen i *Ynglingatal* ska förstås som en kritik av kung Aun, som har dräpt sina släktingar i kampen om tronen varefter han har suttit orättfärdigt länge som kung (Lincoln 2018:125–126).

Lincoln baserar sig i grunden på Snorres uppgifter men bortser från offeraspekten i berättelsen; denna ska Snorre själv ha tillfogat, för att framställa en egensinnig kung som ännu mer motbjudande. En problematisk aspekt i Lincolns tolkning är att den förutsätter ett underförstått egalitært ideal i vikingatidens Skandinavien. Liksom Lincoln påpekar är våra källtexter åter speglingar av en specifik diskurs, buren av samhällets övre skikt och deras offerideologi; snarare än en folklig representation. Detta har rimligtvis påverkat källmaterialets uppgifter, men utgör också grund för en kritik av Lincolns resonemang. Hans argumentation kräver att vi har tillgång till en folklig moraluppfattning genom *Ynglingatal*, eller andra källor som han i så fall inte redogör för, och att vi utifrån dessa kan läsa ut en kritik av människooffret, den blodiga kampen om tronen, samt orättfärdiga kungar. Ett grundläggande problem för resonemanget, förutsatt att källorna speglar en elitskiktens ideologi, är att denna ideologi även upprätthålls av människooffret och kungainstitutionen. *Ynglingatal* återger en kontext där social ojämlikhet premieras och upprätthålls, och där människooffret praktiseras just som ett sätt att upprätthålla och uppnå detta. *Ynglingatal* är inte en kritik av kungamakten eller kung Aun, snarare kan det ses som ett uttryck för just denna samhällsorganisation. Dikten har sannolikt tillkommit i syfte att hylla kung Rognvaldr heiðumhár, inte som en kritik av kungamakten. Lincolns tolkning förutsätter också att människooffret är ett litterärt motiv utan verklighetsförankring.<sup>327</sup> Om förutsättningarna för detta ändras, det vill säga om man kan påvisa belägg för förekomsten av människooffer i fornnordisk religion, vilket jag i denna studie har kunnat göra, kan Lincolns resonemang och slutsatser inte upprätthållas.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Även Lincoln menar sig utgå ifrån att han rimligen i första hand har redigerat och sammanfogat befintligt material till en ny, sammanhängande enhet (Lincoln 2018:122). Lincoln sammanfattar dock något motsägelsefullt sin ståndpunkt i att Snorres uppgifter "tells us nothing reliable about the realities of pagan sacrifice, kingship, or family relations" (Lincoln 2018:127). En sådan slutsats bortser enligt min mening från den potentiella kunskap om en förhistorisk verklighet som det sekundära källmaterialet besitter.

<sup>327</sup> Utifrån källäget kan man som sagt inte motbevisa förekomsten av människooffer som ett levande bruk, utan endast avfärda möjliga positiva belägg.

<sup>328</sup> Lincoln använder sig för denna slutsats även av analogier hämtade från det romerska riket och kolonialtidens Nigeria (Lincoln 2018:128–131). Dessa analogier kan dock inte tas som intäkt för att människooffer inte har praktiserats i andra kulturer och kontexter.

Kung Aun återfinns i flera andra källtexter, men omtalas i dessa enbart i egenskap av att han nådde en mycket hög ålder och fick inta sin mat genom att dricka ur ett horn, likt ett spädbarn.<sup>329</sup> Vid en första anblick av berättelsen om kung Aun framställs han snarast offra människor (sina söner) för sin egen vinnings skull, inte för det kollektivs bästa. Men berättelsens kärna kan även återspegla ett försök att övervinna den kris som tronskiftet innebär, inte bara för den enskilda dynastin, utan för hela samhället. Genom människoeffret lyckas svearna fördröja och skjuta på tronskiftet och på så sätt upprätthålls det stabila tillstånd med fred och god årsväxt som varar under kung Auns regering. Jag menar att berättelsen på detta sätt skulle kunna behandla temat hur människoeffret krävs för att upprätthålla det stabila samhället, samtidigt som berättelsen ger exempel på dess inneboende komplikationer. På detta sätt kan ett mytiskt motiv leva vidare inom en litterär kontext och återspeglas genom det litterära motiv som berättelsen om kung Aun sannolikt är. Att berättelsen skulle återge en motsvarande historisk händelse motsägs av de källtexter som ger en avvikande uppfattning.

Det berättas även i *Ynglinga saga* kapitel 43 att kung Óláfr trételja brändes inne av det upprörda folket och offrades till Oden (*gáfu hann Óðni*) för att åtgärda en svält.

*Ólafur konungr var lítill blótmaðr. Þat likaði Svíum illa ok þótti þaðan mundu standa hallærit. Drógu Svíar þá her saman, gerðu fgr at Óláfi konungi ok tóku hús á honum ok brenndu hann inni ok gáfu hann Óðni og blétu honum til árs sér.*

(Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla I.*)

Konung Óláfr var liten i offrandet (*blótmaðr lítill*). Det tyckte svearna illa om och ansåg att nödåret torde bero på detta. Svearna drog då samman en här, for till/mot konung Óláfr och anföll hans hus och brände honom inne och gav/offrade (*gefa*) honom till Oden och offrade (*blóta*) honom för ett gott år (*til árs*) åt sig.

(Egen översättning.)<sup>330</sup>

Motivet att Óláfr ska ha offrats återfinns varken i *Ynglingatal* eller i *Historia Norwegiæ* vilket talar emot att *Ynglinga saga* här återger en gammal narrativ tradition. Att det upprörda folket offrar kungen är ett motiv som har återkommit i motivet med kung Dómaldi ovan. Även där berodde kungaoffret på en svältkatastrof, men den mottagare av offret som anförs i *Historia Norwegiæ* pekar då snarast på en fruktbarhetsgudom. Att Oden skulle vara mottagare av fruktbarhetsoffer är anmärkningsvärt. Man har på denna grund menat att passagen om Óláfr trételja är otillförlitlig och endast utgör ett litterärt motiv

<sup>329</sup> Så exempelvis *Historia Norwegiæ* 9:21 och *Ættartala Haralldz fra Óðni* 1:26 i *Flateyjarbók*.

<sup>330</sup> Utifrån översättning av Johansson 1991.

(se exempelvis Mogk 1909:626–267; von Unwerth 1911:88–89). Jag menar dock att det finns anledning att inte kategoriskt förkasta utsagan i *Ynglinga saga* 43 utifrån den litterära gestaltningen, utan att först se till de element i passagen som kan vara baserade på en historisk verklighet. En förklaring som har framförts av Jens Peter Schjødt (2014) till att Oden anges som mottagare för ett fruktbarhetsoffer skulle kunna ligga i att härskaren genom sin sociala position är knuten till Oden, och genom sitt ämbete är ytterst ansvarig för rikets välstånd och fruktbarhet. Offret skulle således kunna vara riktat till Oden för att åtgärda kungens skadade relation till gudomen och dennes inverkan på landets väl och ve, utan att förutsätta någon direkt funktion som fruktbarhetsgudom hos Oden (Schjødt 2014:28). Detta kan jämföras med Jan de Vries (1956–1957) som har menat att passagen kan bygga på ett fruktbarhetsdrag hos Oden (de Vries 1956–1957 II:76–78). En annan, i mina ögon rimligare förklaring kan vi finna i att Snorre Sturlasson här möjligen bygger på flera parallella traditioner, som antingen omtalar offret av sveakungen som en följd av en svältkatastrof, eller som ett offer till Oden. Ett genomgående tema i traditionen kring ynglingakungarna är deras våldsamma liv och inte minst våldsamma dödssätt.<sup>331</sup> Berättelsen om Óláfr trételja bör ses i ljuset av detta och kungens innebränning ligger fullt i linje med övriga ynglingakungars utmärkande död. Att kungen dessutom dödades som ett offer, inte minst som ett offer till Oden bygger ytterligare på det spektakulära i motivet. Sannolikt har Snorre i detta fall satt samman, eller skapat en berättelse där kung Óláfr bränns som ett offer, utifrån flera tillgängliga (litterära) motiv där kungar bränns, offras för fruktbarhet, respektive offras till Oden.

I det arkeologiska materialet skulle de brända kropparna som har återfunnits i hallbyggnaderna i Uppåkra kunna förstås som offer i ljuset av berättelsen om Óláfr trételja. Kropparna hade placerats i byggnaderna innan dessa tändes på, vilket innebär att människorna skulle ha offrats innan hallen eldades upp, men brännoffret är i övrigt svårt att belägga i de skriftliga källorna och bristen på jämförbart material gör att tolkningen blir osäker. Kung Óláfr trételja omtalas också i *Ynglingatal* strof 21. Informationen som ges i *Ynglingatal* 21 avviker dock från den berättelse som Snorre återger och nämner endast att Óláfr brändes på en strand, vilket kan tolkas som ett likbål snarare än innebränning, samt att han hade regerat i Uppsala.<sup>332</sup> Även *Historia Norwegiæ* och *Af Upplendinga konungum* återger endast bilden av att Óláfr fick sitt tillnamn genom skogsröjning och dog vid hög ålder.<sup>333</sup> *Af Upplendinga konungum*

<sup>331</sup> Ett liknande motiv med våldsamma dödssätt finner vi i traditionen kring Völsungaätten (Ney 2017:98).

<sup>332</sup> *Ynglingatal* 21: *Ok við vág / †hinn es viðjar† / hræ Óleifs / hofgylðir svalg. / Ok glóðfjalgr / gǫrvar leysti / sonr Fornjóts / af Svía jǫfri. / Sá áttkonr / frá Uppsolum / lofða kyns / fyr löngu hvarf.* (Marold *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*.) Och vid vattnet / [...] / Óláfrs lik / tempelvargen svalde. / Och den glóðheta / sonen till Fornjótr / lossade kläderna / från svearnas furste. / Den ättlingen / från Uppsala / av härskarnas släkt / förvann för länge sedan. (Egen översättning, utifrån Marold 2012.)

<sup>333</sup> *Historia Norwegiæ* 9: *Ejus filius Olavus cognomento tretelja diu et pacifice functus regno plenus dierum obiit in Swethia.* (Ekrem & Boje Mortensen *Historia Norwegiæ*.) His son, Olav, known

är endast bevarad i *Hauksbók*, men texten anses gå tillbaka på en äldre version, något tidigare än Snorres sammanställning i *Heimskringla* (Krag 2007:386). Dateringen av *Historia Norwegiæ* är omstridd, men texten är sannolikt äldre än Snorres *Heimskringla* (Marold 1999).

Ytterligare två ynglingakungars död har diskuterats som möjliga exempel på offer. Kung Agni hängs av sin hustru under sin bröllopsnatt genom att hon fäster ett rep i hans halsring och hissar upp honom i ett träd, i *Ynglinga saga* kapitel 37. *Historia Norwegiæ* ger en liknande uppgift om att han hängdes av sin hustru i ett träd med en guldkedja. Episoden har diskuterats som en återspeglning av ett *hieros gamos*-motiv (Schück 1905; Ström 1954:39–41). Hängningen som motiv är intressant i sammanhanget, inte minst i kombination med att det är en kung som dödas på detta sätt. Mot bakgrund av de övriga exemplen på sveakungar som offer skulle Agni kunna fogas in i ett gemensamt tema av människooffer, men något tydligt offer kan dock inte utläsas i berättelsen. Materialet är således för bristfälligt för att man ska kunna dra säkra slutsatser och jag kommer därför inte att behandla exemplet vidare här. Ett liknande öde går kung Haddingr (Haddingus) till mötes i Saxo Grammaticus *Gesta Danorum* bok 1, kapitel 8.27. Haddingr hänger sig själv inför folket för att inte överleva sveakungen som hade hållit ett gravöl för honom. Något offer omtalas inte heller i Haddingrs fall, varför exemplet inte kan bidra till diskussionen ytterligare.

Även kung Aðils död i *Ynglinga saga* kapitel 29 har lyfts i sammanhanget (se exempelvis Ström 1954:42–49). I samband med en kulthögtid med kvinnliga gudomar i fokus (*dísablót*) rider kung Aðils runt ett tempel som benämns *dísarsalr* men faller och slår huvudet i en sten.<sup>334</sup> Historien återfinns också i *Ynglingatal* strof 16 där orsaken till kungens fall sägs vara en *vitta véttir*;<sup>335</sup> samt i *Historia Norwegiæ* kapitel 9 där gudinnan *Diana* anges som orsak till kungens död.<sup>336</sup> Något uttalat offer av kung Aðils omtalas inte i berättelsen,

---

as Tretelje, accomplished a long and peaceful reign, and died in Sweden, replete in years. (Övers. Fisher 2003.) Motsvarande uppgifter i *Af Upplendinga konungum: Peir fara norðr um Væni ok ruddu þar markir ok byggðu þar stór heruð, ok kǫlluðu þat Vermaland; ok kǫlluðu Svíar því Óláfr trételju ok var han þar konungr til elli.* (Min normalisering, efter Finnur Jónsson *Hauksbók*.) De far norr om Vänern och röjde skog där och bebyggde där ett stort härad, och kallade det Värmland; och svearna kallade därför Óláfr [för] trételja och han var konung till [sin] ålderdom. (Egen översättning.)

<sup>334</sup> *Ynglinga saga* 33: *Aðils konungr var at dísablóti, ok reið hesti um dísarsalinn [...]*. (Bjarni Aðalbjarnarson *Snorri Sturluson, Heimskringla* I.) Konung Aðils var på ett dísablót, och red på en häst runt om Dísarsalen [...]. (Egen översättning.)

<sup>335</sup> *Ynglingatal* 16: *Þat frákk enn, / at Aðils fjörvi / vitta véttir / of viðá skyldi. / Ok dáðgjarn / af drasils bógum / Freys óttungr / falla skyldi. / Ok við aur / ægir hjarna / bragnings burs / of blandinn varð. / Ok dáðsæll / deya skyldi / Ála dolgr / at Uppsólum.* (Marold *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*.) Det har jag hört vidare / att Aðils liv / en trollkunnig vätte [väsen] / skulle öda. / Och den djärve / från hästens bog / Frös ättling / falla skulle. / Och med gruset / furstens sons / hjárnas vätska / blev blandat. / Och dådsäll / Ális fiende / skulle dö / vid Uppsala. (Egen översättning, utifrån Marold 2012.)

<sup>336</sup> *Historia Norwegiæ* 9: *Cujus filius Adils vel Athisl ante ædem Dianæ, dum idolorum sacrificia fugeret, equo lapsus exspiravit.* (Ekrem & Boje Mortensen *Historia Norwegiæ*.) His son Adils

men det skulle kunna tolkas som att diserna kräver ett extraordinärt människooffer, i form av kungen själv, och själva ser till att få vad de begär. Tolkningen förblir dock spekulativ, någon tydlig avsändare av offret saknas, och exemplet får lämnas därhän då materialet inte låter oss dra några säkrare slutsatser.

### **Hervarar saga ok Heiðreks**

I fornaldarsagan *Hervarar saga ok Heiðreks* kapitel 7 berättas hur en svält drabbar landet som kung Haraldr och kung Heiðrekr styr. Det kastas då lott (*blótspánn*) om vad som ska offras för att häva hungersnöden, och utslaget blir att den förnämste sonen i landet skall offras till Oden. Då Heiðreks son hålles för den främste förs han fram för att offras, men i sista stund beslutar sig Heiðrekr för att istället slå ihjäl kung Haraldr och hans följe som ett offer till Oden i sonens ställe. Berättelsen i *Hervarar saga ok Heiðreks* har tidigare avfärdats som källa till människooffer i fornnordisk religion, utifrån att den istället ska ha "utformats i ett tendentiöst syfte för att framhäva den förkristna religionens grymhet och missionens mildrande effekt av folklynnet" (Näsström 2002:36; jfr. Mogk 1909:626–627; von Unwerth 1911:88–89 som menar att det rör sig om ett litterärt motiv). *Hervarar saga ok Heiðreks* utgör dock ingen hagiografi över helgonkungarna så som exempelvis *Óláfs saga helga* och *Óláfs saga tryggvasonar in mesta*. Den är inte heller centerad kring berättelserna om kristendomens införande i Norge som *Óláfs saga tryggvasonar*. Som fornaldarsaga är den dock opålitlig som historisk källa och det är inte heller så vi bör använda den i första hand, men detta behöver inte medföra att mytiska motiv och rituella praktiker inte kan ha gett ekon i berättelsens struktur och innehåll. Jag menar att innehållet i *Hervarar saga ok Heiðreks* återspeglar en förkristen offerpraktik och föreställningar kopplade till denna eftersom dessa motiv har en äldre historia och finner belägg i säkrare källmaterial.

Berättelsen återfinns i tre handskrifter (vanligtvis benämnda som R, H och U) som återger två mer eller mindre fristående varianter. R-versionen, som anses vara den äldsta, är något mer kortfattad i händelseförloppet:

*Í þann tíma kom hallæri mikit á Reiðgotaland, svá at til landauðnar þótti horfa. Þá vǫru gervir hlutir af vísendamönnum ok felldr blótspánn til, en svá gekk frétt at aldri mundi ár koma fyrr á Reiðgotaland en þeim sveini væri blótat, er æðstr væri á landinu. Haraldr konungr segir, at sonr Heiðreks væri æðstr, en Heiðrekr segir at sonr Haralds konungs væri æðstr. En ór þessu mátti engi leysa fyrr en þangat væri farit, er allar órlausnir vǫru trúar, til Höfundar konungs. Heiðrekr er inn fyrsti maðr til þessar ferðar tekinn ok margir aðrir ágætir menn.*

*Sem Heiðrekr kom á fund föður sins, þá var honum þar vel fagnat. Hann sagði öll erendi sín föður sínum ok beiðir dóms af honum. En Höfundr segir svá, at Heiðreks sonr var ágætastr á því landi. Heiðrekr segir: "Svá lízt mér*

---

gave up the ghost after falling from his horse before the temple of Diana, while he was performing the sacrifices made to idols. (Övers. Fisher 2003.)

*sem þú dæmir minn son til dráps, eða hvat dæmir þú mér þá fyrir sonarskaða minn?" Þá mælti Höfundr konungur: "Þú skalt beiðast, at inn fjórði hverr maðr sé á þínu valdi, sá er við blótit er staddr, ella muntu son þinn eigi láta til blóts. Mun þá eigi þurfa at kenna þér ráð síðan, hvat þú skalt at hafast."*

*Nú er Heiðrekr kom heim í Reiðgotaland, þá var þings kvatt. Heiðrekr tekr svá til orðs: "Þat var atkvæði Höfundar konungs, föður míns, at minn sonr sé ágætastr á þessu landi, ok er hann til blóts kosinn. En þar í mót vil ek eiga forráð á inum fjórða hverjum manni, er kominn er til þings þessa, ok vil ek þér lofið mer þetta." Nú var svá gert. Síðan heimtast þeir í lið hans. Eftir þat lét hann blása saman liðinu ok setr upp merki, veitir nú atgöngu Haraldi konungi, ok verðr þár mikill bardagi, ok fellr þar Haraldr konungur ok margt lið hans. Heiðrekr leggur nú undir sik allt ríki þat, er átt hafði Haraldr konungur, ok gerðist þar konungur yfir, Heiðrekr kveðst nú gjalda fyrir son sinn þetta lið allt, er drepit var, ok gaf hann nú þenna val Óðni. Kona hans var svá reið eftir fall föður síns, at hún hengdi sik sjálf í dísarsal.*

(Turville-Petre *Hervarar saga ok Heiðreks.*)

Vid den tiden utbröt en stor svält i Reiðgotaland, så att landet var nära att ödeläggas. Då utfördes ett (lott-)orakel av visa män och kastades blotspånor (*fella blótspánn*), och utslaget blev att det aldrig skulle komma en god årsväxt i Reiðgotaland förrän den pojke blev offrad (*blóta*), som var den förnämste i landet. Konung Haraldr säger att Heiðreks son är den förnämste och Heiðrekr säger att konung Haraldrs son är den förnämste. Detta kunde inte lösas förrän man hade farit till den vars lösning alla [båda] skulle godta, till konung Höfundr. Heiðrekr var den förste att väljas till denna färd, tillsammans med många andra förnäma män.

När Heiðrekr träffade sin fader blev han väl emottagen. Han sade allt om sitt ärende till sin fader och ber om hans bedömning [råd]. Och Höfundr säger att Heiðreks son var den förnämste i det landet [Reiðgotaland]. Heiðrekr säger: "Det tycks mig som att du dömer min son till döden, eller vad dömer du som bot för min son?" Då sade konung Höfundr: "Du skall be om att var fjärde man [i Haraldrs här] som är närvarande vid offret (*blót*) skall överlåtas till ditt manskap, i annat fall ska du inte låta din son användas till offret (*blót*). Det lär inte behövas att jag ger dig råd om hur du sedan skall agera."

Nu när Heiðrekr kom hem till Reiðgotaland samlades det till ting. Heiðrekr tar så till orda: "Det var konung Höfundrs, min faders, utslag att min son är den förnämste i detta land och han är vald till offret (*blót*). Men för detta vill jag få befälet över var fjärde man, som är kommen till detta ting, och jag vill att ni lovar mig detta." Nu blev det gjort så. Sedan hämtades de över till hans manskap. Därefter lät han blåsa samman härskaran och sätter upp sitt märke/banér; [han] anfäller konung Haraldr och det blir en stor strid och där faller Haraldr och mycket av hans manskap. Heiðrekr tillägnade sig nu hela det rike som konung Haraldr hade ägt, och gjorde sig till konung däröver. Heiðrekr sade sig nu gälta (*gjalda*) för sin son med allt det manskap som var dräpt och han gav/offrade (*gefa*) nu denna val (*valr*)



till Oden. Hans hustru blev så arg efter sin faders [Haraldrs] död att hon hängde sig själv i Dísarsalen (*dísarsalr*).

(Egen översättning.)<sup>337</sup>

Sannolikt ska vi förstå uppgifterna som att både kung Haraldr och hans son faller i kampen. Enligt H-versionen och U-versionen lät Heiðrekr även bestänka offeraltaren (*stalli*) med kung Haraldrs och dennes sons blod.

*Hann mælti þá: svá lízt mér goldit munni vera Óðni fyrir einn svein, ef þar kemr fyrir Haraldr konungr ok sun hans, ok herr hans allr; hann bað nú setja upp merki sitt, ok veita Haraldi konúngi atgangu, ok drepa hann ok allt lið hans, kveðs hann þetta fólk gefa Óðni fyri sun sinn, ok lét rjóða stalla blóði konúngs ok Hálfðanar, sunar hans.*

(Min normalisering, efter Finnur Jónsson *Hauksbók*.)

Han [Heiðrekr] sade då: det synes mig som att jag har (åter)gäldat (*gjalda*) Oden för en man, om han ersätts med konung Haraldr och hans son, och hela hans här. Han bad nu [hären] hissa sitt märke/banér, och anfalla konung Haraldr, och dräpa honom och hela hans följe. Han sade sig ge/offra (*gefa*) denna härskara till Oden istället för sin son, och lät rödfärga altarna (*rjóða stalla*) med konungens och hans son Hálfðans blod.

(Egen översättning.)<sup>338</sup>

I denna version av berättelsen bör man tolka dödandet av kung Haraldr och hans son Hálfðan som ett regelrätt offer till Oden. Man kan notera att *Hervarar saga ok Heiðreks* omtalar en svältkatastrof som den grundläggande orsaken till att ett offer måste förrättas. Berättelsen har därigenom viss likhet med exempelvis offret av kung Dómaldi och Óláfr trételja. Att Oden anges som mottagare även i fruktbarhetsrelaterade krisoffer, när det är årsväxten som har slagit fel och orsakar den kris som ska åtgärdas genom offret, kan bero på att människoeffret hade en så stark koppling till kulten av Oden att orsaken kan bytas ut i berättelsen, men motivet med Oden som mottagaren av människoeffret står fast.

Berättelsen faller in i ett bekant mönster där Oden indirekt driver handlingen framåt. Kung Haraldr som tidigare har styrt landet möts lika plötsligt av motgång som andra Odenshjältar i den mytiska traditionen. Att Heiðreks son skulle offras som ett regelrätt offer, men ersätts genom dödandet av kung Haraldr och hans krigare visar på ett tydligt sätt hur den fallna fiendehären fungerar som ett offer, ekvivalent med andra människoeffret, vilket är av vikt för min analys. Den till synes oförutbestämda offergåvan utgör i det här fallet

---

<sup>337</sup> Utifrån översättning av Bååth 1925.

<sup>338</sup> Utifrån översättning av Petersen 1847.

ingen motsättning till att betrakta de fallna fienderna som ett regelrätt offer. Heiðreks far kung Höfundr fungerar i berättelsen som en gestaltning av Oden, som ger sin gunstling råd i hur han ska bli framgångsrik, på bekostnad av andra furstar, vilket samtidigt medför att Oden själv får ett värdefullt offer.

Berättelsen innehåller sannolikt även ett självoffer i form av kung Haralds dotter (Heiðreks hustru) som hänger sig själv i ett gudintempel (Näsström 2002:76). Orsaken till detta uppges vara ilskan över vad som har skett mot hennes familj: att Heiðrekr har lurat och dödat hennes fader, och (sannolikt också i R-versionen) likaså hennes broder. Platsen som hon hänger sig på uppges vara kallad *dísarsalr* 'Dis-salen', ett begrepp eller namn som återkommer i Snorre Sturlassons *Ynglinga saga* kapitel 33 och i *Historia Norwegiæ* som *Dianæ eides* 'Dianas tempel', i samband med att kung Aðils deltar i en offerceremoni i Uppsala. Namnet har tolkats som disens (det vill säga gudinnans, möjligen Fröjas) sal och ska sannolikt förstås som beteckningen på en kultbyggnad eller tempel. Att Haralds dotter hänger sig själv i en sådan kultbyggnad föranleder tolkningen av handlingen som ett offer.

*Hervarar saga ok Heiðreks* består av flera olika episoder som sannolikt har satts samman till en enhetlig berättelse först omkring år 1300. Det sammanbindande temat mellan episoderna är det magiska svärdet Tyrfing som gör sin bärare oövervinnerlig och som går i arv mellan generationer. Sagans enskilda episoder kan dock vara betydligt äldre än den sammansatta berättelsen och en av dem innehåller en förvrängd skildring av goternas strider mot hunnerna i slutet av 300-talet e.Kr. H-handskriften är daterad till 1300-talet, men R-handskriften, som har daterats till början av 1400-talet, anses vara innehållsligt mest lik den äldsta förlagan till handskrifterna. U-handskriften har daterats till 1600-talet och avslutas med en svensk kungalängd som dock slutar med kung Filips död år 1118, vilket kan tyda på att texten är baserad på en betydligt äldre förlaga (Tolkien 1956:xi-xx).

## Rökstenens inskrift

Ett ytterligare möjligt exempel på människoeffert inom samhällets elitskikt kan vi spåra i den mycket omtvistade runinskriften på Rökstenen i Östergötland (Ög136) från vikingatidens början. Rad 21–22 omtalar ett "minne" där en man ur Ingvaldrs släkt ska ha gäldats genom ett offer (utfört) av en hustru.<sup>339</sup> Huruvida Ingvaldrs släkt i sammanhanget tillhör samhällets aristokrati kan inte beläggas på annat sätt än att de omnämns i inskriften på Rökstenen, vilken genom sin monumentalitet och dess skapare Varinns ekvilibristiska hantering av runinskriften

---

<sup>339</sup> Ristningens passage **sagwmogmeni** återkommer på flera håll i inskriften med något olika stavning. Det går inte att avgöra om detta ska uttolkas som fvn. *sogum mögminni* 'jag säger det folkminnet', som *sogum ungmænni* 'jag säger till de unga' eller som *sogum Ygg minni* 'jag säger till Yggr det minnet' eftersom alla tre uttolkningarna finner stöd i ristningen (Wessén 1958:32–36; Holmberg et al. 2020). Tolkningen av runrad 21–22 påverkas dock inte av uttydningen av **sagwmogmeni**.

bör ha tillkommit inom detta samhällsskikt.<sup>340</sup> Det kan också finnas en lokal anknytning mellan de (mytiska) personer som omtalas i ristningens "minnen" och bygderna kring Hejla socken där Rökstenen står (Wessén 1958:52; Gustavson 1991:9–14, 25). Runttextens rad 21–22 ger vid transkription:

21. **sagwmogmenipadhoarigold**  
22. **gaoarigoldindgoanarhosli**

(Brate *Sveriges Runinskrifter* II.)

Detta har man uttytt som **sagwmogmeni [p]ad hoar igold | [i]ga oari goldin [a]d goanar hosli** (Wessén 1958:26). Alternativt som **sagwm og meni [p]ad hoar i gold | [i]ga oari goldin [a]d goanar hosli** (Holmberg et al. 2020:24). Transkriberad till fornöstnordiska blir texten:

*Sagum mogminni þat, hvar Inguldinga vari guldinn at kvanar husli.*

(Wessén 1958:27.)<sup>341</sup>

Alternativt:

*Sagum Ygg minni þat, hvar ī gyldinga vari guldinn at kvanar husli.*

(Holmberg et al. 2020:24.)

Översatt till svenska kan den återges som:

Jag säger det folkminnet/till de unga [alt. till Yggr], vilken av Ingvaldingarna [Ingvaldsättlingarna] som blev given/gäldad genom en hustrus offer.

(Egen översättning.)<sup>342</sup>

Alternativt:

Jag säger Yggr [Oden] det minnet, vem som av/för en ylande [varg] blev given/gäldad genom en hustrus offer.

(Egen översättning.)<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Den släkt, Ingvaldingarna, som omtalas i texten finns inte omnämnda i de skriftliga källorna i övrigt, vilket gör det omöjligt att avgöra om denna uppfattades som en då levande genealogi eller som en mytisk sådan (Wessén 1958:52).

<sup>341</sup> Transkriberat till fornvästnordiska skulle samma text bli *Sogum mögminni/ungmænni þat, hvar Inguldinga væri goldinn at kvánar húsli.*

<sup>342</sup> Utifrån översättning av Wessén 1958.

<sup>343</sup> Utifrån översättning av Holmberg et al. 2020.

Tolkningen av inskriften har inte nått en enad lösning, men det uttryck som gör texten intressant för den här studien är förekomsten av orden fvn. *gjalda* och fvn. *húsl* 'offer'. Ordet fvn. *húsl* finns i fornvästnordiska endast belagt som beteckning på den kristna nattvarden, men ordet har bevarats i sin ursprungliga betydelse i got. *hunsl* 'offer' (Brate 1911 II:245; Wessén 1958). Flera uttolkningar av Rökstenens inskrift har försökt tackla de något kryptiska anspelningarna på mytiska motiv utifrån förutsättningen att människooffer inte ska ha förekommit i fornnordisk religion.<sup>344</sup> Att man har ställt upp denna premis för tolkningen har lett till att man har sökt alternativa tolkningar av texten, som kringgår ett regelrätt offer. Man har tidvis tolkat denna kryptiska anspelning på ett då sannolikt välkänt motiv utifrån redogörelsen som har getts av Ahmad ibn Fadlān för en hövdingabegravning hos handelsresande ruser (*rūs*) vid Volgas strand (se ovan), med följderna att passagen omtalar en hustru som frivilligt ska ha låtit sig dödas tillsammans med sin make, eller som kompensation för sin makes död, alternativt i sin makes ställe (se exempel hos Brate 1911 II:245–246; Grønvik 1990:6–10; Harris 2006:83–84). Texten i sig omtalar dock inte omständigheterna för offret som en begravning, utan som ett givande/gäldande (fvn. *gjalda*) genom ett offer (utfört) av en kvinna. I de fall då man har tolkat texten som att det är hustrun själv som har dödat genom ett offer, för att återgälda sin make, har man enligt min mening inte kunnat argumentera övertygande kring bakgrunden för detta bruk. Någon liknande praktik återfinns inte i källmaterialet vi har att jämföra med.<sup>345</sup> Det framgår inte heller om dessa författare menar att hustruns död skulle utgöra ett sakralt dödsstraff (om offret skulle avse att återgälda en mänsklig mottagare), eller varför gudomen, oftast tolkad som Tor, skulle kräva hennes liv som kompensation, och i så fall för vad. Jag menar att man istället bör förstå texten, mot bakgrund av i första hand det primära källmaterialet, som att det är Ingvaldsättlingen som är offerobjektet, och hustrun som är det handlande subjektet i meningen.

Bo Ralph, och senare Per Holmberg, har även tolkat Rökstenens inskrift som ett antal gåtor. Den ovan nämnda strofen har då förståtts som en poetisk omskrivning av gryningen, där "en hustrus offer" ska åsyfta att natten offerar/offras för att dagen ska födas på nytt (Ralph 2007a; 2007b; Holmberg 2015). I en senare artikel har Holmberg et al. (2020) även föreslagit en något modifierad tolkning av denna passage.<sup>346</sup> Förtjänsten hos dessa nytolkningar

---

<sup>344</sup> Jag kommer inte att ge en fullständig redogörelse här för de olika tolkningarna och forskningshistorien som behandlar stenen och inskriften. För detta finns utmärkta översikter i exempelvis Grønvik 1990.

<sup>345</sup> Motivet har i många fall anförts helt utan diskussion om vad denna tolkning baseras på, vilket är anmärkningsvärt då inskriftens andra partier ofta är föremål för spekulation och tidvis vilda jämförelser med det norröna materialet. De tolkningar som menar att "offret" skulle bestå i att den äkta hustrun träder tillbaka för att en konkubin ska kunna "avla" en ättling åt Ingvaldr finner jag fullständigt ogrundade (se exempelvis Nielsen 1969:46–60; Lönnroth 1977:43–49; Gustavson 2003:65; jfr. Harris 2006:83–85; 96).

<sup>346</sup> Den översättning som har föreslagits av författarna är "Let us say this as a memory for Yggr, who because of a howler [i.e. wolf] has suffered through a woman's sacrifice?" (Holmberg et al. 2020:24).

ligger i att de avser att presentera en tolkning av Rökstenens inskrift som en sammanhängande enhet, men jag anser att slutledningarna ibland ändå har svaga sidor och att vissa modifikationer kan behövas för tolkningen ska bli övertygande. Texten i rad 21–22 ska enligt Holmberg et al. (2020) förstås som en omskrivning av Solen, som föder en dotter innan den vid Ragnarök slukas av Fenrisulven. Denna tolkning ligger i linje med den helhetsbild som de presenterar, där textens gåtor omtalar Ragnaröksmyten. Den gåthypotes och uttydning som Bo Ralph har presenterat och som senare Per Holmberg et al. har tagit fasta på är dock problematisk då den medför att vi själva måste tyda både vad gåtan syftar på och svaret på egen hand. Vi saknar en motsvarande mytologi som förklarar dagens uppkomst som ett offer av natten, eller att natt och dag beskrivs som äkta makar. Detta potentiellt mytiska motiv blir än mer kryptiskt då vi saknar kunskap om vem som då offerar natten, eller om det ska förstås som ett självoffer, och till vem offret vänder sig som en (gen)gåva, samt motivet till att offret utförs. Om Rökstenens inskrift återger gåtor i strikt mening har vi således ingen hållbar lösning till vad de åsyftar; vi har ingen mytologi bevarad som motsvarar gåtornas framställning, varför Ralphs tolkning blir påtagligt spekulativ, även om tolkningen ser till inskriften i sin helhet. Den nytolkning av runinskriften som Holmberg et al. (2020) presenterar erbjuder då en bättre kongruens med mytologin och baseras på ett helhetsgrepp kring både inskriftens komposition och innehåll. Även om jag inte kan ansluta mig till den övergripande helhetstolkningen och slutsatsen att texten kretsar kring Solens död och återkomst öppnar deras tolkning av runtexten för tolkningsalternativ som de själva endast berör i förbigående. Att Rökstenens inskrift omtalar och refererar till sin samtids välkända mytiska eller historiska händelser framstår enligt min mening som den mest hållbara tolkningen sett till texten som helhet, men dessa myter kretsar kring Oden, det krigiska levnadsidealet och döden på slagfältet, snarare än den sista striden vid Ragnarök.

Att texten i rad 21–22 efterfrågar vem som blev gäldad genom en hustrus offer menar man idag vara den mest troliga innebörden av textavsnittet, men vad som åsyftas med denna formulering har man inte nått enighet kring (Gustavson 1991).<sup>347</sup> Den offerterm som används i texten, fvn. *húsl*, står i inskriften i instrumental dativ vilket ger innebörden 'genom ett offer'. Verbet fvn. *gjalda* styr mottagarens kasus (dativ) vilket ger läsningen av *hvar Ingoldinga væri goldinn at [...] húsl* som 'vilken Ingvaldsättling blev gäldad (åt NN) genom ett offer' (Westman 1981:115–116; Grønvik 1990:4–6).<sup>348</sup> Verbet fvn. *gjalda* styr även kasus (ackusativ) för det objekt som lämnas i ersättning, bot, eller som (gen)gåva (Westman 1981:115). Detta innebär att det objekt som utgör

<sup>347</sup> Flera olika tolkningar har föreslagits genom åren (se exempelvis Schück 1908; Brate 1911; Bugge 1910; von Friesen 1920; Höfler 1952 och 1963; Harris 2006; Holmberg et al. 2020). Sophus Bugge (1910:124–125) gör även en annan uttydning av runorna och sluter sig följaktligen till en annan tolkning av texten.

<sup>348</sup> Inte såsom vissa tidigare tolkningar har inneburit: 'åt/för vilken Ingvaldsättling blev gäld given genom en hustrus offer'.

gälden inte kan vara annat än den Ingvaldsättning som omtalas (*Ingoldinga* (ack.) av \**Ingoldingr*).

Enligt den alternativa läsning som har presenterats av Holmberg et al. (2020) skulle uttydningen av texten snarare bli: *hvar í gyldinga væri goldinn at [...]* *húsl* 'vem som åt/för Gyldingr ['en ylande': varg] blev gäldad genom ett offer'.<sup>349</sup> Vargen, som vi kan anta åsyftas bakom benämningen Gyldingr 'en ylande', är då orsak eller mål för gäldandet. Att Gyldingr skulle vara målet, således mottagaren, av offret stöter på samma problem som har nämnts ovan i att Gyldingr inte står i dativ. Återstår då tolkningen 'vem som för [på grund av] Gyldingr ['en ylande': varg] blev gäldad (åt NN) genom ett offer'. Enligt denna tolkning skulle vi få veta vem som har orsakat att offret utförs, Gyldingr, medan vem som offras aldrig anges (men ska förstås som 'Solen' enligt Holmberg et al. 2020). Holmberg et al. föreslår att denna ylande varg utgör Fenrisulven som sliter sig lös vid Ragnarök (Holmberg et al. 2020:24–26). En alternativ tolkning vore att fvn. *Gyldingr* 'en ylande' ska förstås som en poetisk benämning för en (vanlig) varg,<sup>350</sup> och då möjligen som en hypostas av Oden; inte minst som texten också åkallar Yggr [Oden] som åhörare.<sup>351</sup> Att Oden åkallas i inskriften, i samband med påtalandet av detta offer, kan möjligen stärka tolkningen, men varför offret utförs av någons hustru är ändock fortsatt oklart i sammanhanget. Innebörden av texten skulle med denna läsning bli: 'genom ett (människo)offer (av NN), orsakat av Gyldingr [en varg/krigare/Oden], har en hustru (åter)gäldat [Oden?]'. Tolkningen får anses vara bristfällig då det är oklart varför/hur en varg (alt. en krigare eller Oden) orsakar detta gäldande. Jag anser därför att tolkningen som innebär att en Ingvaldsättning utgör det objekt som offras finner starkast stöd och ger den begripligaste innebörden av texten.

Vad som åsyftas med begreppet 'gäldad' är av största vikt för förståelsen av texten. Om man ska förstå verbet fvn. *gjalda* som '(åter)gälda' i meningen 'att lämna i bot' eller 'ersättning' förutsätter denna tolkning av runinskriften en föreställning om att människan kan stå i skuld till gudomen, eller utlova (alt. utlovas som) ett votivoffer till densamma, vilket vi finner flera belegg för i det yngre skriftliga källmaterialet (exempelvis *Gesta Danorum* bok VII och i *Gautreks saga*). Termen fvn. *gjalda* kan på så sätt ge oss en inblick i föreställningarna kopplade till människoeffret. Avståndet i tid mellan Rökstenen, daterad till början av 800-talet e.Kr., och Saxos uppgifter från ca år 1200, samt fornaldarsagorna som nedtecknats under 1300-talet kan dock utgöra en försvårande omständighet för tolkningen.

Språket i denna del av inskriften är medvetet högtravande och arkaiserande, med ordval som fvn. *húsl* och fvn. *kván*. Ristaren har här även valt att använda lönnskrift som baseras på den äldre futharkens 24 runtecken.

---

<sup>349</sup> Prepositionen fvn. *í* kan i vissa fall användas för att beteckna orsak eller mål för en handling (Gering 1903:526; Holmberg et al. 2020:24–25).

<sup>350</sup> Eller en *ulfheðinn*, då även dessa uppges fvn. *emja* 'yla' i striden enligt Þorbjörn hornklofi i *Haraldskvæði* 8.

<sup>351</sup> Fenrisulven framstår aldrig som mottagaren av offer i fornnordisk religion.

Sannolikt ska vi förstå användningen av fvn. *gjalda* utifrån detta perspektiv (Wessén 1958:51–53). I linje med hur ordet fvn. *gjalda* används i en liknande kultisk kontext i andra källtexter kan ordet också fungera synonymt med fvn. *gefa* 'ge, offra'.<sup>352</sup> Inskriften skulle således kunna tolkas som att en av Ingvaldrs ättlingar har blivit offrad av sin hustru.<sup>353</sup> Semantiskt och syntaktiskt är läsningen möjlig och att föredra enligt Grønvik (Grønvik 1990:10; jfr. Wessén 1958:51–53), men denne väljer, i linje med en tolkning tidigare föreslagen av Otto Höfler (1952), att tolka innebörden av offret som att offerobjektet (Ingvaldrs ättling) dedikeras till Tor och således blir gudens skyddsling. Motivet att någon är förbunden med gudomen sedan tidig ålder, eller att gudomen kräver ett extraordinärt offer för att uppfylla en bön, är ett motiv som återkommer på flera håll i det litterära materialet och Grønvik menar utifrån detta att den ättling till Ingvaldr som "offras" är den ännu ofödda son som den omtalade hustrun bär på. Genom ett votivoffer av samma slag som vi möter hos Saxo Grammaticus och i *Gautreks saga* ska då en kvinna i Ingvaldrs släkt ha "offrat" eller genom ett offer ha lovat sin ofödde son till Tor (Grønvik 1990:3–4).<sup>354</sup>

Jag menar, i linje med flera tidigare uttolkare av inskriften (Pipping 1932; Wessén 1958; Meulengracht Sørensen 1990), att vi inte behöver ta omvägen via en sådan tolkning, att offret egentligen åsyftar en dedikation och överlättande i gudomens beskydd, för att förstå offerkontexten. Texten verkar snarare tyda på att denna hustru har anstiftat ett anmärkningsvärt offer av Ingvaldrs släkting, vars minne sedan har traderats muntligt. Möjligen kan vi förstå motivet som en tradering av märkliga släktöden liknande den i *Ynglingatal*, där också motivet med en hustru som orsakar sin makes död återfinns. Jag ansluter mig dock inte till den hypotes som tidvis har framförts, att namnet på den Ingvaldsättling som åsyftas återfinns senare i inskriften (Wessén 1958:53; Lönnroth 1977; Harris 2006). Offret skulle snarare kunna föras till en kultisk kontext förknippad med Oden, utifrån den uttolkning av inskriften som har presenterats av Per Holmberg et al., där Yggr [Oden] utgör en återkommande referent i texten (Holmberg et al. 2020). Om deras läsning av den återkommande formeln *soġum Ygg minni* är korrekt har vi i Rökstenen sannolikt ett exempel på en rituell text tillvänd Oden (Holmberg et al. 2020:18).

Jag finner denna uttolkning av runtexten övertygande men menar att den öppnar upp för en alternativ tolkning av Rökstenens sammantagna text än den helhetstolkning som Holmberg et al. (2020) har presenterat. Den närmaste samtida analogin till detta minnesmonument finner vi sannolikt i de gotländska bildstenarna. Dessas ikonografiska motiv har ofta tolkats som

---

<sup>352</sup> Att vi även här rör oss i en offerkontext framgår tydligt av uttrycket *kvánar húsli*.

<sup>353</sup> Även utan att ordvalet återspeglar detaljer om detta ska ha skett som bot, eller som gåva.

<sup>354</sup> Grønvik tänker sig att Rökstenens inskrift genomgående behandlar Varinns och hans släkts förhållande till Tor. Tvärt emot fornaldarsagornas återkommande motiv, där Oden framställs som mottagare av denna typ av dedikationer och votivoffer, menar Grønvik utifrån sitt resonemang att Tor är offrets mottagare i Rökstenens inskrift. Detta kan jämföras med Höflers slutsats att den ofödde sonen har dedikerats åt (den gudomligförklarade) Theoderik den store (Höfler 1952:81–82; 1954:70–80, 93–96; 1963:72–75).

återgivningar av eskatologiska föreställningar och hjältelegender. Jag ansluter mig till tolkningen att Rökstenens inskrift sannolikt utgör en litterär motsvarighet till denna typ av ikonografisk komposition, där korta referenser ges till berättelser som var kända av de människor som levde under den tid då monumentet uppfördes (Wessén 1958:71; Holmberg et al. 2020:10). I likhet med Holmberg et al. (2020) menar jag att Varinn genom dessa referenser har velat sätta sin son Vámóðrs död i ett meningsfullt sammanhang, men till skillnad mot Holmberg et al. menar jag att Rökstenens inskrift omtalar myter och hjälteberättelser förknippade med Oden och dennes skyddslingar, utan att dessa behöver knytas till mytiska motiv kring Solen och Ragnarök. Genom inskriftens sammankopplande av legendariska hjältar med Varinns egen släkt-historia och hans sons död framhävs Vámóðrs krigiska leverne och upphöjer hans död till att bli analog med hjälteidealet. Detta menar jag överensstämmer bättre med det motsvarande källmaterial vi har bevarat från samma tid. Det kan även finnas en antydning till detta i inskriftens inledande ord om att runorna är gjorda till minne för den dödsmärkta (fvn. *feigr*) sonen (Holmberg et al. 2020). Ordvalet kan i detta sammanhang syfta på att sonen redan var förutbestämd att dö på ett visst sätt. Detta skulle då kunna utgöra en tidig analogi till de yngre traditionerna om till exempel kung Víkarr.

Min tolkning av Rökstenens inskrift kan kritiseras för att endast se till ett enstaka utsnitt och tolka detta utan tillräcklig hänsyn till den övriga texten. Jag är medveten om denna problematik och vill därför framhålla min reservation för att tolkningen fokuserar på användningen av begreppen fvn. *gjalda* och fvn. *húsl*. En djupgående analys av Rökstenens inskrift i sin helhet skulle föra diskussionen allt för långt utanför denna avhandlings fokus. Jag menar dock att det finns fler aspekter i den nytolkning av runtexten som har presenterats av Holmberg et al. (2020) som kan understödja min argumentation. Ett exempel på detta utgör rad 27, som de tolkar som runsv. *sibi viaværi*, vilket de har översatt som: "(Who is) a protector of sanctuaries for a brother?" (Holmberg et al. 2020:29). Holmberg et al. tolkar detta som en gåta, vars svar är Solen [Månens broder]. Jag vill dock påpeka att fvn. *sif*, *sifr*, *sifjungr* även kan betyda 'släkting' och således skulle kunna åsyfta Varinn eller dennes döde son Vámóðr som en ättling till Oden (de Vries 1977:s.v. *Sif*). Svaret på en eventuell fråga skulle då kunna vara krigaren Vámóðr i sin egenskap av rådgivare över Odens helgedomar [slagfälten].<sup>355</sup> Att härskaren kunde omtalas som vårdare av helgedomarna är välbelagt (Sundqvist 2016a). Även detta skulle kunna knyta samman textens innehåll och kontext med monumentets beställare och Varinns genealogi. Den efterföljande raden (28) uttyder Holmberg et al. som runsv. *Ólni rýðr* med betydelsen "(Whom) does the ravager redder with blood?" (Holmberg et al. 2020:29). Holmberg et al. tolkar detta som en gåta där svaret återigen är Solen, som Fenrisulven slukar vid Ragnarök. Jag tar här fasta på denna tolkning, men menar att fvn. *Ólni* 'den skadlige, den skrämmande' syftar på en annan typ av varg, som finner föda på slagfältet bland de

---

<sup>355</sup> Alternativt skulle svaret kunna vara Oden, i egenskap av rådgivare över sin helgedom [slagfältet] och beskyddare av sin skyddsling Vámóðr.



fallna. Möjligen kan vi i vargen här se en hypostas av Oden som tar de fallna till sig. Det vore i så fall en möjlig motsvarighet till skaldediktningens begrepp fvn. *valtafn*. Den som vargen rödfärgar är då möjligen den fallne Vámóðr.<sup>356</sup> Runinskriften i sin helhet skulle således kunna utgöra en komposition av referenser till den idealiserade krigardöden i strid och åkallandet av Yggr [Oden] blir begripligt i sammanhanget. Utifrån detta skulle monumentet även ligga väl i linje med flera andra elegier och runmonument såsom *Eiríksmál*, *Hákonarmál*, inskriften på Eggjastenen och möjligen flera gotländska bildstenar (Nordberg 2016). Sedd utifrån den krigsrelaterade offerkontexten kan en alternativ tolkning ges till den tydning av runskriften som har presenterats av Holmberg et al. (2020). I Rökstenens text sätter Varinn in sin relation till Oden och sin sons död i ett sammanhang av legendariska krigare och i en eskatologisk kontext inom kulten av Oden, utan att detta behöver knytas till Solens öde i mytologin.

Med reservation för att Rökstenens inskrift är mycket svårtydd vill jag här ändå framföra möjligheten att vi kan tolka ordet fvn. *gjalda* utifrån en kultisk betydelse, som vi har sett flera prov på i källtexterna ovan, vilket då skulle innebära att användningen av ordet i Rökstenens inskrift refererar till ett (historiskt eller mytiskt) människooffer. Innebörden av texten skulle då kunna förstås som: "jag säger Yggr det minnet/det folkminnet/till de unga, vilken av Ingvaldsättningarna som blev given/återgäldad [till en gudom] genom ett offer utfört av en/sin hustru". Det gåtfulla "minne" eller den mytiska händelse som läsaren uppmanas att ta i beaktande av ristaren ska således förstås som att en man av Ingvalds ätt dog genom att bli offrad (till en gudom) av sin hustru. Om tolkningen av Rökstenens text är befogad skulle det utgöra det äldsta skriftliga belägget för människooffer i Sverige.<sup>357</sup> I och med att runristningen utgör ett primärt källmaterial skulle dess vikt för diskussionen om förekomsten av människooffer i fornnordisk religion vara ansevärd. Texten är dock svårtolkad och en säker slutsats kan inte dras utifrån att enbart se till texten i sig, men mot bakgrund av det övriga skriftliga och arkeologiska materialet menar jag att vi kan finna argument för min tolkning av texten.

## 6.4 Övergripande egenskaper hos människooffret i fornnordisk religion

I detta avsnitt kommer jag att gå ännu lite djupare i analysen av i vilka kontexter källmaterialet visar att människooffer har eller kan ha utförts. Detta innebär en kontextualisering och diskussion av människooffer utifrån en social aspekt av offret; vilka intentioner som har förelegat bakom offret och hur människooffret kan ha påverkat en rådande samhällsordning. Det har även funnits en mytisk aspekt av människooffret i fornnordisk religion, där

---

<sup>356</sup> Alternativt kan *Ólni* fungera som ett heiti för krigaren [Vámóðr?] som rödfärgar [något] med blod. Rödfärgandet som en rituell handling och som offer har vi mött tidigare och möjligen möter vi samma fenomen här.

<sup>357</sup> Se Barnes 2007 för diskussion om inskriftens datering.

förebildande människooffer uttrycks genom myter och återspeglar religiösa föreställningar. Jag kommer här att sammanfatta min diskussion om hur praktiken förhåller sig till denna mytiska aspekt av människooffret och vad offret har syftat till på ett mytiskt plan. Kontextualiseringen innebär också en analys av var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och åt vilken gudom. Dessa aspekter är inte nödvändigtvis knutna till ettdera av de två rituella fält som har utgjort den övergripande kategoriseringen vid analysen, krigsrelaterade respektive kalendariska människooffer, utan återfinns inom båda fälten i någon mån. Härunder kommer min avslutande och sammanfattande diskussion således att röra sig kring övergripande aspekter och fenomen som människooffret synes ha omfattats av. Dessa kontexter och fenomen är indelade i tematiska underkapitel där jag redogör för mina slutsatser av studien.

#### **6.4.1 Mottagaren av människooffret**

Identifieringen av offrets mottagare utgör en aspekt av offerbruket som kan öka vår förståelse angående människooffrets sociala och rituella kontext. Den gudomliga mottagaren av offret utgör ett centralt kriterium för den definition av begreppet offer som jag använder mig av i studien, vilket gör att offrets mottagare också blir central för kategoriseringen och värderingen av källmaterialet. Genom att se till offrets mottagare kan vi finna en utgångspunkt och grund för att diskutera den sociala kontext som offret har utförts inom, samt vad offret kan ha syftat till på ett mytiskt plan. I det fornnordiska materialet utgör Oden, fvn. *Óðinn*, den mest frekvente mottagaren av människooffer. För att förstå hur offren av människor har kunnat knytas till denna gudom är det av vikt att ha i åtanke att människooffret representerar, eller identifieras med offrets avsändare. Den som offerar avhändar, eller upplåter, symboliskt en del av sig själv till guden. I de människooffer som har analyserats ovan kan vi se flera olika motiv som är centrala för gudens koppling till offerkulten och som kan ha medverkat till att offerbruket har upprätthållits inom den krigsrelaterade kontexten där guden utgör den främste mottagaren av människooffret. Dessa aspekter är också centrala för att förstå den offertematik som återfinns inom skaldediktningens referenser och teman kring strid och dödande, samt kan ha ett förklaringsvärde för den religionshistoriska analysen av kultens utveckling och avveckling i Norden under slutet av vikingatiden.

Inom den krigsrelaterade kontexten och inom följesväsendet innebär offerkulten och dedikationen av fienden till Oden en kommunikation med guden och ett upprätthållande av en god relation gentemot denne. Människooffret anknyter även till eskatologiska föreställningar genom att Oden i samband med offret erhåller nya män till sitt följe i Valhall, om offerobjektet utgörs av en krigare. Detta föranleder att en tydlig gränsdragning mellan den eskatologiska föreställningen om Valhall och offerpraktiken försvåras, inte minst i analysen av den underliggande offertematiken som rör dödandet av fiender i strid. Jag har med analysen i avhandlingen velat visa att den ena religiösa föreställningen inte utesluter den andra, men i vissa fall går att särskilja i

materialet. Jag har även velat framhålla att offertematiken förutsätter föreställningen om en offergåva. Det finns även andra exempel på offerpraktiker där dödandet utgör en avskild handling med den uttalade intentionen att vara ett offer, vilket stärker slutsatsen som kan dras utifrån offertematiken som rör dödandet av fiender i striden. Oden verkar också uppskatta dödandet i sig, av vilket han samtidigt frodas och stärks. Genom detta innefattar den rituella handlingen och ömsesidigheten mellan gedom och kultanhängare också dödandet av fiender i strid, även om detta inte utförs med intentionen att vara ett offer. På detta sätt överlappar offertematiken och det krigiska levernet. Att dödandet omtalas som ett offer speglar en diskurs och en konvention inom den krigscentrerade kultursfären där dödandet likställs med utförandet av offer och sannolikt kunde uppfattas så inom denna religiösa konfiguration. Oden görs närvarande genom offret och dödandet, vilket utgör en förklarande aspekt av krigarideologins anknytning till guden och av Odenkultens framträdande position i följesväsendet och furstarnas rituella utövning. Genom det aristokratiska och krigiska levernet kunde krigaren komma att uppleva en närhet till gudomen och religiös inspiration. Offret kan också övergå till en plikt eller skuld som då kräver det fortsatta dödandet. I ljuset av kulten av Oden utgör självoffret den yttersta gåvan, och en punkt där den eskatologiska föreställningen och offerideologin smälter samman.

Offret ska idealiskt sett vara värdefullt, felfritt och en dyrbar gåva. I det ideala offret utgör således härskaren själv offergåvan. Utifrån detta kan det framstå som anmärkningsvärt att fiender och förbrytare kan fungera som offerobjekt. Detta kan dock förklaras av att människan som offras i vissa fall är av hög börd och därigenom värdefull (i förhållande till exempelvis en träl). I andra fall kan den som offras utgöra en potentiell arbetskraft, exempelvis slavar eller krigsfångar, som då utgör en form av egendom likaväl som till exempel en ox. I andra fall kan offergåvan bestå av skickliga krigare, vilket torde ha kunnat anses vara en värdefull resurs i den vikingatida politiken. Vad gäller förbrytare utgör dessa den minst värdefulla kategorin av offerobjekt. Dessa står utanför samhällsgemenskapen, men kan i egenskap av människa, om än inte i socialt hänseende, representera avsändaren; förbrytaren utgör inte det ideala offerobjektet, men används som substitut för detta. Människan som offras utgör i de flesta fall endast en representation av det ideala offret. Richard David Hecht (1976) har i linje med denna slutsats menat att en grundläggande princip i offret som fenomen utgör just iscensättandet av "den perfekta historien", eller "den perfekta berättelsen/iscensättningen" (*the perfect history*). Offerceremonin iscensätter enligt Hecht ett mytiskt skeende som speglar en föreställning om ett idealt kosmiskt tillstånd (Hecht 1976). I likhet med Hecht menar jag att offret i grunden bygger på idén om att återskapa detta perfekta skeende, men jag menar till skillnad från Hecht att det verkliga offret sällan lyckas återskapa detta ideal fullt ut. Istället karaktäriseras det verkliga offret av substitutioner och representativitet, samt pragmatiska lösningar. Att offrets avsändare, eller härskaren själv, dödas som det ideala offret utgör ett (ouppnåeligt) ideal som inte heller förväntas att bli förverkligat i den

reella kulten, utan dennes roll fylls av ett substitut i form av ett djur, en träl, eller en fiende. Att offerobjektet utgör ett substitut för avsändaren, i form av kultmenigheten, har också varit en central princip i René Girards teoribygge kring syndabocksoffer (Girard 1972).

## Offer till Oden

Inom den krigsrelaterade kontexten utgör Oden den mest centrala gudomen i kulten. Oden utgör överhuvudtaget en av de mest centrala gestalterna i den fornnordiska mytologin; han framställs som gudarnas ledare och fader, nära förknippad med krig, poesi, magi, extas, runor, samt döden och de döda (Hultgård 2007b:759). Oden framstår genom källtexterna som en utpräglad krigsgud och många av hans attribut bär krigisk prägel. Skaldediktningens framställning av guden och hans attribut, sagamaterialets framställning av bärsärkar, liksom skalde- och eddadikternas beskrivning av Valhall, valkyrior, enhärjar och ulfhednar vittnar alla om Odens krigiska sidor (Simek 1995:s.v. *Odin*; Hultgård 2007b:759–776). Det är i det norröna källmaterialet också framträdande att Oden är en frekvent mottagare av människooffer, och dessa har då ofta utförts inom en stridsrelaterad kontext.

Människooffrets anknytning till Oden och till krigiska kontexter i de norröna källorna har en lång tradition om man ser till de äldre kontinentala analogierna. I de romerska och grekiska författarnas redogörelser för människooffer hos germanska folk omtalas en gudom som genom *interpretatio romana* eller *interpretatio graeca* översätts som Mars respektive Ares. Med största sannolikhet utgör detta en motsvarighet till proto-germ. \**Tiwaz*, fvn. *Týr*, även om det också skulle kunna åsyfta en germansk motsvarighet till Oden, ags. *Wöden*, fsax. *Woden*, fhty. *Wutan*, *Wuotan*. \**Tiwaz*/Tyr är dock fullständigt överskuggad av Oden i det fornnordiska materialet.<sup>358</sup> Förhållandet mellan de två gudarna är komplext; hur och när Tyr ska ha bleknat bort i förhållande till Oden är oklart. En viktig aspekt för diskussionen är att germanerna självmant skiljde på Tyr och Oden vid övertagandet av veckodagarnas namn. Flera av veckodagsnamnen har teofora förleder: *tisdag* 'Tyr's dag', *onsdag* 'Odens dag', *torsdag* 'Tors dag', *fredag* 'Friggs dag' finner direkt motsvarighet på kontinentalgermansk område, vilket torde utgöra en fingervisning om de mest framträdande gudomarna inom ett germanskt panteon, och en emisk tolkning genom *interpretatio germanica* av Mars, Merkurius, Jupiter och Venus. Att Mars översattes med \**Tiwaz*, och i förlängningen Tyr, är en av de säkraste grunderna till rekonstruktionen av Tyr's existens och egenskaper och att det har funnits en åtskillnad mellan Oden och Tyr i äldre tid. Båda dessa bör ha varit framstående krigsgudar hos germanska folkslag under 200-talet e.Kr. eftersom veckodagarnas namn övertogs då. Veckodagarnas nordiska namn är i sin tur övertagna från västgermanska folk.

Det finns också många ortnamn på kontinentalgermansk område som vittnar om en utbredd kult av Mars respektive Merkurius. Ofta förekommer

---

<sup>358</sup> Odens funktion som gudarnas fader innefattar även Tyr, som nämns som Odens son.

Mars och Mercurius i kombination med namnet på en inhemsk gudom, vilket visar vilken roll guden uppfattades ha. Mars och Mercurius kunde kopplas till olika epitet och olika lokala gudomar, varigenom stammens skyddsgud kunde komma att kallas Mars Halamarðus 'den människomördande Mars/\*Tiwaz' respektive Mercurius Cimbrianus 'kimbrernas Mercurius/Woden' (Simek 1995:s.v. *Mars, Mars Halamarðus, Merkur, Mercurius Cimbrianus*; Hultgård 2014:23–29). Inom det antika källmaterialet görs således en åtskillnad mellan Mars/Tyr och Mercurius/Oden, men vilken av dessa gudomar som anges vara de germanska stammarnas främsta gudom och mottagare av människoffer varierar. I *Annales* XIII:57 skriver Tacitus att chatterna och hermundurerna offerar hela den besegrade fiendehären till Mars respektive Mercurius. I Tacitus *Historiae* IV:64 beskrivs hur tencterernas utsände anger germanernas översta gud som Mars (*praecipuus deorum Mars*) (Much 1937:123). Prokopios omtalar i *De Bello Gothico* II:15 att folket från Thule offerar människor som det främsta och finaste offret och dessa tillägnas Ares, som folket i Thule anser vara den största/främsta guden (Hultgård 2007a:929–930). I Jordanes *Gaetia* 5 nämns hur goterna dyrkar Mars med människooffer, som den högste (krigs)guden, (*praesuli bellorum*). Strabon anger detsamma om lusitanierna i *Geographicon* III:3.7. Tacitus anför i *Germania* 9 att Mercurius utgör germanernas huvudgud och att han erhåller människooffer, medan Herkules och Mars får djuroffer.<sup>359</sup> Skillnaden i offerbruk mellan Mars och Mercurius tolkar de Vries som ett utslag av att en stark skiljelinje, eller rent av att ett motsatsförhållande (*einem scharfen Gegensatz*) rådde mellan gudarna, vilket blir intressant i förhållande till hur närliggande Tyr och Oden framställs i vissa källor (de Vries 1956–1957 II:10). Således har Tyr och Oden tolkats som olika gudomar i den germanska religionen under äldre järnålder.

I det norröna källmaterialet finns inga exempel på människooffer tillägnade Tyr. Tyr är överhuvudtaget en mycket undanskymd gestalt i det bevarade mytmaterialet, även om guden möjligen har haft en betydligt mer framstående roll inom offerkulten i äldre tid. I det norröna källmaterialet fyller Oden många av de funktioner och roller som man kan förvänta sig att Tyr (som krigsgud) ska ha förknippats med, vilket har föranlett en utbredd tolkning att Oden har övertagit Tyrs plats i den fornnordiska mytologin. Hur detta maktskifte ska ha ägt rum har förklarats olika, beroende på vilket teoretiskt perspektiv som har företrätts (se vidare af Edholm 2014; 2016b). Vid tolkningen av Tyr som krigsgud bör man se honom delvis i ljuset av Oden, eftersom de båda gudarna har många beröringspunkter, inte bara i de krigiska aspekterna. Bland de centrala Odensmyter som är relevanta i jämförelsen med Tyr kan den eskatologiska slutstriden vid Ragnarök nämnas. Odens äktenskap med Frigg utgör en annan av hans av många beröringspunkter med Tyr. Båda gudarna är också antagonister till Fenrisulven.

Relationen mellan människooffret och Oden som uttrycks i det norröna källmaterialet utgör således en utveckling av en gammal tradition, med rötter

---

<sup>359</sup> Jfr. vidare med hur Julius Caesar anger Mercurius som gallernas huvudgud i *De Bello Gallico* 6 och 17 (*deum maxime Mercurium colunt*).

ned i proto-germansk tid, om inte ännu längre. Kulten av gudomen bär spår av dessa äldre traditioner, varav vissa fortfarande kan skönjas i det relativt unga källmaterialet. Även när kulten har förändrats och anpassats med kulturen har en koppling mellan krigföringen, Oden och offret av människor traderats och levt vidare. Dessa aspekter av gudomen har medfört att en association mellan Oden och människooffer har kunnat bevaras även inom det unga källmaterialet och i form av stelnade motiv och litterära schabloner i prosamaterialet, liksom genom implicita metaforer inom skaldediktningens kenningar. På detta sätt kan spår av en verklig offerpraktik ha bevarats även efter att minnet av densamma har bleknat eller blivit oförståeligt.

### Offer till fruktbarhetsgudomar

Utöver människooffer tillägnade Oden (och i det komparativa materialet också motsvarigheter till Tyr) förekommer enstaka belägg för offer tillägnade Tor, Frö, Fröja och Þorgerðr Hølgabrúðr. I dessa fall har offret, med undantag för Þorgerðr Hølgabrúðr, sannolikt riktat sig till gudomens fruktbarhetsfrämjande egenskaper och aspekter. Offer till Tor ska dock ha utförts för att få en säker sjöfart, vilket snarast återspeglar föreställningar om guden som rådgivare över väder och naturfenomen. Detta bör då också ses i relation till den krigsrelaterade kontexten.<sup>360</sup> Offren till Frö och Fröja har till synes ingått i den kalendariska kulten vid etablerade kultplatser. Vad offret till dessa gudomar har avsett att ha för effekt, vad man har önskat uppnå genom offret, framgår inte alltid i källmaterialet, men när en sådan intention anges ligger gudomarnas fruktbarhetsfrämjande egenskaper i fokus. Sannolikt är även det fruktbarhetsfrämjande människoeffret en utveckling ur en samgermansk tradition, där kulten av Nerthus utgör ett signifikant exempel. Nerthus närmaste fornnordiska motsvarighet, Njord, uppges dock inte i något källmaterial vara mottagaren av människooffer. I den fornnordiska kontexten kan vi istället se en utveckling av en sådan äldre tradition där Fröja (och eventuellt Frö) har övertagit denna roll i offerkulten. Beläggen för människooffer till Frö respektive Fröja är dock i det hela taget relativt få, också om kulten av dessa gudomar troligen har ingått i den kalendariska kult som då inte alltid omtalas utifrån vilken specifik gudom som har utgjort kultens fokus.

I *Historia Norwegiæ* beskrivs kung Dómaldis död som ett offer genom hängning, till fruktbarhetsgudinnan Ceres, vilket torde kunna tolkas som den fornnordiska Fröja. Detta är ett intressant undantag i källmaterialet som annars inte tillskriver gudinnan offer av människor (jfr. dock Ström 1954; Näsström 1995). Folke Ström (1954; 1968) har dock argumenterat för att Fröja är mottagaren av människooffer i fler exempel i källmaterialet. Han menade att beskrivningen av vissa ynglingakungars död i *Ynglingatal* och *Ynglinga saga* ska förstås som människooffer inom kulten av Fröja. Exempel på detta finner han i berättelserna om kungarna Dómaldi, Agni, Dyggvi, Aðils och Vanlandi. Av dessa har jag behandlat Dómaldi, Agni och Aðils ovan. Att Dyggvis

---

<sup>360</sup> Jfr. offret av kung Víkarr som sker i samband med ett krigståg.

och Vanlandis död ska förstås som offer utifrån den definition som jag använder i avhandlingen menar jag är tveksamt då dessa händelser inte omtalas så. Utifrån Ströms argumentation skulle dock kungarna på förhand vara dedikerade till Fröja, genom sitt ämbete, och deras död skulle då kunna betraktas som ett offer till gudomen. Han grundar denna slutsats i teorin om ett sakralt kungadöme i Norden, där kungaämbetet ska ha varit tätt sammanknutet med en fruktbarhetskult. Relationen mellan kungen och Fröja ska ha gestaltats som ett *hieros gamos*, där kungen representerar gudinnans gemål och dödas som ett offer till gudinnan när hans kraft försvagas och han har mist sin förmåga att säkra landets fruktbarhet och välgång (Ström 1954).

I denna slutsats lutar sig Ström mot sir James Georges Frazers teoribildning kring människooffret som ett rituellt drama (jfr. Schück 1905). Frazer menade att människooffret gestaltar en mytisk föreställning där gudomen dödas på grund av sin begynnande ålderdom eller försvagning för att sedan återuppstå med förnyad vitalitet och kraft. Gudomen utgör i myten en personifikation av naturen som årligen dör och återuppstår och genom offret av gudomens representant har man föreställt sig kunna stärka gudomen. I riten dödas kungen som i det rituella dramat har gestaltat gudomen varefter hans efterträdare gestaltar den återuppståndna gudomen, med förnyad kraft och verkan (Frazer 1890–1915). Ströms argumentation bygger utöver detta på att ynglingakungarnas död kan tolkas som offer, vilket dock inte är helt tydligt i samtliga fall av de exempel som han framför. Att dödandet sker som en gåva och vem mottagaren är kan inte säkert avgöras, varför jag har valt att inte godta dessa exempel som belägg för människooffer. Ström menade att Fröja i flera exempel själv vållar att kungen dödas, och på så sätt skapar sina egna offer (Ström 1954:49). Detta skulle då utgöra en motsvarighet till hur jag har argumenterat för att Oden framställs i en del av källmaterialet. Ströms slutledning kräver dock att man godtar att gudinnan Fröja döljer sig bakom varierande gestalter i de skriftliga källorna så som sejdkvinnor, diser (i plural) och andra mytiska gestalter såsom Hel, vilket jag menar är problematiskt och svårt att underbygga (jfr. dock Näsström 1995 som argumenterar för en liknande tolkning av källmaterialet som Ström). Ströms slutledning kräver också att teorin om det sakrala kungadömet godtas, vilket är en premis som kan bestridas (se Sundqvist 2002). Jag menar därför att Ströms tes att motivet som omger ynglingakungarna Dyggvis och Vanlandis död ska förstås som ett offer till Fröja är svagt underbyggt och inte kan godtas. Kung Agnis och kung Aðils död har jag tidigare fört på tal och konstaterat att materialet är för fragmentariskt för att en säker slutledning ska kunna dras. Det är möjligt att vi kan se spår av ett offermotiv i dessa traditioner, men slutledningen förblir hypotetisk. Det starkaste argumentet för Ströms tes om människooffer till Fröja finner vi i den narrativa traditionen kring kung Dómaldi.

I och med att Dómaldi offrades för att främja den svikande årsväxten kan man anta att en fruktbarhetsgudom skulle utgöra mottagaren för offret även i de traditioner som inte omnämner mottagaren av offret. Utifrån detta skulle vi kunna skymta ytterligare ett belägg för att människooffer har utövats inom

en kalendarisk kult tillvänd gudomar med fruktbarhetsfrämjande drag. Argumentet kan dock ifrågasättas utifrån att man också kan jämföra Dómaldis död med Óláfr trételja som brändes inne som ett offer åt Oden i samma situation, enligt Snorres *Ynglinga saga*. Men att Oden skulle vara mottagare av fruktbarhetsoffer är anmärkningsvärt och kan möjligen bero på en sammanblandning av flera narrativa traditioner. Odens egenskap av fruktbarhetsgudom finner ingen tydlig motsvarighet i det övriga källmaterialet (jfr. dock Ström 1954). Möjligen kan det ha funnits flera versioner i omlopp som har återgett händelsen olika; mottagaren kan också vara angiven i efterhand utifrån att kungamakten ansågs närmast förknippad med Oden (Schjødt 2014:28). Jag anser själv att passagen sannolikt är sammansatt av Snorre utifrån flera olika uppgifter om människooffer inom en kalendarisk, kosmogonisk kult och uppgifter om människooffer till Oden inom en krigsrelaterad kulturell kontext.

Människooffer tillägnade Frö intar ett än mer marginellt utrymme i källmaterialet. I Saxo Grammaticus omnämnande av Frö som instiftare av människooffret i Gamla Uppsala anges inte vem offret ska ha riktat sig mot, men gudens nära anknytning till sin kvinnliga motpart skulle kunna tas som indicium för att Fröja även här kan vara den tänkta mottagaren. Motivet skulle dock också kunna återspegla ett prototypiskt handlande där Frö instiftar ett kalendariskt offer till sig själv. Frö förknippas dock inte med människooffer i någon annan källtext, utom möjligen hos Adam av Bremen. Adam av Bremen anger dock inte om människooffren i Uppsalakulten tillägnades någon specifik gudom, eller om denna kalendariska kult vände sig till Tor, Oden och Fricco [Frö] gemensamt, vilket gör att hans uppgifter är svåra att använda för identifikationen av offrets mottagare. Vi kan möjligen finna ett belägg för människooffer tillägnade Frö i detta material, men tolkningen förblir osäker. Folke Ström (1954) har argumenterat för att ynglingakungen Fjølñirs död genom drunkning i ett mjödskar ska tolkas som ett offer till Frö och utgöra ett exempel på den typ av offer som Adam av Bremen omtalar, där en människa dränks i en källa (Ström 1954:90). Utifrån Ströms hypotes om ett sakralt kungadöme i Norden ska detta offer ha utförts med kungen eller dennes representant som offerobjekt. Ströms slutledning baseras dock på att Oden ska utgöra en hypostas av Frö, då en koppling mellan Oden och mjödet finner en stabilare grund i det norröna källmaterialet än mellan mjödet och Frö (Ström 1954:90–95; för kopplingen mellan Oden och mjödet se även Drobin 1991b; Nordberg 2003). Ströms slutledning kräver även att teorin om det sakrala kungadömet godtas, vilket jag inte är beredd att göra.

Människooffer till Þorgerðr Hølgabráúðr utförs endast av Hákon jarl, som beskrivs ha en nära relation till just denna gudom. Människooffret utförs i en utpräglad krigisk kontext, vilket visar att gudomen tillskrevs en sådan sida. Möjligen har Þorgerðr Hølgabráúðr också tillskrivits en fruktbarhetsaspekt i egenskap av att vara en gudom med lokal koppling till Hålogaland, och Hákons anknytning till regionen kan förklara hans religiösa anknytning till Þorgerðr (Storm 1885:127; Røthe 2007; Sundqvist 2016a:416, 469–472). John McKinnell (2002) har menat att Þorgerðr Hølgabráúðr kan utgöra en



analogi eller emanation av Fröja (McKinnell 2002:267–277). I sådant fall skulle vi även här finna ett exempel på att människooffer har kunnat ingå i kulten av denna gudinna. Folke Ström (1987) menade i linje med detta att Þorgerðr Hølgabrúðr utgör en gudom vid sidan av andra diser (vari Fröja ingår) och att hon utgör Hákon jarls partner inom ett rituellt *hieros gamos* där härskaren kommer samman med landet som han härskar över (Ström 1983). Men Þorgerðr Hølgabrúðr har också tolkats som en jättinna. Lotte Motz (1987; 1997) har menat att Þorgerðr Hølgabrúðr ska förstas som en jättinna nära förknippad med naturen, varefter denna gestalt ska ha utvecklats till att bli uppfattad som en gudinna i samband med den politiska utvecklingen under riksenandet (Motz 1987:221; 1997:475). Gro Steinsland (1991) har framfört en liknande tolkning utifrån att Þorgerðr Hølgabrúðr utgör Hákon jarls jättinnepartner inom ett rituellt *hieros gamos* (jfr. Ström 1983). Att Þorgerðr Hølgabrúðr ska tolkas som en jättinna menar jag är mindre sannolikt, då någon motsvarande kult eller dyrkan av jättar/jättinnor inte återfinns i det övriga bevarade källmaterialet. Att Þorgerðr Hølgabrúðr utgör en emanation av gudinnan Fröja anser jag då vara en rimligare tolkning, då denna gudinna förknippas med människooffer i åtminstone *Historia Norwegiæ*. Men jag anser att man inom tidigare forskning har förbisett att Hákon jarl i andra sammanhang beskrivs ha en god relation till bland annat Oden. Möjligen ska Hákons bruk av människooffer främst ses utifrån kulten av Oden, varvid jarlens nära koppling till Hålogaland och Þorgerðr Hølgabrúðr har föranlett att människooffret i en kritisk situation har knutits också till denna gudom.

I ett par fall anges Tor som människooffrets mottagare. Dessa exempel har diskuterats tidigare i avhandlingen och kommer inte tas upp till förnyad analys här. I *Eyrbyggja saga* utgörs platsen som offret utförs på av en Torshelgedom, men belägget är källkritiskt problematiskt och jag menar därför att det sannolikt kan avfärdas. Människooffer till Tor finner dock en säkrare grund genom Dudos av St. Quentin uppgifter om skandinavernas offerbruk i Normandie. I detta fall menar jag att den rituella kontexten snarast kan hänföras till krigsrelaterade människooffer, eftersom de nordbor som beskrivs av Dudo rimligen har ägnat sig åt krigiska aktiviteter vid anskaffandet av slavar, varav en del offras innan hemfärden. Dudos av St. Quentin *De Moribus et Actis Primorum Normanniæ Ducum* utgör det enda belägg som kan upprätthållas som specifikt omtalar Tor som mottagaren av människooffer. Av texten framgår det att det är i egenskap av rådgivare över vinden och vädret som Tor åkallas i detta sammanhang. Adams av Bremen beskrivning av offerkulten i Gamla Uppsala nämner visserligen Tor som en av de tre gudomar som kulten centerades kring, men Adams av Bremen anger inte specifikt att människooffren i Gamla Uppsala ska ha varit tillvända Tor vilket gör hans uppgifter problematiska för identifikationen av offrets mottagare. Likt vad jag har nämnt ovan angående människooffer till Frö kan Adams av Bremen uppgifter möjligen utgöra ett belägg för människooffer tillägnade Tor, men tolkningen förblir osäker.

En del av beläggen för människooffer i källmaterialet anger inte specifikt vem som är mottagare av offret. Mottagaren skulle i dessa fall kunna vara outtalad eller ospecificerad, om offret vänder sig till gudarna som kollektiv. Min definition av offer som analytiskt begrepp kräver en gudomlig mottagare och jag har argumenterat för mina slutsatser om vilka belägg som kan godtas utifrån denna definition. Även en ospecificerad gudomlig mottagare uppfyller kriteriet för offerdefinitionen som jag använder, men exemplen rör sig tidvis i ett gränsland till annat rituellt dödande. De mytiska prototyper som beskriver offerbrukets uppkomst eller instiftande har i många fall inte en gudomlig mottagare, då gudomen själv är avsändare och aktör i handlingen.<sup>361</sup> Jag menar att dessa exempel inte utgör offer enligt min mening, men speglar den mytiska förlagan till de verkliga offren.

Människooffret i fornnordisk religion knyts således i första hand till Oden. I de norröna källorna framstår människooffret som ett av de narrativa motiv som återkommande och ofta knyts till guden. De övriga gudarna i den fornnordiska mytologin förknippas inte närmelsevis så starkt till offerbruket. Denna anknytning kan till stor del bero på Odens koppling till kriget, och människooffrets anknytning till en krigsrelaterad kontext, samt källmaterialets överrepresentation av denna aspekt inom kulturen. Men människooffret återfinns även vid kalendariska högtider, sannolikt då inom en fertilitetscentrerad religiös kontext, vilket det förkristna rituella uttrycket *fvn. til árs ok friðar* 'för god årsväxt och fred' som förknippas med just kalendariska kultfester, ger exempel på (Sundqvist 2002:13, 188–196; 2016a:351–359; Hultgård 1993; 2003; Nordberg 2006:76–77). I denna kontext skulle offerbruket kunna vara knutet till andra gudomar. Belägg för detta har vi dock endast i liten utsträckning. Möjligen har människooffrets anknytning till Oden överskuggat kopplingen till de övriga gudomarna, vilket har skapat ett narrativt motiv som har cementerats och på sikt har lett till att källmaterialet överrepresenterar denna relation mellan Oden och människooffret, på bekostnad av de övriga gudomarna.

Det arkeologiska studiet av människooffer stöter på större hinder i identifieringen av offrets mottagare än vid textstudier. Det skriftliga materialet visar att människooffer förekom i flera kontexter, både krigsrelaterade och inom en kalendarisk fruktbarhetscentrerad kult. Det finns dock en svårighet att urskilja ett krigsrelaterat offer från ett fruktbarhetsoffer i det arkeologiska materialet. Problemen för uttolkningen av vilken typ av offer och vem mottagaren är framgår av att en kultplats kan användas för flera syften och intentionen bakom offret, liksom den tänkte mottagaren, inte är nåbar genom de materiella lämningarna i sig. Vissa rimliga slutsatser kan ändå dras utifrån fyndkontexten och fyndens sammansättning. Förekomsten av vapen kan till exempel peka på att ett eventuellt offer bör föras till den krigsrelaterade offerkontexten.

---

<sup>361</sup> Ett undantag utgörs av Odens självoffer i *Hávamál* 138.

## 6.4.2 Rituellt våld

I källmaterialet kan vi se spår av flera olika tillvägagångssätt vid människo-offrets utförande. De olika formerna av offer har sannolikt varit knutna till olika situationer och sammanhang och identifierandet av dessa är av vikt för vår förståelse av människooffret i fornnordisk religion. En övergripande aspekt som återkommer i källmaterialet är att människooffret ingår i ett vidare sammanhang av rituell våldsutövning. Detta är ett tema som jag också återkommer till nedan i diskussionen om kungaoffer och maktövertagande. Jag kommer här att placera in människooffret i en kontext av rituellt våld som inte begränsas till offerkontexten, utan som även innefattar andra typer av rituellt dödande och behandling av de döda. Utifrån detta menar jag att människooffret utgör en aspekt av detta rituella våld och att detta stärker min slutsats att människooffret fyller en social funktion, där härskarens makt legitimeras och manifesteras genom den rituella handlingen och offret.

Rituellt våld är ett återkommande tema i det inhemska källmaterialet från Norden. Det rättssystem som möter oss i det isländska prosamaterialet ingår i en kontext av rituellt våld, och angränsar genom detta i vissa fall till offerbruket. Likaså har krigföringen i många fall en rituell inramning, vari behandlingen av slagna eller dödade fiender ingår, även när detta bruk inte kan kategoriseras som offer. Denna vidare kontext av rituell våldsutövning är av vikt för vår förståelse av människooffret. Ett återkommande motiv inte minst i skaldediktningen är att döda fiender lämnas kvar på slagfältet eller på annan plats för att ätas av djur; en behandling som tidvis ges en negativ värdering. Detta framställs inte som en ärorik eller värdeneutral skeletteringsprocess utan i vissa sammanhang snarare som en förnedring av den fallne, men det verkar även finnas en komplexitet i förhållandet till denna typ av postmortalt våld. *Ynglingatal*, sedd som ett hyllningskväde, kan utgöra ett exempel på detta eftersom även de omtalade kungarna beskrivs ligga döda och slitas av rovfåglar. Centralt för förståelsen av detta komplexa förhållningssätt gentemot det ritualiserade postmortala våldet utgör den koppling mellan våldet, dödandet, hinsidesföresällningar och (offer till) Oden som jag har omtalat ovan. Att dö en våldsamt död utgör ett genomgående tema i *Ynglingatal*, och bör inte nödvändigtvis ses som ett misslyckande, utan möjligen som ett eftersträvansvärt öde. Inom följesväsendet och kontexten där krigsrelaterade människooffer ingår har den våldsamma döden i sig kommit att värderas högt. Det är också i relation till detta som vi bör förstå självoffret. Ett exempel på detta komplexa förhållningssätt gentemot den våldsamma behandlingen av den döde finner vi i *Ynglingatal* strof 15 som omtalar kung Óttarrs död.

15.  
*Fell Óttarr  
und ara greipar  
dugandligr  
fyr Dana vopnum.  
Pann hergammr*

15.  
Den djärve Óttarr  
föll under örnens klor  
för danernas vapen.  
Stridsgamen [korpen/örnen]  
kom från fjärran,

*hrægum fæti  
víðs borinn  
á Vendli sparn.  
Þau fráak verk  
Votts ok Fasti  
sænskri þjóð  
at sögum verða,  
at eylands  
jarlar Fróða  
vígfrömuð  
of veginn höfðu.*

(Marold *Skaldic Poetry of the  
Scandinavian Middle Ages.*)

[och] spjärnade/slet  
med likbehängd fot  
i honom i Vendel.  
Jag har hört att detta  
Votts och Fastis verk  
[hos] svearnas folk  
har blivit till legender,  
att Frodes jarlar  
från ön  
stridsfrämjaren  
hade dödat.

(Egen översättning.)<sup>362</sup>

Strofen beskriver hur kung Óttarr ligger fallen "under örnens klor" och "stridsgamen", vilket kan tolkas som antingen en korp eller örn då båda dessa är typiska asätare, beskrivs sitta på liket, med köttslamsor i klorna och slita och "spjärna" i den döde kungen. Man kan notera att diktaren har ansträngt sig för att ge en målande bild av motivet; ordval av exempelvis fvn. *sperna* 'spjärna, sparka' är inte givna utan har sannolikt valts för att ge en träffande bild av hur just asätande fåglar som korp och örn betar sig när de äter av ett kadaver, eller ett lik i det här fallet. Diktens stil med korthuggna referat av ynglingakungarna och deras öden lämnar inget utrymme till överflödiga utsvävningar och beskrivningar, utan sannolikt är det endast de mest signifikanta aspekterna som omtalas. Det läggs således vikt vid att beskriva behandlingen av den döde krigarkungen; det är därför sannolikt att detta centrala tema att låta fienden ligga utlämnade åt asätande djur speglar ett ideal och en uppfattad verklighet, oavsett hur vanligt förekommande praktiken kan ha varit i verkliga livet.

Arkeologiska fynd från både äldre och yngre järnålder visar också att traditionen att exponera fallna fiender för asätande djur har varit en verklig praktik, vilket är av vikt för vår förståelse av de skriftliga källorna. Den äldre järnålderns fynd från Alken Enge i Danmark är kanske det tydligaste exemplet som finns att tillgå. Motsvarande fynd från yngre järnålder utgörs av fynd från Uppåkra i Skåne, Gamla Uppsala samt Hederviken i Uppland där benen bär spår av gnagande av hundar, samt möjligen Ströja i Östergötland där skallarna har exponerats och slagits sönder innan de deponerades i stenpackningen.

Beläggen i de olika källmaterialen bör ses i sitt vidare sammanhang, varigenom ett större ideologiskt mönster avtecknar sig. Behandlingen av de i strid fallna ingår i ett ideologiskt komplex som omfattar mytiska föreställningar om striden; där gudomar (oftast Oden) är närvarande i striden, och fienden liknas vid mytiska motsvarigheter, såsom jättar (Kuusela 2017). I detta ideologiska komplex ingår att krigarens och furstens identitet omfattas av hans kropp, vapen och hallbyggnad. Behandlingen av de dödas kvarlevor visar på en

<sup>362</sup> Utifrån översättning av Marold 2012.

symbolbaddning även efter döden som också innefattar den dödes vapen som behandlas på ett liknande sätt. Tydligast exempel på detta ser vi dock under äldre järnålder (exempelvis fynden från Illerup Ådal i Danmark, samt motsvarande fynd från Sverige, se Hagberg 1967b). Även hallbyggnaden ingår i detta som en representation och förlängning av härskaren och dennes välde (Herschend 1998). I det ideologiska komplexet ingår också att de fallna tillfaller gudomen som råder över striden genom att de dör under slaget, vilket i poesin liknas vid offer och omfattas av ett offerbegrepp genom den praktiska vetenskapen om och förekomsten av regelrätta offer, samt genom att de överlevande fångarna offras till gudomen eller dödas på ett annat rituellt och symbolbaddat vis, vilket vi kan se spår av i *Beowulf* versrad 2936–2941 och *Erfidrápa Óláfs helga* strof 1 (se nedan).

Miranda Green (1998; 2001) har framfört tesen att våldet utgör ett signifikant inslag i offerpraktiken i germansk religion. Våldet i sig, eller ”övervåldet”, ska ha upplevts skapa en energi som genom offret överförs till gudomen. På detta sätt ska gudomen ha stärkts genom våldet som utförs mot offerobjektet. Hon grundar denna tes i arkeologiskt material, så som sönderhackad och bränd krigsutrustning funnen i våtmarker, liksom vissa så kallade mosslik som bär tydliga spår av våld. På detta sätt menar hon att behandlingen som fynden har utsatts för kan förklaras genom att upplevelsen av det heliga eller gudomliga låg i utövandet av rituellt våld (Green 1998:169–173; 2001:39–61). Tesen är intressant och tilltalande om vi ser till en del av det fornnordiska materialet, men den är inte applicerbar på alla sammanhang. Att upplevelsen av det gudomliga förelåg i utövandet av våld kan finna visst stöd i hur Oden framställs vara närvarande och deltagande i striden.

Utifrån Greens tes skulle förekomsten av övervåld mot offerobjektet kunna fungera som en slutledning för att identifiera offer arkeologiskt. Detta är dock ett problematiskt kriterium, eftersom ett offer inte behöver sträva efter ett våldsamt uttryck utan även kan eftersträva motsatsen. Det kan därför inte användas som ett generellt kriterium för definitionen av offer i germansk religion. Men inom den krigsrelaterade kontexten och i förhållande till det (våldspräglade) rituella fältet är ändå denna aspekt av offerpraktiken betydande. Jag har ovan drivit tesen att offer till Oden präglas av våld och ett performativt ritualiserat utövande av våld, samt att guden frodas och stärks av dödandet (i likhet med exempelvis Green 1998; Nordberg 2003). Vid vissa offer till guden har flera avrättningsmetoder använts i kombination, vilket är ett utslag av denna performativa våldsaspekt. Detta motiv har också gestaltats både symboliskt i behandlingen av guldrakteatrar och som en verklig praktik i narrativa källor, vilket vi har sett exempel på i traditionen som behandlar offret av kung Víkarr. Denna performativa våldsaspekt är även central i blodörnsriten. I dessa fall kan vi se att offret präglas av en eftersträvad våldsamhet. Våldsutövningen kan i dessa fall sannolikt ha medfört en performativitet som har bidragit till ritualens agens, även om våldet i sig inte räcker som kriterium för offertolkningen. Det visuella intrycket

med blod som väller fram och kroppen som i vissa fall hängs upp, möjligen i kombination med offrets dödsryckningar, bör ha bidragit till ritualens exklusivitet och utmärkt den som en del av något frångått det vardagliga och profana.

Övervåld som kriterium för identifieringen av offer i arkeologiskt material har jämförts med och inspirerats av bland annat berättelsen om offret av kung Víkarr och Odens förebildande självoffer. Utifrån den fornnordiska kontexten där den flerfaldiga döden utgör ett särpräglat motiv som förknippas med offer kan våldet, eller "övervåldet", föranleda oss att diskutera potentiella offermotiv också i de skriftliga källmaterial som omtalar liknande praktiker som inkluderar rituellt våld, likaväl som vissa exempel ur det arkeologiska materialet. Överensstämmelsen med det våldsamma offermotivet kan då stärka en sådan argumentation och ge en djupare förståelse av den rituella kontexten.<sup>363</sup> Identifieringen och definitionen av offer bör dock även fortsatt inkludera kriteriet med den gudomliga mottagaren.

Tesen att våldet utgör en grundläggande egenskap i offret är en teoretisk linje som fick stort genomslag i och med René Girards och Walter Burkerts skrifter om offrets ursprung, vilket jag har redogjort för ovan. Jag menar till skillnad från dessa att våldet i sig inte är fundamentalt för offerdefinitionen, men att våldet i den fornnordiska kontexten är en närvarande, men inte nödvändigtvis oundgänglig, komponent i vissa sammanhang. Den rituella våldsutövningen är en bred kategori som inkluderar men inte begränsas till människoeffer, i framför allt den krigscentrerade kontexten.

## Blodiga offer

En signifikant aspekt av det rituella våldet i samband med offerförrättandet kan ha förelegat i metoden som offret har dödats på. Djur och människor har vid exempelvis sjön Bokaren i Uppland dödats genom trubbigt våld mot huvudet, men förekomsten av enskilda huvuden visar samtidigt på en variation i avlivningsmetod. De enskilda huvudena visar att dessa har avskilts från kroppen innan de har sänkts i vattnet. I *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* och Adémars de Chabanne *Chronicon Aquitanicum et Francicum* omnämns halshuggning som den metod som användes vid offret. Halshuggningen har sannolikt medfört en visuell effekt av det framvällande blodet (Lucas 2009:249, 405; Sundqvist 2016a:339–341; 2017a). Enligt en tolkning av Adams av Bremen text åsyftar lat. *caput* 'huvud' vilket då skulle kunna spegla offermetoden, varefter kropparna hängdes upp i den heliga lunden i Gamla Uppsala. Ordet ska sannolikt förstås i sin bokstavliga mening, att just huvudena tillmättes en signifikant betydelse som offerobjekt i kulten, även om det var kropparna som hängdes upp i träden (Hultgård 1997:32). Vi kan här se att det fornnordiska människoeffret kunde utgöra en komplext

---

<sup>363</sup> Det finns dock en problematik i denna argumentation avseende hur och på vilket sätt detta (rituella) våld kan ha skilt sig från exempelvis icke-rituell slakt av djur, ifall det har funnits en sådan.

sammansatt ceremoni där dödandet av offret åtföljdes av postmortala ritualer och hanteringar av offermaterian. Metoden för dödandet och styckandet av offrets kropp kan således ha varit betydelsefullt och religiöst reglerat i fornnordisk religion (jfr. Maier 2002:109–110). Fynden av skallar vid Uppåkra, Ströja och Bokaren kan tyda på att offrets huvud har tillskrivits en särskild betydelse i offerkontexten.

Att huvudet ges en särskild betydelse i offerkontexten är globalt sett vanligt. Huvudet representerar i offersammanhang ofta hela det offerobjekt som har getts till gudomen, som en *pars pro toto*. I samband med dödandet tillfaller offerobjektets själva livsprincip gudomen; ofta åtföljs detta av att blodet hålls ut eller används till att smörja eller färga ett kultobjekt. Att detta även har varit centralt i fornnordisk offerkult kan vi se i användningen av begreppet fvn. *rjóða*. Ett tydligt exempel finner vi exempelvis i *Hyndluljóð* strof 10 där gudinnan Fröja prisar sin skyddsling Óttarr som har färgat hennes altare rött med blodet från offerdjuren. Jag har argumenterat för att användningen av fvn. *rjóða* kan ha varit förknippat med människooffer i vissa källtexter ovan. Utvalda delar av kroppen, vari huvudet ofta ingår, kan sedan få representera den offrade och lämnas åt gudomen på kultplatsen, medan resten av kroppen vanligtvis äts upp vid djuroffer. Det grekiska djuroffret utgör ett illustrativt exempel på detta. Att så även har varit fallet inom den fornnordiska religionen kan vi se i det skriftliga källmaterialet. Även de arkeologiska fynden av skallar och fötter från (offrade) djur och människor på kultplatserna talar sitt tydliga språk; huvudet tillmättes en särskild betydelse, och vid djuroffren har de köttrika delarna avskilts för konsumtion medan huvud och fötter har lämnats på kultplatsen.

Sannolikt har blodet vid människooffer också använts i själva ritualen, på ett liknande sätt som vid djuroffer. Detta indikeras genom *Ynglingatal*s och *Ynglinga sagas* beskrivning av offret av kung Dómaldi, där kultmenigheten rödfärgar marken på kultplatsen, respektive offeraltaret, med kungens blod. Även utomnordiska källor, såsom Dudo av St. Quentin, beskriver handhavandet av blodet som en signifikant del i offerritualen. Genom dödandet och blodflödet har ritualen åstadkommit den statusförändring av offerobjektet och kultdeltagarna som utgör ett definierande kriterium för offer enligt Hubert och Mauss (1981 [1898]). Det är sannolikt mot bakgrund av detta som vi också ska förstå beskrivningarna av blodörnsriten i de norröna källorna. I flera källtexter ges blodet en signifikant roll i beskrivningen av riten och själva utförandet verkar vara formaliserat och strukturerat utifrån ett fast mönster.

## Hängning

En annan avlivningsmetod som återkommer i människooffrets kontexter är hängningen. Motivet återfinns i ikonografiskt material, i poesins namn på Oden och i de skriftliga källornas beskrivningar av människooffer. Hängningen i sig kan inte alltid anses utgöra ett offer, utan metoden har säkerligen använts även i profana syften. Detta utgör ett problem, inte minst vid analysen

av det ikonografiska materialet, då det försvårar tolkningen av motiven. Vi bör räkna med att dödsstraff i form av hängning har förekommit utan att detta har haft en sakral innebörd. Hängningens symboliska referenser och betydelser är ambivalenta. Vid sidan av ett offerbruk har hängningen också en nedvärderande och förnedrande aspekt (Dutton 2015:213–230). I en skaldestrof tillägnad den norske kung Óláfr (inn helgi) Haraldsson, *Erfidrápa Óláfs helga* av Sigvatr Þorðarson, framkommer hur bruket att hänga krigsfångar även har inneburit ett sätt att visuellt och dramatiskt gestalta den segrandes makt och sannolikt också förnedra den slagne och tillfångatagne fienden.

1.  
*Tolf frá k tekna elfar  
 tálaust við þá bála;  
 olli Óleifr falli  
 eirsamr konungr þeira.  
 Svía tyggja leitk seggi  
 sóknstríðs (firum) ríða  
 (þol vas brátt) til Heljar  
 (búit mest) Sigars hesti.*

(Jesch *Skaldic Poetry of the  
 Scandinavian Middle Ages.*)

1.  
 Jag hörde utan like/jämförelse [alt.  
 utan svek]  
 att tolv av älvens båls [guldets] träd  
 [män] blev tillfångatagna;  
 Óláfr, den nåderika konungen, vållade  
 deras fall/död.  
 Jag såg svearnas stridbare furstes  
 män  
 rida Sigarrs häst [galgen] till Hel.  
 Den största olycka blev snabbt  
 ordnad för männen.

(Egen översättning.)<sup>364</sup>

Även om kontexten i någon mån är kristen och återger den kristne missionskungens agerande har själva bruket en bakgrund i förkristen praxis, så som jag har kunnat visa i studien. Offermomentet har avlägsnats i Óláfrs fall, men vi kan istället än tydligare se de sociopolitiska aspekterna och konsekvenserna av bruket.<sup>365</sup> Hängningen innebär en maktdemonstration från den segrandes sida, och ett olyckligt slut för de tillfångatagna. Skaldens bruk av ordet fvn. *þol* 'skada, olycka' ska sannolikt förstås i dubbel betydelse, åsyftande både att de tillfångatagna svearna dör och att de orsakas en ärelös och skamlig död genom hängning, där de liknas vid brottslingar (Hægstad & Torp 1909:s.v. *þol*; de Vries 1977:s.v. *þol*; Dutton 2015:214–215). Hängningen är ofta förknippad med avrättandet av förbrytare och i det senare, medeltida, lagmaterialet är metoden framför allt förknippad med straffandet av tjuvar. De negativa konnotationerna förstärks där ytterligare av att de straffade beskrivs hängas tillsammans med vargar eller hundar på galgplatsen (Ström 1942:128). Hängningens negativa konnotation kan också spåras genom det etymologiska ursprunget till ordet fvn. *vargr*. Ordet har härletts till proto-germ. *\*wargaz* som betecknar en förbrytare som har dömts till eller förtjänar att hängas. Ordets betydelse som synonym till fvn. *úlfr* 'varg (ulv)' är en sarnordisk utveckling

<sup>364</sup> Utifrån översättning av Jesch 2012.

<sup>365</sup> Situationen är på detta sätt intressant som jämförelsepunkt för tolkningen av Hákon jarls hängning av Gull-Haraldr ovan.



(Kuhn 1954:421; de Vries 1977:s.v. *vargr*; Orel 2003:s.v. *\*warzaz*). Att Oden förknippas med både vargen och människooffer genom ett sådant, i vissa fall skamligt, dödssätt ligger i linje med gudens karaktär. Han förknippas på flera olika sätt med det skrämmande och det obskyra, samtidigt som han utgör en sinnebild för aristokratiska ideal.

Även en svårtolkad passage i eddadikten *Grímnismál*, strof 10, har diskuterats som ett möjligt exempel på offer av krigsfångar genom hängning, i en kontext förknippad med Oden (se Nordberg 2003:207–210). Strofen nämner en varg eller möjligen en förbrytare (fvn. *vargr*) som hänger väster om Odens sal. Belägget är dock osäkert och tolkningen av strofen förblir hypotetisk. Det kommer därför inte att diskuteras vidare här, men förtjänar ändå att påtalas då det kan vara av vikt för helhetsbilden.

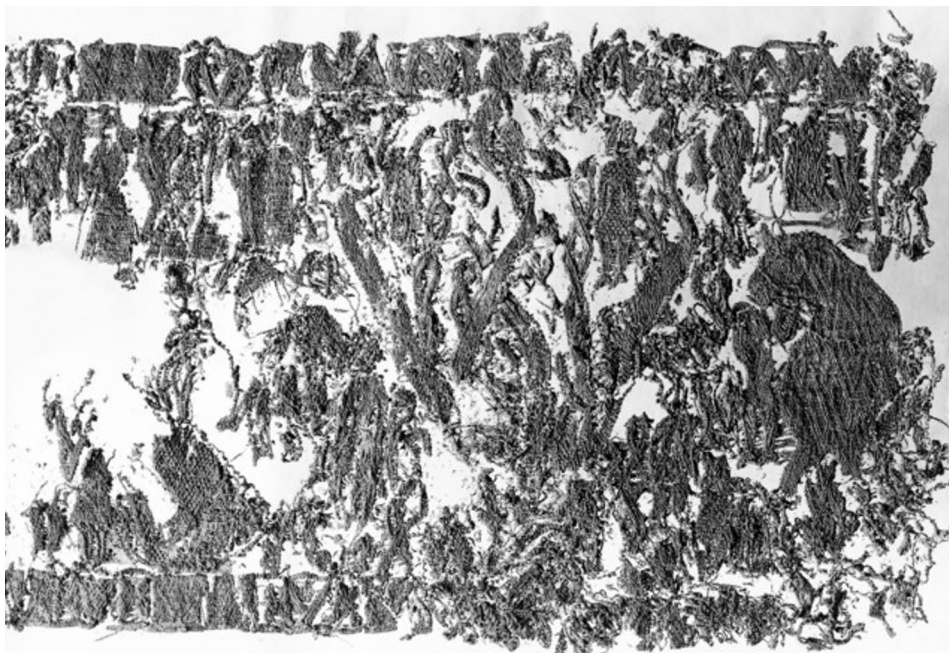
Odens koppling till hängningen och galgen är omisskännlig. I skaldediktningens heitin betecknas guden som *Hangadróttin* 'de hängdas herre', *Hangatýr*, *Hangaguð* 'de hängdas gud', *Galga valðr* 'galgens härskare' och liknande, vilket tydligt visar att de hängda föreställdes som vigda till guden. Att dessa benämningar även skulle kunna syfta på ett offerbruk, där offret utförs genom hängning är en intressant aspekt av materialet som tidigt har anförts (se exempelvis Chadwick 1899; von Unwerth 1911:92–94; Meissner 1921; Falk 1924). Folke Ström har dock framfört hypotesen att Odens koppling till hängningen ska vara en sen utveckling ur ett ursprungligt fruktbarhetsoffer (Ström 1954:52–53). Någon tidsmässig urskiljning mellan en fruktbarhetskult och föreställningarna kopplade till Oden kan dock inte göras. Ströms hypotes kan därför inte beläggas, tvärtom är kopplingen mellan Oden och hängningen tydlig redan i den tidiga skaldediktningen, exempelvis i *Ynglingatal*.

Det ikonografiska materialet är svårtolkat, men möjligen kan det ändå ge en bild av hängningen som en betydelsefull praktik förknippad med offer i det förkristna samhället. Hängningen innebär ikonografiskt ett motiv där kroppen är *upphängd*, utan kontakt med marken nedanför. I dessa fall framställs också kroppen som livlös och utan rörelse. Det är således det genomförda offret som avbildas. Ett mycket tydligt undantag från detta finner vi i bildstenen från Stora Hammars i Lärbro socken på Gotland, där gestalten som ska bli hängd fortfarande står på marken. Möjligen finns en fragmenterad återgivning av samma motiv på en bildsten från Hangvar på Gotland (Hangvar kyrka II). Bildstenen är dock skadad och motivet i sin helhet kan inte säkerställas (Oehrl 2008; 2019:61–62, 89). En annan bildsten från Gotland, från Bote i Garda socken, återger vad som skulle kunna vara ett genomfört människooffer genom hängning (SHM inv. 15098, föremålsnr. 145754). I mittenfältet av bildkompositionen finns fem antropomorfa figurer, med lätt nedåtriktade fötter och en knut ovanför huvudet, hängandes från vad som skulle kunna vara en bjälke eller lång galge. Till höger om dessa finns ytterligare en figur, men utan knut ovanför huvudet. Längst till höger i bild syns en sjunde figur hängd i en egen galge (jfr. Lindqvist 1941–1942:141; Pesch 2005; Helmbrecht 2011:91; Oehrl 2019:62). Galgen skulle också kunna vara ett stiliserat träd som människorna hänger i (Pesch 2005:124). Vid optisk 3D-scanning har

man kunnat avgöra att de sju figurerna sannolikt har varit formade utifrån en gemensam mall (Kitzler Åhfeldt 2015:414–421). Motivet kan även tolkas som en procession, men de nedåttekande fötterna tillsammans med bjälken och knutarna föranleder min tolkning av motivet som en hängningsscena.



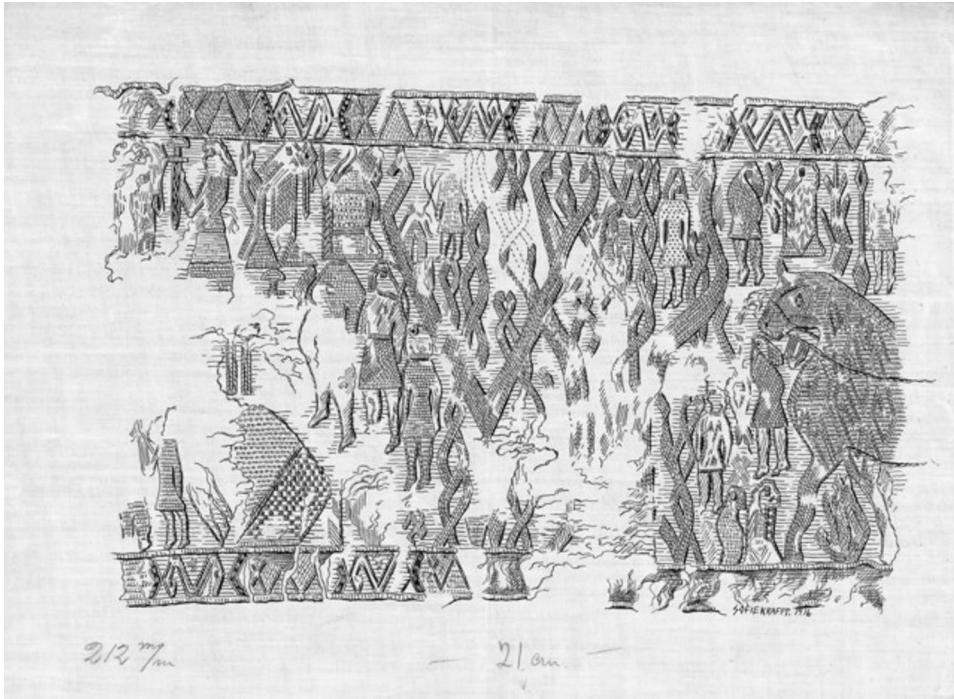
*Bildsten från Garda Bote, Gotland. SHM inv. 15098, föremålsnr. 145754 (Privat foto. Fotograf: Björn Lundqvist).*



*Osebergstextilen, Norge (Kulturhistorisk museum Oslo). Licens: CC BY-SA 4.0.*

Även ett avsnitt av Osebergstextilen från Norge har tolkats som en återgivning av en hängningsscen (Kulturhistorisk museum Oslo: C55000:377/4). Osebergsgraven är daterad genom dendrokronologi till 834 e.Kr. och utgör en mycket rik och påkostad begravning av två kvinnor. På den vävda bonad som har bevarats i graven syns ett parti med ett eller flera stora träd, med hängda människor bland grenarna. Sammanlagt tio personer på textilfragmentet, utifrån klädedräkten identifierade som enbart män, har nedåtriktade fötter och skulle därför kunna utgöra hängda kroppar (Vedeler 2019). Av dessa är åtta placerade i direktkontakt med de stiliserade trädens grenar, och två kroppar är placerade i hängande position en bit ifrån. Då textilen är fragmentarisk är det svårt att avgöra om också dessa är placerade intill grenar från träden. Att motivet återger en hängningsscen är sannolikt, men huruvida det ska tolkas som ett offer är svårare att avgöra. Motivet har dock uppenbara likheter med de skriftliga beskrivningarna av offerkulten i exempelvis Gamla Uppsala.

Vidare har en figurin av guld från kultplatsen i Lunda, Södermanland (RAÄ Strängnäs 266), diskuterats som ett potentiellt hängningsmotiv (SHM inv. 34914, föremålsnr. 363609). Figurinens fötter är riktade nedåt, vilket har antagits efterlikna ett hängande lik (Gräslund 2010:21; Zachrisson 2019), men är i övrigt starkt stiliserad med hängande armar och ben. Figurinen är daterad till vendeltid. På samma centralgård har man också funnit två andra figuriner, som dock inte har tolkats som symboliska efterlikningar av offergåvor. Dessa har heller inte nedåtriktade fötter, utan har istället tolkats som potentiella gudabilder (se Andersson et al. 2004; Skyllberg 2008:12–63; Zachrisson 2019). Sammanfattningsvis kan vi konstatera att guldfigurinens motiv är svårttytt.



Förtydligande skiss av Osebergstextilens hängningsscen (Kulturhistorisk museum Oslo). Licens: CC BY-SA 4.0.

En annan figurin är funnen vid Storegården, i Kymbo, Västergötland (SHM inv. 20877). Även denna har utifrån fotriktningen tolkats som en hängd person (Zachrisson 2003; 2019). Figurinen är ett lösfynd, funnet i vad som tidigare kan ha varit en sankmark, och saknar således fyndkontext, men har genom typologiska jämförelser daterats till folkvandringstid. Materialet är en blandning av silver och koppar, med en guldring runt halsen. Figuren har inga tydliga könsbestämmande karaktärsdrag, men återger snarast en manlig gestalt. Då fyndet saknar fyndkontext kan det möjligen inte kasta ytterligare ljus över förekomsten av människooffer i fornnordisk religion, utöver konstaterandet att hängningsscener utgör ett återkommande motiv även i det ikonografiska materialet.

Utöver dessa exempel kan en serie av guldgubbar funna i borganläggningen vid Eketorp på Öland anföras. Dessa uppvisar alla samma motiv med en antropomorf gestalt med hängande fötter (SHM inv. 31597; Zachrisson 2003; Gräslund 2010:10). Motiven återger snarast manliga karaktärer, med nedåtpekande fötter och rakt hängande ben.<sup>366</sup> Ögonen är framträdande, liksom pälsklädnaden. Guldgubbar har generellt sett daterats till folkvandringstid-vendeltid (Pesch & Helmbrecht 2019; Watt 2019). Figurerna visar ingen snara runt halsen, men har ett vridet band runt axlarna/under huvudet som

<sup>366</sup> Bland Eketorps guldgubbar återfinns även ett snarlikt motiv, där samma figur återges med horisontellt pekande fötter och således visar en "levande" gestalt.

skulle kunna återge ett stiliserat rep. Min tolkning av bandet som en hängningssnara vilar dock på osäker grund och kan inte tas som säker intäkt för att guldgubbarna ämnar återge en hängningsscen. De markerade ögonen skulle, i den mån de bör tillskrivas vikt vid tolkningen, kunna representera den offrade människans (nya) insyn i den andra världen, eller gudomens tillbakablickande genom offret (jfr. Ström 1947; Eck 1998). En av guldgubbarna funna i Ströja är präglad med samma motiv (Björn Hjulström, personlig korrespondens). Fynden av människoben i Ströja skulle kunna stärka tolkningen att motivet återger en rituell hängning. Även ett flertal guldgubbar från Sorte Muld på Bornholm uppvisar ett mycket snarlikt motiv (Nationalmuseet Köpenhamn inv. 6255/85). Både manliga och kvinnliga figurer återges med nedåtpåkande fötter och hängande armar. Vissa av dem har också vad som skulle kunna återge ett halssmycke eller en snara med knut runt halsen. Motivet har tidigare tolkats som återspeglings av dansare som rör sig på tårna (Holmqvist 1960; Hauck 1994:250, jfr. Ratke 2009:153). Den i övrigt livlösa kroppsställningen skulle dock kunna tala för att tolkningen av dem som döda gestalter finner visst fog. Det ikonografiska materialet är dock mycket svårtolkat och tillåter oss inte att dra några säkra slutsatser kring motivet. Jag nöjer mig här med att påpeka det möjliga sambandet med hängningen som offerbruk.

### **6.4.3 Människooffrets sociala effekter och dess dynamiska relation till samhällsstrukturen**

Utifrån analysen som har gjorts ovan kan vi se att vem som offerar och vem som offras varierar i olika kontexter. Jag kommer här att sammanfatta dessa slutsatser och diskutera dem utifrån hur de återspeglar och kan ha påverkat en rådande social ordning och samhällsstruktur. Genom urskiljandet av vilka kategorier av människor som uppfattades kunna användas för offer kan vi spåra en specifik sida av den förkristna sociala samhällsorganisationen. Christina Fredengren (2015; Fredengren & Löfqvist 2019) har med utgångspunkt i filosoferna Achille Mbembes teori bygge kring begreppet *necropolitics* och Giorgio Agambens teori bygge utifrån lat. *homo sacer* diskuterat hur offerbruket återspeglar och kan ha skapat en social struktur. Offerbruket medför skapandet av en statusdifferentiering som innebär att vissa individer anses vara möjliga att döda och andra inte (Agamben 2010 [1995]; Mbembe 2003; Fredengren 2015:164; Fredengren & Löfqvist 2019:225). Jag kommer här att utveckla en liknande tankegång och diskutera detta fenomen utifrån människooffer specifikt. Fredengrens studier har fokuserat på Upplandsregionen utifrån arkeologiskt material funnet i våtmarker. Jag tar istället min utgångspunkt i det sammantagna material som har behandlats i avhandlingen, både skriftliga källor och arkeologiskt material. Jag vill utifrån detta källmaterial lyfta fram hur människooffer inom fornnordisk religion har haft en stärkande funktion för en social hierarkisering av människor.





*Figurin i guld från Lunda, Södermanland (SHM inv. 34914. Fotograf: Gabriel Hildebrand), samt figurin i koppar-silverlegering och guld från Kymbo, Västergötland (SHM inv. 20877. Fotograf: Ulf Bruxe). Licens: CC BY 2.5 SE.*

Olika kategorier av rättslösa individer har kunnat dödas som offer utan (krav på) vedergällning. Människooffret har på så sätt befast en social makt hierarki inom samhället. Människooffret som religiös föreställning och praktik i fornnordisk religion karaktäriseras även av en inneboende motsättning där denna sociala maktordning befasts genom idén om dess motsats. Det ideala offret utgörs av en felfri och värdefull gåva, vilket ytterst personifieras av härskaren själv. I den verkliga kulturen ersätts dock härskaren av en mer umbrellaig individ, men i det semimytiska narrativa materialet når vi föreställningen om offerkultens ideal. Där framställs det ideala förhållandet, där härskaren själv utgör offergåva (och tidvis offrets avsändare), som en verklighet. Den sociala hierarkin manifesteras således genom att iscensätta ett skeende som till synes borde kullkasta samma sociala ordning som utförandet av offret istället befast. I och med att lågt ansedda, rättslösa individer dödas i furstens ställe åskådliggör och återskapar detta en social åtskillnad mellan de individer som är möjliga att använda till offer och de som inte kan dödas (det vill säga härskaren själv) trots att motsatsen påbjödes som ett ideal. De rättslösa individerna torde ju utifrån idén om gåvan som en central aspekt av offret

utgöra det minst lämpliga objektet, medan härskaren utgör det bäst lämpade dito. Människooffret upprätthåller och återskapar således en samhällsstruktur och en specifik social ordning. Det rituella dödandet har i vissa fall också skapat en ny samhällsordning där en ny pretendent genom människooffret positionerar sig och etablerar sig som ny härskare. I detta fall används den förre fursten som offerobjekt och genomgår i denna situation en förvandling från icke möjlig att offra till att bli möjlig att använda som offergåva för någon annans gunst.



*Guldgubbar från Eketorp, Öland (SHM inv. 31597. Fotograf: Ulrik Skans). Licens: CC BY 4.0.*

I den krigsrelaterade rituella kontexten utgör fientliga krigare en frekvent kategori av människor som används för offer. Detta torde spegla en verklig offerpraktik. Men även självoffret och offret av män ur den egna härstyrkan förekommer emellanåt i källmaterialet. I det skriftliga källmaterialet kan vi se att offerobjektet inom kalendariska människooffer hämtas utanför den egna kultgemenskapen.<sup>367</sup> Att slavar har använts vid offer torde vi kunna sluta oss till, såvida människooffer var en levande praktik i det förkristna samhället i

<sup>367</sup> Ett undantag inom den kalendariska kulten då offerobjektet inte hämtas utifrån utgör offret av härskaren själv.

Norden. All typ av egendom kan principiellt utgöra en offergåva. I och med att människor kunde utgöra egendom, ägas, säljas och köpas, i det förkristna samhället finns det inget som motsäger att dessa skulle ha kunnat fungera som offerobjekt vid utförandet av människooffer (Green 2001:22–25). Denna samhällskategori är dock relativt osynlig i både skriftligt och arkeologiskt källmaterial överhuvudtaget (Brink 2012). Som offermateria omnämns trälar tydligast i de olika versionerna av *Óláfs saga Tryggvasonar*, men sannolikt kan denna grupp även åsyftas i de texter som endast omtalar 'människor' som offergåva. Uppmaningen av påven Gregorius III gentemot Bonifatius av Mainz att straffa de kristna som säljer slavar till hedningarna, vilka sedan använder dessa till offer (*Bonifatius-Briefe* 28) kan också peka på förekomsten av slavhandel även i syfte att skapa ett underlag för att upprätthålla ett kontinuerligt offerande av människor hos germanska stammar under vendeltid. Kanske har ett liknande behov av kontinuerlig införsel av slavar för att användas i kalendariska offer funnits i Skandinavien under samma tid.



*Guldgubbar från Sorte Muld, Bornholm (Nationalmuseet Köpenhamn. Fotograf: Lennart Larsen). Licens: CC BY-SA 2.0.*

Ett arkeologiskt fynd som kan stärka denna slutsats kommer från Hundstrup mose på Själland, Danmark. I mossen har man funnit kvarlevorna av fyra vuxna män, två barn och fem spädbarn (Jørgensen et al. 2014). Två av de vuxna männen och ett av barnen har daterats till vendeltid–vikingatid (ca 660–830 e.Kr.), medan ett av barnen har daterats till folkvandingstid–vendeltid (ca 500–610 e.Kr.). De övriga individerna har inte daterats. Genom strontiumisotopanalyser har man kunnat sluta sig till att flera av människorna inte var av lokal härkomst, varav en av de vuxna männen var av avlägsen härkomst. Fyndet har tidigare tolkats som spåren efter ett bruk av människooffer som sträckt sig över flera hundra år, varav en del av offren kan ha utgjorts av



slavar som har hämtats (eller köpts?) från avlägsna regioner (Jørgensen et al. 2014:193).

Inom den fornnordiska religionen har härskaren varit nära förbunden med kultens organisering. Olof Sundqvist (2016a) har gjort en ingående analys av sakrala härskarstrategier under yngre järnålder i Norden. Han visar att kulten var organiserad utifrån en hierarkisk struktur, där härskaren fungerar som kultens och helgedomarnas mecenat och väktare. I sin kultiska roll uppträder härskaren i Skandinavien som en ättling till gudomarna själva, och bekostar de stora offerfesterna knutna till hallbyggnaderna. Kultplatserna är organiserade utifrån flera nivåer av tillgänglighet, med stora offentliga kultplatser som är gemensamma för en större region eller rike, mindre kultplatser som är gemensamma för ett mindre område i landskapet och privata kultplatser som kan kopplas till gården. I härskarens fall har en del av kulten kopplats till härskarens gård med storslagna hallbyggnader. På Island har kulten organiserats något annorlunda, då även de politiska förhållandena har skilt sig under fristatstiden på Island, gentemot den framväxande centraliseringen av kungadömena i Skandinavien. På Island har kulten därför kopplats till godeämbetet och dessa hövdingars gårdar, men det har saknats en central kultplats för hela Island (Sundqvist 2016a). Förutsatt att kulten var knuten till härskaren är det av intresse att lyfta frågan om härskarens roll i samband med människooffret.

I och med härskarens ansvar för kultens upprätthållande och organisering bör denne också ha haft ett visst ansvar i samband med kalendariska människooffer. Ett sådant ansvarsområde skulle kunna utmärkas genom härskarens förpliktigande att tillhandahålla offermateria. Detta ansvar skulle kunna ses som en del av den distributionsekonomi som härskaren byggde sin sociala position och sitt ämbete på. Fursten är således tvungen att tillgodose ett ständigt inflöde av rikedom att distribuera till sina följesmän och för att bekosta storslagna offerfester, men även offermateria i form av slavar och krigsfångar som kan förbrukas vid de stora offentliga kultsammankomsterna. I det bevarade skriftliga källmaterialet kan vi, utöver påve Gregorius brev till Bonifatius, inte se några tydliga indicier för att människor ämnade specifikt för offer har ingått i skandinavernas slavhandel och plundring. Samtidigt är materialet mycket fragmentariskt och slavhandeln är överhuvudtaget inte så närvarande i texterna. Hur utbredd slavhandeln var inom yngre järnålderns ekonomi i de nordiska länderna är omstritt (Brink 2012; Raffield 2019).

Sannolikt var härskaren människooffrets mecenat, även vid de tillfällen då hela samhället som kollektiv utgjorde avsändaren av offret och den part vars relation till gudomen upprätthölls genom offret. Offren av de norska sändemännen vid de svenska bygdernas tingssammankomster utgör exempel på att härskarens ställföreträdare eller motsvarighet för mindre regioner, kunde inta härskarens roll vid offret. Möjligen är det även mot denna bakgrund som vi ska tolka den stora förekomsten av människoben i uppländska våtmarker (Fredengren & Löfqvist 2019:230). I svearnas kärnområde har då kungamakten och offerbruket varit sammanflätat och befäst.

Under slutet av folkvandringstid och början av vendeltid skedde en förändring i det sociopolitiska landskapet och organisationen i Mälardalen. Aristokratiska gårdar och ett mer framträdande socialt elitskikt växer fram med monumentaliseringen av exempelvis Gamla Uppsala (Ljungkvist 2006; Bratt 2008; Ljungkvist & Frölund 2015; jfr. Fabech 1991). Utifrån min tes att människoeffret kan knytas till en central maktinstitution och ett utpräglat hierarkiskt samhälle, vilket i den fornnordiska kontexten innebär att människoeffret kan knytas till härskaren och kungamakten, skulle traditionen med människoeffret kunna ha förstärkts och intensifierats under slutet av folkvandringstid och vendeltid. En intressant aspekt av det vore i så fall att vi till en förändrad sociopolitisk miljö, där makt manifesteras i storslagna gravhögar, byggnadsverk i form av pallisader, stolprader och monumentala hallbyggnader, även kan föra förändringar i offerbruket (jfr. Fabech 1991). Makten manifesteras nu också i form av människoeffret, och dessa kräver en ekonomi där extern tillägnelse utgör en del av basen.

Möjligen har man även genom intensifierandet av människoeffret velat knyta an till ett idealiserat förflutet, en (mytisk) guldålder, i samband med att samhället omstruktureras och nya grupper strävar efter att legitimera sina maktpositioner. Människoeffret kan på detta sätt ha fyllt en funktion och getts en mening utifrån den historiska kontexten. Detta återknytande och revitaliserande kan även ha blivit aktuellt under vikingatid då samhället utsätts för en omstrukturering genom bildandet av större riken. Offerbruket kan då ha knutits till mytiska motiv där gudarna offeras och offeras (så som Oden och Balder), där kungarna utgör gudarnas ättlingar eller gunstlingar och dör på våldsamma sätt eller offeras till gudarna. Liksom man under yngre järnålder knyter an till äldre gravar och till en idé om ett ursprung skulle man ha kunnat knyta an till en (äldre) offerpraktik, vilken har fungerat som en maktlegitimering och anknytning till ett idealiserat förflutet.

De krigsrelaterade offren av människor verkar i källmaterialet i större utsträckning fokusera på den enskilde härskarens eller krigarens relation till gudomen. I många fall beskrivs offret ha utförts för den egna segern, snarare än för krigarskaran i stort, till exempel i Snorres *Óláfs saga Tryggvasonar* kapitel 27. Ett exempel på att offret kunde utföras också för krigarskarans framgång utgör offret av kung Víkarr i *Gesta Danorum* och *Gautreks saga*. I *Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana* är det en grupp bärsärkar som tillsammans utgör offrets avsändare. Dessa verkar dock utgöra ledarna för ett följe av krigare, varför de kanske snarast bör betraktas som en motsvarighet till härskaren i de övriga beläggen. Helgi trausti utför på eget bevåg ett dråp som han omtalar som ett offer till Oden. I detta fall utgör den enskilde krigaren själv avsändaren av offret och torde således ha en personlig relation med guden, som upprätthålls genom offret.

Vem som användes till offer, och utgjorde offermaterian, skiljer sig således delvis åt emellan krigsrelaterade och kalendariska människoeffret. Det framgår att slavar, förbrytare och krigsfångar utgjorde tre kategorier av offermateria, samtidigt som dessa tre grupper har en gemensam nämnare i att de alla

är rättslösa och inte ingår i kultgemenskapen. Detta har påpekats redan av Karl Binding (1908) och Eugen Mogk (1909). Detta har, så som jag har nämnt tidigare, haft en inverkan och funktion genom att befästa en hierarkisk samhällsordning. Offer av förbrytare återfinns i de exempel som utspelar sig på svenskt område, där norska sändebud riskerar att användas till offer, men även i materialet som behandlar det isländska alltinget år 999/1000 e.Kr. I dessa fall är personerna möjliga att använda till offer just i egenskap av förbrytare, som genom sitt brott har förverkat allt rättsligt skydd och inte längre omfattas av samhällsgemenskapen. Liksom slavar har de övergått till en rättslös kategori människor. Att slavar har använts till offer torde vi kunna förvänta oss.

I den krigsrelaterade kontexten utgör fiender och krigsfångar den mest framträdande kategorin av individer som offras. Av dessa kan krigsfångar sannolikt förstås som en motsvarighet till slavar. Att människor som har tillfångatagits vid plundring och krigståg har utgjort basen för slavhandeln och slavägandet i Norden kan vi utgå ifrån. Tillfångatagna krigare vid strider inom det nordiska området kan i linje med detta ses som motsvarigheter till de slavar som offras. Dessa ingår visserligen i samma samhällskontext som offrets avsändare, men har genom den krigiska situationen kommit att ses om en diametralt annorlunda kategori än offrets avsändare. Exempel på detta kan ses i att furstens fiender liknas vid jättar och kaosmakter i poesin (Kuusela 2017). I egenskap av krigsfångar och förbrytare har de också varit lämpliga att använda till offer. Att de tillfångatagna fienderna har likställts med förbrytare och behandlats på ett motsvarande sätt kan vi se exempel på i *Erfidrápa Óláfs helga* 1 av Sigvatr Þorðarson, där hängningen av krigsfångar har fortsatt att ingå i en kristen kontext.

Arkeologiskt kan vi möjligen se spåren av denna kategori av offermaterial i det uppländska benmaterialet från järnålderns våtmarker. I majoriteten av fallen kan det osteologiska materialet hänföras till (unga) vuxna män, många med läkta skador på skelettet. Möjligen härstammar dessa skador från sår som har åsamkats vid strid (Fredengren & Löfqvist 2015; 2019:237–241).<sup>368</sup> Man bör även se dessa i ljuset av fynden från exempelvis Finnestorp i Västergötland och möjligen Uppåkra i Skåne. Potentiellt har vi således funnit kropparna efter unga krigare som har deltagit i och överlevt strider, men som vid ett senare tillfälle har bragts om livet och deponerats i våtmarker eller vid centrala storgårdar. Att dessa har dödat som en form av offer kan inte bevisas, men heller inte uteslutas och blir än mer aktuellt av överensstämmelserna med det skriftliga materialet.

Det arkeologiska materialet pekar samtidigt också på en helt annan sida av bruket av människooffer, där även kvinnor och barn ingår i offermaterian. I det arkeologiska materialet från exempelvis sjön Bokaren i Uppland framgår att kvinnor och ett barn har behandlats på samma sätt som de deponerade hästarna. Rimligtvis tyder detta på att både hästar, kvinnor, män och barn har

---

<sup>368</sup> Ett tydligt exempel, även om det har daterats till en något äldre tidsperiod, utgör fynden från Torresta i Uppland (Fredengren & Löfqvist 2015).

offrats. Detta skiljer sig från de uppgifter som ges av exempelvis Adam av Bremen, att samtliga offer var av manligt kön vid offerhögtiden i Gamla Uppsala. Att detta inte torde kunna tas som gällande för alla offerkontexter framgår således av arkeologiska fynd (Fredengren & Löfqvist 2019; Magnell 2019).<sup>369</sup> *Guta saga* nämner dock att både kvinnor och män användes till offer när folket fortfarande var hedningar. Det norröna källmaterialet är däremot tyst om offer av kvinnor. Det föreligger således en diskrepans mellan det arkeologiska fyndmaterialet och de skriftliga källornas beskrivningar av offer. Även om offer av båda könen nämns i det skriftliga materialet så finns det en skillnad i kvantitet gentemot de arkeologiska fynden. Inom den tidigare forskningsdiskussionen har också förekomsten av kvinnliga offer förbigåtts med relativ tystnad. I många fall har man förutom det norröna materialet även pekat på analogier hos kontinentalgermanska förhållanden där offer av manliga krigsfångar förekommer (exempelvis Ström 1942; Strömbäck 1942; Turville-Petre 1964; Schuster 2013; se dock Sandklef 1944).

I framförallt det skriftliga källmaterialet är barn lågt representerade som offergåva. Förutom Hákon jarls son Erlingr är det i första hand *Guta saga* som omtalar att man offrade sina söner och döttrar. Detta uttryck behöver dock inte nödvändigtvis tolkas som att de offrade individerna var barn, utan det kan förstås som ett uttryck för att man offrade unga människor från den egna släkten, eller det egna samhället (jfr. Mejsholm 2009:21–30; Lillehammer 2010; Ármann Jakobsson 2017). Samma förhållande gäller det narrativa motivet att kung Aun offrade sina egna söner; dessa torde vid offrets utförande kunna ha varit relativt fullvuxna. Likaså kan förhållandet i berättelsen i *Hervarar saga ok Heiðreks* förstås; att kung Haraldr och kung Heiðrekr inte kan bestämma sig för vems son som ska offras kan syfta på att det är arvingen eller äldste sonen som ska offras, även om denne är fullvuxen. Av vissa versioner av sagan verkar sonen ha varit delaktig i striden som utspelar sig i samband med offret. På samma sätt lovas kung Víkarr till Oden som offer redan innan han är född, men offras långt senare i vuxen, stridsför ålder. Möjligen ska uttrycket i *Guta saga* att söner och döttrar offras ses mot denna bakgrund, som att det inte nödvändigtvis rör sig om barn i strikt mening, utan om en potentiell arvinge och efterträdare, men enligt min mening är det även sannolikt att uttrycket åsyftar människor i gemen. Det arkeologiska materialet skulle dock kunna visa på att de åsyftade offren utgörs av unga personer och barn. I detta torde det arkeologiska materialet kunna påverka tolkningen av det skriftliga materialet och styrka tolkningen att offer av barn förekom. I *Reykðæla saga ok Víga Skútu* nämns utsättning av barn i samband med utökade offer i templet vid en svält på Island. Men att barnutsättningen skulle ha utgjort ett offer framgår inte, varför exemplet sannolikt kan avföras.

---

<sup>369</sup> Även om fynden av hästben vid stolponumentet i Uppsala endast har påvisat förekomsten av hingstar (Wikborg & Magnell 2017).

## Kungaoffer och maktövertagande

I de fall då kungen utgör offergåvan torde vi kunna räkna med att offret får andra konsekvenser än när personen är hämtad ur någon annan social grupp. Eftersom härskaren i många fall utgör människooffrets avsändare och kultens beskyddare är offrandet av densamme något avvikande i offersammanhang. I de fall då härskaren utgör offergåvan medför offret att maktbalansen i samhället förändras. Men offrandet av en härskare kan också utgöra ett bekräftande av en rådande maktpositionering, om offret utförs med en fientlig tronpretendent. Riten att rista blodörn, såsom den återfinns i berättelsen om Torf-Einarr i *Orkneyinga saga* kan användas som utgångspunkt här. Episoden har flera viktiga överensstämmelser med det övriga fornnordiska källmaterialets beskrivningar av människooffer. Formlerna *gefa Óðni* och *til sigrs sér* framstår som autentiska formuleringar använda vid offret och återkommer i flera andra källor, såsom jag har redogjort för ovan. Att de återkommer i berättelsen om Torf-Einarr sätter ritens att rista blodörn i direkt relation till offret av människor och blodörnsriten kan således tolkas som en offerpraktik bland andra. En ytterligare aspekt av blodörnsritningen som kan vara värd att lyfta fram i sammanhanget är att offren är hämtade från samhällets toppskikt (möjligen med undantag för jätten Brúsi). I fallen med kung Ella och Hálfdan háleggr används blodörnsritningen som en spektakulär och blodig iscensättning vid själva maktövertagandet. Jag har redan nämnt att flera källor lägger vikt vid att den forne regenten dog *genom* blodörnsriten, vilket pekar på att detta dödssätt är signifikant. Detta stödjer också tolkningen att blodörnsriten har inneburit en våldsamt och dödlig behandling. Det kan tänkas att den nye härskaren använder den forne regenten som offergåva och därmed gestaltar hur han styr med Odens ynnest och legitimerar sin roll som den nye regenten. Att den tidigare härskaren offras vid maktskiftet finner även en motsvarighet i *Ynglingatal*, *Ynglinga saga* och *Hervarar saga ok Heiðreks*, så som jag har visat ovan.

Att kungen avsätts med ett blodigt och spektakulärt iscensättande menar jag ska ses mot bakgrund av en vidare praktik, där man måste se till krigföringens symboliska aspekter. Maktstriden utgörs inte enbart av regelrätta fältslag, utan på ett underliggande plan också av en rituell, ideologisk krigföring, där kungen som person och dennes hall utgör centrala motiv. Att förstöra hallbyggnader kan ha utgjort en viktig del av maktstriden, då hallen fungerar som en konkret manifestation av hallägarens makt och dominans över ett område (jfr. Herschend 1998; Nordberg 2003:112–117; Sundqvist 2016b). Jag utgår här ifrån att hallbyggnader uppfördes under yngre järnålder som en monumentalisering av platsen och den som härskar över området. Tydliga exempel på detta kan vi se i Gamla Uppsala och Fornsigstuna i Uppland (Ljungkvist 2006; Ljungkvist & Frölund 2015). Möjligen kan maktstriden och kungaoffret i så fall utgöra två sidor av en praktik som involverar ett symboliskt uttraderande av den tidigare härskaren; hans följe vigs till Oden och besegras i strid, hans hall rivs eller bränns och krigsbytet offras, han själv dödas på ett spektakulärt (blodigt) och förnedrande sätt, eventuellt också offras till

den nye härskarens välgång och lycka, och hans makt och dynasti är därmed krossad. Det är enligt min mening troligt att det är mot bakgrund av detta som vi ska tolka praktiken med ristandet av blodörn. Mot denna bakgrund föreligger det heller inte någon motsättning i att ett hämndmotiv samtidigt underbygger exempelvis Torf-Einarrs dödande och offrande av Hálfdan hálegg genom blodörnsriten i *Orkneyinga saga*. Man har inom tidigare forskning tidvis hävdad att blodörnsriten endast utgör en form av ritualiserad hämndaktion (så exempelvis Beck 1967; Simek 1995:s.v. *Blutaar*; Näsström 2002), men jag anser att en sådan tolkning bortser från det vidare rituella fält som blodörnsriten ingår i.

Blodörnsriten ligger väl i linje med kulten av Oden i stort, och med krigarideologin som denna anknyter till. Oden förknippas ofta med de asätande djur (däribland örnen) som beskrivs äta av de fallna krigarna; han skulle därmed kunna vara mottagaren för gåvan även i de textpassager där han inte nämns explicit.<sup>370</sup> Blodörnsriten kan på detta sätt ha en koppling till Oden genom dennes förhållande till örnen, något som har påpekats tidigt i den äldre forskningen, men även genom att det är en aristokratisk person som får genomgå en sådan blodig och, liksom hängningen, förnedrande död. Den utförs efter en strid, när slaget är vunnet och Oden tydligt har visat vem som är hans (nya) gunstling. Att krigare dör för att Oden sviker dem är ett mycket vanligt motiv i litteraturen som berör krigare knutna till guden. Detta anknyter vidare till det återkommande motivet där fiendehären vigs till Oden, genom att ett spjut kastas (se ovan). Man kan se fenomenet som ett votivoffer, där man lovar de fallna fienderna till Oden för att få hjälp i striden, men man kan också argumentera för att det vid vigandet av fiendehären rör sig om ett rituellt dödande av annat slag, och inte ett regelrätt offer, eftersom offergåvan inte är förutbestämd. Andreas Nordberg (2003:112–117) har tidigare påpekat kopplingen mellan att viga fiendehären till Oden, krigsbytesoffer och rituell förstörelse av hallar. Utifrån det ovan förda resonemanget kan man eventuellt även tillföra den ritualiserade avrättningen av härskaren, genom att rista blodörn, och offra denne till Oden för sina framtida segrar. Möjligen kan man också urskilja en utveckling av mönstret över tid. De storslagna mass-krigsbytesoffren av människor och utrustning som man ser spår av i det äldre germanska materialet verkar försvinna och under övergången till vendeltid skiftar fokus mot härskaren som person och i samband med detta blodörnsriten som ett rituellt dödande av denne.

Att Torf-Einarr offrar Hálfdan hálegg till Oden refererar både till att Hálfdan har förlorat sitt stöd från guden och att Torf-Einarr nu regerar med detta stöd. Att visa att man har övertagit makten genom strid och ytterligare med

---

<sup>370</sup> En sådan slutledning har dock ifrågasatts av Inge Beck (1967:126–131) som menar att det är löst grundat att anta en koppling till Oden vid omnämnandet av örnen eller korpen i källtexterna. Beck menar istället att hämndmotivet synes vara det centrala i blodörnsriten, men att ritnen ändå skulle kunna ha en koppling till Oden genom just hämndmotivet, med hänvisning till *Helgaqvíða Hundingsbana II* där ett offer till Oden för att få 'fadershämnd' omtalas (*Dagr Högnason blótaði Óðin til fjöðurhefnda*).

spektakulära metoder offra tronpretendenten till Oden ligger i linje med det större ideologiska mönstret. I samtliga källor, inklusive Torf-Einarrs skaldestrofer, anges att Torf-Einarr lägger Hålfdan i ett röse efter att ha dödat honom. Att fienden (vigs och) offras som en dyrbar gåva till guden, och att offret förlänas en begravning efter en mindre hederlig avrättning utgör inte någon motsättning på ett religiöst plan, men den begravning som Torf-Einarr förlämnar sin fiende ska dock inte förstås som en hedersbetygelse, utan av sammanhanget kan man förstå att kroppen läggs vid strandkanten och övertäcks med ett stenröse. Denna begravningsform förknippas i andra sammanhang med avrättade förbrytare och gengångare (Ström 1942:107–108), vilket visar att Torf-Einarr här syftar till att ytterligare förnedra den fallne kungasonen. Detta påpekar han också noga i skaldestrofen. Man har inom tidigare forskning velat se blodörnsristningen som en grym avrättningsmetod kopplad till ett hämndmotiv, men möjligen når vi en bättre förståelse av fenomenet genom att studera det i relation till offerpraktikerna och som en del av det ritualiserade våld som kan ha medföljt ett maktskifte under yngre järnålder.

Att fiendehärens anförare skulle offras på ett utmärkande smärtsamt och spektakulärt sätt, i de fall då det finns ett hämndmotiv med i bilden, framstår då inte som osannolikt. I samtliga fall, utom i *Orms þáttr Stórolfssonar*, utförs blodörnsriten också i direkt anslutning till en större strid. Att blodet, eller blodflödet, kan ha intagit en viktig roll i blodörnsriten framgår framför allt i *Ragnars saga loðbrókar* där rödfärgandet av såren och blodet utgör en central aspekt av hur praktiken omtalas av de som utför den. Med det magra material som finns till hands kan man måhända inte dra några långtgående slutsatser, men blodflödet kan möjligen ha utgjort ett visuellt element som har skapat ett dramatiskt och emotionellt intryck, och ha bidragit till ritualens agens (jfr. Sundqvist 2016a:341–343; 2017:291–296).

Vi kan nå en bättre förståelse av människooffer i fornnordisk religion om vi också ser till vilken effekt som offret kan ha haft eller ha förväntats få. Den enskilde individens intention bakom offret är givetvis omöjlig att nå, men vi kan utifrån källmaterialet möjligen urskilja den kollektivt gängse uppfattningen av intentionen med offret, vad det utger sig för att uppnå. Av det primära källmaterialet verkar de flesta offer ha syftat till att säkra en seger i strid. I samband med de kalendariska offren har sannolikt en önskan om återskapande eller stärkande av naturens och boskapens fertilitet och samhällets välstånd (*ár ok friðr*) ha förelegat offerhandlingen. Ur härskarens perspektiv innebär människooffret en maktmanifestation, med gudomliga och mytiska anspelningar. För kultdeltagarna innebär offret segervisshet, om de utgör ett krigarfölje, eller en säker hemfärd, som vid exempelvis Dudos av St. Quentin beskrivning av ett människooffer inför en resa över havet. Tackoffret kan fungera som ett legitimerande av ett maktövertagande eller maktutövande och således befästa en rådande eller ny samhällsordning.

Det är svårt att dra en tydlig gräns mellan olika typer av offer, och det behöver kanske inte heller alltid göras för den övergripande analysen. De olika offerkategorierna står inte i motsats till varandra, utan utgör analytiska

verktyg för att kategorisera och förstå offret som fenomen. Att offerritualen har flera betydelselager och har uppfattats olika av deltagarna, utifrån respektives förförståelse, är att vänta. Det arkeologiska materialet låter oss inte besvara frågor om intentionen bakom de specifika fynden/offren, varför de lämnas utanför diskussionen i detta avsnitt.

Vi kan urskilja olika typer av offer i det skriftliga källmaterialet: tackoffer, votivoffer, regenererande offer och soningsoffer. De kalendariska offren kan sannolikt ha utgjort fruktbarhetscentrerade, regenererande offer, såsom offerandet av kung Dómaldi för att åtgärda en svält. I samband med krissituationer kan man möjligen också urskilja soningsoffer; exempel på detta skulle offerandet av människor i samband med kristnandet av Island kunna vara. I dessa situationer kan offret ha syftat till både ett stärkande av gudomen och en försoning gentemot avsändaren. I samband med strid utlovas votivoffer, vilket framgår av exempelvis Eiríkr inn sígrsælis självoffer och av bruket att viga fiendehären till Oden. Torf-Einarrs offer genom att rista blodörn kan både betraktas som ett tackoffer för sin seger och ett offer som genom gåvan ska stärka Torf-Einarrs relation till Oden och generera framtida segrar. Möjligen kan det också visa att han i sin roll som härskare nu styr med Odens gunst.

De stora kultplatser som Lejre och Tissø på Själland och Gamla Uppsala i Uppland utgjorde har i sig inneburit en maktkoncentration där härskaren har kunnat knyta den offentliga kulten till sin egen roll och person. Att människoffer ska ha förekommit vid storslagna kalendariska offerfester är inte orimligt om människoffer var en verklig praktik, vilket det verkar ha varit utifrån både det skriftliga och det arkeologiska materialet att döma. Beskrivningarna som ges av Adam av Bremen och Thietmar av Merseburg återger denna kontext och kan rätt hanterade utgöra viktiga källor till vår förståelse av den kalendariska offerkulten. Att människoffer har ingått i den offentliga kulten vid storgårdarna kan ha inneburit ett mycket kraftfullt iscensättande och manifesterande av härskarens makt och härskarinstitutionens sociala position. Genom att knyta det största offret, och den dyrbaraste offergåvan, till sin egen roll och person har härskaren kunnat legitimera och stärka sin position. Förutsatt att människoffer förekom vid de regelbundna, kalendariska offren har härskaren även knutits till återskapandet och stärkandet av kosmos på ett mytiskt plan. Genom människoeffret har det mytiska, prototypiska människoeffret vid världens skapelse kunnat iscensättas och repeteras. På ett reellt plan har härskaren manifesterat sin makt över liv och död.

Genom offret har kultmenigheten och avsändaren stärkt sin relation till den gudomliga mottagaren och tagit del av dess helighet. Innebörden av begreppet "helig" i den fornnordiska kontexten har ingående diskuterats av Walter Baetke i *Das heilige im Germanischen* (1942).<sup>371</sup> Det fornvästnordiska

---

<sup>371</sup> Baetke pekar på två centrala termer, fvn. *vé* (proto-germ. \**wīhaz*) och fvn. *heilagr* (proto-germ. \**hailagaz*). Innebörden av proto-germ. \**wīhaz* kan i Baetkes mening föras tillbaka till att beteckna något avskilt (*ausscheiden*), något som är avskilt från profant bruk: *vom profanen Bereich abgesondert wird* (Baetke 1942:55). Denna avskildhet utgår ifrån att det avskilda



adjektivet *heil* och substantivformen av ordet, *heill*, betecknar en lycka, en helighet som har tilldelats av en gudom. Adjektivet betecknar någon eller något som står i kontakt med en gudom och har tilldelats lycka av guden, genom kulten. Gudomen ger fvn. *heill* 'lycka' till sin gunstling. Det heliga är således något som utstrålas, eller utdelas och utskänkes av en gudom eller högre makt, genom kulten.<sup>372</sup> Intentionen bakom människooffer kan således i Baetkes linje ha varit föreställningen att erhålla den typ av fvn. *heill* (sub.) som han menar ligger till grund för ordet i germansk och fornnordisk religion. Genom det krigsrelaterade människooffret erhåller offraren en status som fvn. *heil* (adj.) i betydelsen att komma att segra i strid (Baetke 1942:74–75; Maier 1999). Vid kalendariska människooffer erhåller kultmenigheten fvn. *heill* (sub.) från gudomen vilket innebär naturens och boskapens fortsatta fertilitet och samhällets välstånd (*ár ok friðr*).

#### 6.4.4 Människooffrets platser

Vi kan i materialet se en rumslig fördelning av offerbruket, där offret placeras i olika delar av landskapet. Jag kommer inte att presentera ytterligare källmaterial i detta avsnitt, utan endast att strukturera och referera till det källmaterial som har presenterats ovan utifrån ett alternativt fenomenologiskt angreppssätt. De skriftliga källorna pekar mot att offren utfördes både i gränsområden såsom havsbandet och på centrala helgedomar och storgårdar. Offret beskrivs i källtexterna även äga rum på stridsplatsen, när de fallna krigarna utgör offergåvan och dödandet av fienden utgör offerhandlingen. I tidigare forskning har man inte strukturerat och analyserat materialet utifrån ett plats- eller landskapsperspektiv.

Att stridsplatsen eller dess omedelbara närhet har kunnat användas för offer framgår av flera källor. I dessa fall rör det sig sannolikt inte om en etablerad kultplats utan om en plats som väljs *ad hoc* för offrets utförande. Av det källmaterial som har presenterats tidigare i analysen kan ett belysande exempel vara att Hákon jarls son Erlingr offras i en skogslänta på en holme inför det stora slaget vid Hjørungavágr. Holmen ligger vid kusten, intill platsen där slaget kom att stå. Om det på ön där offret utfördes redan fanns en etablerad kultplats framgår inte av källmaterialet, i annat fall bör vi sannolikt tänka oss att Hákon letade upp en lämplig plats i skogen som användes som temporär kultplats. På liknande sätt offrades Hálfdan háleggr av Torf-Einarr på en

---

uppfattas som heligt, det är inte heligt för att det är avskilt utan avskilt för att det är heligt (Baetke 1942:55–56). Det rekonstruerade germanska ordet proto-germ. \**hailagaz* kan i linje med Baetkes analys föras tillbaka till att beteckna något intakt, lyckobringande, välsignat och möjligen okränkbart (*unverletzlich*): *daß das Heil selbst von den Göttern kommt; sie sind es, die es geben und die es auch versagen können. Heill ist also nicht Glück im profanen oder magischen Sinne, sondern eigentlich das kultisch vermittelte Heil* (Baetke 1942:66).

<sup>372</sup> I denna slutsats positionerade sig Baetke kritiskt gentemot äldre mana-teorier, som menade att denna *heill* eller lycka ska ha uppfattats som en i individen inneboende kraft. Baetkes tog avstånd från denna teori och visade på att den fornnordiska föreställningen om *heill* utgjorde en aspekt av ett fruktsamt förhållande till det gudomliga, inte något som ska ha existerat i sig självt.

holme vid Orkneyöarnas kust, där han hittas morgonen efter striden. Även i detta fall verkar offret utföras på en plats som inte tidigare hade brukats för offer, såvida händelsen inte ska förstås som att Torf-Einarr och hans följe har tagit med sig Hålfdan till fastlandet och offerat honom där. Även kung Víkarr offeras på en holme eller mindre ö, där krigshären ligger inblåst med sina skepp och inväntar farbart väder. I exemplet med kung Víkarr framgår det med all önskvärd tydlighet att kungen offeras på en temporär kultplats, i utmarken, där ingen religiös verksamhet vanligtvis utförs. Vid offret, som är menat att utföras som ett skenoffer, efterliknas den verkliga offerplatsen, så som den då torde ha sett ut i den ordinarie kulten. Man väljer ut ett träd med starka grenar, som efterliknar de träd som står i den heliga lunden får vi förmoda, och fäster ett rep i en nedhängande gren. I offrets slutscen ges vi en tydlig bild av hur den ordinarie offerplatsen ska ha sett ut: ett välvuxet träd där offret hänger uppe i grenverket, med ett starkt rep runt halsen och genomborrat av ett spjut. I berättelsen om kung Víkarr befinner sig krigarföljet på väg från det bebyggda landskapet och ut mot havet och fientliga bygder. Det är således i ett gränsland mellan det egna området och ett potentiellt farligt land som offret utförs.

Ett liknande motiv, även om resan där går i motsatt riktning, finner vi hos Dudo av st Quentin som nämner att offret som nordborna utför sker vid stranden, i samband med bordandet av skeppen. I detta fall var det tydligen avgörande att offret utfördes inför avfärden, där resan ut i det potentiellt farliga havsbandet påbörjas. Vi torde i detta fall kunna förvänta oss att platsen i någon mån utgör ett slags gränsområde, mellan den bekanta och trygga bebyggelsen i hamnen, och det okända i utmarken/havet som krigarföljet ska passera på vägen till hemlandet.

Provisoriska kultplatser som skapas i samband med utförandet av offret finner vi möjligen också spår av då Hákon jarl hänger sin tillfångatagne fiende Gull-Haraldr i en galge efter striden. Var galgen befanns och var striden utspelade sig anges inte. Antingen har Hákon fört med sig den tillfångatagne Gull-Haraldr till en befintlig galgplats, eller så uppfördes galgen intill stridsplatsen. Möjligen har denna typ av kultplatser i landskapets yttre gränser gett avtryck i ortnamnmaterialet, där exempelvis vissa öar har bevarat ett sakralt namn, men en tydlig koppling mellan ortnamnen och spår efter utförandet av människoeffert kan inte påvisas. Att vissa kultplatser har placerats i bygdernas yttre gränsland kan beläggas, men vilken typ av kult som där har utövats är svårare att fastslå (Vikstrand 2001:125–126, 238–239). Sannolikt ska även Sigurðr Fáfnisbanis dödande av Hundings son Lyngvi, i anslutning till stridsplatsen, föras till denna grupp av exempel. I någon mån kan dock stridsplatsen i samband med slaget ha kommit att få en ny status med religiös betydelse. Att stridsplatsen utvaldes på förhand och avgränsades rituellt finner vi exempel på i *Hlǫðskviða*. Liksom tingsplatsen kunde också stridsplatsen avgränsas med hasselstänger. En äldre analogi kan även finnas i Tacitus uppgifter om att 900 romerska soldater dödades i en lund helgad åt gudinnan Baduhenna i

*Annales* bok IV, kapitel 73,<sup>373</sup> samt i hur Teutoburgerskogen verkar ha getts en helgad status efter Varusslaget år 9 e.Kr. (*Annales* I:58 och I:61). Fiendens avhuggna huvuden fästes på trädstammarna och i skogsgläntor uppfördes altaren där man offrade de högre officerarna. Man skapade således en kultplats av stridsplatsen. Att stridsplatsen i skogen sedan lämnades orörd kan finna en motsvarighet på nordiskt område, då fynden av mänskligt benmaterial från Alken Enge i Danmark visar spår av att ha legat öppet under en längre tid.

Källmaterialet ger även belägg för människooffer på etablerade kultplatser, som en del av den offentliga kulten som samlar hela samhället. Adam av Bremen nämner människooffer i samband med firandet av svearikets mest centrala offerhögtid i Gamla Uppsala. En mer väletablerad och central kultplats i det fornnordiska samhället går näppeligen att föreställa sig. Även Thietmar av Merseburg beskriver människooffer vid danernas centrala kultplats och kungsgård vid Lejre.<sup>374</sup> Eiríkr inn sigrsæli lovar sig själv till Oden i ett tempel tillägnat guden. Huruvida detta åsyftar kultplatsen i Gamla Uppsala är osäkert, men ger i vilket fall prov på en etablerad kultplats. *Guta saga* förknippar människooffer med den centrala helgedom som var gemensam för hela Gotland; ett förhållande som således motsvarar det i Gamla Uppsala och i Lejre. *Kjalnesinga saga* och *Eyrbyggja saga* omtalar människooffer vid bygdens centrala kultplatser på Island. I dessa fall rör det sig om en helig våtmark invid ett tempel, samt en kultplats tillägnad Tor som verkar ha saknat byggnader. Jag har dock tidigare i analysen argumenterat för en kritisk hållning gentemot förekomsten av regelbundna människooffer på Island. *Kristni saga* nämner, i samband med den samhällskris som religionsskiftet innebär på Island att människooffer ska ha utförts vid en bergskam, möjligen har denna varit belägen invid platsen för det isländska alltinget, men detta framgår inte av källtexterna. Man kan också tänka sig att denna klippa ska ha varit belägen vid en etablerad kultplats någon annanstans på Island. *Vatnsdæla saga* omtalar en privat kultplats där människooffer ska ha utförts. Även i detta fall rör det sig om ett offerbruk knutet till en etablerad, om än inte allmänt nyttjad kultplats på Island. Einarr skálaglam och Hallfreðr vandræðaskáld Óttarsson var under sin vistelse i Jämtland respektive Götaland nära att offras i samband med en central kulthögtid. Sannolikt åsyftas det i berättelsen då en etablerad kultplats, som samlar hela bygden, även om det inte framgår av texten. Även offret i Mære i Norge ska ha utförts vid en etablerad kultplats som samlar en större region. Arkeologiska fynd pekar mot att våtmarker har fungerat som etablerade kultplatser, liksom centrala storgårdar i rika bygder. Rimligen kan vi

---

<sup>373</sup> Tacitus *Annales* IV:73: Snart fick man av överlöpare veta att niohundra romare, som kämpat mot fienden till nästa dag i en lund kallad Baduhenna, hade dödats [...] (Övers. Cavallin 1966.)

<sup>374</sup> En intressant aspekt hos vissa centralgårdar är att somliga av dem verkar vara placerade på en redan etablerad kultplats, så som exempelvis Gudme och Tissø i Danmark (Laurine Albris 2017). Ett liknande förhållande har inte kunnat påvisas i Gamla Uppsala eller Lejre i Danmark, men det är möjligt att centralgården i vissa fall har etablerats i ett område som redan förknippats med människooffer, eller att detta bruk utvecklas som en följd av att ett maktcentrum etableras på platsen.

sluta oss till att kalendariska offer har utförts vid etablerade kultplatser, medan situationsbundna offer och krisoffer i större utsträckning har utförts vid temporära "kultplatser". De våtmarker som offren har utförts vid har i flera fall, till exempel Skedemosse på Öland och Bokaren i Uppland, utgjort häradsgränser under senare tider. Att dessa platser utgjorde territoriella gränser redan under kultplatsernas brukningstid kan inte uteslutas.

#### **6.4.5 Konklusion utifrån de övergripande egenskaperna hos människooffret**

I detta avsnitt har jag analyserat i vilka kontexter källmaterialet visar att människooffer har eller kan ha utförts. Detta innefattar vem som offerar och vem som offeras; var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och åt vilken gudom. Dessa aspekter är inte nödvändigtvis begränsade till ettdera av krigsrelaterade respektive kalendariska människooffer som rituella fält respektive analytiska kategorier. Sammanfattningsvis kan jag konstatera att människooffer har ingått i kulten av framför allt Oden, men även av andra gudomar som Fröja och Tor. Inom den krigsrelaterade kontexten utgör Oden den mest frekvente mottagaren av offren. Människooffer där Fröja utgör mottagaren kan främst knytas till den kalendariska offerkulten. Människooffer till Tor och Þorgerðr Hølgabrúðr utförs inom en krigsrelaterad kontext, men i dessa fall verkar Tors egenskap som rådgivare över väder och vind, respektive Þorgerðr Hølgabrúðrs koppling till Hålogaland ha varit avgörande för att offret utförs till dessa gudomar. Människooffren till dessa gudomar verkar inte grundas i att Tor och Þorgerðr Hølgabrúðr uppfattades ha en direkt koppling till striden. I detta skiljer sig de krigsrelaterade offren till dessa gudomar från människooffer till Oden.

Jag har i detta avsnitt visat hur människooffret ingår i en vidare kontext av rituell våldsutövning. Det rituella våldet begränsas inte till en offerkontext utan innefattar också andra typer av rituellt dödande och behandling av de döda. Ett centralt tema inom skaldediktningen är beskrivningen att segraren låter fienden ligga utlämnade åt asätande djur. Detta speglar ett ideal och en uppfattad verklighet, oavsett hur vanligt förekommande praktiken torde ha varit. Behandlingen av de som har fallit i striden ingår i ett ideologiskt komplex som omfattar mytiska föreställningar om striden där Oden är närvarande i stridens tumult och frodas av dödandet. I detta ideologiska komplex ingår att krigarens identitet omfattas av hans kropp och vapen, som tidvis behandlas på liknande sätt under äldre järnålder, samt att hallbyggnaden utgör en representation och förlängning av härskaren och dennes välde. I det ideologiska komplexet ingår även att de fallna tillfaller gudomen genom att de dör under striden, vilket i poesin liknas vid offer och omfattas av ett offerbegrepp som kräver förekomsten av regelrätta offer, samt att de överlevande fångarna offeras till gudomen eller dödas på ett annat rituellt och symbolladdat vis. Detta offer av krigsfångar torde ha utförts på en provisorisk "kultplats" i anslutning till striden. Utifrån detta menar jag att utövandet av våld intar en

central roll i krigsrelaterade människooffer i fornnordisk religion och att människooffret utgör en aspekt av ett vidare sammanhang med rituellt våld kopplat till kulten av Oden. Detta anser jag stärker min slutsats att människooffret fyller en social funktion, där härskarens makt legitimeras och manifesteras genom den rituella handlingen och offret.

Människooffret har befäst en social makthierarki inom samhället. Offerbruket återspeglar och kan ha påverkat en rådande social ordning och samhällsstruktur genom att skapa en åtskillnad mellan vilka individer som ansågs vara möjliga att döda som offer och vilka som inte innefattades i denna grupp. Vem som offerar och vem som offeras varierar mellan olika källkategorier och sammanhang. Inom den kalendariska kulten, på etablerade kultplatser, har olika kategorier av rättslösa individer kunnat dödas som offer. I den krigsrelaterade rituella kontexten utgör fientliga krigare den mest frekventa kategorin av människor som används för offer. Men även självoffret och offret av män ur den egna härstyrkan förekommer i de narrativa källorna, vilket återspeglar ett ideal och underbygger den sociala ordningen genom att skapa en motbild till det reguljära offret av mer umbärliga individer.

## Kapitel 7. Konklusion

Diskussionen om förekomsten av rituellt dödande respektive offer av människor i fornnordisk religion har pågått inom den religionshistoriska och arkeologiska forskningen sedan dessa ämnen etablerades som vetenskapliga discipliner. Man har inom den textorienterade religionshistoriska forskningen tidvis varit kritisk till uppfattningen att människooffer förekom (se exempelvis Hultgård 2001; Simek 2014), medan man inom arkeologin ofta har varit mer benägen att tolka vissa fynd som resterna efter offrade människor (se exempelvis Andersson 2008; Fredengren 2015). Eftersom de båda disciplinerna arbetar med olika källmaterial menar jag att det finns ett behov av en studie där de skriftliga och narrativa källmaterialen analyseras med hänsyn till det arkeologiska fyndmaterialet, och med en för detta funktionell användning av de religionshistoriska analytiska verktygen och begreppen. Det har inte tidigare gjorts några ingående studier inriktade på människooffer i det förkristna Norden som har tagit hänsyn till det arkeologiska material som har framkommit under 2000-talet; arkeologin erbjuder här ett nytt källmaterial, som kan stärka och nyansera studiet av de skriftliga källorna. Det arkeologiska materialet kan även ge andra svar än de skriftliga källorna på de frågor som det religionshistoriska studiet ställer. Frågan om människooffer i fornnordisk religion har tidigare strandat på problemet att det inte är möjligt att belägga ett religionsfenomenologiskt definierat människooffer i ett arkeologiskt fyndmaterial, då vi inte kan veta avsikten med handlingen bakom de materiella resterna. Min studie är ett bidrag till diskussionen om begreppet *offer* och dess applicering och användbarhet i arkeologiska studier och för en sådan tvärvetenskaplig studie som den föreliggande avhandlingen utgör.

Syftet med studien har varit att göra en presentation av de skriftliga källornas omnämnande av människooffer och föra en tolkningsdiskussion kring dessa, med hjälp av arkeologiskt fyndmaterial. Detta har även innefattat en nyöversättning av relevanta fornvästnordiska texter. Jag har också gjort en analys av ett urval av arkeologiska fynd från Sverige, som har daterats till järnålder och som har tolkats som människooffer, och behandlat dem utifrån den diskussion kring människooffer i fornnordisk tradition som tidigare religionshistorisk forskning har fört. Slutligen har jag gjort en strukturell kategorisering av det sammantagna materialet för att kontextualisera förekomsten av människooffer i fornnordisk religion. De ämnen och frågor som studien har fokuserat på anknyter till syftet att presentera, tolka, kategorisera och kontextualisera ett sammantaget källmaterial.

De problemformuleringar som jag har valt att arbeta utifrån rör bland annat metodologiska frågor som hur man bör använda och förstå termen *människooffer* i fornnordisk religion. I detta ingår en diskussion kring definitionen av begreppen *offer* respektive *människooffer* och dess möjliga applicering på det fornnordiska och arkeologiska materialet. Det innebär även en tillbakablick på hur tidigare forskning har tagit sig an fenomenet människooffer i fornnordisk religion.

Frågeställningen rör även den filologiska tolkningen av källmaterialet och den historiska verkligheten bakom. Jag har också gjort en sammanvägning av det skriftliga och det arkeologiska källmaterialet för att analysera i vilka kontexter källmaterialet visar att människooffer har eller kan ha utförts och hur offerbruket har påverkat och påverkats av den sociala ordningen. Att besvara denna frågeställning har inneburit en genomgång av och diskussion om både inomnordiska skriftliga källor och de tillgängliga kontinentala skriftliga källor som behandlar fenomenet människooffer bland nordbor, samt en diskussion kring ett urval av de arkeologiska fynd fram till idag som har tolkats som spår efter människooffer. Analysen har inneburit en kontextualisering av och diskussion om källmaterialets uppgifter om människooffer utifrån en social aspekt, såsom vad man har önskat uppnå genom offret, vilka sociala effekter det kan ha medfört och hur människooffret kan ha påverkat och påverkats av en rådande samhällsordning; en mytisk aspekt som innefattar hur människooffer uttrycks i myter och vilka föreställningar detta speglar; samt religiösa intentioner bakom offret, såsom vad offret har syftat till på ett mytiskt plan. Kontextualiseringen har även inneburit en analys av vem som offerar och vem som offeras; var man offerar och hur man offerar; samt i vilka situationer människooffret har utförts och vem som är den tänkta mottagaren av offret. Slutligen har jag diskuterat huruvida källmaterialet kan påvisa förekomsten av människooffer i fornnordisk tradition. Utifrån källäget kan man inte i egentlig mening motbevisa förekomsten av människooffer som ett levande bruk, utan min argumentation har istället sett till huruvida positiva belägg kan upprätthållas.

## **Studiens resultat**

Slutsatser som kan dras av den föreliggande analysen är att vissa arkeologiska fynd överensstämmer med de skriftliga källorna som omnämner förekomsten av människooffer. Sammantaget stärker de arkeologiska och skriftliga källmaterialen bilden av att människooffer sannolikt var en förekommande (om än exceptionell) praktik under hela järnåldern i Skandinavien.

### *Den jämförande metoden och fenomenologin*

I studien har jag visat hur en jämförande metod, en variant av religionsfenomenologi, kan utgöra grunden för en tvärvetenskaplig analys av skriftliga källor och arkeologiskt material, där jag ur ett religionshistoriskt komparativt perspektiv tar hänsyn även till det arkeologiska källmaterialet. Jag använder mig i min studie av religionsfenomenologi som begrepp för ett jämförande studium och en kategorisering av olika typer av religiösa fenomen. En grundförutsättning för det jämförande perspektivet är formulerandet av analytiska begrepp och termer för att beskriva generella såväl som specifika fenomen och kategorier hos studieobjekten. Genom att behandla de skriftliga och de materiella källmaterialen som två komplementära informationskällor för ett komparativt studium har jag kunnat använda mig av ett vidgat källmaterial i förhållande till tidigare forskning. Det jämförande perspektivet utgör i

grunden själva förutsättningen för det arkeologiska studiet och de arkeologiska tolkningarna av kulturella och immateriella fenomen, då fyndmaterialet i sig är "stumt", men kan uppvisa återkommande mönster. Förekomsten av mänskliga kvarlevor som har getts en avvikande behandling räcker inte i sig för en tolkning som offer, men att de återfinns på en utmärkande plats eller i en specifik kontext kan dock stärka rimligheten i en sådan tolkning, och om de överensstämmer med andra fynd och framför allt med skriftliga källor finns det anledning att överväga tolkningsalternativen.

Offerbegreppet, och definitionen av detta, har utgjort en grundläggande utgångspunkt i analysen. Definitionen av *offer* utgör i avhandlingen en, för studien anpassad, avgränsning av ett komplext fenomen i syfte att skapa ett analytiskt verktyg; en begreppsbildning som möjliggör en analys och diskussion av element som kan tolkas som människooffer i materialet. En sådan definition har efterfrågats i tidigare arkeologisk forskning (se exempelvis Oras 2016). I studien har jag därför med begreppet *offer/människooffer* avsett en rit som genom överlåtelsen/förstörandet/dödandet av ett föremål eller levande väsen (utifrån studiens fokus avgränsat till i första hand en människa) utgör en kommunikation med en gudom eller annat övernaturligt väsen. Riten (dödandet) innebär att offermaterialet överläts som en gåva till (den gudomliga) mottagaren. Förståelsen av ritualen och tolkningen av det rituella dödandet som *offer* baseras inte på insikt om de individuella kognitiva processerna utan om den kulturella kontext som handlingen utförs inom. En avgörande grund för definitionen är att även om själva dödandet sker på ett "profant" och rationellt vis så kan *motivet* för dödandet och den kulturellt stipulerade tolkningen göra det till ett offer. Definitionen innebär att arkeologiska fynd kan diskuteras inom ramen för en religionshistorisk teori, samtidigt som den innebär att jag kan analysera materialet utifrån en religionsfenomenologisk strikt definition.

Min studie har innefattat kritik av tidigare forskning. Inom den tidigare religionshistoriska forskningen har man tidvis avfärdat det arkeologiska källmaterialet som allt för osäkert för en hållbar tolkningsdiskussion kring människooffer. Jag har i min studie sökt visa den potential som föreligger i en akt-sam analys av det arkeologiska källmaterialet. Det textbaserade studiet av människooffer har tidigare också tidvis utgått ifrån problematiska perspektiv och slutledningar, där den teoretiska modellen har getts företräde framför källmaterialets utsagor. Ett tydligt exempel utgör det evolutionistiska perspektivet inom den tidiga forskningen, liksom teorin om de germanska dödsstraffens sakrala ursprung. Inom den tidigare arkeologiska forskningen har man å sin sida utgått ifrån en offerdefinition som inte har tagit den religionsvetenskapliga teoribildningen i tillräckligt stort beaktande. Tidvis har man sökt kringgå den religionsfenomenologiska definitionen av offer i sin strävan efter att utifrån de materiella lämningarna i sig kunna studera offret, alternativt har man sökt sig till andra teoribildningar såsom handlingsteori för att kunna kringgå den problembild som uppstår i det arkeologiska studiet av offer. Dessa studier har, snarare än att ha nått en hållbar slutledning, tenderat



att ytterligare fjärma sig från att kunna studera offer som religionsfenomenologisk kategori utifrån arkeologiskt material.

Den föreliggande studien har fokuserat på de teoretiska diskussioner som har präglat tidigare forskning och studier av människooffer i fornnordisk religion, samt möjligheterna för arkeologin som disciplin att analysera och definiera offer utifrån arkeologiskt fyndmaterial. Den teoretiska analysen har visat att den arkeologiska diskussionen har präglats av en strävan efter att kunna ställa upp kriterier för att utifrån de rent materiella lämningarna kunna bedöma och definiera offer. En sådan utgångspunkt har jag visat vara förfelad då den inte låter sig kunna slutledas till hållbara kriterier för offerdefinitionen. Offret som religionsfenomenologisk kategori kan inte definieras utifrån de fysiska lämningarna i sig; definitionen kräver andra kompletterande kriterier. Jag har i min studie framfört en teoretisk utgångspunkt och en metod som syftar till att överbrygga den diskrepans mellan de två vetenskapliga disciplinerna som tidigare forskning inte har lyckats sammanföra på ett tillfredsställande sätt. De kriterier som tidigare arkeologisk forskning har ställt upp kan kompletteras med religionshistorisk teori och metod, vilket ger ett utökat källmaterial som ser till de möjligheter som respektive forskningsområde kan bidra med. Förhoppningsvis kan min studie och metodologiska diskussion bidra till ett utökat samarbete och interdisciplinär forskning mellan textbaserade och arkeologiska studier av fornnordisk religion; ett samarbete som har stor potential att vidga vår förståelse av det fornnordiska samhället.

Det kan konstateras att ett försök att tillämpa termen människooffer på det arkeologiska materialet medför en stor tolkningsproblematik. Man måste göra åtskillnad på sekundära rituella hanteringar av mänskliga kroppar, eller kroppsdelar, och själva människooffret som handling. I de arkeologiska undersökningar då mänskliga kvarlevor återfinns i en kultisk kontext (exempelvis på en kultplats) och i samband med andra offer, till exempel dödade och deponerade djur samt deponerad krigsutrustning, kan man starkare argumentera för förekomsten av människooffer. Detta är fallet vid de arkeologiska exempel som studien har omfattat. Exempelvis kan förekomsten av öppet liggande kranier i samband med vapendeponeringar intill kulthuset i Uppåkra tala för att dessa har blivit deponerade som en religiöst stipulerad handling. Sannolikt kan då även själva dödandet ha utgjort ett offer. Genom att se till hur de arkeologiska fynden kan överensstämma med offerdefinitionen som har framförts i studien, där fokus ligger på själva dödandet snarare än nedläggandet av mänskliga kvarlevor, så kan man nå en än mer preciserad diskussion om människooffer i Norden.

Huruvida de mänskliga lämningarna i det arkeologiska materialet utgör spåren efter ett offerdödande eller inte, då de materiella lämningarna i första hand speglar ett sekundärt handhavande av offermateria, är en ofrånkomlig problematik som inte låter sig lösas utan hänsyn till skriftligt källmaterial och till religionsfenomenologisk teori och begreppsbildning. I de presenterade arkeologiska fynden framträder ett återkommande mönster med

människokroppar som har deponerats på kultplatser, företrädesvis våtmarker. Vissa förekommer i samband med deponerade vapen, vilket överensstämmer med kontinentalgermanska analogier. Andra fynd förekommer tillsammans med vad som på goda grunder kan tolkas som offerade djur. I de arkeologiska fyndkontexterna kan ett tydligt samband ses mellan människoben och andra (potentiella) offergåvor på kultplatser. Kropparna har således behandlats likt offermateria, motsvarande de (sannolikt) offerade djuren. Om själva dödandet har utgjort ett offer ligger alltjämt bortom säkra slutsatser, men spåren av (dödligt) våld på kvarlevorna talar för att det inte kan anses vara osannolikt. Ett mönster som framträder är att de arkeologiska fynden kan föras till en högstatuskontext, utifrån bedömningen av den omgivande bygden.

### *Slutsatser utifrån analysen av det skriftliga och arkeologiska materialet*

Jag har i studien gett det primära källmaterialet i form av skaldedikter en framträdande plats och visat att analysen av kenningar och stridsrelaterade uttryck anspelar på en offerkontext, vilket stärker slutsatserna som har dragits utifrån det övriga källmaterialet. Jag har gett skaldedikterna en större vikt i analysen än vad man har gjort inom tidigare forskning om människooffer i fornnordisk religion. Vidare har jag i studien framfört en teori om hur människooffer har använts för att befästa en rådande samhällsordning när denna har utsatts för ett yttre tryck. Detta framträder tydligast i källmaterialet som behandlar förhållandena på Island under övergången till kristendom, men kan möjligen också spåras i det arkeologiska materialet från den utdikade sjön Bokaren i Uppland. Människooffer har sannolikt också fungerat för att befästa och manifestera en befintlig makthegemoni i de stridsrelaterade kontexter där segraren använder den slagne fienden som offergåva till framför allt Oden. Vid sidan av den religiösa föreställningen och upplevelsen har offret i dessa kontexter fyllt en funktion att befästa en rådande politisk struktur där krigsherren bekräftar sin rätt till sin maktposition. Följesmännen stärks i sin uppfattning att följa den rätte, det vill säga den segerrike ledaren, samtidigt som denne manifesterar sin framstående position och att han härskar med Odens hjälp och ynnest. För forskningsfältet nya resultat som har framkommit av studien är också att människooffer har utgjort en levande tradition från äldre järnålder in i vikingatid i Norden; något som har betvivlats i tidigare forskning och den *Stand der Forschung* som har varit rådande. Jag har framfört slutsatsen att det vid slutet av vikingatiden sker en politisk utveckling i samband med kristnandet som innebar att människoeffret upphörde som levande praktik. Människoeffret, liksom slaktoffer i allmänhet, var starkt knutet till den förkristna kulten och ersattes i samband med övergången till kristendom av andra uttryck som manifestation av härskarens makt och sociala position, varigenom fundamentet för människoeffret inte längre upprätthölls. Människoeffret fyllde en funktion inom den förkristna kulturens maktpolitiska konstruktioner men försvann i och med kristendomens markvinningar.

Sammanvägningen av det arkeologiska materialet med de skriftliga källorna kan här stödja sannolikheten för förekomsten av människooffer i strikt bemärkelse, då det primära skriftliga källmaterialet tydligt visar att människooffer var ett mytiskt motiv som även tillskrevs en historisk aktualitet. Människooffer omnämns ofta vid exceptionella situationer, till exempel i samband med krigföring, tronskifte och kriser, men också i samband med kalendariska ceremonier. Inom den religionshistoriska forskningen har man framhållit att de skriftliga källornas uppgifter om människooffer inte har kunnat stärkas av det arkeologiska materialet, då man inte har kunnat påvisa att detta har återfunnits i en kultisk kontext. De i avhandlingen presenterade fynden visar exempel på att förekomsten av människooffer måste anses stärkt.

Rituellt dödande av människor, som inte utgör offer, finner man i det arkeologiska materialet i bland annat gravkontexter där människor ingår i gravgåvorna. Dessa exempel utgör inga offer utifrån den religionsfenomenologiska definition som jag använder. Även avrättandet av brottslingar och fångar kan ha en rituell inramning, utan att utgöra ett offer. Häri ligger en viktig åtskillnad som man inte alltid har tagit hänsyn till vid tidigare analyser av det arkeologiska materialet. Arkeologiska spår av rituellt dödande kan komma att bli en mer framträdande fyndgrupp om ett större fyndmaterial analyseras utifrån de förutsättningar som det interdisciplinära studiet medför.

Man har inom forskningen tidvis varit mycket skeptisk till det sekundära källmaterialets autenticitet vad gäller beskrivningar av människooffer. Man har menat att detta utgör ett medel att stigmatisera "hedningar" eller "fiender", och att motivet saknar historisk förankring. Men de arkeologiska fynden pekar tillsammans med primärkällorna tydligt mot ett rituellt dödande av människor i form av offer, vilket föranleder en omvärdering av de sekundära källornas uppgifter. Sammantaget får man anse det troligt att människooffer förekom i yngre nordisk järnålder, varvid det är viktigt att göra en åtskillnad mellan sekundärt handhavande av mänskliga kvarlevor och ett rituellt dödande där människan offras åt ett högre väsen.

Analysen av det skriftliga källmaterialet visar att människooffer med stor sannolikhet har utgjort en levande föreställning och en levande praktik i den fornnordiska kulturen. Denna slutsats håller för en kritisk granskning och befäster uppfattningen att människooffer har utgjort en levande tradition från äldre järnålder in i vikingatid. Analysen har visat att bruket av fornvästnordiska offertermer motsvarar den definition av offerbegreppet som jag har presenterat i avhandlingen. Utifrån hur dessa termer återfinns i källmaterialet har jag argumenterat för att användningen av termerna speglar brukliga offerpraktiker såväl som föreställningen om ett offer. Även formaliserade dedikationer och kultformler som *gefa Óðni til sigrs sér 'ge/offra* (NN) till Oden för sin(a) seger (eller segrar)' speglar en kulturellt stipulerad förlaga som kan kategoriseras som ett offer utifrån den i avhandlingen givna definitionen. I dessa fall speglar den rituella handlingen och utsagan en på förhand stipulerad kommunikation med en gudom genom dödandet av en människa, där

denna ges som en gåva till den gudomliga mottagaren. Det rituella dödandet och offret är utslag av en vidare praktik av rituellt våld, och fenomenet är sammanbundet med en specifik ideologisk och kulturell kontext.

Jag har i analysen valt att strukturera och kategorisera förekomsten av människooffer utifrån två övergripande rituella fält: två religiösa och sociala kontexter, som jag har valt att kalla krigsrelaterade människooffer, respektive kalendariska människooffer. De krigsrelaterade människooffren är intimt sammankopplade med kulten av Oden och knyts i källmaterialet till krigare-liten och följesväsendet i det fornnordiska samhället. Inför striden lovades fienden och fångar att ges som votivoffer till gudomen; i vissa fall kunde även offrets avsändare själv lovas som gåva för att erhålla gudens gunst inför striden. Även själva dödandet kunde framställas och uppfattas som en offerhandling inom denna kontext, vilket skaldediktningen ger tydliga exempel på. De tillfångatagna fienderna offrades i samband med striden, eller hölls möjligen som fångar för att användas vid kalendariska ceremonier vid senare tillfällen. Det var inte bara vid storskaliga fältslag som fienden lovades eller gavs som offergåva, utan även enskilda personers dödande kunde fungera på ett motsvarande sätt inom den personliga kulten av Oden. Inom kalendariska människooffer har offerandet av människor syftat till att återskapa eller stärka kosmos och den sociala ordningen genom kulten. Denna religiösa föreställning återfinns även som ett mytiskt skeende och motiv. Inom denna kontext har offret ingått i den kult som band samman en större andel av samhället, inte specifikt knutet till följesväsendet.

Utifrån den genomförda studien har en del nya resultat framkommit genom analysen av det kombinerade källmaterial som studien har tagit i beaktande. En ny och tidigare förbisedd aspekt av människoeffret i fornnordisk religion som har framkommit är att vid sidan av män har även kvinnor troligen utgjort en påtaglig del av de offrade människorna, samt i vissa fall även barn. Detta är en aspekt av människoeffret som endast återfinns i enstaka fall i de skriftliga källorna, men möjligen kan denna kategori människor inrymmas i de exempel som nämner att slavar användes för offer. Kvarlevor efter kvinnor har framkommit i de arkeologiska kontexterna från bland annat sjön Bokaren i Uppland, sjön Skedemosse på Öland, samt centralgården i Ströja, Östergötland. Den kvinnliga andelen offer har i den tidigare forskningen inte rönt den uppmärksamhet som materialet visar att detta fenomen förtjänar. Samtidigt befäster studien den tidigare forskningens slutledning att unga män har utgjort en framträdande (den primära?) offerkategorin. Förslagsvis har fientliga krigare utgjort lejonparten av de offrade människorna inom den krigsrelaterade offerkontexten, vilket möjligen också det arkeologiska materialet visar.

Jag har vidare argumenterat för att det fanns en skillnad i offerbruket på Island respektive i Skandinavien. Den sociopolitiska organisation som präglade det isländska samhället har inte skapat möjligheterna för samma kalendariska kult med människooffer som vi finner vid centrala kultplatser i övriga Norden. Det isländska samhället har heller inte varit organiserat kring det

följesväsende och den krigararistokrati som utgjorde den ideologiska och kulturella basen för de krigsrelaterade människoffren. Den grundläggande samhällsorganisation som det fornnordiska människoeffret har utövats inom har inte haft samma utformning på Island, vilket har fått till följd att samma kultutövning inte kan ha upprätthållits där som i Skandinavien. Minnet och idén om människoeffret har dock fortsatt att vara en levande tradition i det isländska samhället vilket har gett upphov till skildringar av människoeffret inom kulten vid exempelvis Þórsnes på västra Island. I samband med det existentiella hot som religionsskiftet medförde för det hedniska isländska samhället har dock detta kultbruk kunnat komma att aktualiseras, som en del av det gamla samhällssystemets dödsryckningar. De människoeffret som omnämns i samband med kristnandet av Island vid alltinget år 999/1000 e.Kr. kan utifrån detta förstås som ett exceptionellt praktiserande av ett offerbruk som på Island vid denna tid i övrigt endast existerat som ett ideal, men inte som en utövad verklighet.

Vid (människo)offer utgör offerobjektet ett substitut för offrets avsändare. I den fornnordiska kontexten fungerade härskaren som kultledare inom den offentliga kulten och då som representant för kultmenigheten i offerceremonin och i förlängningen som det offrade substitutets förlaga. Enligt den rituella förlagan utgör också härskaren själv offerobjektet, vilket återspeglas i mytiska berättelser och potentiellt kunde ta sig uttryck i att härskaren verkligen användes som offergåva vid ett maktskifte. I kulthandlingen efterliknas den mytiska förlagan; i offerhandlingen blir denna identitet en religiös verklighet. Dödandet av offerobjektet utgör en representation av den handling som myten förespråkar, varvid offerobjektet genom offerhandlingen överläts till gudomen och stärker denne. I den mytiska förlagan är det tidvis gudomen som utför en rit som motsvarar offret, i kulten tar offeraren då gudomens roll. Genom efterliknandet av den religiösa föreställningen och den mytiska förlagan aktualiseras den på nytt.

### **Avslutande reflektioner**

Avslutningsvis kan jag således konstatera att jag i föreliggande avhandling har presenterat ett tillvägagångssätt som lämpar sig för tvärvetenskapliga studier av skriftliga källor och arkeologiskt material, samt har utarbetat en användbar definition av begreppet offer som kan appliceras på en sådan komparativ studie som analysen utgör. I avhandlingen har jag analyserat i vilka kontexter det valda källmaterialet visar att människoeffret har eller kan ha utförts. Detta har inneburit en kontextualisering och diskussion av det skriftliga källmaterialets uppgifter om människoeffret utifrån en social aspekt, såsom vad man har önskat uppnå genom offrets utförande, vilka sociala effekter det kan ha medfört och hur människoeffret kan ha förhållit sig till och påverkat en rådande samhällsordning; samt den mytiska bakgrunden till offerpraktiken. Kontextualiseringen och den jämförande analysen av de skriftliga källorna och det arkeologiska materialet har även inneburit en analys av vem som offrade och vem som offerades; var man offrade och hur man offrade; samt i vilka

situationer människooffret har utförts och vem som då var den tänkta mottagaren av offret.

Min studie är utifrån detta ett bidrag till diskussionen om människooffer i fornnordisk religion liksom till diskussionen om begreppet *offer* och dess applicering och användbarhet i arkeologiska studier. Utifrån den metod och de teoretiska utgångspunkter som jag har presenterat finns en stor potential för framtida forskning inom både den religionshistoriska och den arkeologiska disciplinen. I studien har enbart ett begränsat urval arkeologiska fynd analyserats och diskuterats, men analysen kan appliceras på ett mycket större material samt på ett urval gjort utifrån andra kriterier än de här använda.

## Summary in English

*Human Sacrifice in Myth and Memory: A Study of Sacrificial Practices in Old Norse Religion Based on Text Sources and Archaeological Material.*

### Introduction

This doctoral thesis analyses the occurrence and context of human sacrifice in Old Norse religion. The issue of the potential occurrence of human sacrifices in Old Norse religion has constituted a recurring subject of debate ever since the founding of the disciplines of comparative religion and archaeology. The topic continues to be debated up to this day, and a more widely shared consensus yet remains to be reached. Several written sources mention sacrifice of humans among the Germanic tribes and in Scandinavia. Archaeological findings, such as bog bodies, have, since their very discovery, been used as important evidence for such practices. In the more text-oriented discipline of history of religions,<sup>375</sup> scholars have sometimes been strongly critical towards the assumption that human sacrifices were actually performed. In the discipline of archaeology, scholars have instead been more inclined to interpret some finds as traces of sacrifice, although sometimes due to a too wide definition of the term 'sacrifice'. Since the two disciplines mainly use different sources, in this thesis, I analyse sacrifices as a religious phenomenon in light of available archaeological material, and with respect to how the respective results and perspectives of the two disciplines both contribute to such an analysis. The written sources mention and describe human sacrifices in Old Norse religion, but the question of their value as sources for studying pre-Christian religion is problematic. Some new archaeological surveys have revealed finds that have sparked renewed interest in the question of whether human sacrifice was practiced in the northern countries during the Late Iron Age (550–1050 AD). The new archaeological material may inspire new alternative readings and interpretations of the written texts in support of the occurrence of human sacrifices during the Viking Age, but any such conclusions would be highly dependent on the precise interpretation of the written sources. Perhaps due to the limited area excavated thus far, the archaeological material alone does not provide us with consistent data to support claims of regular grand scale sacrifices of males at for example Old Uppsala. Instead, the archaeological material provides us with another partial picture of the practice of human sacrifices, at smaller cult sites, with female and juvenile victims as well. The study of human sacrifice in Old Norse religion requires an interdisciplinary analysis of the available source material to reach a reliable conclusion.

---

<sup>375</sup> I use the plural form 'religions' throughout the thesis as this ought to be the correct form according to the comparative perspective.

Archaeological materials need to be interpreted alongside written sources and in light of relevant theoretical perspectives in study of religions. Variations in praxis over time and space nonetheless means that we cannot always expect to find congruence in the material from a certain period; we must apply a long-term perspective and draw on the insights provided by these respective disciplines. While a consideration of archaeological finds cannot by and of itself answer the types of questions raised by the discipline of the history of religions, it can nevertheless play a crucial part in nuancing, and possibly also in verifying or falsifying, claims regarding human sacrifice in Old Norse religion based on the study of written sources.

The aim of this study is to investigate the written sources that mention human sacrifices in Late Iron Age Scandinavian cultures and to critically consider different previous interpretations of these sources. An investigation of samples from the archaeological sources from Sweden, dated to the Late Iron Age, which previously have been interpreted as evidence of human sacrifices, is conducted and discussed in comparison with the written sources.

The main questions of the study are how to interpret and use the term *human sacrifice* in relation to Old Norse religion. This includes a discussion of the definition of the terms *sacrifice* and *human sacrifice* and the potential application of these in the study of Old Norse religion within the history of religions and archaeology. The study offers a critical overview of previous research about the topic of human sacrifices in each discipline, from the beginnings of the disciplines in the early 19th century to this day. The study also focuses on what the available source material – both Norse and Latin written sources as well as comparable sources among continental Germanic tribes and archaeological finds – may tell us about human sacrifices during the Late Iron Age in Scandinavia, and how the organisation of the societies at the time may have influenced and been affected by the practice. In light of this, the study explores whether human sacrifice constituted a living practice in Old Norse societies, in which contexts it appeared, which conceptions were connected to the practice, and how it was reflected in the Old Norse myths. The contextualisation of human sacrifices in the available sources also includes a discussion of who sacrificed, where and when the sacrifices were performed, which divinities were thought to receive them, and who the victims were.

The dissertation is divided into seven chapters, structured according to six larger themes. In chapter 1, the limits of the research area are defined as the Old Norse cultural area, the method of comparison is presented, and definitions of the key terminology used is provided. Chapter 1 presents a categorisation of the ritual contexts of human sacrifice in Old Norse religion, on which the disposition of the dissertation is based. Chapter 2 presents and discusses the previous research in the field. Chapter 3 presents the source material and the categorisation of it into written primary and secondary sources, archaeological material and iconographic material. Chapter 4 provides an analysis of martial human sacrifices, followed by an analysis of calendrical human sacrifices in chapter 5. Chapter 6 provides an analysis of the performing and effects



of human sacrifice in an Old Norse context. Chapter 7 offers a conclusion and summary of the thesis.

## Method and Theory

The results of the analysis have verified that some archaeological finds do correlate with some of the descriptions of human sacrifices found in the written sources. A comparative study of the two bodies of source materials support the assumption that human sacrifice was a living, although exceptional, practice during the Late Iron Age in Scandinavia.

In the analysis, examples are provided of how a comparative method, a kind of phenomenology of religion, may function as a base for an interdisciplinary study of written sources and archaeological material. The “phenomenology of religion” is understood as providing a particular perspective for a comparative analysis and categorisation of different religious cultural phenomena. A precondition for the comparative perspective is the formulating of analytical tools and terms that can be used to conceptualize both general and more specific phenomena and categories in relation to the objects of study. The thesis builds on a larger body of source materials, which are explored and interpreted in light of previous research. Written and archaeological source materials both constitute complementary sources of information in the comparative analysis. The comparative perspective provides a useful way of interpreting archaeological source material, which itself always remains “mute”. The mere occurrence of unusual treatments of human remains does not, by and of itself, justify treating them as evidence of sacrifice. If, however, such remains are found at a significant site, or in a specific context, this could support and make such interpretations more viable. If, moreover, notable similarities can also be found with other finds at other sites, and if further supported by written sources, different options of interpretation become well worth considering.

The definition of the term sacrifice and its associated terminology has constituted a key point of departure for the analysis. The term *sacrifice* is primarily defined for analytical purposes as the rite where the offering/destroying/killing of an object or living being (e.g. a human being) is performed in order to communicate with a divine or supernatural being. The rite (the killing) requires that the victim be offered as a gift to a divine or supernatural receiver. A decisive point in the definition is that even though the killing is carried out in a “profane” way, it is the intention behind the killing and the cultural interpretation of it that makes it a sacrifice. The understanding and interpretation of a ritual killing as a sacrifice does not, therefore, derive from the understandings of individual participants, but from the cultural context in which the killing is performed.

The analysis shows that applying the term *human sacrifice* in a study of archaeological material can be highly problematic. A clear distinction needs to be made between the (ritual) handling of human remains and body parts, and the sacrificial killing of the human victim itself. When human remains are

found in a cultic context and in connection with other kinds of offerings or sacrificial gifts (objects or animals), this provides a stronger basis for interpreting the occurrence in terms of sacrifice. This is the case with the archaeological examples discussed in my analysis. The question of whether human remains found in the archaeological material should be interpreted as evidence of sacrificial killing rather than a secondary treating of the remains needs to be resolved on the basis of further considerations and comparisons with written sources, and viewed in light of the methods and theoretical perspectives of the history of religions. The archaeological findings reveal a recurring pattern of human bodies disposed at cultic sites. In some cases, remains are found in connection with weapons or horse gear, which bears close resemblances to other continental Germanic cultures. In other cases, remains are found together with what appears to be sacrificed animals. In these contexts, we see a clear connection between human bones and other offerings at cultic sites. Living humans have been treated as sacrificial objects and handled in similar ways as the (probably) sacrificed animals. Although it always remains difficult to definitely ascertain whether particular actual killings are to be categorised as sacrifices or not, traces of lethal violence on the remains nevertheless open up for such interpretations. The archaeological materials are recurrently found in connection to aristocratic residences.

### **Previous Research**

Chapter 2 provides a critical discussion of previous research in comparative religion and archaeology. Previous research in comparative religion has at times viewed the existing archaeological source material as providing insufficiently verifiable evidence for the occurrence of human sacrifices. Based on a thorough analysis of the archaeological material, this thesis has, however, highlighted the grounds on which such interpretations can be made. Previous archaeological research has often used a definition of sacrifice that has not taken perspectives from comparative religion into consideration. Previous research has at times attempted to circumvent definitions of sacrifice as developed in comparative religion as part of an effort to identify sacrifice on the basis of material remains alone. At other times, previous research has turned to other disciplines and theories, such as performance theory, in order to circumvent the limitations of archaeological findings, thereby further distancing themselves from the idea of studying sacrifice in terms religious phenomena on the basis of archaeological materials alone.

Sacrifice as a religious phenomenon cannot be defined or identified purely on the basis of physical materials. This needs to be done on the basis of additional criteria. This thesis constitutes an attempt at developing an interdisciplinary theoretical perspective and method that is able to bridge previous discrepancies between archaeology and comparative religion through allowing the insights and perspectives of both disciplines to enter into mutually beneficial dialogue. This has been done as part of a broader effort to foster further interdisciplinary cooperation in research on Old Norse society and culture.

## Results from the Analysis of the Sources

Chapter 1 presents the thesis that human sacrifices in Old Norse religion were recurring in two separate ritual configurations that are respectively called martial human sacrifices and calendrical human sacrifices. Chapter 3 presents the sources used in the analysis. The source material is divided into primary sources, such as skaldic poetry and Eddic lays, and secondary sources, such as the Icelandic sagas or the accounts of foreign writers like Adam of Bremen. The archaeological material provides a body of primary sources that is treated on *a par* with the written sources in the comparative analysis. Chapter 4 discusses martial human sacrifices in Old Norse religion. The martial human sacrifices are intimately connected to the cult of Óðinn (Odin) and is in the material tied to the warrior elite and the aristocracy of Old Norse society. The source material used is further categorised according to the position of the sacrifice in relation to battle, such as votive offerings and sacrifices before battle take place, the killing of enemies as a sacrificial act and the sacrifice of prisoners after a victory. Before the battle begins, enemy warriors are promised as sacrificial gifts to the god Odin. Sometimes even the king or warlord may promise himself as a votive gift to receive victory. The killing itself is sometimes described as a sacrificial act. The captive warriors are sacrificed in connection to the battle, or kept as prisoners to be used in calendrical ceremonies at later occasions. It is argued that the skaldic poetry has preserved traces of the occurrence of human sacrifices in Old Norse religion. This interpretation is based on the presumption that the poetic metaphors have a source value that provides important clues to the ideological and material culture and contemporary context of the poet. On these grounds, it is argued that references to killings as sacrifices point to the reality of human sacrifices as an actual custom, and hence as a living tradition within the martial context. This conclusion is further strengthened by the additional source material.

From a social perspective, human sacrifices have probably also been useful in establishing and consolidating prevailing or new power hegemonies in martial contexts where the victorious party used the vanquished enemy as a sacrificial gift to, most frequently, Odin. In conjunction with the religious framework of these contexts, the sacrifices have worked to consolidate and confirm current political structures and claims to divinely sanctioned power and authority on the part of victorious warlords.

Chapter 5 discusses calendrical human sacrifices. The calendrical context includes rituals that aim to effect a recreation or strengthening of the fertility of crops and cattle, or a broader world order. The analysed source materials are categorised according to geographical area with a focus on Sweden, Norway and Iceland.

In the human sacrifices, the victim becomes a substitute for the sacrificer. In the Old Norse context, the ruler officiated as the cultic leader in the collective and official cult. In the sacrificial context he also functioned as a representative of the cult assembly. The ruler is himself the victim according to the ritual model; a notion also reflected in the myths pointing to the potential

danger of the ruler himself being killed as a sacrificial gift in the occasion of the accession of a usurper. The victim sometimes also functions as a representation of the divinity itself, who is killed and allotted to itself in the ritual act. In the mythic model, the divinity dies through the sacrifice, while, in the cult, the victim takes the role of the divine.

The analysis of the written sources verify that human sacrifice has been a living conception and a living practice in the Old Norse culture. This supports the conclusion that human sacrifice constituted a living tradition during the Early Iron Age up to the Viking Age in Scandinavia. The analysis of the combined source materials also highlights a new and previously disregarded aspect of human sacrifices in Old Norse religion, namely, the occurrence of female and juvenile victims beside adult men. The written sources provide less evidence for this than the archaeological material, but these categories of sacrifices are probably referred in the written sources that mention the sacrifice of slaves. The remains of female victims have been discovered in archaeological contexts in Sweden, such as at lake Bokaren in Uppland, Skedemosse at Öland and the magnate farm at Ströja in Östergötland. Although the analysis provided in this thesis supports the conclusion that the majority of all victims were probably male enemy warriors, previous research has not adequately considered the proportion of female victims.

In chapter 6, the focus is placed on a selection of overarching themes that have connections to both martial and calendrical human sacrifices. Human sacrifices are contextualized and discussed from a social perspective, with particular attention devoted to the prevailing intentions and aims behind the sacrifices and their possible effects on the social order. The discussion also considers the mythical perspective: how the sacrifices reflect mythological narratives and motifs, and what they were intended to achieve in a religious sense. This includes an analysis of who sacrificed and who were sacrificed, where the sacrifices were conducted and how, as well as in which situations human sacrifice was practiced and to whom. Sacrifices conducted to restore a disturbed or threatened social or cosmic order are also discussed.

The primary source material, such as skaldic poems, occupies a more prominent position in the analysis when compared to most previous research in the area. The sacrificial language used in kennings and battle related expressions point to the occurrence of sacrifice as a living practice. I have presented a thesis of how the practice of human sacrifices was used to strengthen the social order when it was under pressure from Christianity. This emerges most clearly in the Icelandic material from the time of the conversion, but the same theory can be applied to the archaeological findings from the former lake Bokaren in Uppland for example.

The dissertation has presented new results in support of the claim that human sacrifices existed as a living tradition from Early Iron Age to the Viking Age in Scandinavia – a claim that remains doubted in some of the research in the area to this day. It is a largely a political development, connected to the process of gradual Christianisation that begins during the Viking Age, that

finally leads to the waning and eventual disappearance of human sacrifice as a living tradition in the North. Human sacrifice was closely connected to the pre-Christian cult. Through the process of Christianisation, it and becomes replaced with other practises related to the ruler's role and position. As part of this process, the fundament for the practice of human sacrifice was lost and the tradition could no longer be upheld.

Previous research in the field of comparative religion has often rejected the adequacy of written sources about human sacrifices due to a lack of corresponding archaeological material that could be used to more firmly locate the practice within a cultic context. On the basis of the analyses and discussions of the archaeological findings provided in this thesis, I argue for a reconsideration of this position. For example, ritual killings of human beings, not to be categorised as sacrifices, are also found in the archaeological material, e.g. in burials where humans are part of the burial gifts. These occasions do not constitute sacrifices in the strict sense of the word as defined in this dissertation. The execution of criminals may also have occurred within a ritual frame, but they should not thereby automatically be considered as sacrifices. Previous archaeological research has not always considered this important distinction.

Researchers have at times also expressed strong scepticism about the authenticity of the secondary source material when it comes to descriptions of human sacrifices. Without much historical grounding, the motif has been interpreted as a means to stigmatise "pagans" or "enemies" even though the archaeological material and the primary written sources both clearly point towards the occurrence of ritual killings of human beings as sacrifices. This calls for a reconsideration of the value of the information provided by the secondary sources. As a conclusion, the occurrence of human sacrifices in the Late Iron Age is probable, although an important distinction needs to be upheld between sacrifices (where the victim is killed as a gift to a divine being) and ritual handling of human remains.

I also suggest that it is possible to discern a difference between the sacrificial customs of Iceland and Scandinavia respectively. The particular socio-political organisation of Iceland at the time was not able to maintain the same calendrical cult with human sacrifices that we see at the major cult sites in Scandinavia. Nor was Icelandic society at the time organised as a warrior aristocracy and *comitatus* system, which provided the foundations for a system of martial human sacrifices in Scandinavia. The different ways in which the practice of human sacrifices was organised in Iceland is therefore largely due to these differences. The ideal of the human sacrifice could nonetheless have influenced a living tradition in Icelandic society, resulting in depictions of human sacrifices in the cult at e.g. Þórsnes mentioned in *Landnámabók* and *Eyrbyggja saga*. The existential threat that the conversion to Christianity posed for the pre-Christian community could also have worked to revitalise the custom of human sacrifice during a certain period as part of the last death-throes of a dissipating social order. The human sacrifices described to have

been vowed and performed in connection with the great assembly in Iceland in the year 999/1000 AD could be explained within this framework.

## **Conclusion**

This thesis presents a method suited for interdisciplinary analyses that combine written sources and archaeological material. It also presents a definition of *sacrifice* suitable for comparative analyses of the kind provided by this study. In the thesis, I have analysed the particular contexts in which chosen source material verify that human sacrifices have, or possibly have, been performed. This includes a contextualisation and discussion of the source materials' information about human sacrifices from a social perspective, such as what the sacrifices were intended to achieve, what social effects they may have had, how they may have affected the current social order, as well as the mythical background of the practice. The contextualisation and comparative analysis of the written sources and the archaeological material also includes a discussion of who the sacrificer was; who the victims were; where the sacrifices were performed and how; in which situations they were performed; and who the receiver was thought to be. The thesis therefore provides a particular contribution to ongoing debates on human sacrifices in Old Norse religion, the definition of *sacrifice*, and the application and usefulness of this terminology in archaeological research. The theoretical and methodological framework presented can usefully be applied in future interdisciplinary research as well as in relation to a much broader array of source materials.

## Förkortningar

Ags. – Anglosaxiska

ATA – Antikvarisk-topografiska arkivet

Avest. – Avestiska

Eng. – Engelska

Feng. – Fornengelska

Ffri. – Fornfrisiska

Fhty. – Fornhögtyska

Fr. – Franska

Fsax. – Fornsaxiska

Fslav. – Fornslaviska

Fvn. – Fornvästnordiska

Got. – Gotiska

Gr. – Grekiska

Ie. – Indoeuropeiska

Lat. – Latin

Proto-germ. – Proto-germanska

RAÄ – Riksantikvarieämbetet

SAU – Societas Archaeologica Upsaliensis

SHM – Statens historiska museum

UMF – Uppsala universitets museum för nordiska fornsaker

# Käll- och litteraturförteckning

Framsidesbild: *Kranium som påträffades vid utgrävningarna av Skedemosse* (Bild ur Ulf Erik Hagbergs bildarkiv, Kalmar Läns Museum, KLMF.UEH65).

## Källförteckning

- Abbo Floriacensis, Passio Sancti Eadmundi.* Hervey, Francis. 1907. *Corolla sancti Eadmundi. The garland of saint Edmund, king and martyr.* London: John Murray.
- Adam av Bremen, Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum.* Schmeidler, Bernhard. 1917. *Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte.* Tredje utgåvan. Hannover, Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.
- Svenberg, Emanuel. 1984. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar.* Stockholm: Proprius.
- Adémar de Chabannes. Chronicon Aquitanicum et Francicum.* Chavanon, Jules. 1897. *Adémar de Chabannes. Cronique.* Paris: A. Picard.
- Letty, ten Harkel. 2006. The Vikings and the Natives. Ethnic identity in England and Normandy c. 1000 AD. *The Medieval Chronicle IV*, red. Erik Kooper. New York: Rodopi.
- Af Upplendinga konungum, se Hauksbók.* Guðni Jónsson. 1954. *Fornaldar sögur Norðurlanda II.* Reykjavik: Íslendinga-útgáfan.
- Aḥmad ibn Faḍlān, Risāla.* Wikander, Sven. 1978. *Araber, vikingar, vāringar.* Lund: Svenska humanistiska förbundet.
- Birkeland, Harris. 1954. *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder. Oversettelse til norsk av de arabiske kilder med innledning, forfatterbiografier og merknader av Harris Birkeland.* Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
- Aḥmad ibn Miskawaih, kitāb Tagārib al-umam wa-ta'āqib al-himam.* Arne, Ture J. 1932. Rus' erövring av Berda'a år 943. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 27, 211–219.
- Birkeland, Harris. 1954. *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder. Oversettelse til norsk av de arabiske kilder med innledning, forfatterbiografier og merknader av Harris Birkeland.* Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
- Aḥmad ibn Rustah, *kitāb al-A'lāq an-nafisa.* Birkeland, Harris. 1954. *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder. Oversettelse til norsk av de arabiske kilder med innledning, forfatterbiografier og merknader av Harris Birkeland.* Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.
- Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North. The religion of ancient Scandinavia.* London: Weidenfeld & Nicolson.
- Watson, William E. 2004. Ibn Rustah's Book of Precious Things. A reexamination and translation of an early source on the Rūs. *Canadian American Slavic Studies* 38:3, 289–299.
- Ásbjörn þrúði, Ævikviða.* Finnur Jónsson. 1915. *Den norsk-islandske skjaldedigtning II.* Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1949. *Den norsk-islandske skaldediktningen II.* Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Atlamál in Grœnlensku, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Beda venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum.* King, John Edward. 1930. *Bede, Historical Works. Ecclesiastical history of the English nation.* With an English translation by J. E. King. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Beowulf.* Chickering, Howell D. 2006. *Beowulf. A dual language edition.* New York: Anchor Books.
- Bjarni Kolbeinsson, Jómsvíkingadrápa.* Lethbridge, Emily. 2012. Bjarni byskup Kolbeinsson, Jómsvíkingadrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 954–1000.



- Finnur Jónsson. 1915. *Den norsk-islandske skjaldedigtning II*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Bragi inn gamli Boddason, Ragnarsdrápa*. Clunies Ross, Margaret. 2017. *Bragi inn gamli Boddason. Ragnarsdrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Poetry from the treatises on poetics 1*, red. Kari Ellen Gade. Turnhout: Brepols, 27–45.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Sigurður Nordal. 1927. *Völuspá. Vølvens spådom*. Udgivet og tolket af Sigurður Nordal. København: Achehoug.
- Bragi inn gamli Boddason, Þórsdrápa*. Clunies Ross, Margaret. 2017. *Bragi inn gamli Boddason. Þórr's fishing. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Poetry from Treatises on Poetics 1*, red. Kari Ellen Gade & Edith Marold. Turnhout: Brepols, 46–52.
- Bruno av Querfurt, Epistola Brunosis ad Henricum Regem*. Voigt, Heinrich Gisbert. 1907. *Bruno von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*. Stuttgart: Steinkopf.
- Cornelius Tacitus, Annales*. Jackson, John. 1931. *Tacitus. Annals. Book 1–3*. Loeb classical library. London: Harvard University Press.
- Jackson, John. 1937. *Tacitus. Annals. Book 13–16*. Loeb classical library. London: Harvard University Press.
- Cavallin, Bertil. 1966. *Tacitus annaler I–VI*. Översättning samt inledning och kommentar av Bertil Cavallin. Stockholm: Forum.
- Cavallin, Bertil. 1968. *Tacitus annaler XI–XVI*. Översättning samt inledning och kommentar av Bertil Cavallin. Stockholm: Forum.
- Cornelius Tacitus, Germania*. Önnerfors, Alf. 1961. *Cornelius Tacitus Germania*. Originalets text med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av Alf Önnerfors. Stockholm: Natur och kultur.
- Önnerfors, Alf. 2005. *Tacitus Germania*. Översättning från latinet, med inledning och kommentarer av Alf Önnerfors. Arkeologisk kommentar av Anders Kaliff. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica*. Oldfather, C. H. 1939. *The Library of History of Diodorus of Sicily*. Loeb classical library. London: Harvard University Press.
- Dudo av St Quentin. De Moribus et Acti Primorum Normanniæ Ducum*. Lair, Jules. 1865. *De Moribus et Acti Primorum Normanniæ Ducum. Auctore Dudone sancti Quintini*. Caen: Le Blanc Hardel.
- Perkins, Richard. 2001. *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*. London: Viking Society for Northern Research.
- Edda: Den poetiska Eddan*. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason. 2014. *Eddukvæði I–II*. Íslenzk fornrit XXXII. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Brate, Erik. 1992 [1913]. *Eddan. De nordiska guda- och hjáltesångerna*. Översättning från isländskan av Erik Brate. Faksimiltryck. Stockholm: Klasikerförlaget Niloé.
- Lönnroth, Lars. 2016. *Den poetiska Eddan. Gudadikter och hjáltedikter efter Codex Regius och andra handskrifter*. Översättning med inledning och kommentar av Lars Lönnroth. Stockholm: Atlantis.
- Einarr skálaglamm Helgason, Vellekla*. Marold, Edith. 2012. *Einarr skálaglamm Helgason. Vellekla. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 280–329.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor I. Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga*. Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Einarr Skúlason, Geisli*. Chase, Martin. 2007. *Einarr Skúlason. Geisli. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 7. Poetry on Christian Subjects*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 23–24.
- Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana*. Guðni Jónsson. 1944. *Fornaldar sögur Norðurlanda III*. Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Lagerholm, Åke. 1927. *Drei lygisögur*. Altnordische Saga-Bibliothek 17. Halle: Niemeyer.
- Eyrbyggja saga*. Einar Ól. Sveinsson. 1935. *Eyrbyggjasaga. Einar Ól. Sveinsson gaf út*. Íslenzk fornrit IV. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Alving, Hjalmar. 1935. *Ísländska sagor*. Översatta och utgivna av Hjalmar Alving. Band 1. Andra utgåvan. Örlinge: Gidlunds.

- Eyvindr skáldaspillir Finnsson, Háleygjatal.* Poole, Russell. 2012. *Eyvindr skáldaspillir Finnsson. Háleygjatal. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 195–212.
- Fagrskinna.* Finnur Jonsson. 1902. *Fagrskinna. Nóregs kononga tal.* Udgivet for samfund til udgivelse af gammel nordisk literatur. København: Møllers.
- Flateyjarbók.* Vilhjálmur Bjarnar; et al. 1944. *Flateyjarbók I–IV.* Flateyjarútgáfan. Akraness: Printverk Akraness.
- Gautreks saga.* Guðni Jónsson. 1954. *Fornaldar sögur Norðurlanda II.* Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Lassen, Annette. 2017. *Gøtreks saga. Oldtidssagaerne. Bind 3*, red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal.
- Gísli Súrsson, Lausavísa.* Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I.* Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1946. *Den norsk-islandske skaldediktningen I.* Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Glumr Geirason, Gráfeldardrápa.* Finley, Alison. 2012. *Glúmr Geirason, Gráfeldardrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 245–266.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor I. Från Ynglingasagan till Olav Trygvassons saga.* Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Gregorius III, Bonifatius-Briefe.* Tangl, Michael. 1916. *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus.* Herausgegeben von Michael Tangl. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Emerton, Ephraim. 1940. *The Letters of Saint Boniface.* Translated with an introduction by Ephraim Emerton. New York: Norton
- Grímnismál, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Guta saga.* Peel, Christine. 1999. *Guta saga: The history of the Gotlanders.* Viking Society for Northern Research XII. London: University College London.
- Guthormr sindri, Hákonardrápa.* Poole, Russell. 2012. *Guthormr sindri. Hákonardrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 156–170.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I.* Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Hákonar saga góða, se Snorre Sturlasson, Heimskringla.*
- Hálfs saga ok Hálfsrekka.* Guðni Jónsson. 1954. *Fornaldar sögur Norðurlanda II.* Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Seelow, Hubert. 1981. *Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi.* Rit 20. Reykjavík. Seelow, Hubert. 2017. *Hálfs saga ok Hálfsrekka. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 1*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 303–366.
- Stavnem, Rolf. 2017. *Sagaen om Half og hans kæmper. Oldtidssagaerne. Bind 4*, red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal.
- Hallfreðar saga Vandræðaskálds, se Flateyjarbók.*
- Kristinn Jóhannesson et al. 2014. *Hallfreðs saga. Islánningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar.* Band 1. Reykjavík: Saga förlag.
- Hallfreðr vandræðaskáld Óttarsson, Lausavísa.* Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I.* Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1946. *Den norsk-islandske skaldediktningen I.* Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Hamðismál, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Haralds saga gráfeldar, se Snorre Sturlasson, Heimskringla.*
- Hárbarðsljóð, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Hauksbók.* Finnur Jónsson. 1892–1896. *Hauksbók.* Udgiven efter de Arnarnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, samt forskellige papirhåndskrifter af det kongelige nordiske oldskrift-selskab. København: Thieles
- Hávamál, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Jackson, Peter. 2009. *Guden i trædet. Till tolkningen av Hávamál 138–145.* *Arkiv för nordisk filologi*, 31–52.
- See, Klaus von, et al. 2019. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Götterlieder 1:1. Völuspá [R], Hávamál.* Heidelberg: Winter.
- Helgakviða Hundingsbana II, se Edda: Den poetiska Eddan.*
- Helgi trausti Óláfsson, Lausavísa.* Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske*

- skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1946. *Den norsk-islandske skaldediktningen I*. Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Kuhn, Hans. 1954. *Gaut. Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15 Dezember 1954*, red. B. von Weise & K. H. Borck. Meisenheim: Glam, 417–433.
- Helmold av Bosau, Chronica Slavorum*. Schmeidler, Bernhard. 1937. *Helmolds Slawenchronik*. Herausgegeben von Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde. Dritte auflage. Hannover: Hansche Buchhandlung.
- Tschan, Francis Joseph. 1935. *The Chronicle of the Slavs by Helmold, Priest of Bosau*. Translated with introduction and notes by F. J. Tschan. New York: Columbia University Press.
- Herodotos, Historiae*. Macaulay, George Campbell. 1890. *The History of Herodotus*. Band 1. London, New York: Macmillan.
- Lindskog, Claes 2004. *Herodotos Historia*. Översättning av Claes Lindskog, reviderad av Gerhard Bendz och Axel Lindskog, med inledning och kommentar av Sturle Linnér. Stockholm: Nordstedt
- Hervarar saga ok Heiðreks*, se *Hauksbók*.
- Petersen, Niels Matthias. 1847. *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Besorget av N. M. Petersen, oversat af G. Thorarensen. København: Det nordiske literatursamfund.
- Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel. 2014. *Hervarar saga ok Heiðreks*. With notes and glossary by G. Turville-Petre, Introduction by Christopher Tolkien. Femte utgåvan. Viking Society for Northern Research. London: University college of London.
- Historia Norwegiæ*. Ekrem, Inger & Boje Mortensen, Lars. 2003. *Historia Norwegiæ*. Edited by Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen. Translated by Peter Fisher. København: Museum Tusulanum Press.
- Fisher, Peter. 2003. *Historia Norwegiæ*. Edited by Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen. Translated by Peter Fisher. København: Museum Tusulanum Press.
- Hljóðskviða*, se *Edda: Den poetiska Eddan*.
- Isidor av Sevilla (Isidorus Hispalensis)*. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum, et Suevorum*. Migne, Jacques-Paul. 1844–1855. *Patrologia Latina* 83. Paris: Migne.
- Donini, Guidi & Ford, Gordon B. Jr. 1970. *Isidore of Seville's History of the Goths, Vandals, and Suevi*. Translated from the Latin with an introduction by Guidi Donini and Gordon B. Ford, Jr. Andra utgåvan. Leiden: Brill.
- Jómsvíkinga saga*, se *Flateyjarbók*.
- Rafn, Carl Christian. 1829. *Jomsvikinga saga og Knytlinga tilligemed saga-brudstykker og fortællinger vedkommende Danmark*. Oversatte af Carl Christian Rafn. København: Andreae Seidelin.
- Bååth, Albert Ulrik. 1925. *Jomsvikingarnas saga*. Översatt av Albert Ulrik Bååth. Stockholm: Albert Bonnier.
- Jordanes, Gaetica*. Mommsen, Theodor. 1882. *Jordanes Romana et Getica*. Reconsuit Theodor Mommsen. Berlin: Weidmann.
- Mierlow, Charles Christopher. 1915. *The gothic history of Jordanes*. In English version with an introduction and a commentary by Charles Christopher Mierlow. Princeton: Princeton University Press.
- Julius Caesar, De Bello Gallico*. Fridh, Åke. 1963. *Gaius Iulius Caesar. Kriget i Gallien*. Originaltext med svensk tolkning jämte inledning och anmärkningar av Åke Fridh. Stockholm: Natur och Kultur.
- Kjalnesingasaga*. Jóhannes Halldórsson. 1959. *Kjalnesingasaga, Jökuls þáttur Búasonar, Víglundar saga, Króka-Refs saga, Þórðar saga hreðu, Finnboga saga, Gunnars saga Keldugnúpsfjfls*. Ízlensk Fornrit XIV. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Knytlinga saga*. Bjarni Guðnason. 1982. *Danakonunga sögur*. Ízlensk Fornrit XXXV. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Krákumál*. McTurk, Rory. 2017. *Krákumál. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 2*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 707–776.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kristni saga*. Kahle, Bernhard. 1905. *Kristnisaga, Þáttur Þorvalds ens víðförla, Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar, Hungrvaka*. Altnordische Saga-Bibliotek 11. Halle: Niemeyer.

- Grønlie, Sian. 2006. *Íslendingabók. Kristni saga*. Translated by Sian Grønlie. Viking Society for Northern Research XVIII. London: University College London.
- Landnámabók*. Jakob Benediktsson. 1986. *Íslendingabók, Landnámabók*. Ízlensk Fornrit I. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Finnur Jónsson. 1900. *Landnámabók I–III. Hauksbók, Sturlubók, Melabók, m.m.* København: Thieles.
- Se även *Hauksbók; Skarðsárbók*.
- Leo Diaconus, Historia*. Benoit Hase, Charles. 1819. *Leonis diaconi Caloensis Historia, scriptoresque alii ad res byzantinas pertinentes, quorum catalogum proximum folium indicabit*. E bibliotheca regia nunc primum in lucem edidit, versione latina et notis illustravit Carolus Benedictus Hase. Paris: E Typographica Regia.
- Talbot, Alice-Mary & Sullivan, Denis. 2005. *The History of Leo the Deacon. Byzantine military expansion in the tenth century*. Washington DC: Dunbarton Oaks Research Library and Collection.
- Lex Frisionum, Additio sapientum*. Eckhardt, Karl August & Eckhardt, Albert. 1982. *Lex Frisionum*. Herausgegeben und übersezt von Karl August Eckhardt und Albert Eckhardt. Monumenta Germanica Historica, Fontes iuris germanica antiqui XII. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Carlsson, Lizzie. 1972. Äldre Västgötalagen "til hogs" än en gång. *Arkiv för nordisk filologi* 5:16, 234–243.
- Lucius Annaeus Florus, Epistome*. Forster, Edward Seymour. 1984. *Florus. Epistome of Roman history*. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Lukianos, Toxaris*. Harmon, A. M. 1962. *The Works of Lucian. Toxaris, or friendship*. Band 5. Tredje utgåvan. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Magnús Þórðarson, Lausavísa*. Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1946. *Den norsk-islandske skaldediktningen I*. Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Marcus Annaeus Lucanus, De Bello Civili*. Duff, James D. 1928. *Lucan. The Civil War (Pharsalia)*. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Library. London: Harvard University Press.
- Nornagests þátttr*, se *Flateyjarbók*.
- Oddveria annáll*. Jón Sigurðsson. 1847. *Íslenzkir Annálar. Sive Annales islandici, ab anno Christi 803 ad annum 1430*. Hafnæ: Sumptibus Legati Arnæ-Magnæani.
- Storm, Gustaf 1888. *Islandske annaler indtil 1578*. Chritiania: Det norske historiske Kildeskriftfond.
- Óláfs saga helga*, se *Snorre Sturlason, Heimskringla*, resp. *Flateyjarbók*.
- Óláfs saga Tryggvasonar*, se *Snorre Sturlason, Heimskringla*.
- Óláfs saga Tryggvasonar eftir Odd munk*. Ólafur Halldórsson. 2006. *Færeyinga saga, Ólafs saga Odds*. Íslenzk Fornrit XXV. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Hins Norræna Fornfræða Félags. 1825. *Saga Óláfs konungs Tryggvasonar. Fornmanna sögur. Eptir gömlum handritum*. Útgefnar að tilhlutun hins Norræna Fornfræða Félags. Band 1. København. Ólafur Halldórsson. 1958–1961. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta I–II*. Köpenhamn: Einar Munksgaard.
- Orkneyinga saga*. Finnbogi Guðmundsson. 1983. *Orkneyinga saga*. Íslenzk Fornrit XXXIV. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Fries, Ingegerd. 2006. *Orknöjarlarnas saga*. Översättning, inledning och kommentarer av Ingegerd Fries. Möklinta: Gidlunds förlag.
- Orms þátttr Stórolfssonar*, se *Flateyjarbók*.
- Knutsson, Inge. 2014. Täten om Orm Stórolfsson. *Islánningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtonion tatar*. Band 3. Reykjavík: Saga förlag.
- Paulus Orosius, Historiae Adversum Paganos*. Zangemeister, Carl. 1889. *Historiae Adversum Paganos libri VII*. Leipzig: Teubner.
- Defferari, Roy Joseph. 1964. *Paulus Orosius, The Seven Books Against the Pagans*. Translated by Roy J. Defferari. Washington DC: The Catholic University of America.
- Plutarkos, Caius Marius*. Perrin, Bernadotte. 1920. *Plutarch. Lives*. Volume IX. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Plutarkos, Pelopidas*. Perrin, Bernadotte. 1917. *Plutarch. Lives*. Volume V. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.

- Plutarkos, Themistokles.* Perrin, Bernadotte. 1914. *Plutarch. Lives.* Volume II. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Prokopios, De Bello Gothico.* Dewing, H. B. 1962. *Procopius. History of the war, in seven volumes. Book V–VI.* Tredje upplagan. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Ragnars saga loðbrókar.* Guðni Jónsson. 1950. *Fornaldar sögur Nordurlanda I.* Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Lassen, Annette. 2016. *Ragnar lodbrogs saga. Oldtidssagaerne. Bind I,* red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal.
- McTurk, Rory. 2017. *Ragnars saga loðbrókar. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 2,* red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 615–706.
- Reginsmál,* se *Edda: Den poetiska Eddan.*
- Reykðæla saga ok Víga-Skútu.* Björn Sigfússon. 1940. *Ljosvetninga saga með þáttum. Reykðæla saga ok Víga-Skútu.* Íslensk Fornrit X. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Rígsþula,* se *Edda: Den poetiska Eddan.*
- Saxo Grammaticus, Gesta Danorum.* Det Kongelige Bibliotek, Nationalbibliotek og Københavns universitetsbibliotek. *Saxo Grammaticus, Gesta danorum, den latinske tekst.* Digital resurs (Access 2019-09-30). Danmarks Elektroniske Forskningsbibliotek.
- Olrik, J. & Ræder H. 1931. *Saxonis Gesta Danorum.* København.
- Zeeberg, Peter. 2000. *Saxos Danmarks-historie.* Oversat af Peter Zeeberg. Band 1. København: Gads forlag.
- Friis-Jensen, Karsten & Fischer, Peter. 2014. *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. The history of the Danes.* Edited by Karsten Friis-Jensen, translated by Peter Fischer. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Sidonius Appollinaris, Epistulae.* Anderson, William Blair. 1965. *Sidonius. Letters 3–9.* Volume II. Loeb classical library. London: Harvard University Press.
- Sigrdrífumál,* se *Edda: Den poetiska Eddan.*
- Drobin, Ulf. 1991. *Mjödöt och offer-symboliken i fornnordisk religion. Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hulthkrantz, professor emeritus den 1 juli 1986,* red. Louise Bäckman, et al. Löberöd: Plus Ultra, 97–141.
- Sigvatr Þórðarson, Erfidrápa Óláfs helga.* Jesch, Judith. 2012. *Sigvatr Þórðarson. Erfidrápa Óláfs helga. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035,* red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 663–697.
- Sigvatr Þórðarson, Knútsdrápa.* Townend, Matthew. 2012. *Sigvatr Þórðarson. Knútsdrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035,* red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 649–662.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I.* Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Lassen, Annette. 2016. *Oldtidssagaerne. Bind I, Vølsungernes saga, Ragnar lodbrogs saga, Ragnar lodbrogs dødssang, Totten om Ragnars sønner.* Danmark: Gyldendal.
- Sigvatr Þórðarson, Nesjavísur.* Poole, Russell. 2012. *Sigvatr Þórðarson. Nesjavísur. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035,* red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 556–577.
- Skarðsárþók.* Jakob Benediktsson. 1958. *Landnámabók Björns Jónssonar á Skarðsá.* Reykjavík: Háskóli Íslands.
- Snorre Sturlasson, Edda.* Faulkes, Anthony. 2005. *Snorri Sturluson, Edda. Prologue and Gylfaginning.* Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research.
- Collinder, Björn. 1958. *Snorres Edda. I* översättning av Björn Collinder. Oskarshamn: Forum.
- Snorre Sturlasson, Heimskringla.* Bjarni Aðalbjarnarson. 1979. *Snorri Sturluson, Heimskringla I.* Íslensk Fornrit XXVI. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Bjarni Aðalbjarnarson. 1979. *Snorri Sturluson, Heimskringla II.* Íslensk Fornrit XXVII. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor I. Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga.* Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor II. Olav den heliges saga.* Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Starkaðr gamli Stórvirksson, Víkarsbálkr.* Clunies Ross, Margaret. 2017. *Starkaðr gamli Stórvirksson, Gautreks saga. Skaldic Poetry of the Scandinavian*

- Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 1*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 241–287.
- Finnur Jónsson. 1915. *Den norsk-islandske skjaldedigtning II*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Strabon, *Geographicon*. Jones, Horace Leonard. 1924. *The Geography of Strabo*. Loeb classical library. London: Harvard University Press.
- Sveriges runinskrifter*. Brate, Erik. 1911. *Sveriges runinskrifter. Andra bandet, Östergötlands runinskrifter*. Stockholm: Kungliga vitterhets historie och antikvitetsakademien.
- Sögubrot af fornkonungum*. Bjarni Guðnason. 1982. *Danakonunga sögur*. Ízlensk Fornrit XXXV. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Sprla þáttur, eða Heðins saga ok Högna*. Guðni Jónsson. 1950. *Fornaldar sögur Nordurlanda I*. Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Theodoricus Monachus, *Historia de antiquitate regum Norwegiensum*. Kraggerud, Egil. 2018. *Theodoricus, Historia de antiquitate regum Norwegiensum. On the Old Norwegian Kings*. Oslo: Novus.
- Thietmar av Merseburg, Chronicon*. Holtzman, Robert. 1935. *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung*. Herausgegeben von Robert Holtzman. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Sawyer, Peter & Hvidt, Marie. 1988. *Danmarkshistorien. Da Danmark blev Danmark*. Band 3. København: Gyldendal & Politiken.
- Tindr Hallkellson, *Hákonardrápa*. Poole, Russell. 2012. Tindr Hallkellson. *Hákonardrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 336–358.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Titus Livius, *Ab Urbe Condita*. Foster, Benjamin Oliver. 1929. *Livy. History of Rome*. Volume V. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Titus Livius. *Periochæ*. Schlesinger, Alfred Cary. 1959. *Livy. History of Rome*. Volume XIV. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Torf-Einarr jarl Rognvaldsson, *Lausavísa*. Finnbogi Guðmundsson. 1983. *Orkneyinga saga*. Íslensk Fornrit XXXIV. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Fries, Ingegerd. 2006. *Orknöjarlarnas saga*. Översättning, inledning och kommentarer av Ingegerd Fries. Möklinta: Gidlunds förlag.
- Poole, Russell. 2012. Torf-Einarr jarl Rognvaldsson. *Lausavísa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 129–138.
- Úlfr Uggason, *Húsdrápa*. Marold, Edith. 2017. Úlfr Uggason. *Húsdrápa. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Poetry from Treatises on Poetics 1*, red. Kari Ellen Gade & Edith Marold. Turnhout: Brepols, 402–426.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Vafþrúðnismál*, se *Edda: Den poetiska Eddan*.
- Vatnsdælasaga*. Einar Ól. Sveinsson. 1939. *Vatnsdæla saga, Hallfreðar saga, Kormáks saga, Hrómundar þáttur halta, Hrafns þáttur Gúðrunarsonar*. Ízlensk Fornrit VIII. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Vita Willehadi*. Pertz, Georg Heinrich. 1829. *Anskarii vita S. Willehadi episcopi Bremensis*. Monumenta Germanicae Historica 4. Hannover, Leipzig: Bayerische Staatsbibliothek.
- Vita Willibrordi*. Krusch, Bruno & Levison, Wilhelm. 1920. *Passiones Vitæque Sanctorum ævi Merovingici*. Monumenta Germanicae Historica 4. Hannover, Leipzig: Bayerische Staatsbibliothek.
- Vita Wulframni. Vita Wulframni Episcopi Senonici*. Glaister, William. 1878. *Life and Times of s. Wulfram, Bishop and missionary*. Oxford: Oxford University College.
- Krusch, Bruno & Levison, Wilhelm. 1910. *Passiones Vitaæque Sanctorum ævi Merovingici*. Monumenta Germanicae Historica 5. Hannover, Leipzig: Bayerische Staatsbibliothek.
- Cusack, Carole M. 2016. *'The Whirlpool of the sea' and the Waters of the Font. Pagan and Christian spaces in the Vita Wulframni*. Konferensbidrag vid Australian Early Medieval Association (AEMA) 2016 vid Sydney universitet.

- Volsþátr*, se *Flateyjarbók* och *Den norsk-islandske skjaldedigtning I–II*.
- Volsunga saga*. Guðni Jónsson. 1943. *Fornaldar sögur Nordurlanda I*. Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Völuspá*, se *Edda: Den poetiska Eddan*.  
See, Klaus von, et al. 2019. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Götterlieder 1:1. Völuspá [R], Hávamál*. Heidelberg: Winter.
- Ynglinga saga*, se *Snorre Sturlasson, Heimskringla*.
- Þátr af Ragnars sonum*, se *Hauksbók*.  
Lassen, Annette. 2016. Totten om Ragnars sønner. *Oldtidssagaerne. Bind I*, red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal.
- Þátr Styrbjarnar sviakappa*, se *Flateyjarbók*.  
Townend, Matthew. 2012. Lausavísur from Styrbjarnar þátr sviakappa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 1076–1080.
- Þjóðólfr ór Hvini, Ynglingatal*. Marold, Edith. 2012. Þjóðólfr ór Hvini. *Ynglingatal. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 3–59.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor I. Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga*. Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Þorbjörn hornklofi, Haraldskvæði*. Marold, Edith. 2012. Þorbjörn hornklofi. Haraldskvæði (Hrafnsmál). *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 91–116.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Þórleifr jarlskáld Rauðfeldarson, Hákonardrápa*. Heslop, Kate. 2012. Þórleifr jarlskáld Rauðfeldarson. Hákonardrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 369–370.
- Johansson, Karl G. 1991. *Snorre Sturlasson. Nordiska kungasagor I. Från Ynglingasagan till Olav Tryggvassons saga*. Översättning från isländskan av Karl G. Johansson. Stockholm: Fabel.
- Þórmóðr Bersason Kolbrúnarskáld, Lausavísa*. Fulk, R. D. 2012. Þórmóðr Bersason Kolbrúnarskáld. Lausavísa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 820–844.
- Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Þórvaldr Hjaltason, Lausavísa*. Whaley, Diana. 2012. Þórvaldr Hjaltason. Lausavísur. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 271–275.
- Þórvaldr inn veili, Lausavísa*. Finnur Jónsson. 1912. *Den norsk-islandske skjaldedigtning I*. Udgiven av Finnur Jónsson. København: Nordisk forlag.
- Kock, Ernst A. 1946. *Den norsk-islandska skaldediktningen I*. Reviderad av Ernst A. Kock. Lund: Gleerups förlag.
- Almqvist, Bo. 1974. *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi. Del 2:1–2. Nid mot Missionärer. Senmedeltida nidtraditioner*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Äldre Gulatingslagen*. Keyser, Rudolf & Munch, Peter Andreas. 1846. *Norges gamle love, indtil 1387*. Band 1. Christiania: Kongelige Norske Videnskabers selskab.
- Äldre västgötalagen*. Holmbäck, Åke & Wessén, Elias. 1979. *Svenska landskapslagar. Tolkade och förklarade för nutidens svenskar*. Volym 5. Äldre västgötalagen, Yngre västgötalagen, Smålandslagens kyrkobalk och Bjärköarätten. Stockholm: Geber.
- Örvar-Odds saga*. Boer, R. C. 1888. *Örvar-Odds saga*. Leiden: Brill.
- Guðni Jónsson. 1954. *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Reykjavík: Íslendingaútgáfan.
- Clunies Ross, Margaret. 2017. Örvar-Odds saga. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 2*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 804–947.

## Litteraturförteckning

- Aalto, Sirpa. 2010. *Categorizing Otherness in the King's Sagas*. Tampere: University of Eastern Finland.
- Acevedo, Gabriel A. & Thompson, Miriam. 2013. Blood, War and Ritual. Religious ecology, 'strong' culture, and human sacrifice in the premodern world. *Anthropological Forum* 23:3, 266–288.
- Aðalheiður Guðmundsdóttir. 2012. Sagemotiv på de gotländska bildstenarna. Fallet Hild Högnadotter. *Gotländskt arkiv* 84. *Gotlands Bildstenar. Järnålderns gåtfulla budbärare*, 59–72.
- Agamben, Giorgio. 2010 [1995]. *Homo Sacer. Den suveräna makten och det nakna livet*. Översatt av Sven-Olov Wallenstein. Göteborg: Daidalos.
- Albrechtsen, Erling. 1954. Et offerfund i Sludegårds mose. *Fynske Minder 1954*, 4–14.
- Alfayé, Silvia & Marco, Francisco. 2016. New Victims for Old Gods. Human sacrifice of the conquerors in colonial contexts. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 82:2. Religion as a Colonial Concept in Modern History (America, Asia). Morcelliana: Università di Roma, 593–606.
- Alfsdotter, Clara. 2018. The Sandby Borg Massacre. Interpersonal violence and the demography of the dead. *European Journal of Archaeology* 22:2, 1–22.
- Alfsdotter, Clara. 2019. Social Implications of Unburied Corpses from Intergroup Conflicts. Postmortem agency following the Sandby borg massacre. *Cambridge Archaeological Journal* 29:3, 427–442.
- Alfsdotter, Clara, et al. 2018. A Moment Frozen in Time. Evidence of a late fifth-century massacre at Sandby borg. *Antiquity* 92, 421–436.
- Allen, Douglas. 2010. Phenomenology of Religion. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London: Routledge, 203–224.
- Allentoft, Morten E. et al. 2015. Population Genomics of Bronze Age Eurasia. *Nature* 522, 167–172.
- Almqvist, Bo. 1974. *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi. Del 2:1–2. Nid mot Missionärer. Senmedeltida nidtraditioner*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Amira, Karl von. 1876. *Über Zweck und Mittel der germanischen Rechtsgeschichte*. München: Theodor Ackerman.
- Amira, Karl von. 1922. *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Andersson, Gunnar. 2008. Pärlor för svin. Den heliga lunden och rituell praktik i Lunda. *Gestalter och gestaltningar. Om tid rum och händelser på Lunda*, red. Gunnar Andersson & Eva Skyllberg. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 65–130.
- Andersson, Gunnar, et al. 2004. *Att föra gudarnas talan. Figurinerna från Lunda*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Andersson, Gunnar, et al. (red.). 2008. *Gestalter och gestaltningar. Om tid rum och händelser på Lunda*, red. Gunnar Andersson & Eva Skyllberg. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Andersson, Theodore M. 2005. Kings' Sagas (Konungasögur). *Old Norse-Icelandic Literature. A critical guide*, red. Carol J. Clover & John Lindow. Toronto: University of Toronto Press, 197–238.
- Andrén, Anders. 1997. *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*. Stockholm: Brutus Östling Förlag.
- Andrén, Anders. 1998. *Between Artifacts and Texts*. New York: Springer Science.
- Andrén, Anders. 2004. I skuggan av Yggdrasil. Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition. *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen mytologi*, red. Anders Andrén, et al. Lund: Nordic Academic Press, 389–430.
- Andrén, Anders. 2008. Behind Heathendom. Archaeological studies of Old Norse religion. *Scottisch Archaeological Journal* 27(2), 105–138.
- Andrén, Anders. 2011. Old Norse and Germanic Religion. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, red. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press, 846–862.
- Anund, Johan. 2008. Uppsalas första två hundra år. När var det – och hur gick det till? *De første 200 årene. Nytt blick på 27 skandinaviske middelalderbyer*, red. Hans Andersson et al. Bergen: Universitetet i Bergen, 359–375.



- Arends, Fridrich. 1824. *Erdbeschreibung des Fürstenthums Ostfriesland und des Harlingerlands*. Emden: Wittwer Hyner & sohn.
- Ármann Jakobsson. 2017. Viking Childhood. *Childhood in History. Perceptions of children in the Ancient and Medieval worlds*, red. Reidar Aasgaard & Cornelia Horn. New York: Abingdon, 290–304.
- Arne, Ture J. 1932. Rus' erövring av Berda'a år 943. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 27, 211–219.
- Ashman Rowe, Elizabeth. 2009. Ragnars saga loðbrókar, Ragnarssona þátrr, and the Political World of Haukr Erlendsson. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed, Studier I de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, red. Agneta Ney, et al. København: Københavns Universitet, 347–360.
- Axboe, Morten. 2007. *Brakteatstudier*. København: Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab.
- Baetke, Walter. 1934. *Art und Glaube der Germanen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Baetke, Walter. 1942. *Das Heilige im Germanischen*. Tübingen: Mohr.
- Baetke, Walter. 1950. *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. Berlin: Akademie Verlag.
- Baetke, Walter. 1951. *Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik*. Berlin: Akademie Verlag.
- Baetke, Walter. 1964. *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische 'Sakralkönigtum'*. Berlin: Akademie Verlag.
- Barnes, Michael P. 2007. Rök-steinen. Noen runologiske og språklige overveielser. *Maal og Minne* 2, 120–132.
- Beck, Inge. 1967. *Studien zur Erscheinungsformen des heidnischen Opfers nach alt-nordische Quellen*. Diss. München.
- Beck, Heinrich. 1970. Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 240–258.
- Beck, Heinrich & Hauck, Karl. 2002. Zur philologischen und historischen Auswertung eines neuen Drei-Götter-Brakteaten aus Sorte Muld, Bornholm, Dänemark. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LXIII. *Frühmittelalterliche Studien* 36, 51–94.
- Becker, Carl Johan. 1948. *Mosefundne lerkar fra yngre stenalder. Studier over Tragtbægerkulturen i Danmark*. København: Nordisk forlag.
- Becker, Carl Johan. 1970. Zur Frage der eisenzeitlichen Moorgefäße in Dänemark. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 119–166.
- Beilke-Voigt, Ines. 2007. *Das "Opfer" im archäologischen Befund. Studien zu den sog. Bauopfern, kultischen Niederlegungen und Bestattungen in ur- und frühgeschichtlichen Siedlungen Norddeutschland und Dänemarks*. Rahden: Leidorf.
- Bell, Catherine M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. 2005. Ritual. Further considerations. *Encyclopedia of Religion*, red. Lindsay Jones. Band 11. Detroit: Macmillan, 7848–7856.
- Benson, Elizabeth & Cook, Anita (red.). 2001. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Berendsohn, Walter. 1934. Zauberunterweisung in der Edda. *Arkiv för nordisk filologi* 50, 250–259.
- Berggren, Åsa. 2009. Offerbegreppet i arkeologin. Tolkningar och perspektiv. *Järnålderns rituella platser. Femton artiklar om kultutövning och religion från en konferens i Nissaström den 4–5 oktober 2007*, red. Anne Carlie. Halmstad: Kulturmiljö Halland, 33–49.
- Berggren, Åsa. 2010. *Med kärret som källa. Om begreppen offer och ritual inom arkeologin*. Lund: Nordic Academic Press.
- Bergström, Liselotte. 2015. Husen i Birkas garnison, mellan atavism och förnyelse. *Situne Dei. Årsskrift för Sigtunaforskningen och historisk arkeologi* 2015, 44–59.
- Beronius Jörpeland, Lena, et al. 2013. Monumentala stolprader i Gamla Uppsala. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research*, 278–281.
- Beronius Jörpeland, Lena, et al. (red.). 2017. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Stockholm: Statens historiska museer.
- Bertell, Maths. 2003. *Tor och den nordiska åskan. Föreställningar kring världsaeln*. Stockholm: Stockholms universitet.

- Bertell, Maths. 2009. Lin och vit kvarts. Jämförelse som redskap och analogins förföriska lockelse. *Järnålderns rituella platser. Femton artiklar om kultutövning och religion från en konferens i Nissaström den 4–5 oktober 2007*, red. Anne Carlie. Halmstad: Kulturmiljö Halland, 51–64.
- Binding, Karl. 1908. *Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Rech.* Leipzig: Edelman.
- Birgisson, Bergsveinn. 2007. *Inn i skaldens sinn. Kognitive, estetiske og historiske skatter i den norrøne skaldediktingen.* Bergen: Universitetet i Bergen.
- Bjarni Einarsson. 1986. De Normannorum Atrocitate, or on the Execution of Royalty by the Aquiline Method. *Saga-Book*, vol. XXII. London: Viking Society for Northern Research, 79–82.
- Bjarni Einarsson. 1990. Blóðörn. An observation on the ornithological aspect. *Saga-Book*, vol. XXIII. London: Viking Society for Northern Research, 80–81.
- Bjarni F. Einarsson. 2008. Blót Houses in Viking Age Farmstead Cult Practices. New findings from South-Eastern Iceland. *Acta Archaeologica* 79, 145–184.
- Bjørkan Bukkemoen, Grete & Skare, Kjetil. 2018. Humans, Animals and Water. The deposition of humans and animal remains in Norwegian wetlands. *Journal of Wetland Archaeology* 18:1, 35–55.
- Bjørn, Anathon. 1920. *Nogen myrfund fra Trøndelagen.* Trondheim: Kgl. Norske Videnskabers Selskab.
- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into hunter. The politics of religious experience.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Boessneck, Joachim, et al. 1968. *The Archaeology of Skedemosse III. Die Knochen von Säugetieren und vom Menschen.* Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bolle, Kees W. 2005. Myth. An overview. *Encyclopedia of Religion*, red. Lindsay Jones. Band 11. Detroit: Macmillan, 6359–6371.
- Bonnetain, Yvonne. 2006. Potentialities of Loki. *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, changes and interactions*, red. Anders Andrén, et al. Lund: Nordic Academic Press, 326–330.
- Boor, Helmut de. 1924. Eine griechische Romanstelle und ein nordischer Opferbrauch. *Festschrift tillägnad Hugo Pipping på hans sextioårsdag den 5 november 1924.* Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 25–37.
- Borna-Ahlqvist, Hélène. 2002. *Hällristarnas hem. Gårdsbebyggelse och struktur i Pryssgården under bronsålder.* Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Branchaw, Sherrylyn. 2008. Pwyll and Purușamedha. Human sacrifice in the Mabinogi. *Proceedings of the 19th Annual UCLA Indo-European Conference*, 1–10.
- Brate, Erik. 1911. *Sveriges runinskrifter. Andra bandet, Östergötlands runinskrifter.* Stockholm: Kungliga vitterhets historie och antikvitetsakademien.
- Bratt, Peter. 2008. *Makt uttryckt i jord och sten. Stora högar och maktstrukturer i Mälardalen under järnåldern.* Stockholm: Stockhoms universitet.
- Bremmer, Jan (red.). 2007. *The Strange World of Human Sacrifice.* Studies in the History and Anthropology of Religion 1. Leuven, Paris, Dudley: Peeters.
- Briggs, C. Stephen. 1995. Did They Fall or Were They Pushed? Some unresolved questions about bog bodies. *Bog Bodies. New discoveries and new perspectives*, red. Rick C. Turner & Rob G. Scaife. London: British Museum Press, 168–182.
- Brink, Stefan. 1996. Political and social structures in early Scandinavia. A settlement historical pre-study of the central place. *TOR. Tidskrift för arkeologi* 28, 235–281.
- Brink, Stefan. 1997. Political and Social Structures in Early Scandinavia II. Aspects of space and territoriality. The settlement district. *Tor. Tidskrift för arkeologi* 29, 389–437.
- Brink, Stefan. 2007. How Uniform was the Old Norse Religion? *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in honour of Margaret Clunies Ross*, red. Judy Quinn et al. Turnhout: Brepols, 105–136.
- Brink, Stefan. 2012. *Vikingarnas slavar. Den nordiska träldomen under yngre järnålder och äldsta medeltid.* Stockholm: Atlantis.
- Bronkhorst, Johannes. 2012. Rites without Symbols. *Method and Theory in the Study of Religion* 24, 236–266.
- Bruce, Alexander M. 2005. Skjöldunga saga. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 29. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 6–8.

- Bugge, Sophus. 1881–1889. *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse*. København: Tammeyer.
- Bugge, Sophus. 1910. Der Runenstein von Rök in Östergötland, Schweden. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Burkert, Walter. 1983 [1972]. *Homo Neocans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Translated by John Raffan. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, Walter. 1996. *Creation of the Sacred. Tracks of biology in early religions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burmeister, Stefan. 2005. Moorleichen als Opfer. Deutungsmuster einer problematischen Fundgruppe. *Festschrift für Michael Gebühr*, red. Stefan Burmeister et al. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 91–106.
- Byock, Jesse. 2001. *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books.
- Byock, Jesse. 2002. The Icelandic Althing. Dawn of parliamentary democracy. *Heritage and Identity. Shaping the nations of the North*, red. J. M. Fladmark. Shaftesbury: Donhead, 1–18.
- Bächtold-Stäubli, Hanns. 1927–1942. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Bäck, Mathias. 2014. Nyköping och den tidiga urbaniseringen i östra Skandinavien. *Situne Die. Årsskrift för Sigtunaforskning och historisk arkeologi 2014*, 6–21.
- Bäck, Mathias, et al. 2008. *Lilla Ullevi. Historien om det fridlysta rummet*. UV Mitt rapport 2008:39. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Bäck, Mathias & Hållans Stenholm, Ann-Mari. 2012. *Lilla Ullevi. Den heliga platsens geografi*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Bödl, Klaus. 2005. Opfer und ritualisierte Tötungsakte in der Eyrbyggja saga und anderen norrönen Überlieferungen. *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*, red. Heinrich Beck, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 48. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 188–254.
- Bödl, Klaus. 2018. Þorgerðr Hölgabrúðr. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Online*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Capelle, Torsten. 1970. Ringopfer. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 214–218.
- Carlie, Anne. 2004. *Fortnida byggnadskult. Tradition och regionalitet i södra Skandinavien*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Carlie, Anne, et al. 2014. Archaeology, forensics and the death of a child in Late Neolithic Sweden. *Antiquity*, 88. Cambridge: Antiquity Publications, 1148–1163.
- Carrasco, David. 1987. Human Sacrifice. Aztec rites. *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade. London: Collier Macmillan, 518–523.
- Carrasco, David. 2013. Sacrifice/Human Sacrifice in Religious Traditions. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, red. Mark Juergensmeyer, et al. Oxford, New York: Oxford University Press, 209–235.
- Chadwick, Hector Munro. 1899. *The Cult of Othin. An essay in the ancient religion of the north*. London: C. J. Clay & sons.
- Charpentier Ljungqvist, Fredrik. 2018. Hedniskt motstånd i Svealand under sent 1000-tal. *Historisk tidskrift* 138:2, 197–226.
- Chesnutt, Michael. 2008. The Content and Meaning of Gjafa-Refs saga. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed, Studier I de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, red. Agneta Ney, et al. København: Københavns Universitet, 93–106.
- Christensen, Tom. 2010. Lejre Beyond the Legend. The archaeological evidence. *Settlement and Coastal Research in the Southern North Sea Region* 33, 237–254.
- Christiansen, Eric. 1998. *Dudo of St Quentin: History of the Normans*. Translated into English by Eric Christiansen, with introduction and notes. Woodbridge: Boydell Press.
- Clarke, Helen & Lamm, Kristina. 2017. *Helgö Revisited. A new look at the excavated evidence for Helgö, central Sweden*. Schleswig: Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseum Schloss Gottorf.
- Cleasby, Richard & Vigfússon, Gudbrand. 1874. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

- Clunies Ross, Margaret. 1994. *Prolonged Echoes. Old Norse myths in Northern society*. Odense: Odense University Press.
- Clunies Ross, Margaret. 2002. Närvaron och frånvaron av ritual i norröna medeltida texter. *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*, red. Kristina Jennbert, et al. Lund: Nordic Academic Press, 13–30.
- Clunies Ross, Margaret. 2017a. Bragi inn gamli Boddason. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Poetry from the treatises on poetics 1*, red. Kari Ellen Gade. Turnhout: Brepols, 26–65.
- Clunies Ross, Margaret. 2017b. Qrvar-Odds saga. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 2*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 803–947.
- Clunies Ross, Margaret et al. 2012. General Introduction. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the king's sagas 1*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, xiii–xciii.
- Damell, David. 2007. Hassle – Äversta – Husby. Några inledande reflektioner. *Om makt och offer. Röster om centralmaktens utveckling i tiden före historien*, red. L. Karlenby. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 7–14.
- Dick, Stefanie. 2008. *Der Mythos vom „germanischen“ Königtum. Studien zur Herrschaftsorganisation bei den germanischsprachigen Barbaren bis zum Beginn der Völkerwanderungszeit*, red. Sebastian Brather, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 60. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Dillmann, François-Xavier. 1995. Fjörgyn, Fjörgynn. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 151–155.
- Dillmann, François-Xavier. 1997. Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, red. Anders Hultgård. Nora: Nya Doxa, 51–73.
- Dillmann, François-Xavier. 2008. Att bränna sina skepp. Om en episod i Snorres Heimskringla. *Kungliga vitterhets historie och antikvitetsakademiens årsbok 2008*. Stockholm: Fälth och Hässler.
- Dillmann, François-Xavier. 2009. Des sacrifices humains lors du lancement des navires dans la Scandinavie ancienne? Remarques sur le composé norrois hlunnroð. *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, red. Heinrich Beck, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 367–391.
- Downham, Clare. 2019. A Context for the Birka Grave Bj581? Women and military leadership in the tenth century. *Die Wikinger Entdecker und Eroberer*, red. Matthias Toplak & Jörn Staecker. Berlin: Ullstein Buchverlag, 151–160.
- Driehaus, Jürgen. 1970. Urgeschichtliche Opferfunde aus dem Mittel- und Niederrhein. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 40–54.
- Drobin, Ulf. 1991a. Indoeuropéerna i myt och forskning. *Nordisk hedendom. Et symposium*, red. Gro Steinsland, et al. Viborg: Odense Universitetsforlag, 65–86.
- Drobin, Ulf. 1991b. Mjödets och offersymboliken i fornnordisk religion. *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz, professor emeritus den 1 juli 1986*, red. Louise Bäckman, et al. Löberöd: Plus Ultra, 97–141.
- Dronke, Ursula. 1992. Eddic Poetry as a Source for the History of Germanic Religion. *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, red. Heinrich Beck, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 656–684.
- Dumézil, Georges. 1935. *Flämen-Brahman*. Paris: Geuthner.
- Dumézil, Georges. 1940 (1988). *Mitra-Varuna*. New York: Zone Books
- Dumézil, Georges. 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bryssel: Latomus.
- Dumézil, Georges. 1973. *From Myth to Fiction. The Saga of Hadingus*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Dumont, Paul-Emile. 1963. The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa. The Fourth Prapāṭhaka of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation. *Proceedings of the American Philosophical Society* 7, 177–182.
- Durkheim, David Émile. 2001 [1912]. *The elementary Forms of Religious Life*. Översättning av Carol Cosman. Originalets titel: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Oxford: Oxford University Press.

- Dutra Leivas, Ivonne & Victor, Helena. 2011. *Sandby borg I. Undersökningar 2011. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Dutton, Douglas Robert. 2015. *An Encapsulation of Óðinn. Religious belief and ritual practice among the Viking Age elite with particular focus upon the practice of ritual hanging 500–1050*. Aberdeen: University of Aberdeen.
- Düwel, Klaus. 1970. Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 219–239.
- Düwel, Klaus. 1985. *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wien: Karl M. Halosar.
- Ebenbauer, Alfred. 1978. Blutaar. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Andra upplagan. Band 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 80–81.
- Eck, Diana L. 1998. *Darśan. Seeing the divine image in India*. Third edition. New York: Colombia University Press.
- Edholm, Klas Wikström af. 2014. *Tyr. En vetenskapshistorisk och komparativ studie av föreställningar och gestaltningar kopplade till den fornnordiske guden Tyr*. Masteruppsats i Religionshistoria. Stockholms Universitet.
- Edholm, Klas Wikström af. 2016a. Människoeffter och rituellt dödande i fornnordisk tradition. *Chaos. Skandinavisk tidskrift för religionshistoriske studier* 65, 125–148.
- Edholm, Klas Wikström af. 2016b. Krigsguden Týr och Tissø. *Chaos. Skandinavisk tidskrift för religionshistoriske studier* 67, 65–90.
- Edholm, Klas Wikström af. 2018. Att rista blodörn. Blodörnsriten sedd som offer och ritualiserad våldspraktik i samband med maktskiften i fornnordisk tradition. *Scripta Islandica* 2018, 5–40.
- Edholm, Klas Wikström af. 2019a. Response to Christina Fredengren and Camilla Löfqvist. *Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, red. Klas Wikström af Edholm, et al. Stockholm: Stockholm University Press, 225–268.
- Edholm, Klas Wikström af. 2019b. Religion och rätt. Folke Ströms syn på förhållandet mellan religion och rätt i doktorsavhandlingen 'On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties' (1942). *Religionshistorikern Folke Ström. Föredrag från ett symposium i Uppsala den 8 november 2017*, red. Andreas Nordberg & Olof Sundqvist. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 29–50.
- Edholm, Klas Wikström af. 2020 (i tryck). Interdisciplinary Research in the Study of Human Sacrifice. *Austmarr VII symposium*, red. Daniel Sävborg, et al. Turnhout: Brepols.
- Edholm, Kristoffer af. 2016. Risk, förlust och ovisst utgång i vedisk kungaritual. *Chaos. Skandinavisk tidskrift för religionshistoriske studier* 65, 149–172.
- Egeler, Matthias. 2013. *Celtic Influences in Germanic Religion. A survey*. München: Herbert Utz Verlag.
- Eitrem, Samson. 1927. König Aun in Uppsala und Kronos. *Festskrift til Hjalmar Falk 30. desember 1927, fra elever, venner og kolleger*, red. Ernst Westerlund Selmer. Oslo: Aschehoug, 245–261.
- Ekholm, Gunnar. 1925. Gravfältet vid Gödåker. En preliminär redogörelse. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 20, 326–346.
- Eklund, Susanna & Hennius, Andreas. 2014. Bokaren. *SAU verksamhetsberättelse 2014*: 26–27 <<http://www.saublogg.se/wp-content/uploads/2015/03/Verksamhetsberättelse-2014.pdf>> (Access 2018-02-28)
- Ekrem, Inger & Boje Mortensen, Lars. 2003. *Historia Norvegiae*. København: Museum Tusulanum Press.
- Ekroth, Gunnel. 2002. *Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Liège: Centre d'étude de la religion grecque antique.
- Ekroth, Gunnel. 2014. Animal Sacrifice in Antiquity. *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, red. Gordon Lindsay Campbell. Oxford: Oxford University Press, 324–354.
- Eliade, Mircea. 1954 [1949]. *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and history*. Originalalets titel: Le Mythe de l'éternel retour. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea. 1959 [1957]. *The Sacred and the Profane*. Ursprungligen publicerad som: Das Heilige und das Profane. New York: Harcourt.
- Ellis Davidson, Hilda Roderick. 1943. *The Road to Hell. A study of the conception*

- of the dead in Old Norse Literature. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elmevik, Lennart. 2003. Freyr, Freyja och Freyfaxi. *Studia anthroponymica Scandinavica. Tidskrift för nordisk personnamnsforskning* 21, 5–13.
- Englund, Mia & Hjærtner-Holder, Eva. 2017. Smeden. En aktör i järnhanteringens långa kedja. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*, red. Lena Beronius Jörpeland et al. Stockholm: Statens historiska museer, 153–172.
- Enright, Michael J. 1996. *Lady with a Mead Cup. Ritual, prophecy, and lordship in the European warband from la Tène to the Viking Age*. Dublin: Four Courts Press.
- Envall, Petrus. 1969. *Gudastolpen. Rod och råd. En studie i fornordisk språk- och religionshistoria*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Evans, David. 1979. Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern. *History of Religions* 19:2, 153–166.
- Evans, David. 1986. *Hávamál*. London: Viking Society for Northern Research.
- Fabech, Charlotte. 1991. Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation. *Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. Nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11–15 april 1989*, red. Charlotte Fabech & Jytte Ringtved. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 283–304.
- Falk, Ann-Britt. 2008. *En grundläggande handling. Byggnadsoffer och dagligt liv i medeltid*. Lund: Nordic Academic Press.
- Falk, Hjalmar. 1924. *Odensheite*. Kristiania: Dybwad.
- Farrell, Robert T. 1975. Beowulf. § Überlieferung und Datierung. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 2. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 238–239.
- Fauconnier, Gilles & Turner, Mark. 2002. *The Way We Think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.
- Faulkes, Anthony. 2007 [1998]. Snorri Sturluson, *Edda, Skaldskaparmál. 2: Glossary and index of names*. London: Viking Society for Northern Research.
- Ferdinand, Johannes & Ferdinand, Klaus. 1961. Jernalderofferfund i Valmose ved Rislev. *Kuml. Årbog for jysk arkæologisk selskab*, 47–90.
- Fidjestøl, Bjarne. 1999. *The Dating of Eddic Poetry. A historical survey and methodological investigation*. København: Reitzel.
- Finch, R. G. 1965. *Völsunga saga. The saga of the Volsungs. Edited and translated with introduction, notes and appendices by R. G. Finch*. London: Nelson.
- Finley, Alison. 2012. Glúmr Geirason, Gráfeldardrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 245–266.
- Finnur Jónsson. 1892–1896. *Hauksbók*. Udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, samt forskellige papirhåndskrifter af det kongelige nordiske oldskrift-selskab. København: Thieles
- Finnur Jónsson. 1920–1924. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Andra utgåvan. Band 1–3. København: Gads forlag.
- Finnur Jónsson. 1924. *Hávamál*. København: Gads forlag.
- Finsterbuch, Karin, et al. (red.). 2007. *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*. Leiden: Brill.
- Fiskesjö, Magnus. 2012. Outlaws, Barbarians, Slaves. Critical reflections on Amgäben's homo sacer. *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 2, 161–180.
- Frank, Roberta. 1984. Viking Atrocity and Skaldic Verse. The rite of the blood-eagle. *English historical review* XCIC. Oxford: Oxford University Press, 332–343.
- Frank, Roberta. 1988. The Blood-Eagle Again. *Saga-Book*, vol. XXII. London: Viking Society for Northern Research, 287–289.
- Frank, Roberta. 1990. Ornithology and the Interpretation of Skaldic Verse. *Saga-Book*, vol. XXIII. London: Viking Society for Northern Research, 81–83.
- Frank, Roberta. 2005. Skaldic Poetry. *Old Norse-Icelandic Literature. A critical guide*, red. Carol Clover & John Lindow. Toronto: University of Toronto Press, 157–196.
- Frazer, sir James Georges. 1890–1915. *The Golden Bough. A study of comparative religion*. New York, London: MacMillan & co.

- Fredengren, Christina. 2011. Where Wandering Water Gushes. The depositional landscape of the Mälaren Valley in the late bronze age and earliest iron age of Scandinavia. *Journal of Wetland Archaeology*: 109–135.
- Fredengren, Christina. 2015. Water Politics. Wet deposition of human and animal remains in Uppland, Sweden. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research*, 161–183.
- Fredengren, Christina. 2016. Unexpected Encounters with Deep Time Enchantment. Bog bodies, crannogs and ‘otherwordly’ sites. The materializing powers of disjunctures in time. *World Archaeology* 48:4.
- Fredengren, Christina & Löfqvist, Camilla. 2015. Food for Thor. The deposition of human and animal remains in a Swedish wetland. *Journal of Wetland Archaeology* 15:1, 122–148.
- Fredengren, Christina & Löfqvist, Camilla. 2019. Finitude. Human and animal sacrifice in a Norse setting. *Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, red. Klas Wikström af Edholm, et al. Stockholm: Stockholm University Press, 225–268.
- Frense, Bo. 1982. *Religion och rätt. En studie till belysning av relationen religion – rätt i förkristen nordisk kultur*. Lund: Lunds universitet.
- Freud, Sigmund. 2014 [1913]. *Totem und Tabu*. Originalalets titel: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Hamburg: Nikol Verlag.
- Friesen, Otto von. 1920. *Rökstenen. Runstenen vid Röks kyrka, Lysings härads, Östergötland*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Friis-Jensen, Karsten. 2009. Saxo Grammaticus og fornaldarsagaerne. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed, Studier I de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, red. Agneta Ney, et al. København: Københavns Universitet, 67–78.
- Friis-Jensen, Karsten. 2010. Saxo Grammaticus’ fortale og Snorre. *Saxo og Snorre*, red. Jon G. Jørgensen, et al. København: Museum Tusulanums forlag, 93–111.
- Frölund, Per et al. 2017. *Kungsgården i Gamla Uppsala. Hall, hantverk och hus från yngre järnålder och medeltid*. Gamla Uppsala. Framväxten av ett mytiskt centrum 8. Upplandsmuseets rapporter 2017:27. Uppsala: Upplandsmuseet.
- Fulk, R. D. 2012. Þorbjörn hornklofi, Haraldskvæði (Hrafnsmál). *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings’ Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 91–117.
- Gaedeken, Poul. 1934. *Retsbrudet og reaktionen derimod i gammel dansk og germansk ret*. København: Gads forlag.
- Geisslinger, Helmut. 1970. Soziale Schichtungen in den Opferdepots der Völkerwanderungszeit. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 198–213.
- Geisslinger, Helmut. 1984. Depotfund. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 321–334.
- Gering, Hugo. 1903. *Die Lieder der Edda II. Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda*. Halle: Buchhandlung des Weisenhauses.
- Giles, Melanie. 2009. Iron Age Bog Bodies of North-Western Europe. Representing the dead. *Archaeological Dialogues* 16:1, 75–101.
- Girard, René. 1979 [1972]. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Originalalets titel: La violence et le sacré. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gladigow, Burkhard. 1984. Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 19–43.
- Glaister, William. 1878. *Life and Times of s. Wulfram, Bishop and missionary*. Oxford: Oxford University College.
- Glob, Peter Vilhelm. 1965. *Mosefolket. Jernalderens mennesker bevaret i 2000 år*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Gluckman, Max. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected essays with an autobiographical introduction*. London: Cohen & West.
- Gluckman, Max. 1965. *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Golther, Wolfgang. 1895. *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig: Hirzel.
- Gotfredsen, Anne Birgitte et al. 2014. A Ritual Site with Wells from the Viking Age at

- Trelleborg, Denmark. *Danish Journal of Archaeology* 3, 145–163.
- Green, Miranda. 1998. Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe. *Oxford Journal of Archaeology* 17, 169–189.
- Green, Miranda. 2001. *Dying for the Gods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*. Gloucestershire: Tempus.
- Green, Garrett. 2010. Hermeneutics. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London: Routledge, 411–425.
- Grimm, Jacob. 1854 [1835]. *Deutsche Mythologie I*. Band 1. Tredje upplagan. Göttingen: Dieterische Buchhandlung.
- Grimm, Jacob. 1878. *Deutsche Mythologie III. Nachträge und Anhang*. Band 3. Herausgegeben von Elard Hugo Meyer. Fjärde upplagan. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Grottanelli, Critiano. 1981. Cosmogonia e Sacrificio II. Death as the supreme god's beloved son and the founding myth of human sacrifice. *Studi Storico-Religiosi* 5, 173–196.
- Gräslund, Anne-Sofie. 1996. Arkeologin och kristnandet. *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, red. Bertil Nilsson. Uppsala: Lunne, 19–44.
- Gräslund, Anne-Sofie. 2010. Offerbegreppet i skandinavisk järnålder. Ett arkeologiskt perspektiv. Presesföreläsning 15 januari 2010. *Religion och bibel* 68–70, 7–28.
- Gräslund, Bo. 1986. Knut den store och sveariket. Slaget vid Helgeå i ny belysning. *Scandia* 52:2, 211–238.
- Gräslund, Bo. 2017. *Beowulfkvädet. Den nordiska bakgrunden*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Grønlie, Siân. 2006. *Íslendingabók, Kristnisaga. The book of the Icelanders, the story of conversion*. Translated by Siân Grønlie. Viking Society for Northern Research XVIII. London: University College of London.
- Grønvik, Ottar. 1990. To viktige ord i Rökinnskriften: norr. gjalda vb og minni n. *Arkiv för nordisk filologi*, 1–40.
- Grønvik, Ottar. 1999. *Håvamål. Studier over verkets formelle oppbygning og det religiøse innhold*. Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi.
- Guðbrandur Vigfússon & Powell, Frederick York. 1883. *Corpus Poetikum Boreale. The poetry of the old northern tongue. From the earliest times to the thirteenth century I–II*. Oxford: Clarendon Press.
- Gunnarsson, Fredrik et al. 2018. *Sandby borg VII. Undersökningar 2015. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Gunnell, Terry. 2001. Hof, Halls, Goðar and Dwarfes. An examination of the ritual space in the pagan Icelandic hall. *Cosmos* 17, 3–36.
- Günnewig, Beatrix & Castritius, Helmut. 2002. Nerthusstämme. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 21. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 89–91.
- Gustavson, Helmer. 1991. *Rökstenen*. Svenska Kulturminnen 23. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Gustavson, Helmer. 2003. Rök. § Runologisches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 25. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 62–72.
- Görman, Marianne. 1987. *Nordiskt och keltiskt. Sydskandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder*. Lund: Lunds universitet.
- Göthberg, Hans, et al. 2017. Med hallen inom synhåll. Centralplatsyttringar vid gårdarna. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*, red. Lena Beronius Jörpeland et al. Stockholm: Statens historiska museer, 359–374.
- Haak, Wolfgang et al. 2015. Massive Migration from the Steppe is a Source for Indo-European Languages in Europe. *Nature* 522, 207–211.
- Hagberg, Ulf Erik. 1961. Skedemosse. En första presentation. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research*, 237–255.
- Hagberg, Ulf Erik. 1967a. *The Archaeology of Skedemosse I. The excavations and the finds of an Öland fen, Sweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hagberg, Ulf Erik. 1967b. *The Archaeology of Skedemosse II. The votive deposits in the Skedemosse fen and their relation to the Iron Age settlement on Öland, Sweden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hagberg, Ulf Erik. 1967c. *Skedemosse. Studier i ett öländskt offerfynd från järnåldern*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hagberg, Ulf. 1968. *The Archaeology of Skedemosse III. Die Knochenfunde von Säugetieren und von Menschen*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hagberg, Ulf Erik. 1970. Religionsgeschichtliche Aspekte des Moorfundes vom Skedemosse auf Öland. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und*



- Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn, Göttingen: Göttingen Universität, 167–171.
- Hagberg, Ulf Erik. 1984. Opferhorte der Kaiser- und Völkerwanderungszeit in Schweden. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 73–82.
- Halsall, Guy. 1989. Anthropology and the Study of Pre-Conquest Warfare and Society. The ritual war in Anglo-Saxon England. *Weapons and Warfare in Anglo-Saxon England*, red. Sonia Chadwick Hawkes. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 155–178.
- Hammerich, L. L. 1968. Die Germania des Tacitus. Stilistisches und sachliches. *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae* 16. Budapest: Akadémiai Kiadó, 279–282.
- Hark, Ole. 1984. Gefässopfer der Eisenzeit im nördlichen Mitteleuropa. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 102–121.
- Harner, Michael. 1977. The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist* 4, 117–135.
- Harris, Joseph. 2005 [1985]. Eddic Poetry. *Old Norse-Icelandic Literature. A critical guide*, red. Carol Clover & John Lindow. Toronto: University of Toronto Press, 68–156.
- Harris, Joseph. 1994. Sacrifice and Guilt in Sonatorrek. *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, red. Heiko Uecker. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 173–196.
- Harris, Joseph. 2006. Myth and Meaning in the Rök Inscription. *Viking and Medieval Scandinavia* 2, 45–109.
- Harris, Joseph. 2016. Traditions of Eddic Scholarship. *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and legends of early Scandinavia*, red. Carolyne Larrington et al. Cambridge: Cambridge University Press, 33–57.
- Haudry, Jean. 1982. Comparative Mythology and Comparative Philology. *Homage to Georges Dumézil*, red. Edgar C. Polomé. Journal of Indo-European Studies. Washington: The Institute for the Study of Man.
- Hauge, Hans-Egil. 1965. *Levande begravd eller bränd i nordisk folkmedicin. En studie i offer och magi*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Haugen, Odd Einar. 2013. Tekstkritikk og tekstfilologi. *Handbok i norrøn filologi*, red. Odd Einar Haugen. Andra upplagan, Bergen: Fagbokforlaget, 76–126.
- Hauck, Karl. 1978. Brakteatenikonologie. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 361–401.
- Hauck, Karl. 1980. *Gemeinschaftstiftende Kulte der Seegermanen*. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XIX. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hauck, Karl. 1985a. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. 1,1 Einleitung*. Hrsg. von Karl Hauck mit beiträgen von Morten Axboe, Klaus Düwel, Lutz von Padberg, Ulrike Smyra und Cajus Wypior. München: Fink.
- Hauck, Karl. 1985b. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. 1,2 Ikonographischer Katalog. IK 1, Text*. Hrsg. von Karl Hauck in Verbindung mit Morten Axboe, Urs Clavadetscher, Klaus Düwel und Lutz von Padberg. München: Fink.
- Hauck, Karl. 1985c. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. 1,3 Ikonographischer Katalog. IK 1, Tafeln*. Hrsg. von Karl Hauck in Verbindung mit Herbert Lange und Lutz von Padberg. München: Fink.
- Hauck, Karl. 1994. Altuppsalas Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5. – 7. Jahrhunderts. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LIII. *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, red. Heiko Uecker. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 197–302.
- Hecht, Richard David. 1976. *Sacrifice. Comparative study and interpretation*. Los Angeles: University of California.
- Hedeager, Lotte. 2011. *Iron Age Myth and Materiality: An archaeology of Scandinavia AD 400–1000*. London, New York: Routledge.
- Hedenstierna-Jonson, Charlotte. 2009. Rus', Varangians and Birka Warriors. *The Martial Society. Aspects of warriors, fortifications and social change in Scandinavia*, red. Lena Holmquist Olausson & Michael Olausson. Stockholm: Stockholms universitet, 159–178.
- Heinsohn, Gunnar. 1992. The Rise of Blood Sacrifice and Priest-Kingship in Mesopotamia. A 'cosmic decree'? *Religion* 22, 109–134.
- Helgesson, Bertil. 2004. Tributes to be Spoken of. Sacrifice and warriors at Uppåkra. *Continuity for Centuries. A*

- ceremonial building and its context at Uppåkra, southern Sweden, red. Lars Larsson. Lund: Lunds Universitet, 223–239.
- Helm, Karl. 1913. *Altgermanische Religionsgeschichte I*. Heidelberg: C. Winter
- Helm, Karl. 1926. Die Entwicklung der germanischen Religion. *Germanische Wiedererstehung. Ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung*, red. Hermann Nolau. Heidelberg, 292–422.
- Helm, Karl. 1953. *Altgermanische Religionsgeschichte II:2*. Heidelberg: C. Winter
- Helmbrecht, Michaela. 2011. *Wirkmächtige Kommunikationsmedien. Menschenbilder der Vendel- und Wikingerzeit und ihre Kontexte*. Lund: Lunds universitet.
- Helmbrecht, Michaela. 2012. "En mansvärld". Berättande bilder på stenarna i grupp C och D. *Gotländskt arkiv* 84. *Gotlands Bildstenar. Järnålderns gåtfulla budbärare*, 83–90.
- Hemmendorff, Ove. 1984. Människooffer. Ett inslag i järnålderns gravritualer, belyst av ett fynd i Bollstanäs, Uppland. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research*, 4–12.
- Henninger, Jan. 1987. Sacrifice. *The Encyclopedia of Religion*, red. Micea Eliade. London: Collier Macmillan, 544–557.
- Henninger, Jan. 2005. Sacrifice. *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones. New York: Macmillan, 7997–8008.
- Henriksen, Merete Moe & Sylvester, Morten. 2007. Boat and Human Remains from Bogs in Central Norway. *Archaeology from the Wetlands. Recent perspectives. Proceedings of the 11<sup>th</sup> WARP Conference, Edinburgh 2005*, red. J. Barber et al. Edinburgh: Society of Antiquaries, 343–347.
- Henriksen, Merete Moe. 2014. *Stille vann har dyp bunn. Offerteoriens rolle i forståelsen av depotfunn belyst gjennom våtmarksdepoter fra Midt-Norge ca. 2350–500 f.Kr.* Trondheim: Norges teknisk-naturvetenskaplige universitet.
- Hermann Pålsson & Edwards, Paul. 1978. *Orkneyinga saga. The history of the Earls of Orkney*. Translated with an introduction by Hermann Pålsson and Paul Edwards. London: Penguin Books.
- Herrmann, Paul. 1903. *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Herschend, Frands. 1998. *The Idea of the Good in Late Iron Age Society*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Heusler, Andreas. 1911. *Das Strafrecht der Isländersagas*. Leipzig: Humbolt.
- Heusler, Andreas. 1957. *Die Altgermanische Dichtung*. Andra utgåvan. Darmstadt: Hermann Gentner.
- Hill, Erica. 2000. The Embodied Sacrifice. *Cambridge Archaeological Journal* 10:2, 317–326.
- Hinnells, John R. 2010. Why Study Religions? *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London: Routledge, 5–20.
- Hjulström, Björn. 2012. Ströja, nya unika fynd. Fyra människor avrättade eller offrade under vikingatid. *Grävningsblogg Arkeologikonsult 18 juli 2012*: <<http://www.arkeologi.konsult.se/aktuellauppdrag/stroeja-norrkoeping/252-stroeja-4-maenniskoravrattade-eller-offrade-undervikingatid.html>> (Access 2015-03-28)
- Hjulström, Björn. 2018. Gästabuden i Ströja. *Populär Arkeologi* 3 (2018), 29–31.
- Hjulström, Björn & Lindeberg, Marta. 2018. Imitating Myths. Ströja and elite settlements in Eastern Middle Sweden. *European Association of Archaeologists Abstract Book 2018*. Konferensbidrag vid EAA 24<sup>th</sup> Annual Meeting, Barcelona 5–8 September 2018.
- Holck, Per. 1988. Myrfunnet fra Skjoldehamn. Mannlig same eller norrøn kvinne? *Viking. Tidskrift for Norrøn Arkeologi* 51, 109–115.
- Holmberg, Per. 2015. Svaren på Rökstensens gåtor. En socialsemiotisk analys av meningsskapande och rumslighet. *Futhark. International Journal of Runic Studies* 6, 65–106.
- Holmberg, Per et al. 2020. The Rök Rune-stone and the End of the World. *Futhark. International Journal of Runic Studies* 9–10, 7–28.
- Holmberg, Uno. 1926. *Die Religion der Tschheremissen*. Übersetzt von Arno Bussenius. FFC 61. Helsinki.
- Holmqvist, Wilhelm. 1952. De äldsta gotländska bildstenarna och deras motivkrets. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research*, 1–20.
- Holmqvist, Wilhelm. 1960. The Dancing Gods. *Acta Archaeologica* 31, 101–127.
- Holmquist Olausson, Lena & Kitzler Åhfeldt, Laila. 2002. *Krigarnas hus*.

- Arkeologisk undersökning av ett hallhus i Birkas Garnison*. Arkeologiska forskningslaboratoriet. Stockholm: Stockholms universitet.
- Holtmark, Anne. 1950. *Forelesninger over Vøluspá*. Oslo: Oslo universitet.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1898. Essai sur la Nature et la Function du Sacrifice. *L'année sociologique* 1898, 29–138.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel. 1981 [1898]. *Sacrifice. It's nature and functions*. Translated by W. D. Halls. Originalalets titel: Essai sur la Nature et la Function du Sacrifice. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hughes, Dennis. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London, New York: Routledge.
- Hultgård, Anders. 1993. Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen. *The Problem of Ritual*, red. Tore Ahlbäck. Åbo: Donnerinstitutet, 221–259.
- Hultgård, Anders. 1996. Fornskandinavisk kult. Finns det skriftliga källor? *Religion från stenålder till medeltid. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövestadbruk den 1–3 december 1995*, red. Kerstin Engdahl & Anders Kaliff. Linköping: Riksantikvarieämbetet UV Linköping, 25–57.
- Hultgård, Anders. 1997. Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, red. Anders Hultgård. Nora: Nya Doxa, 9–50.
- Hultgård, Anders. 2001. Menschenopfer. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Rosmarie Müller. Band 19. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 533–546.
- Hultgård, Anders. 2002a. Nerthus und Nerthuskult. § Der Bericht des Tacitus. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 21. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 85–89.
- Hultgård, Anders. 2002b. Religion. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Rosmarie Müller. Andra upplagan. Band 24. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 429–457.
- Hultgård, Anders. 2003. År. „Gutes Jahr und Ernteglück“. Ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund. *Runica – Germanica – Mediaevalia*, red. Wilhelm Hiezmann & Astrid van Nahl. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde der Berlin, New York: Walter de Gruyter, 282–308.
- Hultgård, Anders. 2007a. Ziu-Týr. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 929–931.
- Hultgård, Anders. 2007b. Wotan-Odin. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Rosmarie Müller. Andra upplagan. Band 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 759–786.
- Hultgård, Anders. 2017. *Midgård brinner. Ragnarök i religionshistorisk belysning*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademin för svensk folkkultur.
- Hultgård, Anders. 2018. Det komparativa studiet av fornskandinavisk religion. *Chaos. Skandinavisk tidskrift för religionshistoriske studier* 70, 37–46.
- Hultkrantz, Åke. 1956. Configurations of Religious Belief Among the Wind River Shoshoni. *Ethnos* 21, 194–215.
- Hultkrantz, Åke. 1973. *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm: Scandinavian University Books.
- Humphrey, Caroline & Laidlaw, James. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Humphrey, Caroline & Laidlaw, James. 2007. Sacrifice and Ritualization. *The Archaeology of Ritual*, red. Evangelos Kyriakidis. Cotsen Institute of Archaeology. New Mexico: University of New Mexico Press, 255–276.
- Huntley Horowitz, Sylvia. 1981. The Ravens in "Beowulf". *The Journal of English and Germanic Philology* 80:4, 502–511.
- Hüsken, Ute (red.). 2007. *When Rituals go Wrong. Mistakes, failure, and the dynamics of ritual*. Leiden, Boston: Brill.
- Huth, Dirk. 2000. Hrafnkels saga. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 15. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 148–149.
- Hvid Maribo, Signe. 2014. *Voldsomt efterspil for krigerne i Alken Enge. Pressemeddelelse udsendt den 29. juli 2014 via Aarhus Universitets Pressetjeneste*: <http://www.museumskandborg.dk/pressemeddelelser> (Access 2018-02-28)

- Hårdh, Birgitta & Larsson, Lars. (red.) 2002. *Central Places in the Migration and Merovingian Periods. Papers from the 52nd Sachsensymposium, Lund, August 2001*, red. Birgitta Hårdh & Lars Larsson. Lund: Lunds universitet.
- Hægstad, Marius & Torp, Alf. 1909. *Gamalnorsk ordbok, med nynorsk tyding*. Kristiania: Det norske samlaget.
- Höfler, Otto. 1934. *Kultische Geheimbänder der Germanen*. Frankfurt am Main: Distertweg.
- Höfler, Otto. 1952. *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Höfler, Otto. 1954. Zur Diskussion über den Rökstein. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 4, 62–99.
- Höfler, Otto. 1963. Der Rökstein und die Sage. *Arkiv för nordisk filologi* 78, 1–121.
- Ilkjær, Jørgen. 1984. The Weaponfind from Illerup and its implications for the explanation of similar finds from Northern Europe. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 83–90.
- Ilkjær, Jørgen. 2002. *Illerup Ådal. Ein archaologischer Zauber Spiegel*. Aarhus: Moesgaard Museum.
- Insoll, Timothy. 2011. Sacrifice. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, red. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press, 152–165.
- Jackson, Peter. 2009. Guden i trädet. Till tolkningen av Hávamál 138–145. *Arkiv för nordisk filologi*, 31–52.
- Jackson, Peter. 2014. *Det öppna och det slutna. Religionshistoriska essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Jankuhn, Herbert. 1969. *Nydam og Torsbjerg. Mosefund fra jernalderen*. Neumünster: Karl Wachholtz Verlag.
- Janson, Henrik. 1997. Adam av Bremen, Gregorius VII och Uppsalatemplet. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, red. Anders Hultgård. Nora: Nya Doxa, 131–195.
- Janson, Henrik. 1998. *Templum Nobilissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Jansson, Ingmar. 1997. Warfare, Trade or Colonisation? Some general remarks on the eastern expansion of the Scandinavians in the Viking Period. *The Rural Viking in Russia and Sweden. Conference 19–20 October 1996 in the manor of Karlslund, Örebro*, red. Pär Hansson. Örebro: Örebro kommuns bildningsförvaltning, 9–64.
- Jensen, Adolf Ellegard. 1963 [1951]. *Myth and Cult among Primitive Peoples*. Translated by Marianna Tax Choldin and Wolfgang Weissleder. Original title: *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Jhering, Rudolf von. 1852. *Geist des römischen Rechtes auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Band 1. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Jhering, Rudolf von. 1866. *Geist des römischen Rechtes auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Andra upplagan. Band 1. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason. 2014. *Eddukvæði 1–II*. Íslenzk fornrit XXXII. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. 2001a. *Under the Cloak. A pagan ritual turning point in the conversion of Iceland*. Andra utökade utgåvan. Reykjavík: Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnum.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson. 2001b. Mannblót í norrænum sið. *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 in Verbindung mit Olof Sundquist und Astrid van Nahl*, red. Michael Stausberg. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1–11.
- Jón Viðar Sigurðsson. 2011. Kings, Earls and Chieftans. Rulers in Norway, Orkney and Iceland c. 900–1300. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, red. Gro Steinsland et al. Leiden, Boston: Brill, 69–108.
- Jonsson Hraundal, Thorir. 2014. New Perspectives on Eastern Vikings/Rus in Arabic Sources. *Viking and Medieval Scandinavia* 10, red. Russell Poole, et al. Turnhout: Brepols, 65–98.
- Jørgensen, Lars. 1998. En storgård fra vikingetid ved Tissø, Sjælland. En foreløbig præsentation. *Centrala platser, centrala frågor. Samhällsstrukturen under Järnåldern. En vänbok till Berta Stjärnquist*, red. Lars Larsson & Birgitta Hårdh. Lund: Lunds universitet, 233–248.
- Jørgensen, Lars. 2002. Kongsgård, kultsted, marked. Overvejelser omkring Tissøkompleksets struktur og funk-

- tion. *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*, red. Kristina Jennbert, et al. Lund: Nordic Academic Press, 215–248.
- Jørgensen, Lars. 2009. Pre-Christian Cult at Aristocratic Residences and Settlement Complexes in Southern Scandinavia in the 3<sup>rd</sup>–10<sup>th</sup> Centuries AD. *Glaube, Kult und Herrschaft: Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa*, red. Uta von Freeden, et al. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteltonauraum. Frankfurt A. M. Bonn: Römisch-Germanische Kommission, 329–354.
- Jørgensen, Lars et al. 2014. Førkristna kultpladser. Ritualer og tro i yngre jernalder og vikingetid. *Nationalmuseets Arbejdsmark 2014*, 186–199.
- Karsten, Per. 1994. *Att kasta yxan i sjön. En studie över rituell tradition och förändring utifrån skånska neolitiska offerfynd*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Kitzler Áhfeldt, Laila. 2015. Picture-Stone Workshops on Viking Age Gotland. *Bildendenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage*, red. Wilhelm Heizmann & Sigmund Oehrl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 397–462.
- Klein, Ernst. 1930. Der Ritus des Tötens bei den nordischen Völkern. *Archiv für Religionswissenschaft* 28, 166–184.
- Knott, Kim. 2010. Insider/Outsider Perspective. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London: Routledge, 259–273.
- Kolbrún Haraldsdóttir. 1994. Fagrskinna. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 8. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 142–150.
- Krag, Claus. 1991. *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie av historiske kilder*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Krag, Claus. 2007. Ynglingatal. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 34. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 385–386.
- Krause, Arnulf. 1999. Hákon jarl Sigurðarson. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 13. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 392–393.
- Kuhn, Hans. 1954. Gaut. *Festschrift für Jost Trier zu seinem 60. Geburtstag am 15 Dezember 1954*, red. B. von Weise & K. H. Borck. Meisenheim: Glam, 417–433.
- Kuhn, Hans. 1978. Der Totesspeer. Odin als Totengott. *Kleine Schriften* 4, 247–258.
- Kumlén, Kjell. 1989. Erik der Siegreiche. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 7. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 503–504.
- Kuusela, Tommy. 2015. "Den som rider på Freyfaxi ska dö". Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup. *Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok* 66, 77–100.
- Kuusela, Tommy. 2017. "Hallen var lyst i helig frid." *Krig och fred mellan gudar och jättar i en fornnordisk hallmiljö*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Kähler Holst, Mads. 2014. Hæren i søen. *Carlsbergfondet årsskrift 2014*, 28–31.
- Kälund, Peder Erasmus Kristian. 1877–1882. *Bidrag til en historisk-topografisk beskrivelse af Island*. Band I–II. København: Gyldendal.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lamm, Kristina. 1999. Helgö. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 14. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 286–291.
- Lamm, Jan Peder, et al. 1999. "Århundredets brakteat". Kring fyndet av en unik tionde brakteat från Söderby i Danmarks socken, Uppland. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 94, 225–243.
- Landholt, Christoph. 1998. Gefolgschaft. § Sprachliches. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 10. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 533–537.
- Larrington, Carolyne. 2002. Vafbrúðnismál and Grímnismál. Cosmic history, cosmic geography. *The Poetic Edda. Essays on Old Norse mythology*, red. Paul Acker & Carolyne Larrington. New York, London: Routledge, 62–77.
- Larrington, Carolyne. 2015. Kerling / Drottning. Thinking about medieval queenship with Egils saga einhendar ok Ásmundar berserkjabana. *Saga-Book* 39. Viking Society for Northern Research. London: University College London, 61–69.

- Larsson, Gunilla. 2007. *Ship and Society. Maritime ideology in Late Iron Age Sweden*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Larsson, Lars & Lenntorp, Karl-Magnus. 2004. The Enigmatic House. *Continuity for Centuries. A ceremonial building and its context at Uppåkra, southern Sweden*, red. Lars Larsson. Lund: Lunds Universitet, 3–48.
- Larsson, Lars. 2006. Ritual Building and Ritual Space. Aspects of investigations at the Iron Age central site Uppåkra, Scania, Sweden. *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, changes and interactions*, red. Anders Andrén, et al. Lund: Nordic Academic Press, 248–253.
- Larsson, Lars & Söderberg, Bengt. 2013. Brända hallar. Diskontinuitet och kontinuitet. Ett järnåldersresidens i Uppåkra, Sydsverige. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 108, 238–248.
- Larsson, Åsa M. 2015. Offersjön Bokaren. Forskarseminarium. *SAU blogg 24 april 2015*: <<http://www.saublogg.se/2015/04/offersjon-bokaren-forskarseminarium-2/>> (Access 2018-09-14)
- Lassen, Annette. 2009. Skurðgoð, trégoð, hofgyðjur og heiðinglig hof. En gruppe hedenske elementer og deres kontekst i Qrvar-Odds saga, Sturlaug's saga starfsama og Bósa saga. *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighet. Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, red. Agneta Ney et al. København: Tusculanum, 255–280.
- Lassen, Annette. 2011. *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*. København: Museum Tusculanum Forlag & Københavns universitet.
- Lassen, Annette. 2016. *Vølsungernes saga. Oldtidssagaerne. Bind I*, red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal.
- Laurine Albris, Sofie. 2017. *Stednavne og storgårde i Sydskandinavien i 1. Årtusind*. København: Københavns universitet.
- Leeuw, Gerardus van der. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Lenntorp, Karl-Magnus. 2008. *Rapport. Arkeologisk undersökning Stora Uppåkra 8:3, fornlämning 5, Uppåkra socken, Staffanstorps kommun, Skåne län*. Lunds universitet.
- Lethbridge, Emily. 2012. Bjarni byskup Kolbeinsson, Jómsvíkingadrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 954–1000.
- Lewis, Charlton T. & Short, Charles. 1891. *A New Latin Dictionary*. Harpers Latin Dictionary. New York: Harper.
- Liberman, Anatoly. 1978. Germanic Sendan 'To Make a Sacrifice'. *The Journal of English and Germanic Philology* 77:4, 473–488.
- Lincoln, Bruce. 1986. *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European themes of creation and destruction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lincoln, Bruce. 1991 [1981]. *Death, War and Sacrifice. Studies in ideology and practice*. Andra utgåvan. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce. 2018. *Apples and Oranges. Explorations in, on, and with comparison*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lindeblad, Karin. 1996. Borgs socken. Förändringar i tid och rum 200–1200 e.Kr. *Slöinge och Borg. Stormansgårdar i öst och väst*, red. Lars Lundqvist et al. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 53–77.
- Lindell, Maria. 2001. Utgrävningarna i Uppåkra. En översiktlig beskrivning av de inledande utgrävningarna utförda under åren 1996–1998. *Uppåkra. Centrum i analys och rapport*, red. Lars Larsson. Lund: Lunds universitet, 3–22.
- Lindkvist, Ann. 2007. Husby i Glanshammar. Ett centrum för makt och rikedom. *Om makt och offer. Röster om centralmaktens utveckling i tiden före historien*, red. L. Karlenby. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 91–113.
- Lindow, John. 1976. *Comitatus, Individual and Honour. Studies in North Germanic institutional vocabulary*. Berkeley: University of California Press.
- Lindow, John. 2019. Húsdrápa as a Reflection of Foundational Myth? *Tidens landskap. En vänbok till Anders Andrén*, red. Cecilia Ljung et al. Lund: Nordic Academic Press, 112–114.
- Lindqvist, Sune. 1941–1942. *Die Bildsteine Gotlands*. Band 1–2. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Lindqvist, Sune. 1963. *Kumlabygden. Forn-tid, nutid, framtid*. Del II Forntidsliv. Kumla: Kumla Stad och landskommun.
- Lillehammer, Grete. 2010. Archaeology and children. *Complutum* 21, 15–45.
- Lillehammer, Grete. 2011. The Children in the Bog. *(Re)Thinking the Little*

- Ancestor. New perspectives on the archaeology of infancy and childhood*, red. Mike Lally & Alison Moore. Oxford: Archaeopress, 47–62.
- Ljungberg, Helge. 1938. *Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatid*. Stockholm: Geber förlag.
- Ljungkvist, John. 2006. *En hiar atti rikR. Om elit, struktur och ekonomi kring Uppsala och Mälaren under yngre järnålder*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Ljungkvist, John & Frölund, Per. 2015. Gamla Uppsala. The emergence of a centre and magnate complex. *Journal of Archaeology and Ancient History* 16, 3–30.
- Long, Charles H. 2005. Cosmology. *Encyclopedia of Religion*, red. Lindsay Jones. Band 3. Detroit: Macmillan, 1985–1991.
- Lorenz, Konrad. 1963. *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Borotha-Schoeler.
- Lucas, Gavin. 2009. *Hofstaðir. Excavations of a Viking Age feasting hall in north-eastern Iceland*. Reykjavík: Institute of Archaeology.
- Lucas, Gavin & McGovern, Thomas. 2007. Bloody Slaughter. Ritual decapitation and display at the Viking settlement of Hofstaðir, Iceland. *European Journal of Archaeology* 10, 7–30.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen & Schjødt, Jens Peter. 1994. *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- Lundholm, Bengt. 1947. *Abstammung und Domestikation des Hauspferdes*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Löher, Franz von. 1882. Ueber angebliche Menschenopfer bei den Germanen. Sitzung vom 4 März 1882. Philosophisch-Philologische Klasse. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Lönnroth, Lars. 1977. The Riddles of the Rök Stone. A structural approach. *Arkiv för nordisk filologi* 92, 1–57.
- Lönnroth, Lars. 2003. Fornaldarsagans genremässiga metamorfoser. Mellan Edda-myt och riddarroman. *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*, red. Ármann Jakobsson, et al. Uppsala: Swedish Science Press, 37–46.
- Lønstrup, Jørn. 1984. Older and Newer Theories. The find from Thorsbjerg in the light of new discoveries. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 91–101.
- Løvschal, Mette & Kähler Holst, Mads. 2018. Governing Martial Traditions. Post-conflict ritual sites in Iron Age Northern Europe (200 BC–AD 200). *Journal of Anthropological Archaeology* 50, 27–39.
- Løvschal, Mette, et al. (red.). 2019. *De dræbte krigere i Alken Enge. Efterkrigsritualer i ældre jernalder*, red. Løvschal et al. Højbjerg: Jysk Arkæologisk Selskab.
- Machan, Tim William. 2008. *Vafþrúðnismál. Edited with an introduction and notes by Tim William Machan*. Andra utgåvan. Toronto: University of Durham.
- Mack, Burton. 1987. Introduction. Religion and Ritual. *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation*, red. Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford: Stanford University Press, 1–70.
- Magilton, J. R. 1995. Lindow Man. The Celtic tradition and beyond. *Bog Bodies. New discoveries and new perspectives*, red. Rick C. Turner & Rob G. Scaife. London: British Museum Press, 183–187.
- Magnell, Ola & Iregren, Elisabeth. 2010. Veistu hvé blóta skal? The Old Norse blót in the light of osteological remains from Frösö church, Jämtland, Sweden. *Current Swedish Archaeology* 18, 223–250.
- Magnell, Ola, et al. 2013. Fest i Uppåkra. En studie av konsumtion och djurhållning baserad på djurben från ceremonihus och vapendeposition. *Folk, fä och fynd*, red. Birgitta Hårdh & Lars Larsson. Lund: Lunds universitet, 85–132.
- Magnell, Ola. 2017. *Gårdarnas djur. Osteologisk analys*. Arkeologerna, Statens historiska museer rapport 2017:1\_12. Dnr 5.1.1-00031-2015. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala. Arkeologisk undersökning. Stockholm: Arkeologerna, Statens historiska museer.
- Magnell, Ola. 2019. Animals of Sacrifice. Animals and the blót in the Old Norse sources and ritual depositions of bones from archaeological sites. *Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, red. Klas Wikström af Edholm, et al. Stockholm: Stockholm University Press, 303–338.

- Maier, Bernhard. 1999. Heilig. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 14. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 165–167.
- Maier, Bernhard. 2002. Opfer und Opferfunde. § Religionsgeschichtliches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 107–110.
- Malamoud, Charles. 1999. Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique. *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 27–40.
- Males, Mikael. 2010. *Mytologi i skaldedikt, skaldedikt i prosa. En synkron analys av mytologiska referenser i medeltida norröna handskrifter*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Males, Mikael. 2017. The Last Pagan. *Journal of English and Germanic Philology* 116:4, 491–514.
- Markey, Thomas. 2014. Blood, Blessing and Sacrifice in Germanic and Beyond. *NOWELE. North-Western European Language Evolution* 67, 131–147.
- Marold, Edith. 1999. Historia Norvegiae. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 14. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 621–628.
- Marold, Edith. 2012a. Þjóðólfr ór Hvini. Ynglingatal. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 3–60.
- Marold, Edith. 2012b. Einarr skálaglam Helgason. Vellekla. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 280–329.
- Marold, Edith. 2017. Úlfr Uggason. Húsdrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Poetry from Treatises on Poetics 1*, red. Kari Ellen Gade & Edith Marold. Turnhout: Brepols, 402–426.
- Marett, Robert Ranulph. 1900. Preanimistic Religion. *Folk-lore* 11, 162–182.
- Marett, Robert Ranulph. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- Maurer, Konrad. 1865. Zur Geschichte der isländischen Literatur. *Germania* 10, 476–498.
- Mauss, Marcel. 1990 [1925]. *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W. D. Halls. Original title: *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. New York, London: Norton.
- Mayer, Ernst. 1924. Die Entstehung der germanischen Todesstrafe. *Der Gerichtssal* 89, 353–396.
- Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture* 15, 11–40.
- McClymond, Kathryn. 2004. The Nature and Elements of Sacrificial Ritual. *Method and Theory in the Study of Religion*, 16. Leiden, Boston: Brill, 337–366.
- McKinnell, John. 2002. Þorgerðr Hölgabrúðr and Hyndluljóð. *Mythological women. Studies in memory of Lotte Motz 1992–1997*, red. Rudolf Simek & Wilhelm Heizmann. Wien: Fassbaender, 265–290.
- McKinnell, John. 2014. *Essays on Eddic Poetry*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- McTurk, Rory. 1991. *Studies in Ragnars saga loðbrókar and its Major Scandinavian Analogues*. Oxford: Medium Ævum.
- McTurk, Rory. 1994. Blóðörn eða blóðormur? *Sagnaþing, helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994*, red. Gísli Sigurðsson et al. Band 2. Reykjavík: Íslenska bókmenntafélag, 539–541.
- McTurk, Rory. 2003a. Recent and Projected Work on Ragnars saga loðbrókar. *Fornaldarsögornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*, red. Ármann Jakobsson, et al. Uppsala: Uppsala universitet, 123–139.
- McTurk, Rory. 2003b. Ragnars saga loðbrókar. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Herbert Jankuhn, et al. Andra upplagan. Band 24. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 108–112.
- McTurk, Rory. 2006. Kings and Kingship in Viking Northumbria. *The Fantastic in Old Norse Icelandic Literature: Preprint papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York 6th–12th August 2006*, red. John McKinnell. Band 2. Durham, 681–688.
- McTurk, Rory. 2017. Ragnars saga loðbrókar. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 8. Poetry in fornaldarsögur 2*, red. Margaret Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 615–706.



- Meissner, Rudolf. 1917. Ganga til fréttar. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 27, 1–13.
- Meissner, Rudolf. 1921. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Bonn, Leipzig: Schroeder.
- Mejsholm, Lotta. 2009. *Gränsland. Konstruktion av tidig barndom och begravningsritual vid tiden för kristnandet i Skandinavien*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Melefors, Evert. 2014. Gutnal þing och Gutnalia än en gång. *Gutagátor. Historiska problem och tolkningar*, red. Per Stobaeus. Arkiv på Gotland 9. Visby: Landsarkivet i Visby och Regionarkivet på Gotland, 211–229.
- Mestorf, J. 1871. Ueber die in Holstein und anderwärts gefundenen Moorleichen. *Globus* 20:9, 139–142.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1983. *The Unmanly Man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*. Odense: Odense University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1990. Der Runen-Stein von Rök und Snorri Sturluson oder 'Wie aussagekräftig sind unsere Quellen zur Religionsgeschichte der Wikingerzeit?'. *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on papers read at the Symposium on Encounters Between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987*, red. Tore Ahlbäck. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 58–71.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1991a. Om eddadigtenes alder. *Nordisk hedenedom. Et symposium*, red. Gro Steinsland et al. Odense: Universitetsforlag, 303–319.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1991b. Håkon den gode og guderne. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århundrede – og om religionshistorie og kildekritik. *Fra stamme til stat i Danmark II. Høvdingesamfund of kongemagt*, red. Peder Mortenssen & Birgit M. Rasmussen. Aarhus: Aarhus universitetsforlag, 235–244.
- Meuli, Karl. 1946. Griechische Opferbräuche. *Phyllobolia. Festschrift für Peter Von der Mühl von 60. Geburtstag am 1. August 1945*, red. Olof Gigon & Karl Meuli. Basel: Schwabe, 185–288.
- Meyer, Elard Hugo. 1891. *Germanische Mythologie*. Berlin: Mayer & Müller.
- Meyer, Elard Hugo. 1903. *Mythologie der Germanen*. Strassburg: Trübner.
- Mogk, Eugen. 1896. Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrhunderte. *Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Leipzig. Ostern 1896*. Leipzig: Städtischen Realgymnasiums zu Leipzig, 3–27.
- Mogk, Eugen. 1909. *Die Menschenopfer bei den Germanen*. Leipzig: Teubner.
- Mogk, Eugen. 1912. Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen. *Archiv für Religionswissenschaft* 15, 422–434.
- Møllerup, Lene et al. 2016. The Postmortem Exposure Interval of an Iron Age Human Bone Assemblage from Alken Enge, Denmark. *Journal of Archaeological Science. Reports* 10, 819–827.
- Mommsen, Theodor. 1899. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Dunker & Humboldt.
- Monikander, Anne. 2010. *Väld och vatten. Våtmarkskult vid Skedemosse under järnåldern*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Montelius, Oscar. 1874. *Sveriges forntid. Försök till framställning af den svenska fornforskningens resultat*. Band 1–3. Stockholm: Norstedt.
- Montgomery, James E. 2000. Ibn Faḍlān and the Rūsiyyah. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2000:3.
- Moosbauer, Günther & Wilbers-Rost, Susanne. 2009. Kalkriebe und die Varusschlacht, Multidisziplinäre Forschungen zu einem militärischeren Konflikt. *2000 Jahre Varusschlacht II. Konflikt*, red. Stefan Burmeister & Heidrun Derks. Stuttgart: Theiss, 56–67.
- Moreheart, Christopher T. et al. 2012. Human Sacrifice during the Epiclassic Period in the Northern Basin of Mexico. *Latin American Antiquity* 23, 426–448.
- Motz, Lotte. 1987. The Family of Giants. *Arkiv för nordisk filologi* 102, 216–236.
- Motz, Lotte. 1997. The Great Goddess of the North. *Sagas and the Norwegian Experience. Preprints for the 10th International Saga Conference Trondheim 3.–9. August 1997*, red. Jan Ragnar Hagland et al. Trondheim: Senter for middelalderstudier, 471–477.
- Much, Rudolf. 1898. *Der germanische Himmelsgott*. Halle: Max Niemeyer.
- Much, Rudolf. 1937. *Die Germania des Tacitus*. Erläutert von Rudolf Much. Heidelberg: C. Winter.
- Müllenhoff, Karl. 1883. *Deutsche Altertumskunde*. Band 5. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Müller, Sophus. 1884. Mindre bidrag til den forhistoriske archæologis metode II. Den archæologiske sammenligning som grundlag for slutning og hypothese. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1884, 183–203.
- Müller, Sophus. 1886. Votivfund fra Sten- og Bronzealderen. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1886, 216–251.
- Müller-Wille, Michael. 1984. Opferplätze der Wikingerzeit. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 187–221.
- Mundal, Else. 2004. Edda- og skaldediktning. *Handbok i norrøn filologi*, red. Odd E. Haugen. Vigmostad, Bjørke: Fagboksforlaget, 215–266.
- Mundal, Else. 2008. Oral or Scribal Variation in Völuspá. A case study in Old Norse poetry. *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, red. Else Mundal & Jonas Wellendorf. Chicago, London: University of Chicago Press, 209–227.
- Murphy, Luke John et al. *i tryck*. An Anatomy of the Blood Eagle. The practicalities of Viking torture. *Miðaldastofa Háskóla Íslands. The Centre for Medieval Studies Lecture Series*.
- Murray, Gilbert. 1924. *The Rise of the Greek Epic. Being a course of lectures given at Harvard University*. Tredje utgåvan. Oxford: Clarendon Press.
- Myrberg, Nanouschka. 2009. An Island in the Middle of an Island. On cult, laws and authority in Viking Age Gotland. *From Ephesos to Dalecarlia. Reflections on Body, Space and Time in Medieval and Early Modern Europe*, red. Elisabeth Regner, et al. Stockholm: Statens historiska museum, 101–118.
- Möser, Justus. 1780. *Osnabrückische Geschichte* I–II. Berlin & Stettin: Friedrich Nicolai.
- Naumann, Hans-Peter. 1999. Gutasaga. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 13, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 226–227.
- Neckel, Gustav. 1913. *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*. Dortmund: Ruhfus.
- Neff, Mary Susan. 1980. *Germanic Sacrifice. An analytical study using linguistic, archaeological and literary data*. Austin: University of Texas at Austin.
- Nehlsen, Hermann. 1983. Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen. *Gerichtsglauben-Vorträge. Freiburger Festkolloquium zum fünfundsieb-zigsten Geburtstag von Hans Thieme*, red. Hans Kroeschell. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 3–16.
- Neiß, Michael. 2013. Viking Age Animal Art as a Material Anchor? A new theory based on a head motif. *The Head Motif in Past Societies*, red. Leszek Gardeła & Kamil Kajkowski. Bytów: Bytów Museum, 74–86.
- Ney, Agneta. 2012. Välkomstmotivet på gotländska bildstenar i jämförelse med litterära källor från vikingatid och medeltid. *Gotlands Bildstenar. Järnålderns gåtfulla budbärare*, red. Maria Herlin Karnell. Visby: Gotlands Museum, 73–82.
- Ney, Agneta. 2017. *Bland drakar och ormar. Hjaltemyt och manligt ideal i berättartraditioner om Sigurd Fafnesbane*. Lund: Nordic Academic Press.
- Nielsen, Niels Åge. 1969. *Runerne på Rökstenen*. Odense: Odense University Press.
- Nielsen, Ann-Lili. 1996a. Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg. *Religion från stenålder till medeltid*, red. Karsten Engdahl & Anders Kaliff. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 89–104.
- Nielsen, Ann-Lili. 1996b. Pagan Cultic and Votive Acts at Borg. An expression of the central significance of the farmstead in the Late Iron Age. *Visions of the Past. Trends and traditions in Swedish medieval archaeology*, red. Hans Andersson et al. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 373–392.
- Nielsen, Ann-Lili. 2006. Rituals and Power. About small buildings and animal bones from Late Iron Age. *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, changes and interactions*, red. Anders Andrén, et al. Lund: Nordic Academic Press, 243–247.
- Niklasson, N. 1924. Kraniefynd från Närtuna socken i Uppland. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 19, 224–225.
- Nordberg, Andreas. 2003. *Krigarna i Odens sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornordisk religion*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Nordberg, Andreas. 2006. *Jul, disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Nordberg, Andreas. 2012. Continuity, Change and Regional Variation in Old Norse Religion. *More than Mythology. Narratives, ritual practices and*

- regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*, red. Catharina Raudvere & Jens Peter Schjødt. Lund: Nordic Academic Press, 119–152.
- Nordberg, Andreas. 2016. Kom Odin till Eggja? En alternativ tolkning av Eggjastenens inskrift. *Krig och fred i vandel- och vikingatida traditioner*, red. Hans Rydving & Stefan Olsson. Stockholm: Stockholm University Press, 1–46.
- Nordberg, Andreas. 2019. Configurations of Religion in Late Iron Age and Viking Age Scandinavia. *Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, red. Klas Wikström af Edholm, et al. Stockholm: Stockholm University Press, 339–374.
- Nordström, Nina. 2007. *De odödliga. Förhistoriska individer i vetenskap och media*. Lund: Nordic Academic Press.
- Nordqvist, Bengt. 2006. *Offerplatsen Finnestorp. Grävningsredogörelse över de arkeologiska undersökningarna utförda under åren 2000–2004*. Arkeologisk undersökning av den fasta forn lämningen RAÄ nr 121, inom fastigheten Finnestorp 2:1, Lavs sn, Vara kommun, landskapet Västergötland, Västra Götalands län. Göteborg: Gotarc series.
- Nordqvist, Bengt. 2007. Der Kriegsbeuteopferplatz von Finnestorp in Schweden. *Offa* 61/62, 221–238.
- Nygaard, Marius. 1865. *Eddasprogets syntax*. Bergen: E. B. Giertsen.
- Nygaard, Marius. 1905. *Norrøn syntax*. Kristiania: Aschehoug & co.
- Nylén, Erik. 1967. Guldringen från Havor och den stora silverkitteln från Gundestrup. Iaktagelser vid en resa till Svarta havets västra kust. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 50, 50–52.
- Näsström, Britt-Mari. 1995. *Freyja. The great goddess of the North*. Lund: Nova.
- Näsström, Britt-Mari. 1997. Stucken hängd och dränt. Rituela mönster i norrön litteratur och i Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, red. Anders Hultgård. Nora: Nya Doxa, 75–99.
- Näsström, Britt-Mari. 2001. *Fornskandinavisk religion. En grundbok*. Lund: Studentlitteratur.
- Näsström, Britt-Mari. 2002. *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden*. Stockholm: Norstedt.
- Näsström, Britt-Mari. 2003. Quellheiligtümer und Quellkult. § Norden. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 24. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 26–28.
- Oehrl, Sigmund. 2008. Neue Erkenntnisse über die schlecht bewahrten Darstellungen auf dem gotländischen Bildstein Hangvar kyrka II. *Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen* 27, 169–176.
- Oehrl, Sigmund. 2015. Möglichkeiten der Neulesung gotländischer Bildsteine und ihre ikonographische Auswertung. Ausgewählte Beispiele und Perspektiven. *Bilddenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage*, red. Wilhelm Heizmann & Sigmund Oehrl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 219–260.
- Oehrl, Sigmund. 2017. Documenting and Interpreting the Picture Stones of Gotland. Old problems and new approaches. *Current Swedish Archaeology* 25, 87–122.
- Oehrl, Sigmund. 2019. *Die Bildsteine Gotlands. Probleme und neue Wege ihrer Dokumentation, Lesung und Deutung*. Friedberg: Likias.
- Oehrl, Sigmund. 2020. Gotlands Largest Picture Stone Rediscovered. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 115, 51–54.
- Oestigaard, Terje. 2000. Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans. *Norwegian Archaeological Review*, 33, 41–58.
- Oexle, Judith. 1985. Merowingerzeitliche Pferdebestattungen. Opfer oder Beigaben? *Frühmittelalterliche Studien* 18, 122–172.
- Ólafur Halldórsson. 2001. *Text by Snorri Sturluson in Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Viking Society for Northern Research. London: University College London.
- Ólafur Lárússon. 1928. Vísa Þorvalds veila. *Festskrift til Finnur Jónsson 29. Maj 1928*. København, 263–273.
- Olivecrona, Karl. 1942. *Döma till konung. En rättshistorisk undersökning*. Lund: Gleerup.
- Olsen, Bjørnar. 1997. *Från ting till text. Teoretiska perspektiv i arkeologisk forskning*. Översättning av Sven-Erik Torhäll. Lund: Studentlitteratur.
- Olsen, Magnus. 1912. *Stednavnestudier*. Oslo: Aschehoug.
- Olsen, Magnus. 1938 [1933]. Fra Hávamál til Krákumál. *Festskrift til Halvdan Koht på sekstiårs dagen 7de juli 1933*. Oslo: Aschehoug, 234–244.

- Olsen, Olaf. 1966. *Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier*. København: Gads forlag.
- Olsson, Tord. 1985. Gudsbildens gestaltning. Litterära kategorier och religiös tro. *Svensk religionshistorisk årskrift* 1, 42–63.
- Olsson, Tord. 2000. De rituella fälten i Gwanyebugu. *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 9, 9–63.
- Olsson, Tord. 2010. Den dubbla blicken. En berättelse om konsten att frammana rituell närvaro hos bambarafolket i Mali. *Den rituella människan. Flervetenskapliga perspektiv*, red. Anne-Christine Hornborg. Linköping: Linköpings universitet, 115–150.
- Olsson, Stefan. 2019. *The Hostages of the Northmen. From the Viking Age to the Middle Ages*. Stockholm: Stockholm University Press.
- Oras, Ester. 2016. Sacrifice or Offering. What can we see in the archaeology of northern Europe? *Folklore* 55, 125–150.
- Orel, Vladimir. 2003. *A Handbook of Germanic Etymology*. Lieden, Boston: Brill.
- Osborne, Robin. 2004. Hoards, votives, offerings. The archaeology of the dedicated object. *World Archaeology* 36, 1–10.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Grainer.
- Paden, William E. 2000. Elements of a New Comparativism. *A Magic Still Dwells. Comparative religion in the postmodern age*, red. Kimberley C. Patton & Benjamin C. Ray. Los Angeles: University of California Press, 182–192.
- Paden, William E. 2010. Comparative Religion. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London: Routledge, 225–242.
- Peel, Christine. 1999. *Guta saga. The history of the Gotlanders*. Viking Society for Northern Research XII. London: University College London.
- Pesch, Alexandra, 2005. Blodoffer, drikkelag og frække sange? *Ragnarøk. Odins verden*, red. T. Capelle & C. Fischer. Silkeborg: Silkeborg Museum, 119–130.
- Pesch, Alexandra, 2007. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Thema und Variation*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 36. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Pesch, Alexandra, et al. 2002. Orakel. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 134–142.
- Pesch, Alexandra & Helmbrecht, Michaela (red.). 2019. *Gold Foil Figures in Focus. A Scandinavian find group and related objects and images from ancient and medieval Europe*. Papers from an international and interdisciplinary workshop organized by the Centre for Baltic and Scandinavian Archaeology (ZBSA) in Schleswig, Schloss Gottorf, October 23<sup>rd</sup>–25<sup>th</sup> 2017. München: Verlag Dr. Friedrich Pfeil.
- Petersen, Niels Matthias. 1869. *Nordisk mytologi. Föreläsningar av N. M. Petersen*. Stockholm: Ebeling & co.
- Pinner, Rebecca. 2015. *The Cult of St Edmund in Medieval East Anglia*. Woodbridge: Boydell.
- Pipping, Rolf. 1928. Oden i galgen. *Studier i nordisk filologi* 18, 1–13.
- Pipping, Hugo. 1932. Rökstensinskriften. En rättsurkund. *Studier i nordisk filologi* 22, 131–137.
- Plassmann, Alheydis. 2014. Die Wirkmächtigkeit von Feindbildern. Die Wikinger in den fränkischen und westfränkischen Quellen. *Die Wikinger und das fränkische Reich. Identitäten zwischen Konfrontation und Ennäherung*, red. Kerstin P. Hofman, et al. Paderborn: Wilhelm Flink, 61–84.
- Polomé, Edgar. 1992. Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion. *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, red. Heinrich Beck, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 399–411.
- Pongratz-Leisten, Beate. 2007. Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East. *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, red. Karin Finsterbuch, et al. Leiden, Boston: Brill, 3–33.
- Poole, Russell. 2012a. Guthormr sindri. Hákonardrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 156–170.
- Poole, Russell. 2012b. Tindr Hallkelsson. Hákonardrápa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry*

- from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 336–358.
- Poole, Russell. 2012c. Sigvatr Þórðarson. Nesjavísur. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 556–578.
- Price, Neil. 2019. *The Viking Way. Magic and mind in Late Iron Age Scandinavia*. Second edition. Fully revised and expanded. Oxford: Oxbow Books.
- Pyyhtinen, Olli. 2014. *The Gift and its Paradoxes. Beyond Mauss*. Åbo: Åbo universitet.
- Raffield, Ben. 2019. The Slave Markets of the Viking World. Comparative perspectives on an 'invisible archaeology'. *Slavery & Abolition*, 1–24.
- Ralph, Bo. 2007a. Rökstenen och språkhistorien. *Nya Perspektiv inom nordisk språkhistoria. Föredrag hållna vid ett symposium i Uppsala 20–22 januari 2006*, red. Lennart Elmevik. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 121–143.
- Ralph, Bo. 2007b. Gåtan som lösning. Ett bidrag till förståelsen av Rökstenens runinskrift. *Maal og Minne* 2, 133–157.
- Ranisch, Wilhelm. 1911. Referate (E. Mogk). *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 32:10, 592–597.
- Ratke, Sharon. 2009. Guldgubber. A glimpse into the Vendel Period. *Lund Archaeological Review* 15, 149–159.
- Rau, Andreas & Carnap-Bornheim, Claus von. 2012. Die kaiserzeitlichen Heeresausrüstungsoffer Südskanadinavens. Überlegungen zu Schlüsselfunden archäologisch-historischer Interpretationsmuster in der kaiserzeitlichen Archäologie. *Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft. Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 77. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 515–540.
- Ravn, Morten. 2010. Burials in Bogs. Bronze Age and Early Iron Age bog bodies from Denmark. *Acta Archaeologica* 81:1, 106–117.
- Read, Kay A. 1987. Human Sacrifice. An overview. *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade. London: Collier Macmillan, 515–518.
- Rehfeldt, Bernhard. 1942. *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der Germanische Hinrichtungsbräuche*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Reinhard, Johan & Constanza Ceruti, Maria. 2010. *Inca Rituals and Sacred Mountains. A study of the world's highest archaeological sites*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Richthofen, Karl. 1868. *Zur Lex Saxonum*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Rind, Michael. 1996. *Menschenopfer. Vom Kult der Grausamkeit*. Regensburg: Universitätsverlag Regensburg.
- Robertson Smith, William. 1927 [1889]. *Lectures on the Religion of the Semites. The fundamental institutions*. Tredje utgåvan. New York: Macmillan.
- Rost, Achim & Wilbers-Rost, Susanne. 2010. Weapons at the Battlefield of Kalkriese. *Gladius* 2010:6, 117–136.
- Rowlands, Michael. 1993. The Good and Bad Death. Ritual killing and historical transformation in a West-African kingdom. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 39, 291–301.
- Ruel, Malcolm. 1990. Non-Sacrificial Ritual Killing. *Man*, New Series, Vol. 25, 323–355.
- Rydbeck, Otto. 1918. Slutna mark- och mossfynd från stenåldern i Lunds universitets historiska museum. Deras tidsställning och samband med religiösa föreställningar. *Från Lunds historiska museum 1918*, 1–66.
- Røskoft, Merete. 2003. *Maktens landskap. Sentralgårder i Trøndelag ved overgangen fra vikingtid til kristen middelalder, ca 800–1200*. Trondheim: Universitetet i Trondheim.
- Røthe, Gunnhild. 2007. Þorgerðr Hölga-brúðr. The fylgja of the Háleygar family. *Scripta Islandica* 58, 33–55.
- Saar, Stefan Ch. 2002. Opfer und Opferfunde. § Rechtsgeschichtliches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 22. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 111–113.
- Sahlgren, Jöran. 1950. Hednisk gudalära och nordiska ortnamn. Kritiska inlägg. *Namn och Bygd* 38, 1–37.
- Sandklef, Albert. 1944. De germanska dödsstraffen, Tacitus och mossliken. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 39, 27–44.
- Saussaye, Pierre Daniël Chantepie de la. 1902. *The Religion of the Teutons*.

- Translated by Bert J. Vos. Boston, London: Ginn & co. Publishers.
- Sauvé, James L. 1970. *The Divine Victim. Aspects of human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India. Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*, red. Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press, 173–191.
- Sawyer, Birgit & Sawyer, Peter. 1993. *Medieval Scandinavia. From conversion to reformation circa 800–1500*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Schjødt, Jens Peter. 1993. The Relation Between the Two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn in the Tree. *The Problem of Ritual*, red. Tore Ahlbäck. Åbo: Donnerinstitutet, 261–274.
- Schjødt, Jens Peter. 2008. *Initiation Between Two Worlds. Structure and symbolism in pre-Christian Scandinavian religion*. Övers. Victor Hansen. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Schjødt, Jens Peter. 2011. The Warrior in Old Norse Religion. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faroes*, red. Gro Steinsland et al. Leiden, Boston: Brill, 269–295.
- Schjødt, Jens Peter. 2012. Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion. *More than Mythology. Narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*, red. Catharina Raudvere & Jens Peter Schjødt. Lund: Nordic Academic Press, 263–287.
- Schjødt, Jens Peter. 2014. New Perspectives on the Vanir Gods in Pre-Christian Scandinavian Mythology and Religion. *Nordic Mythologies. Interpretations, intersections, and institutions*, red. Timothy R. Tangherlini. Berkeley, Los Angeles: North Pinehurst Press, 19–34.
- Schneider, Hermann. 1948. *Eine Uredda. Untersuchungen und Texte zur Frühgeschichte der eddischen Götterdichtung*. Tübingen: Niemeyer.
- Schneider, Karl. 1956. *Die germanischen Runennamen. Versuch einer Gesamtdeutung*. Meisenheim: A. Hain Verlag.
- Schreuer, Hans. 1913. Altgermanische Sakralrecht. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*. Band 34–47. Köln, Wien, Weimar: Böhlau, s. 313–404.
- Schröder, Franz Rolf. 1919. Eröffnung des Kampfes durch Speerwurf. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, red. Wilhelm Braun. Band 44. Tübingen: Niemeyer, 348–349.
- Schuster, René. 2013. *Menschenopfer und rituelle Tötung bei den Germanen auf dem europäischen Festland*. Graz: Grazer Universitätsverlag.
- Schück, Henrik. 1905. *Studier i Ynglingatal*. Uppsala Universitets årsskrift 1905. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Schück, Henrik. 1908. *Bidrag till tolkning af Rökstenen*. Uppsala Universitets årsskrift 1908. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Schultze, Mechthild. 1984. Diskussionsbeitrag zur Interpretation früh- und hochmittelalterlicher Flußfunde. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 222–248.
- Schütze, Gottfried. 1743. *De cruentis Germanorum gentilium victimis humanis liber unus*. Leipzig: Langenhemius.
- Schwartz, Glenn M. 2017. The Archaeological Study of Sacrifice. *Annual Review of Anthropology* 46, 223–240.
- Scott Littleton, Covington. 1973. *The New Comparative Mythology. An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Revised edition. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- See, Klaus von. 1960. Der Skalde Torf-Einar Jarl. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 82, 31–43.
- See, Klaus von. 1964. *Altnordische Rechtswörter*. Hermaea 16. Tübingen: Niemeyer.
- See, Klaus von, et al. 2019. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Götterlieder 1:1. Völuspá [R], Hávamál*. Heidelberg: Winter.
- Segal, Robert A. 2001. In Defense of the Comparative Method. *Numen* 48, 339–373.
- Segal, Robert A. 2010. Myth and Ritual. *The Routledge Companion to the Study of Religion*, red. John Hinnells. Andra upplagan. London, New York: Routledge, 372–396.
- Seiler, Anton & Magnell, Ola. 2017. Til års ok friðar. Gårdsnära rituella depositioner. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*, red. Lena

- Beronius Jörpeland et al. Stockholm: Statens historiska museer, 189–208.
- Seipp, Horst. 1968. *Entwicklungszuge der germanischen Religionswissenschaft*. Berlin: Ernst Reuter Gesellschaft.
- Sellevoid, Berit. 2011. Myrskjeletter i Norge. En sjelden funngruppe. Om førromerske funn fra Hedmark og andre funn. *Viking. Tidsskrift for Norrøn Arkeologi* 74, 67–84.
- Shapland, Fiona & Armit, Ian. 2012. The Useful Dead. Bodies as objects in Iron Age and Norse Atlantic Scotland. *European Journal of Archaeology* 15:1, 98–116.
- Sheils, Dean. 1980. A Comparative Study of Human Sacrifice. *Cross-Cultural Research* 15, 245–262.
- Sigurður Nordal. 1927. *Völuspá. Vølvens spådom*. Udgivet og tolket af Sigurður Nordal. København: Achehoug.
- Sijmons, Barend & Gering, Hugo. 1927. *Die lieder der Edda. Dritte Band. Kommentar. Erste Hälfte. Götterlieder*. Halle: Buchhandlung des Weisenhauses.
- Simek, Rudolf. 1995. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Andra, utökade upplagan. Stuttgart: Kröner.
- Simek, Rudolf. 2014. *Religion und Mythologie der Germanen*. Andra omarbetade upplagan. Darmstadt: Theiss.
- Simek, Rudolf & Pálsson, Hermann. 2007 [1987]. *Lexikon der altnordischen Literatur. Die mittelalterliche Literatur Norwegens und Islands*. Andra upplagan. Stuttgart: Kröner.
- Sinding Jensen, Jeppe. 1993. Is a Phenomenology of Religion Possible? On the ideas of a human and social science of religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 5, 109–133.
- Skyllberg, Eva. 2008. Gudar och glasbägare. Järnåldersgården i Lunda. *Gestalter och gestaltningar. Om tid rum och händelser på Lunda*, red. Gunnar Andersson & Eva Skyllberg. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 11–64.
- Smith, Jonathan Z. 2000a. In Comparison a Magic Dwells. *A Magic Still Dwells. Comparative religion in the postmodern age*, red. Kimberley C. Patton & Benjamin C. Ray. Los Angeles: University of California Press, 23–46.
- Smith, Jonathan Z. 2000b. The “End” of Comparison. Redescription and rectification. *A Magic Still Dwells. Comparative religion in the postmodern age*, red. Kimberley C. Patton & Benjamin C. Ray. Los Angeles: University of California Press, 237–241.
- Smith, Brian & Doniger, Wendy. 1989. Sacrifice and Substitution. Ritual mystification and mythical demystification. *Numen* 36, 189–224.
- Smyth, Alfred P. 1977. *Scandinavian Kings in the British Isles 850–880*. Oxford: Oxford University Press.
- Snædal, Thorgunn. 1985. 'Han flydde inte vid Uppsala'. Slaget på Fyrisvallarna och några skånska runstenar. *Ale. Historisk tidskrift för Skåneland* 2, 13–23.
- Solheim, Svale. 1956. *Horse Fight and Horse Race in Norse Tradition*. Oslo: Aschehoug.
- Staal, Frits. 1979. The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26, 2–22.
- Stamsø Munch, Gerd, et al. (red.). 2003. *Borg in Lofoten. A chieftain's farm in North Norway*, red. Gerd Stamsø Munch et al. Trondheim: Tapir.
- Stavnem, Rolf. 2017. Sagaen om Half og hans kæmper. *Oldtidssagaerne. Bind 4*, red. Annette Lassen. Danmark: Gyldendal, 25–57.
- Steinsland, Gro. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Steuer, Heiko. 1998. Gefolgschaft. § Archäologisches. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 10. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 546–552.
- Stjernquist, Berta. 1963. Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden. *Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum 1962–1963*, 5–64.
- Stjernquist, Berta. 1970. Germanische Quellenopfer. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, red. Herbert Jankuhn. Göttingen: Göttingen Universität, 78–99.
- Stjernquist, Berta. 1973. Das Opfermoor in Hassle Bösarps, Schweden. *Acta Archaeologica* 44, 19–62.
- Stjernquist, Berta. 1989. Arkeologiskt material som belägg för religion. Tolkningen som problem. *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989*, red. Lars Larsson & Bozena Wyszomirska. Lund: Lunds universitet, 57–66.
- Stjernquist, Berta. 1993. *Gårdlösa. An Iron Age community in its natural and social setting. III, Chronological, Economic and social analyses*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Stjernquist, Berta. 2001. Offerplatsen och samhällsstrukturen. *Uppåkra. Centrum och sammanhang*, red. Birgitta Hårdh. Lund: Lunds universitet, 3–28.

- Storm, Gustav. 1885. Om Thorgerd Hölgebrud. *Arkiv för nordisk filologi* 2, 124–135.
- Ström, Folke. 1942. *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Ström, Folke. 1947. *Den döendes makt och Oden i trädet*. Göteborg: Göteborgs högskola.
- Ström, Folke. 1954. *Diser, nornor, valkyrior. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*. Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Ström, Folke. 1968. Kung Domalde i Svitjod och 'kungalyckan'. *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok*, 52–66.
- Ström, Folke. 1983. Hieros gamos-motivet i Hallfreðr Óttarssons Hákonardrápa och den nordnorska jarlavärdigheten. *Arkiv för nordisk filologi* 98, 67–79.
- Ström, Folke. 1985 [1961]. *Nordisk heden-dom. Tro och sed i förkristen tid*. Tredje upplagan. Arlöf: Akademiförlaget.
- Ström, Folke. 1986. Bog Corpses and Germania. *Words and Objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion*, red. Gro Steinsland. Oslo: Norwegian University Press, 223–239.
- Strömbäck, Dag. 1942. Hade de germanska dödsstraffen sakralt ursprung? *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok*, 51–69.
- Sundqvist, Olof. 1997. Runology and History of Religions. Some critical implications of the debate on the Stentofte inscription. *Runrön. Blandade Runstudier 2*. Uppsala: Uppsala universitet, 135–174.
- Sundqvist, Olof. 2002. *Freyr's Offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Sundqvist, Olof. 2007. *Kultledare i fornskandinavisk religion*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Sundqvist, Olof. 2010. Om hängningen, de nio nätterna och den dyrköpta kunskapen i Hávamál 138–145. Den kulturella kontexten. *Scripta Islandica*, 61, 68–96.
- Sundqvist, Olof. 2011. Gudme on Funen. A central sanctuary with cosmic symbolism? *The Gudme/Gudhem Phenomenon. Papers presented at a workshop organized by the Centre for Baltic and Scandinavian Archaeology (ZBSA), Schleswig, April 26th and 27th, 2010*, red. Oliver Grimm & Alexandra Pesch. Schriften des Archäologischen Landesmuseums, Ergänzungsreihe, Band 6. Neumünster, 63–76.
- Sundqvist, Olof. 2013a. Gamla Uppsala som förkristen kultplats. En översikt och en hypotes. *Gamla Uppsala i ny belysning*, red. Olof Sundqvist & Per Vikstrand. Gävle: Högskolan i Gävle, 69–112.
- Sundqvist, Olof. 2013b. ON Freyr. The 'Lord' or 'the fertile one'? Some comments on the discussion of etymology from the historian of religions' point of view. *Onoma* 48, 11–35.
- Sundqvist, Olof. 2013c. Snorri Sturluson as a historian of religion. The credibility of the descriptions of pre-Christian cultic leadership and rituals in Hákonar saga góða. *Snorri Sturluson. Historiker, Dichter, Politiker*, red. Heinrich Beck et al. Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 85. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 71–92.
- Sundqvist, Olof. 2014. Frö. Mer än en fruktbarhetsgud. *Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 2014*, red. Maj Renhammar. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 43–67.
- Sundqvist, Olof. 2016a. *An Arena for Higher Powers. Ceremonial buildings and religious strategies for rulership in Late Iron Age Scandinavia*. Leiden, Boston: Brill
- Sundqvist, Olof. 2016b. Vapen, våld och vi-platser. Skändande av helgedomar som maktstrategi i det vikingatida Skandinavien. *Krig och fred i vendel- och vikingatida traditioner*, red. Håkan Rydving & Stefan Olsson. Stockholm: Stockholm University Press, 167–195.
- Sundqvist, Olof. 2017a. Blod och blót. Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter. *Scripta Islandica* 68, 275–308.
- Sundqvist, Olof. 2017b. Kultpelare, rituellt hägn och religiösa processioner. Stolpmonumentet ur ett religionshistoriskt perspektiv. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*, red. Lena Beronius Jörpeland et al. Stockholm: Statens historiska museer, 337–349.
- Sundqvist, Olof. 2019. Communicating with the Gods via Humanoid Images. The meaning and function of the gold foil figures with pairs in the view of history of religions. *Gold Foil Figures in Focus. A Scandinavian find group and*



- related objects and images from ancient and medieval Europe, red. Alexandra Pesch & Michaela Helmbrecht. München: Friedrich Pfeil, 359–388.
- Sveinbjörn Rafnsson. 2000. Landnámabók. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 17. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 611–617.
- Svensson, Kenneth. 2012. Götavi. En vikingatida kultplats. *På väg genom Närke. Ett landskap genom historien*, red. Anna Hed Jakobsson. Skrifter från Arkeologikonsult 2. Upplands Väsby: Arkeologikonsult, 85–110.
- Svestad, Asgeir. 2016. Svøpt i myra. Synspunkter på Skjoldehamnfunnets etniske og kulturelle tilknytning. *Viking. Tidsskrift for norrøn Arkeologi* 80, 129–156.
- Sælid Gilhus, Ingvild. 2011. Hermeneutics. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, red. Michael Stausberg & Steven Engler. London, New York: Routledge, 275–284.
- Sävborg, Daniel. 2017. Blot-Sven. En källundersökning. *Scripta Islandica* 68, 51–97.
- Søe, Niels Emil, et al. 2016. Geomorphological Setting of a Sacred Landscape. Iron Age post battle deposition of human remains at Alken Enge, Denmark. *Geoarchaeology* 32, 521–533.
- Taylor, Marvin. 1999. Heruler. § Historisches. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 14. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 470–474.
- Terras, Victor. 1965. Leo Diaconus and the Ethnology of the Kievan Rus. *Slavic Review* 24, 395–406.
- Thomassen, Einar. 2011. Philology. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, red. Michael Stausberg & Steven Engler. New York: Routledge, 346–354.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind. 2008. The Eddic Form and its Contexts. An oral art form performed in writing. *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, red. Else Mundal & Jonas Wellendorf. Chicago, London: University of Chicago Press, 151–162.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind. 2016. The Dating of Eddic Poetry. *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and legends of early Scandinavia*, red. Carolynne Larrington et al. Cambridge: Cambridge University Press, 72–91.
- Thorvildsen, Elise. 1952. Menneskeofringer i oldtiden. Jernalderligene fra Borremose I Himmerland. *KUML. Årbog for jysk arkæologisk selskab*. Aarhus: Universitetsforlaget i Aarhus, 32–48.
- Thunmark-Nylén, Lena. 2006. *Die Vikingezeit Gotlands. Band III:2 Text*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien.
- Timpe, Dieter. 1998. Gefolgschaft. § Historisches. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et al. Band 10. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 537–546.
- Tolkien, Christopher. 1956. Introduction, *Hervarar saga ok Heðreks konungs. Hervarar saga ok Heðreks*, red. Edward Oswald Gabriel Turville-Petre. Viking Society for Northern Research II. London: University College of London, xi–xx.
- Tolley, Clive. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic I–II*. Helsingfors: Academia Scientiarum Fennica.
- Toyne, Marla J. et al. 2014. Residential Histories of Elites and Sacrificial Victims at Huacas de Moche, Peru, as Reconstructed from Oxygen Isotopes. *Journal of Archaeological Science* 42, 15–28.
- Townend, Matthew. 2012. Lausavísur from Styrbjarnar þátr svíakappa. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 1076–1080.
- Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North. The religion of ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London: John Murray.
- Unwerth, Wolf von. 1911. *Untersuchungen über Totenkult und Óðinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte*. Breslau: Marcus.
- Valeri, Valerio. 1994. Wild Victims. Hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huauhu. *History of Religions* 34, 101–131.
- Varenius, Björn. 2012. Bildstenar som en öppning till järnålderssamhället. *Gotlands bildstenar. Järnålderns gåtfulla budbärare*, red. Maria Herlin Karnell. Visby: Gotlands museum, 41–48.

- Varhelyi, Zsuzsanna. 2007. The Specters of Roman Imperialism. The live burials of Gauls and Greeks at Rome. *Classical Antiquity* 26:2, 277–304.
- Vedeler, Marianne. 2019. *Oseberg. De gåtefulle billedveverne*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Victor, Helena. 2012. *Sandby borg II. Undersökningar 2012. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Victor, Helena. 2013. *Sandby borg III. Undersökningar 2013. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Victor, Helena. 2014. *Sandby borg IV. Undersökningar 2014. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Victor, Helena. 2015a. *Sandby borg VII. Undersökningar 2015. Sandby socken, Mörbylånga kommun, Öland*. Kalmar: Kalmar läns museum.
- Victor, Helena. 2015b. Sandby borg. Ett fruset ögonblick under folkvandringstiden. *Grävda minnen. Från Skedemosse till Sandby borg*, red. K.-H. Arnell & L. Pappmehl-Dufay. Meddelanden från Kalmar läns hembygdsförbund och Stiftelsen Kalmar läns museum 95. Kalmar: Kalmar läns museum, 96–115.
- Vikstrand, Per. 2001. *Gudarnas platser. Förkristna sakrala ortnamn i Mälarskapskapen*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Vries, Jan de. 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte I–II*. Andra upplagan. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Vries, Jan de, 1964. *Altnordische Literaturgeschichte I–II*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Vries, Jan de. 1977. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Andra upplagan. Leiden: Brill.
- Wallenstein, Frederik. 2016. Efterord. *Gísli Súrsson's saga*. Förord och översättning av Mats Malm, efterord av Frederik Wallenstein. Stockholm: Faeton, 113–157.
- Walter, Ernst. 1966. Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla (Hák. góð. c. 17). *Festschrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, red. Kurt Rudolph et al. Weimar: Böhlau, 359–367.
- Walther, Sabine. 2017 (paper). *Leo the Deacon on the Religion of the Rus'. A Contextualizing Literary Perspective*. Konferensbidrag vid Crossing Disciplinary Borders in Viking Age Studies. Problems, Challenges and Solutions. The 7<sup>th</sup> Austmarr Symposium. University of Tartu, 1–3 December 2017.
- Ward, Donald. 1970. The Threefold Death. An Indo-European trifunctional sacrifice? *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*, red. Jaan Puhvel. Berkeley: University of California Press, 123–142.
- Watson, William E. 2004. Ibn Rustah's Book of Precious Things. A reexamination and translation of an early source on the Rūs. *Canadian American Slavic Studies* 38:3, 289–299.
- Watt, Margrethe. 2004. The Gold-Figure Foils ("Guldgubbar") from Uppåkra. *Continuity for Centuries. A ceremonial building and its' context at Uppåkra, southern Sweden*, red. Lars Larsson. Lund: Lunds Universitet, 167–221.
- Watt, Margrethe. 2019. Gold Foil Figures and Norse Mythology. Fact and fiction? *Myth, Materiality and Lived Religion in Merovingian and Viking Age Scandinavia*, red. Klas Wikström af Edholm, et al. Stockholm: Stockholm University Press, 191–221.
- Watts, Joseph, et al. 2016. Ritual Human Sacrifice Promoted and Sustained the Evolution of Stratified Societies. *Nature* 532.7598, 228–231.
- Weibull, Lauritz. 1948. *Nordisk Historia. Forskningar och undersökningar I. Forn tid och vikingatid*. Lund: Natur och kultur.
- Welch, Martin. 2011. Pre-Christian Practices in the Anglo-Saxon World. *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, red. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press, 861–876.
- Wennström, Torsten. 1936. *Tjuvnad och fornæmi. Rättsfilologiska studier i svenska landskapslagar*. Lund: Gleerup.
- Wessén, Elias. 1921. Hästskede och Lekslätt. *Namn och Bygd* 9, 103–131.
- Wessén, Elias. 1922. Forn tida gudsdyrkan i Östergötland II. *Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- och Museiförening*, 1–48.
- Wessén, Elias. 1958. *Rökstenen*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

- Westermarck, Edvard. 1906–1908. *The Origin and Development of the Moral Ideas I–II*. London: MacMillan.
- Westman, Margareta. 1981. *Text och textanalys ur språkvetenskapligt perspektiv*. Meddelanden från institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet 9. Stockholm: Stockholms universitet.
- Widengren, Geo. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Widlak, Franz. 1904. Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnisse der Synode von Liftinae im Jahre 743. *Jahresbericht des k. k. Gymnasiums in Znaim, für das Schuljahr 1903/1904*. Znaim: Verlag des k. k. Gymnasiums.
- Wikander, Stig. 1960. Från Bråvalla till Kurukshetra. *Arkiv för nordisk filologi* 75, 183–193.
- Wikborg, Jonas (red.). 2017. *Katalog över stolpfundament. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Rapport 2017:1\_7. Arkeologerna, Statens historiska museer.
- Wikborg, Jonas & Magnell, Ola. 2017. Händelser vid stolpar. En analys av fyndmaterialet från stolpraderna. *At Upsalum. Människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*, red. Lena Beronius Jörpeland et al. Stockholm: Statens historiska museer, 293–312.
- Wilbers-Rost, Susanne, et al. 2012. The Ancient Battlefield at Kalkriese. *Sickness, Hunger, War, and Religion. Multidisciplinary perspectives*, red. Michaela Harbeck, et al. München: Rachel Carson Cente, 91–111.
- Williams, Henrik. 1996. Vad säger runstenarna om Sveriges kristnande? *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, red. Bertil Nilsson. Uppsala: Lunne böcker, 45–83.
- Willroth, Karl-Heinz. 1984. Die Opferhorde der älteren Bronzezeit in Südsandinavien. *Frühmittelalterliche Studien* 18, 48–72.
- Winkelman, Michael. 1998. Aztec Human Sacrifice. Cross-cultural assessments of the ecological hypothesis. *Ethnology* 37:3, 285–298.
- Whaley, Diana. 2012a. Heimskringla. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas I. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols, 166–171.
- Whaley, Diana. 2012b. Flateyjarbók. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas I. From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley. Turnhout: Brepols.
- Wolff, Robert Lee. 1978. How the News was brought from Byzantium to Angouleme; or, The Pursuit of a Hare in an Ox Cart. *Byzantine and Greek studies* 4, 139–189.
- Worsaae, Jens Jacob. 1865. *Om Slesvigs eller Sønderjyllands Oldtidsminder. En sammenlignende undersøgelse*. København: Gyldendalske boghandel.
- Worsaae, Jens Jacob. 1866. Om nogle mosefund fra Broncealderen. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1866, 313–326.
- Worsaae, Jens Jacob. 1867. *Om betydningen af vore store Mosefund fra den ældre Jernalder*.
- Wrangel, Ewert. 1912. *Dikten och diktaren*. Lund: Gleerup.
- Wrangel, Ewert. 1938. *Svenska folket genom tiderna. Första bandet, Sveriges förhistoriska bebyggelse*. Malmö: Tidskriftförlaget Allhem AB.
- Würth, Stefanie. 2005. Historiography and Pseudo-History. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, red. Rory McTurk. Oxford: Blackwell, 155–172.
- Zachrisson, Torun. 2003. Den hängde med halsringen. Om en figurin från järnåldern funnen vid Kymbo Storegården i Västergötland. *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 98, 89–97.
- Zachrisson, Torun. 2004. Det heliga på Helgö och dess kosmiska referenser. *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen mytologi*, red. Anders André, et al. Lund: Nordic Academic Press, 343–388.
- Zachrisson, Torun. 2013. Gamla Uppsala. På nytt. *Gamla Uppsala i ny belysning*, red. Olof Sundqvist & Per Vikstrand. Uppsala: Swedish Science Press, 161–204.
- Zachrisson, Torun. 2014a. Händelser vid vatten. Om Näcken vid Lutbron och de förkristna dödsoffren i sjön Bokaren, Uppland. *Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 2014*, red. Maj Renhammar. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 69–91.
- Zachrisson, Torun. 2014b. De heliga platsernas arkeologi. Materiell kultur och miljöer i järnålderns Mellansverige.

- Den heliga platsen. Handlingar från symposiet Den heliga platsen, Härnösand 15–18 september 2011*, red. Eva Nyman et al. Sundsvall: Mittuniversitetet, 87–125.
- Zachrisson, Torun. 2017. Depositional Traditions in Iron Age Kormt. *Avaldsnes. A sea-kings' manor in first-millennium Western Scandinavia*, red. Dagfinn Skre. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 687–720.
- Zachrisson, Torun. 2019. Scandinavian Figurines. Relatives of the gold foil figures and a new find from Old Uppsala. *Gold Foil Figures in Focus. A Scandinavian find group and related objects and images from ancient and medieval Europe*, red. Alexandra Pesch & Michaela Helmbrecht. München: Verlag Dr. Friedrich Pfeil, 105–129.
- Zaroff, Roman. 1999. Organized Pagan Cult in Kievan Rus. The invention of foreign elite or evolution of local tradition? *Studia Mythologia Slavica* 2, 47–76.
- Zimmer, Stefan. 2007. Ziu-Týr. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 34. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 573–574.
- Zimmer, Stefan. 2002. Nerthus und Nerthuskult. § Etymologie. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, red. Heinrich Beck, et al. Band 21. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 84–85.
- Zoëga, Geir T. 2010 [1910]. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. New York: Dover.
- Zuesse, Evan M. 1987. Ritual. *Encyclopedia of Religion*, red. Lindsay Jones. Band 11. Detroit: Macmillan, 7833–7848.
- Önnerfors, Alf. 2005. *Cornelius Tacitus. Germania*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Östvold, Torbjörg. 1969. The War of the Aesir and Vanir. A myth of the fall in Nordic religion. *Temenos. Nordic journal of comparative religions* 5, 169–202.



Klas Wikström af Edholm

## Människooffer i myt och minne

En studie av offerpraktiker i fornnordisk religion utifrån källtexter och arkeologiskt material

Diskussionen om förekomsten av rituellt dödande respektive offer av människor i fornnordisk religion har pågått inom den religionshistoriska och arkeologiska forskningen sedan dessa ämnen etablerades som vetenskapliga discipliner. Denna avhandling bidrar med en samlad överblick och analys av den tidigare forskningen och dess förhållningssätt till källmaterialet. I stora drag har man i det aktuella forskningsläget delade åsikter i frågan; några pekar på förekomsten av offerbruket hos kontinentalgermanska folkslag, medan andra har påpekat bristen på pålitliga uppgifter från det vikingatida Skandinavien. Denna studie visar att det finns spår av ett bruk av människooffer även i det primära skriftliga källmaterialet, och det läggs i studien större vikt vid skaldedikter än vad man i tidigare forskning har gjort. Även arkeologiska fynd och ikonografiska källor analyseras och den sammantagna bild som framträder är att människooffer torde ha varit en levande tradition från äldre järnålder till slutet av vikingatiden i Skandinavien.

Utifrån att det rituella dödandet av människor sätts in i sin sociala och religiösa kontext innefattar studien nya slutsatser kring hur människooffer har påverkat och påverkats av den sociala strukturen, samt hur idén och bruket av människooffer återspeglas i det mytiska berättandet. Människooffer förbinds i fornnordisk religion med två olika rituella och sociala kontexter: med den krigscentrerade kulten av Oden inom följesväsendet och med den kalendariska kulten vid centrala helgedomar. I avhandlingen analyseras vem som offrades och vem som offerades, var och när offren utfördes och vem som var den tänkta mottagaren. Den grundläggande samhällsorganisering som i Skandinavien skapade de kontexter där människooffer utövades har inte haft samma utformning på Island, vilket har fått till följd att samma kultutövning inte har upprätthållits där som i Skandinavien. Beskrivningen av människooffer i de isländska källtexterna återger i linje med detta främst ett ideal och minnet av ett skandinaviskt kultbruk, snarare än isländska förhållanden.

ISBN 978-951-765-977-2