

Beteckning: Rel D ht 2005:2



Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap

Trädkult
En studie i Thede Palms efterföljd

Joakim Eriksson
Januari 2006

D-uppsats, 10 poäng
Religionsvetenskap

Religionsvetenskap D
Handledare: Olof Sundqvist

Innehållsförteckning

| | |
|--|-----------|
| 1. INLEDNING | 3 |
| 1.1. SYFTE..... | 3 |
| 1.2. METOD..... | 4 |
| 2. MATERIALGENOMGÅNG | 5 |
| 2.1. YGGDRASIL | 5 |
| 2.1.1. <i>Eddans lundar</i> | 7 |
| 2.1.2. <i>Ask och Embla</i> | 8 |
| 2.2. IKONOGRAFI | 9 |
| 2.3. FOLKLORISTIK | 10 |
| 2.4. KONTINENTALGERMANERNAS RELIGION | 11 |
| 2.4.1. <i>Semnonernas lund</i> | 12 |
| 2.4.2. <i>Nerthus kult</i> | 14 |
| 2.4.3. <i>Naharvalernas lund</i> | 15 |
| 2.5. DONARSEKEN I GEISMAR..... | 15 |
| 2.6. UPPSALA | 17 |
| 2.6.1. <i>Frösön</i> | 18 |
| 2.6.2. <i>Den lokala kontexten</i> | 18 |
| 2.7. IRMINSUL | 19 |
| 2.7.1. <i>Offerstänger</i> | 20 |
| 2.7.2. <i>Högsätesstolpar</i> | 22 |
| 2.8. TREUDDAR | 24 |
| 3. TOLKNINGAR | 26 |
| 3.1 MYT OCH RIT..... | 26 |
| 3.2 MIKRO- MAKROKOSMOS..... | 27 |
| 3.3 MAKTLEGITIMERING | 28 |
| 4. SLUTORD | 30 |
| 5. SAMMANFATTNING | 31 |
| BIBLIOGRAFI | 32 |
| <i>Källor</i> | 32 |
| <i>Litteratur</i> | 33 |

1. Inledning

Om den som intresserar sig för trädkult har svenska som modersmål och söker bibliotekens kataloger i ämnet dyker det bara upp ett självklart alternativ att studera. Det är Thede Palms ”Trädkult” med undertiteln ”Studier i germansk religionshistoria”. Trots att Palms bok utkom så tidigt som 1948 har den inte fått någon självklar efterföljare. Givetvis har ämnet inte ignorerats i senare forskning men diskussionen har förts i smärre artiklar eller i verk där huvudämnet inte mera specifikt rör trädkulten. Därför syns det mig angeläget med en uppdaterad diskussion som huvudsakligen rör sig om trädkult.

I sitt verk efterlyser Palm ett tillvägagångssätt som liknar arkeologens. Han menar att det vore önskvärt att kunna undersöka själva träden och lundarna. (Palm, 1948 s. 9.) I det avseendet torde vi i dag vara bättre rustade än tidigare eftersom arkeologer och ortnamnsforskare i stor utsträckning på senare år intresserat sig för religionshistoria och där i de nordiska länderna i synnerhet med avseende på fornskandinavisk religion.

1.1. Syfte

Arbetets syfte är att göra en aktualiserad framställning av ämnet trädkult. En viktig del av syftet har också varit att göra en mera heltäckande materialgenomgång än tidigare studier. Framställningen kommer huvudsakligen att beröra den fornskandinaviska religionen men utblickar kommer att bli nödvändiga för att komplettera materialet. Således kommer även kontinentalgermanska och samiska områden att beröras, kontinentalgermanskt område något utförligare, samiskt område i form av ett exempel. Visserligen kommer arbetet i mycket att ha karaktären av en betraktelse. Som sådan blir den resonerande såtillvida att då någon källa har redovisats och/eller den i respektive fall eventuelle forskaren har fått lägga dit sina aspekter kommer jag att i vissa fall ha små reflektioner att tillägga. Trots detta vill jag ändå som tillägg sätta en traditionell frågeställning eftersom inget uppsatsarbete borde undvika att söka besvara åtminstone någon eller några frågor. De frågor den här uppsatsen kommer att söka besvara blir:

- Kan en koppling mellan myt och rit påvisas?
- Finns det möjlighet att påvisa ett mikro-, makrokosmiskt förhållande?
- Fanns det maktlegitimerande skäl för kultplatsen?

1.2. Metod

Som metod använder jag litteraturstudium. Materialet delas in i källor och litteratur. Källor står för äldre material, dels den fornvästnordiska litteraturen, främst i form av ”Den äldre Eddan” och ”Snorre Sturlasons Edda” men även annan fornvästnordisk litteratur kommer till viss del att användas. Eddorna är att betrakta som de förnämligaste verken inom den fornvästnordiska litteraturen. De är tillkomna företrädesvis på Island, Snorres Edda i sin helhet. Den äldre Eddan till största delen, delar av den kan vara tillkommen i Norge. Det är önskvärt att försöka påvisa myternas giltighet på ett större nordiskt område. Är dessa skrifter användbara som religionshistoriska källor i exempelvis östnorden? I kapitel 2.2 kommer jag därför att försöka påvisa likheter mellan dessa källor och ikonografiska framställningar på östnordiskt område. Koncentrationen ligger naturligtvis på avbildningar som pekar i riktningen mot trädkult.

Vidare att betrakta som källor är missionsberättelser och äldre historiska skildringar, i detta arbete främst representerade av Adam av Bremen och Tacitus. Litteratur är material som är skrivet av forskare under modern tid. Uppsatsen kommer att göra anspråk på viss tvärvetenskaplighet eftersom materialet inte bara kommer ifrån religionshistorisk forskning även om innevarande arbete är att betrakta som religionshistoriskt. Särskilt bör arkeologin nämnas som väsentlig bidragsgivare till uppsatsen. Till viss del används även material skrivet av ortnamnsforskare.

Även om mitt studium i ämnet började hos Palm (1948) kommer jag inte som han att beröra världsträdet Yggdrasil flyktigt och nöja mig med att referera till tidigare litteratur. Tvärtom kommer min framställning att ta sin början i just Yggdrasil som det omnämns i myterna. Detta eftersom jag anser att nämnda träd är synnerligen väsentligt inom den fornskandinaviska föreställningsvärlden och kanske grunden för kult bedriven vid jordiska träd och lundar.

2. Materialgenomgång

2.1. Yggdrasil

Yggdrasil torde vara det träd i myterna som är att betrakta som mest väsentligt. I Völuspá får vi veta att trädet är väldigt och överöst av vit sand, att det är en ask och att den dag som faller i dalar är kommen därifrån. Vi får veta att det grönskar ständigt och att Urdarbrunnen finns under det. (Völuspá, strof 19.) I vers 20 får vi reda på att nornorna, Urd, Verdandi och Skuld har sin boning under trädet och att de styr människornas öden. Går vi längre fram i dikten blir vi upplysta om att asken vid Ragnarök skälver och jämrar sig och i samband med detta blir jätten lös. (Völuspá, strof 47.)

För att få mer information om trädet går vi lämpligen till Grimnesmal. Vi får här reda på att asarna far till Yggdrasil för att döma varje dag, färden sker med hjälp av hästar med undantag av Tor som är hänvisad till att gå. Vi blir upplysta om att asken har tre rötter vilka sträcker sig åt olika håll. Under var sin rot bor Hel, rimtursar och människor. (Grimnesmal, strof 30f.) Vidare får vi upplysningar om att trädet har en mängd invånare av vilka inte alla är nyttiga för det. Ekorren Ratatosk ränner mellan toppen och roten och bär bud från örnen däruppe till draken Nidhogg därnere. Trädet inhyser även fyra hjortar som gnager dess grenar och en mängd ormar finns under det och tär på kvistarna. Dikten poängterar vilket vi redan insett att ”Yggdrasils ask utstår vedermöda mera, än män veta; hjorten uppifrån raspar men det ruttnar på sidan, nedifrån Nidhogg skär”. (Grimnesmal, strof 35.) Den avslutande upplysning om asken som Grimnesmal har att ge oss är att den ”... är ypperst av träd ...”. (Grimnesmal, strof 44.)

Om vi med Folke Ström (1985, s. 97.) väljer att betrakta Läräd och Mimameid som andra namn på Yggdrasil kommer vi, fortfarande utifrån Den äldre eddan, att kunna komplettera bilden av världsträdet något. Vi återgår till Grimnesmal och finner att förutom de tidigare nämnda djuren finns det en get som heter Heidrun, denna står på Härfaders sal och gnager av trädets grenar. Här är trädet omnämnt som Läräd. Tydligen kan geten mjölkas på mjöd och den kanna som då fylls minskar inte på innehåll. På samma sal står även en hjort vid namn Eiktyrner, denne gnager grenar och har den egenskapen att det kommer droppar från hans horn som hamnar i Vergelmer, ”... därifrån alla vatten välla”. (Grimnesmal, strof 25f.)

I Fjolsvinnsmal omnämns trädet som Mimameid och vi får upplysningar genom en ordväxling mellan Fjolsvinn och Vindkald. Vi får informationen att trädet breder ut grenarna över alla länder. Något förbryllande kan det tyckas att trädet omtalas som ett barrträd. Vidare får vi veta att det inte är många som vet ”... av vad rötter det rinner upp”. Det faller också av

något av trädet som är av svårgripbar art. Trädet kan inte fällas av vare sig flamma eller järn. Tydligen är trädet fruktbarande och frukten kan användas till läkedom. Invånarantalet har nu tillförts en tupp vid namn Vidovner vilken glänser som guld. (Fjolsvinnsmal, strof 20ff.)

En viktig upplysning som kommer oss till del angående trädet är ur Havamal och berättelsen där om Odens hängning i vindiga trädet. Det berättas för oss att Oden på eget initiativ hänger sig i trädet hela nio nätter och nio dagar. Han har under denna tid vare sig mat eller dryck till sitt förfogande och är dessutom sårad av spjutet. Genom denna akt tillförskansar sig Oden diverse färdigheter. (Havamal, strof 138ff.) Att det är världsträdet som avses torde det råda litet tvivel om. Slutet av strof 138 "... uppe i det träd, varom inget vet, av vad rot det runnit upp." sammanfaller med upplysningarna om Mimameid i Fjolsvinnsmal. Som slutlig upplysning angående trädet ur Den äldre eddan vill jag ange Völuspá strof 2. Här berättas om ett måttgivande träd som synes ständigt närvarande: "... nio världar jag minns, och vad som var i de nio, måttgivande trädet under mullen djupt."

Snorres edda är på många punkter samstämmig med Den äldre eddan men det finns några upplysningar som inte är helt överensstämmande och förtjänar att omnämnas. En central skillnad är att Snorre delvis har förflyttat trädets rotsystem. På samma sätt som Den äldre eddan förlägger Snorre en rot hos rimtursar, hit förlägger han även Mimers brunn vilket är en nyhet, även om det kan anas redan genom namnet Mimameid i Fjolsvinnsmal. En rot förläggs till Nifelheim och det motsvaras givetvis av roten hos Hel. Det verkligt anmärkningsvärda i sammanhanget är att den rot vi tidigare känner som förlagd hos människorna enligt Snorre har sitt fäste på himmelen. (Gylfaginning, kap. 14.) Törs man måhända påstå att rotens förflyttning har att göra med Snorres kristna skolning.

En annan nyhet är att den bekanta örnen har fått en hög vid namn Väderfölne mellan sina ögon. (Gylfaginning, kap. 15.) Möjligen är det här frågan om tuppen Vidovner i ny tappning. Vidare har nornornas ansvarsområde utökats från att styra människornas öden till att även ha en omvårdande funktion med avseende på Yggdrasil. Snorre talar uttryckligen om att ösning av vatten och slam på trädets rot omhänderhas av dem. (Gylfaginning, kap. 15.)

I Den äldre Eddan fick vi reda på att Yggdrasil är en central plats för gudarna eftersom det är dit de beger sig varje dag för att döma. Tack vare ett litet tydliggörande hos Snorre får vi än mer klart för oss att trädet är den centrala platsen. Han låter genom ordväxlingen mellan Ganglere och Har oss veta att Yggdrasils ask uttryckligen är gudarnas huvudort och heliga ställe. (Gylfaginning, kap. 14.) Således torde det inte råda större tvivel om att Yggdrasil är mytens centrala tings- och kultplats.

2.1.1. Eddans lundar

Det finns ett antal omnämnda lundar i Den äldre eddan. De två som fått mest uppmärksamhet i sentida litteratur är förmodligen Fjoturlunden och Barre. Helge Hundingsbane faller i Fjoturlunden till följd av en hämndaktion. Om själva lunden får vi inte veta något utan det som i fallet kan verka mest intressant är att Helges baneman har Oden till hjälp i sitt värv. Vi får veta att gärningsmannen har blotat till Oden och till och med fått låna dennes spjut. Helge kommer till Valhall och får en position som hjälpreda åt Oden. (HH II, prosatexten, strof 29-30.) Tidigare i dikten får vi reda på att Helge har varit och härjat i en annan lund nämligen Bragalunden. (HH II, strof 8.) Visst är det lite intressant att den som tidigare härjat i en lund själv faller i en lund. Vidare är det så just i fallet med Helge att han får sägas ha en viss koppling till lundar redan genom sin födelse i Bralund. (HH I, strof 1.)

Häpnadsväckande nog har det gjorts en koppling mellan Fjoturlunden och semnonernas lund. Förleden Fjotur ska betyda fjättra och motsvaras av den fjättring som ägde rum i semnonernas lund. Sveberna ska ursprungligen ha utvandrat norrifrån och fört med sig sin sed till sin nya bosättning. I semnonernas land ha de sedan uppfört en lund efter modell av sin ursprungliga lund och där återupptagit sina seder. Eddan skulle enligt resonemanget bära minnet av den svebiska urlund som dessa hade före sin vandring. Resonemanget är enligt Palm föga troligt. (Palm, 1948 s. 31f.) Jag ansluter till Palms bedömning och redovisar resonemanget för att med honom förklara det osannolikt och låta det tjäna som ett exempel på övertolkningar av bräckliga källor.¹

En annan omtalad lund är Barre där Gerd går med på att möta Frej i älskog efter nio nätter. (Skirnesmal, strof 39ff.) Niotalet är ett nyckeltal, exempel på talet nio kan man finna på flera ställen i myterna men även i kulten framstår talet att vara av betydelse. Exempelvis festen i Uppsala återkommer vart nionde år. (Adam av Bremen, fjärde boken, kap. 27.) Myten om lunden Barre har menats avspegla en fruktbarhetsritual på motivet om det gudomliga bröllopet (*hierós gámos*). (Ström, 1985 s. 179f.) De två lundar jag finner mest intressanta i Den äldre eddan är Kittellunden och Ydalar. Kittellunden är intressant i den bemärkelsen att det är just under den som Loke ligger fjättrad. (Völuspá, strof 35.)

Ydalir betyder idegranslunden. (Ström, 1985 s. 132.) Den omnämns i den översättning av Den äldre Eddan jag använder som Ydalar. Här har Ull byggt sig sina salar. (Grimnesmål, strof 5.) Det här är det enda exemplet jag funnit på en lund som uttryckligen bebos av en gud vilket gör den intressant som modell för kult vid lundar. Till sist vill jag nämna Hoddmimers

¹ Mer om semnonernas lund nedan.

hult vilket likaväl kan läsas som Hoddmimers lund.² I detta hult eller lund håller sig under fimbulvintern förfäderna till det kommande människosläktet gömda. Det är dessa som kommer att befolka jorden efter ragnarök. (Vavtrudnesmal, strof 45.) Övriga lundar i Eddan väljer jag att för stunden inte redovisa.

2.1.2. Ask och Embla

Trädsymboliken går igen med avseende på det första människoparet, Ask och Embla. I Völuspá, stroferna 17 och 18 beskrivs det hur dessa blev levnadsdugliga. De tre asarna Oden, Höner och Lodur var ute på vandring och "... funno på land föga förmående Ask och Embla utan livsmål. Ande de ej ägde, omdöme ej hade, ej livssaft, ej läte, ej livlig färg. Ande gav Oden, omdöme Höner, livssaft gav Lodur och livlig färg."

Om vi går till Snorres edda blir beskrivningen:

Då Bors söner gingo utmed stranden av havet, funno de två trädstammar och togo dem och skapade människor av dem; den förste gav andedräkt och liv, den andre vett och rörlighet, den tredje utseende och mål och hörsel och syn. De gåvo dem kläder och namn: mannen fick heta Ask och kvinnan Embla. Och av dem avlades människosläktet som fick bygga och bo i Midgård. (Gylfaginning, kap. 8.)

Som alltid är Snorres beskrivning mera utförlig och något skiljeaktig. Den mest uppenbara skillnaden mellan beskrivningarna är vilka gudar som genomförde värvet. De av Snorre uppgivna Bors söner heter enligt ett tidigare omnämnande Oden, Vile och Ve. (Gylfaginning, kap. 5.) Vidare skriver han uttryckligen ut att det är två trädstammar som är råvara. Att människorna kommer av träd låter sig anas även i Völuspá genom deras namn.³ Det finns dock anser jag en viktig skillnad mellan beskrivningarna. Vid läsning av Snorres version känns det tämligen uppenbart att "trädstammarna" är döda, människorna skapas av död materia. Detta menar jag är inte lika uppenbart enligt Völuspá, "... föga förmående ... utan livsmål" ger inte samma säkerhet på att den materia som användes för att skapa människorna är död. Den beskrivningen kan sägas öppna för en spekulation angående att det som blev människorna redan levde, på ett eller annat sätt, men inte hade den skapnad eller strukturerade tillvaro som var önskvärd i gudarnas ögon. Gudarnas del i det hela blir att ur ett befintligt kaos skapa en ordning. Ett tänkesätt som går igen i myterna överhuvud, en skapelse ur något oordnat men dock dynamiskt. Hos Snorre blir det frågan om att skapa människor ur död materia, ett skapande ur något stillastående eller näst intill ur ett intet. Kanske det här åter är Snorres kristna skolning som gör sig gällande.

² Jämför uttrycken hult och lund hos Tacitus (kap. 40.), där med avseende på Nerthus.

³ För utförligare namnförklaringar se t.ex. Ström, 1985 s. 95f.

2.2. Ikonografi

Det finns bildstenar på Gotland som kan knytas till begreppet trädkult. Ett synnerligen intressant exempel i det sammanhanget är stenen Lärbro, Hammars I.⁴ På stenen finns bland mycket annat en bild av en hängd person i ett träd. Det är nära till hands att tolka den hängde som ett människooffer. En möjlig förklaring till bilden är att den föreställer Odens självoffer i vindiga trädet. (Havamal, strof 138.) Bilden kan i vilket fall vittna om en på Gotland förekommande Odenskult där hängning av offret ingår. Detta skall vara det traditionella sättet att offra till Oden. (Davidson, 1969 s. 44.) Om det faktiskt är Odens självhängning som avbildas eller om det är frågan om offer till Oden visar det på att de fornvästnordiska myterna är applicerbara på Östnorden.

En bildsten från Sanda är också intressant för vår diskussion. Upptill finns avbildad någon form av roterande cirkel och under den något som har tolkats (och kan så göras) som kaosväsen. Nertill finns ett skepp och ovan det kanske en häst. Mellan den över delen och den undre delen finns ett litet träd. Är detta möjligen det avbildade världsträdet som förmedlande länk mellan världarna? Diskussionen har varit förkommande.⁵

Att träd avbildas i sammanhang som kan tolkas som kultiska har förekommit betydligt tidigare än vad som är fallet med de gotländska bildstenarna.⁶ Hällristningarna, i synnerhet de från bronsåldern, har en översvallande mängd motiv att erbjuda. Det kan röra sig om t.ex. vapen, hjul och djur. Bland detta rikliga bildmaterial återfinns alltså även träd. Enligt Folke Ström pekar det brokiga och symbolmättade språket i bildmaterialet på att det här är frågan om motiv som är att förlägga till den religiösa eller magiska sfären. (Ström, 1985 s. 19.) Trädet avbildat i hällristningarna skulle då väl kunna peka mot en mytisk föreställning där trädet är en grogrund för kult. Som exempel på avbildade träd vill jag anföra hällristningen från Solberg, Skjeberg, Östfold.⁷

Det finns mera material som visar på att myterna varit förekommande över ett större nordiskt område. De ikonografiska framställningarna jag här lagt fram är bara några få men i mitt tycke väl valda exempel för att ge legitimitet åt vår diskussion.

⁴ Se bild i Lindqvist, 1941. Fig. 81. eller Lindqvist, 1942. Fig. 429 och 440.

⁵ Se Davidson, 1975 s. 175f. Bilden kan ses i Andrén, 2004 s. 405. Läs även dennes diskussion s. 404ff.

⁶ Exempelvis Sanda IV dateras vanligen till 400-500 e.Kr.

⁷ Se bild i Ström, 1985. Fig. 5a. s. 47.

2.3. Folkloristik

Ur folkloristiskt material finns det en hel del olika typer av träd och handlingar vid och omkring träd att tillgå. Det har förekommit att träd med självvuxen öppning har använts till att dra barn med vissa sjukdomar igenom. Antagligen senare har även träd klivna genom mänsklig försorg använts på samma sätt. Genom detta förfarande skulle barnet bli av med sjukdomen. Förklaringarna till att förfarandet var verksamt är i huvudsak två. Antingen menas att sjukdomen så att säga krängs av och blir kvar i trädet eller menas barnet genomgå en pånyttfödelse som friskt. Dragningen genom trädets delning är i det senare fallet en rituell konstruktion för ett nytt framträngande ur livmodern, det blir frågan om en form av passagerit. Då ett träd kommit till användning på detta sätt blev det tabuerat. (Palm, 1948 s. 54ff.)

I framställningarna tas ofta upp träd där det beskrivs att man satt bort krämpor av olika slag. Det har främst rört sig om tandvärk och bölder. Träden var därefter kontaminerade och fick inte utsättas för åverkan eller beröring eftersom sjukdomen då kunde överföras på gärningsmannen. Här är det alltså knappast frågan om träd som närmar sig att vara heliga utan man var helt enkelt rädda för dem. (Palm, 1948 s. 58f.) Den här typen av förfaranden är snarast av magisk karaktär och kan inte som här är avsikten visa på en koppling mot kult i egentlig bemärkelse.

Resande av majträd eller majstänger är en sed som ofta kommer upp till diskussion i samband med trädkult. Som vårlig fruktbarhetsrit kan den naturligtvis ha sin legitima plats. Frågan är dock om seden utan svårighet kan knytas till en diskussion där trädet är att betrakta som heligt, föremål för kult och kommunikationslänk med gudomen. Jag menar att en rad problem föreligger på vägen. I Palms framställning ser vi att majträden inte är permanent inrättade. Det syns som att man kan fritt välja ut och göra maj av vilket träd eller vilka delar av träd som helst. Inga speciella egenskaper efterfrågas. Dessa delar flyttas sedan och monteras upp tämligen fritt efter tycke och smak. Det råder inget tabu ifråga om majträdet, inte ens då det står som maj. Inte heller brukas några specifika ceremonier vid nedmontering. Majen har således inte heller förvärvat någon helighet genom sin användning. (Palm, 1948 s. 68f.)

En kategori av träd som kan utvinnas ur den här typen av material är emellertid vårdträden eller som de också omnämns gårdsträden. Dessa träd är placerade centralt på gården och förbundna med gårdens och dess invånares lycka och välbestånd. Trädet fick givetvis inte skadas då detta otvivelaktigt skulle komma att leda till olycka på något sätt, kanske dog någon på gården eller boskapen. Trädet blir en manifestation av samhörigheten mellan slakten och

dess jordegendom. Som vårdträd har man företrädesvis valt att plantera stora träd som växer rikt och länge. Dessa skall gärna vara lövrika. Ek, lind och ask har varit fördelaktiga val. En förbindelse mellan trädet och gården har upplevts. Denna förbindelse har gällt även mellan trädet och de generationer som bebott gården. Man bör inte som ofta görs dra en parallell mellan människans liv och trädets. Vårdträdet kan ha planterats för en viss person. Valet av de länge levande trädarter som har gjorts gör dock att trädet kommer att stå som åminnelse över tidigare generationer. Detta har man säkerligen varit medveten om vid planteringen. Föreställningen om kopplingen mellan åverkan på trädet och någon form av olycka för gården och dess invånare har gett dem en särställning framför andra träd. Denna särställning är redan tidigare fastslagen i och med dess placering mitt i gården. (Palm, 1948 s. 62f.)

Uppgifter finns om att offer har framburits till vårdträden. Detta har skett i form av mat och dryck. Det uppges att ända fram till 1800-talet har dessa offer föredelaktigast ägt rum på torsdagskvällar efter storstugans städning för att stilla fira Torshelgen. Kvällar mot andra betydande helger medförde också frambärande av gåvor till trädet, oftast i form av öl eller mjölk. Dryckerna slogs ut över trädets rötter. På julafton skulle trädet ha del av julmaten. (Tillhagen, 1995 s. 37.)

Vad som är väsentligt med just vårdträden menar jag vara att de som gårdens centrala plats väl motsvarar den plats Yggdrasil har på det kosmologiska planet. Och att vårdträdet förmodligen kan ses som en reminiscens av den privata förkristna kultplatsen. Tillhagens uppgift att det verkligen offrats vid trädet är synnerligen intressant eftersom vi då ser att vårdträdet är ett kultföremål. Därmed är vårdträden kvalificerade att inlemmas i begreppet trädskult i dess mest egentliga form. Förfarandet är inte otroligt att gå tillbaka på hednisk tid även om man måste vara medveten om faran att dra slutsatser om forntida förhållanden utifrån sent material.

2.4. Kontinentalgermanernas religion

Tacitus Germania är den kanske främsta och mest omdebatterade källan till tidig germansk religion. I kapitel nio lämnar Tacitus en allmän redogörelse för germanernas religion:

Bland gudarna dyrka de mest Mercurius, åt vilken de anse som sin skyldighet att på vissa dagar bringa till och med människoffer. Mars sona de med offer av de djur, som därtill äro tillåtna, och likaså Herkules. En del av sveberna offra även åt Isis. [...] För övrigt anse de det icke överensstämmande med himmelska väsens storhet att inspärta gudar inom väggar eller att avbilda dem i någon gestalt med mänskliga drag. Lunder och hult helga de, och med gudars namn åkalla de det förborgade, som allenast deras gudsfuktan uppenbarar för dem.

(Tacitus, kap. 25.)

Palm går igenom textstället grundligt för att förtydliga vissa punkter som varit underställda olika tolkningsförslag. Han går vid ett antal tillfällen tillbaka på originalspråkets formuleringar. Ett problem som har förefunnits är att originalspråkets "... lucos ac nemora consecrant ..." ofta översatts med de heliga lundar och skogsmarker, dock ej så i Hammarstedts översättning som jag citerat ovan. Översättningen lundar och skogsmarker har gett upphov till en diskussion om heliga skogar. Palm menar att det är en problematik som man kan bortse ifrån. Heliga skogar har sannolikt inte funnits utan "luci ac nemora" kan förstås som en sammanhängande fras med betydelsen trädsamlingar. Originaltexten kan alltså istället för att läsas "... de heliga lundar och skogar ..." som enbart betydande "... de heliga lundar ..."⁸ Därmed har vi tagit bort det besvärande resonemanget om heliga skogar och har för vår fortsatta framställan att koncentrera oss på lundar och enskilda träd.

Palm är även kritisk till den sista meningens översättning i Germanica kap. 25. Det är enligt Palms åsikt inte frågan om något förborgat som skall uppenbara sig. Meningen på originalspråk åsyftar i stället själva avskildheten i skogen. Denna avskildhet i skogen är inget annat än den heliga lunden. Det är i sista meningen hela tiden den som avses. Den utgör ett klart avskilt område ifrån omkringliggande skog. Riktigast är därför att bortse ifrån att lundar i allmänhet skulle vara heliga. Lunden får genom sin funktion helighet om den används i kulten. Då lundar har fått namn efter en gud har detta med stor sannolikhet skett eftersom den guden har varit främst föremål för kult i den lunden. (Palm, 1948 s. 20ff.)

2.4.1. Semnonernas lund

I kapitel 39 av Germanerna beskrivs "Semnonerna och deras heliga lund". Semnonerna uppges vara en undergrupp tillhörande sveberna. Tacitus tar ett specifikt religionsbruk hos semnonerna som intäkt för att de är det äldsta och därtill det ädelbördigaste av svebiska stammar. Alla skall representeras vid den sammankomst som uppges äga rum vid vad som först betecknas som en helig skog men senare i kapitlet uppges vara en lund. Här menas de fira människoblot som inledning till gudstjänsten. Människooffret uppges äga rum "... å samhällets vägnar ...". För att tillåtas inträde i den heliga lunden skall personen ifråga vara fängslad med band.⁹ Detta som bevis på underkastelse inför gudomen. Vidare beskrivs det att om någon faller omkull får denne inte resa sig eller få hjälp därtill utan han måste vältra sig på marken ut från lunden. Folket beskrivs vara välordnade med avseende på samhällsstruktur, det stora semnonsamhället är uppdelad i 100 bygdelag. Tydligt är de ekonomiskt

⁸ För den fullständiga diskussionen se Palm, 1948 s. 18f.

⁹ Översättningar av Germanica förekommer där det är med boja den inträdande är fängslad.

välbeställda vilket ger dem anseende bland andra folk och själv anser de sig vara svebernas huvudfolk. (Tacitus, kap. 39.)

Här har vi ett tidigt exempel på att en lund kan utgöra en central kultplats för en större bygd. Vidare tycker jag mig se att berättelsen indikerar att det inte bara är kulten som äger rum på platsen. Det verkar onekligen som att människooffret inte huvudsakligen är en kulthandling. Där emot talar uppgiften om att det är en tjänst för samhället som vidtas. Detta sker inledningsvis och därefter äger själva kulten rum. Kan det vara så att det visar på att kultplatsen även är tingsplats och avrättningsplats? Då är människooffret primärt att se som den dödsdömdes avlivning.

Passusen om att den inträdande måste vara fängslad med boja eller band har varit under ivrig diskussion. Det har diskuterats av vilken karaktär och vilket syfte detta fängslande skulle ha. Palm ger en parallell till ett bruk hos ett annat folkslag omnämnt hos Tacitus och ett bruk hos dessa. Folket ifråga är chatterna som i Germanerna (kap. 31.) beskrivs låta skägg och hår växa tills det genom dödandet av en fiende gjort sig förtjänta att intaga ett mera vårdat utseende. De bär dessutom också just en boja som inte läggs av förrän denna tapperhet blivit bevisad. Den boja som omnämns hos semnonerna kan menar Palm på samma sätt tas som en form av vigningslöfte. Utifrån detta löfte förväntas sedan den vigde visa tapperhet, troligen i strid. Och därifrån kan man konstatera att bojan inte är någon fingerring vilket också varit uppe för diskussion utan troligen en armband eller en halsring. (Palm, 1948 s. 33f.)

Nästa egendomliga påstående är att om personen skulle falla omkull: "... får han icke hjälpas upp och ej heller själv resa sig. På marken vältra de sig ut." (Tacitus, kap. 39.) Det framstår åtminstone enligt den översättning av Tacitus som jag använder oklart om det är den som faller som skall vältra sig ut på marken eller om samtliga i lunden skall göra så. Palm ser det sannolikast att textstället avser endast dem som råkar falla omkull. Samtidigt menar han måste det vara ovanligt att någon råkar falla omkull. (Palm, 1948 s. 35.)

Här håller jag inte med Palm, jag ser det synnerligen sannolikt att det faktiskt var vanligt att folk kunde falla omkull. För det första att eventualiteten överhuvudtaget omnämns hos Tacitus visar att det antagligen inte var ovanligt. Varför ha kultiska föreskrifter för något som näst intill aldrig inträffade? Vi kan dessutom inte med säkerhet bestämma oss för att fjättringen bestod i en så pass enkel anordning som en ring. Fjättringen kunde vara så pass omfattande att normal gång förhindrades vilket kunde få till följd att personen föll. Även om vi följer Palms exempel att fjättringen bestod i en ring finns det ändå skäl till att personen kunde falla. Det finns ingen anledning att misstänka att människor på den här tiden inte kunde vara extatiskt religiösa. Den som har sett ett modernt väckelsemöte hos en extatisk rörelse vet

vad jag talar om. Där är det inte ovanligt att människor faller omkull. På samma sätt menar jag att människor i forna dagar kunde falla omkull i religiös extas. Helm pekar på att krypan det ut från området hade att göra med en reaktion inför gudomen. (Helm, 1913 s. 307f.) Naturligtvis kan man på samma sätt se själva fallet som en reaktion inför gudomen. Vidare har vi att betänka möjligheten av någon kultisk aktivitet som främjade möjligheten för att människor skulle falla. Palm tar upp holmgången hos Egil Skallagrimsson för att visa att området för denna aktivitet hade tydliga avgränsningar. Detta var nödvändigt för en så allvarlig sak. Holmgången tänktes innehålla ett element av gudomligt avgörande. Området innanför avgränsningen förvärvade genom sin användning helighet eller okränkbarhet. (Palm, 1948 s. 38.)¹⁰ Låt oss ta i beaktande att holmgång kan ses som en form av sakral tvekamp, en tanke som det med all önskvärd tydlighet framgår att Palm inte är främmande för. Då är det inte uteslutet menar jag att kulten i vissa lundar kunde innehålla en aktivitet av liknande art. Därför kan den kultiska aktiviteten i semnonernas lund ha innehållit ett inslag av någon form av strid. Det var därför vanligt att någon föll. Denne fallne fick sedan som angett vältra sig ut på marken. Möjligen var aktiviteten inte vanligen dödlig eftersom den fallne förväntades kunna vältra sig ut. Det kan ha varit denna aktivitets utfall som gav utslag om den deltagande kunde få sin boja avtagen. Förloraren vältrade sig ut, segraren blev befriad från bojan.

2.4.2. Nerthus kult

Med kulten av Nerthus och den lund eller hult som där förekommer förhåller det sig på annat sätt. Lunden är belägen på en ö i oceanen och den är inte tillåten att vistas i och därefter leva med undantag för den tillsatte prästen, detta för att den skall hållas ren och obesmittad. Lundens praktiska funktion är att vara förvaringsplats för en vagn som gudinnan skall färdas i. Prästen vet hennes närvaro i vagnen och då dras vagnen med hjälp av kor runt i bygden och fred och frid är fullkomlig. Efter rundfärden återförs vagnen till sin vistelseort, vagn och gudabild tvättas i en sjö. Detta äger rum med hjälp av slavar vilka därpå som det står uppslukas av sjön. (Tacitus, kap. 40.) Snarast är det troligen så att dessa dränks.

Nerthus lund syns mig inte vara en kultplats på samma sätt som semnonernas lund. Här är lunden snarare en förvaringsplats och heligt ställe förbehållet kultledaren. Den här lunden är alltså inte en plats för offentlig kultutövning. Den offentliga delen av kulthandlingen sker genom rundfärdens verkställande. Det har velats göra gällande en koppling mellan Nerthus

¹⁰ Se även Egils saga. 1924. s. 212, F. Jónssons upplaga som Palm har använt eller Hj. Alving's översättning: (1938, 1989), 1993. s. 176. Ordalydelsen är inte densamma men avgränsningen runt området framgår tydligt i båda.

och offer i mossar och vattendrag.¹¹ Jag vill inte helt gå emot en sådan tolkning men det måste ses som sekundärt menar jag. Om man går på källan är det inte primärt frågan om ett offer åt gudinnan. Visserligen kan man se slavarna som betalning för att gudinnan fullgjort sin tjänst. Det primära är ändå rundfärden för ökad fruktbarhet och fred. Sekundärt dränks slavarna för att bibehålla lundens renhet eller om man så vill för att avlöna gudinnan.

2.4.3. Naharvalernas lund

En annan folkgrupp som uppges hänge sig åt gudadyrkan vid en lund är naharvalerna. De upplysningar vi får är tämligen knapphändiga: Den på platsen utförda gudadyrkan uppges vara fornåldrig. Kultföreståndare är en präst i kvinnokläder. ”... ställets gudar uppges man, med romersk omskrivning, vara Castor och Pollux. Därmed är deras gudomsväsen angivet; deras namn är Alcis.” Avgudabilder saknas och det finns inga tecken på främmande inflytande på trosutövningen. Gudarna dyrkas som bröder och ynglingar. (Tacitus, kap. 43.)

Det här ser ut att vara en lund där människor samlas till gemensam kult. Intressant är att kultledaren är klädd i kvinnokläder. Det ger honom gränsöverskridande, snarast shamaniska drag. Vidare är uppgiften om Alcis intressant. Enligt Hammarstedts noter är ordet att sammanställa med lettiska elks vilket betyder avgud eller gotiska alhs, helgedom. (Tacitus, s. 139.) Med de upplysningarna i bakhuvudet är det frestande att se en opersonlig helighet som objekt för dyrkan såvida termen verkligen avser gudomen.

Britt-Mari Näsström redovisar andra namnförklaringar till termen Alcis, termen skulle gå tillbaka på ordet älg och gudomligheterna skulle ha med jaktlycka att göra. Andra tolkningar är ”de beskyddande” eller frälsare. Gudarna skulle vara någon form av tvillinggudomligheter. Uppgiften om kvinnokläder skulle enligt Näsström inte syfta på shamaner utan att hövdingarna var långhåriga, där drar hon en parallell till vandalernas hövdingar som kallades långhåriga som tecken på kungavärdighet. (Näsström, 2002 s. 93.) Jag tänker inte gå i polemik med någondera vad det gäller namnförklaringarna men vad det gäller kultledaren menar jag att det är mycket troligt att denne verkligen var klädd i kvinnokläder och därmed visade på shamaniska drag.

2.5. Donarseken i Geismar

Ett av de mera kända exemplen på träd som nått en hög grad av individualisering, trädet har fått namn, är Jupiterseken (robor Iovis) i Geismar. Berättelsen om detta träd har vi från Willibalds Vita Bonifati. (Willibaldus, s. 452.) Bonifatius hugger ned trädet eftersom han inte

¹¹ Se exempelvis Ström, 1985 s. 40ff och 80.

lyckats kristna alla hesser och har därmed för avsikt att slutgiltigt ta död på den gamla tron genom denna handgriplighet. Hedningarna menas förgäves ha stått och väntat på gudarnas hämnd. (Palm, 1948 s. 49.) Naturligtvis dyrkades inte guden Jupiter i Hessen. Här har vi ett belysande exempel på den så vanliga företeelsen av interpretatio romana. Det vill säga att gudarnas namn omtolkas till sina romerska motsvarigheter. Den gud som det är frågan om här är med största sannolikhet den germanske åskguden Donar vilken på fornskandinaviskt område motsvaras av Tor.

Det har förekommit diskussioner angående Ekens helighet som sådan och även försök till kopplingar mellan Eken, åskan och åskguden mera allmänt.

Resonemanget har ägt rum med bakgrund i att åskan ofta slår ner i ekar. Till yttermera visso har ek varit ett vanligt träd. Därigenom menar man att det har fallit sig så att människan på ett primitivt stadium bosatt sig i ekskogar. Åskguden skall ha varit detta stadiums förnämsta gud. Som primitiva människor tänkte man sig guden närvarande i sin omedelbara närhet vilket man också upplevde. När man sedan lämnade ekskogen och bosatte sig i hus menade man att guden fortfarande bodde kvar bland ekarna. Minnet av det förhållandet tänktes ha levt under hela den resterande hedniska perioden. Därigenom var kopplingen mellan åskguden och ekar fastlagd. (Chadwick, 1900 s. 41f.)

Palm menar konstruktionen vara verklighetsfrämmande med människor i ekskogar. Resonemanget förutsätter även en identifikation mellan natursubstrat och gud, ett stadium som måste ha varit passerat sedan länge i missionstid. (Palm, 1948 s. 71f.) Det är främmande att betrakta ekar i allmänhet som helgade åt Donar och vad är det då som ger Donarseken dess helighet? Det är knappast så att ens Donarseken var helgad åt Donar. Troligen har det varit fråga om ett träd som var framträdande i sin omgivning. Att trädet fått namn ger vid handen att kulten där var gammal men den ursprungliga betydelsen bör ha varit: ”eken på den plats, där vi dyrka Donar”. Således är det genom trädets användande i kulten som det förvärvar helighet. (Palm, 1948 s. 74.) Alltså är det som vi sett ovan i fallet med semnonernas lund även här. Trädet är på samma sätt ett verktyg för att kunna utföra kulten. Genom att göra tjänst som kultverktyg är det inte främmande att ett föremål, träd eller en lund förvärvar helighet. Den heligheten får emellertid ses som sekundär. Det som är heligt i primär bemärkelse är kultobjektet, alltså gudomen.

2.6. Uppsala

En av de viktigaste källorna till vikingatidens religion överhuvudtaget och till Uppsalakulten i synnerhet är Adam av Bremens skildring i sin ”Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar”. De upplysningar som för stunden främst tilldrar sig vårt intresse står att finna i de randanmärkingar eller skolier som är en sorts tillägg till texten. I skolion 138 omtalar Adam:

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 och i vilken man brukar kasta ned en levande människa. Om denna inte återfinns, går folkets önskan i uppfyllelse.

Det är tydligt att Adams beskrivning av trädet i Uppsala såsom evigt grönskande med källan intill överensstämmer med den mytologiska beskrivningen av Yggdrasils ask: ”... den står evigt grön över urdarbrunnen.” (Völuspá, strof 19.) Att trädet enligt Adam breder ut sina grenar vitt och brett är också överstämmande med beskrivningen av Mimameid i Fjolsvinnsmal strof 19. Där uppges trädet breda ut ”... sina grenar långt över alla land”.

Är det möjligen så att trädet och brunnen aldrig har funnits i Uppsala utan att mytologiskt tankegods har applicerats på fysisk kontext? Olof Sundqvist menar: ”... att det finns fog för att lita på skoliets information om trädet och brunnen. Förekomsten av träd och offerkällor vid kultplatser är så allmän att det snarast vore märkligt om de saknades i Uppsala.” (Sundqvist, 2004 s. 149.)

Det är troligen så att myternas likhet med Uppsala snarare är styrkande för den eventuella realiteten av trädet och källans förekomst. Antagligen har inte Adam använt myten för att beskriva verkligheten. Utan det är snarare så att myten har utgjort modell för uppförandet av helgedomen. Alternativt kan Uppsala ha varit modell för myten. I vilket fall är det antagligen så att det träd och den källa som Adam beskriver verkligen fanns där.

Det skall enligt Adam ha funnits flera träd i Uppsala eller en hel lund, här hängdes kroppar, alltså offer upp. Enligt hans beskrivning skall det förutom djur ha varit en myckenhet av människor. Det uppges även vilket är av synnerligt intresse att det vid den fest som firas var nionde år skall alla folk ifrån sveonernas landskap delta. (Adam av Bremen, Fjärde boken, kap. 27.) Det är påfallande att det sammanfaller så pass tydligt med semnonernas lund hos Tacitus där det omtalas att alla skall på en bestämd tid sammankomma. (Tacitus, kap. 39.)

2.6.1. Frösön

Det sensationella fynd som gjordes under Frösö kyrka 1984 är ett starkt arkeologiskt stöd för trädets rituella funktion i Östnorden. Därför får fyndet även betraktas som ett styrkande av Adam av Bremens uppgifter angående Uppsala. Fyndet bestod i en björkstubbe och invid denna en mängd benrester från både tama och vilda djur. Bland de vilda djuren var björn mest förekommande. Främst var det frågan om huvudben undantagandes björn. Genom C14-metoden daterades fyndet till perioden 900-1050 e.Kr. Med största sannolikhet är det här frågan om ett offerträd vari djuren/djurdelarna hängts upp. Möjligen har det funnits en hel lund vilken när jämtarna kristnades överbyggdes av en kristen kyrka. (Iregren, 1989; Hildebrandt, 1985.) Den hedniska kultplatsen torde därmed ha varit en centralhelgedom vilket den således kom att fortfara som även efter kristnandet. Det här är ett fantastiskt gott exempel på kultplatskontinuitet eftersom det enda som byttes ut var religionen. Av dateringen att döma kan kulten ha fortsatt in i en tid som gör den samtida med Adam av Bremens uppgifter om Uppsala.

2.6.2. Den lokala kontexten

Min lokala kontext är Hälsingland. Enligt Stefan Brink är det inte uteslutet att Hälsingland tidigt var del av en Uppsala tillhörig superstat. Detta skulle ha varit fallet åtminstone från järnålderns senare del. (Brink, 1990 s. 57f.) Vad det är frågan om är ett godscomplex underställt Uppsala-kungen kallat Uppsala öd. Hälsingland skall enligt resonemanget ha varit delat i tre folkland vari ett Uppsala öd gods eller Kungsgård utgjort centrum i respektive del. (Brink, 1984 s. 26.)

I var och en av dessa folklands centrala delar kan med hjälp av ortnamnen påvisas en lund med möjlig kultisk betydelse. Säkrast av dessa är Lunde i Jättendal som enligt Brink med tanke på sitt läge något väster om Kungsgården och Frösten (enligt tidigare skrivningar Fröstuna) är att tolka som en lund i kultisk bemärkelse. (Brink, 1994 s. 58.) Vidare har vi i byn Skale i Söderala en gård eller ett område, även detta kallat Lunde. Läget för detta Lunde i närhet till Kyrkan och ett tidigare möjligt kultcentra borgar för att detta är en förkristen central offerlund enligt Jan Lundell. (1989 s. 14f.) Förhållanden angående dessa två Lunde har jag redogjort för i min C-uppsats. (Eriksson, 2004) Helt nyligen har genom en artikel i Hudiksvalls tidning min uppmärksamhet riktats på en eventuell kultlund även i Hög. Namnet har aktualiserats genom ett fynd av en karta från 1735. Ortnamnet finns utsatt på kartan i anslutning till övriga redan erkända indikationer på centralisering. (Ersson, 2005 s. 18f.)

Eftersom det inte rör sig om en vetenskaplig artikel förordar jag en viss försiktighet tills vidare. Hur som helst har vi här tecken på att alla de tre hälsingska folklanden hade en varsin centraliserande kulturlund i sin respektive centralort.

2.7. Irminsul

Karl den store förstörde vid sitt fälttåg mot sachsarna år 772 en germansk helgedom. Vid denna kultplats skall ha funnits ett föremål av stor kultisk betydelse vilket kallades Irminsul. (Palm, 1948 s. 75.) Thede Palm går igenom Irminsulforskningen på ett kritiskt och vältäckande sätt i sin framställning. De tidigaste källorna till kännedom om Irminsul och Karl den stores fälttåg är samtida årsböcker eller annaler. Efter genomgång av dessa, godtagande och förkastande av användbarhet, i vilket det före Palm försyndats åtskilligt, menar han att enligt detta är Irminsul att betrakta dels som ett ortnamn och dels som namnet på ett på orten befinnande kultföremål. (Palm, 1948 s. 78ff.) Huvudkällan till Irminsulforskningen är inte sprungen ur primärkällorna utan ur en sekundärkälla som inte utan reflektion kan tas som tillförlitlig rakt av. Denna källa är munken Rudolf av Fulda. Till dennes nackdel som religionshistorisk källa måste framhållas viss missionsretorik samt även ofullständigt underbyggda etymologiska spekulationer. Rudolf av Fulda kommer fram till att förleden i ordet Irminsul kan härledas till en gud Irmin. (Palm, 1948 s. 86ff.) Palm menar förleden vara ett förstärkningsord, ty. Irmin-, ags. Eormun-, fn. Jormun-. Detta ord skall ha betydelsen stor eller upphöjd. Betydelsen av ordet Irminsul blir då ”den stora stocken, pelaren” eller ”den heliga pelaren”. (Palm, 1948 s. 92f.) Det finns inget som motsäger att Irminsul var en centralhelgedom. Tydligt var den i alla fall permanent inrättad och även berömd då kultrekvisitet gett upphov till ett ortnamn. (Palm, 1948 s. 99f.)

Som variant till myten om världsträdet uppges ofta myten om en världspelare. Den gemensamma funktion som dessa uppges ha är som uppehållare av världsaltet. Irminsul har menats vara en materiell representation av världspelaren. (Ström, 1985 s. 98.) Jag tänker emellertid inte gå in i en mytologisk diskussion om världspelare eftersom min utgångspunkt är satt i myten om Världsträdet. Jag väljer därför att se Irminsul som ett kultrekvisit med möjlig återkoppling till Världsträdet som mytologisk modell. Om min position i frågan varit en annan hade Irminsul inte haft en plats i denna framställning eftersom jag då skulle ha avlägsnat mig för långt ifrån ämnet.

2.7.1. Offerstänger

Genom kapitlet om Irminsul har vi redan avlägsnat oss ett stycke ifrån ämnet. När vi nu för diskussionen vidare mot andra former av kultrekvisit kan detta tyckas vara än avlägsnare från det som begreppet trädkult rätteligen kan sägas innefatta. Dessa former av rekvisit har emellertid ofta behandlats i samband med trädkult. Det gjorde även Palm trots att han var medveten om detta avlägsnande. (Palm, 1948 s. 103.) Därför ämnar även jag beröra dem här. Utgångspunkten för diskussionen kommer då att vara offerstänger som substitut till permanenta anläggningar då dessa inte finns närvarande, är för avlägset belägna eller deras permanenta vidmakthållande försvårat.

Munken Widukind från Corvey beskriver i sin "Sachsarnas historia" dessas och frankernas krig mot thüringarna. Efter en lyckad anstormning företog sachsarna en ceremoni med tillhjälp av sina kultföremål: "Till namnet liknande mars, till sin pelarform Herkules, till sin plats Solen som grekerna kalla Apollo." Det beskrivna föremålet har sammanställts med Irminsul och framstår att vara ett portabelt föremål i pelarform. Palms resonemang leder fram till att denna offerstång varit ett rekvisit för tillfälligt bruk som kan föras tillbaka som en representation av den permanenta anläggningen Irminsul. (Palm, 1948 s. 89ff.)

Historiografen Qazvînî skrev på 1200-talet en beskrivning där han återger en skildring av Ibrahîm ibn Ahmed at-Tartûschî. Sannolikt kom denne till Slesvig år 973. Han redogör för hedningarnas förehavanden där och berättar att:

De fira en fest till vilken alla komma tillsammans för att dyrka sin gud och för att äta och dricka. Den som slaktar ett offerdjur reser vid sin port upp pålar och hänger upp offerdjuret det må vara en oxe eller en bagge eller en bock eller ett svin, så att folk få se att han gör det till sin guds ära.

Vidare har vi Ibn Fadlans skildring från 921 angående nordiska handelsmän i Ryssland. Det huvudsakliga i offerförfarandet här är att: Köpmännen kom i land från sina båtar, begav sig till en lång upprätt trädstång med människoansikte. De kastade sig till marken och bad om framgång och överlämnade gåvor. Får och nötkreatur offerades, delar gavs bort som allmosor resten kastades dels framför den stora träfiguren och dels framför små figurer vilka även fanns på platsen. Bakom småfigurerna fanns det stänger på vilka offerdjurens huvuden hängdes upp. Enligt Palm har den stora stängen snarast karaktären av att vara gudabild vilket gör att den hamnar utanför ramen av att vara offerstång. De stänger som förekommer för att hänga huvuden på blir inte heller rena offerstänger eftersom de även tycks ha karaktären av avgränsningsmarkeringar. (Palm, 1948 s. 107ff.)

Om vi då skall försöka reflektera något över de tre ovan nämnda exemplen. Offerstången hos Widukind är ett ypperligt exempel på en anordning för tillfälligt bruk. Denna kan mycket

väl motsvaras av en förlaga av permanent karaktär. Tartûsch's offerstänger från Slesvig framstår något annorlunda. Här är det visserligen inte frågan om något tillfälligt istället för något mera permanent. Dock reser man en stång vid kulttillfället istället för att ha en permanent inrättad kultplats. Detta verkar vara eftersom kulten utförs på olika ställen, nämligen hos den som slaktar offerdjuret. Om man har en viss ordning hos vem detta ska ske framgår inte. Festen verkar emellertid äga rum inomhus och kan på det viset sägas motsvara de nordiska festerna hållna i hallarna. (jfr. Hakon den godes saga, kap. 14.) Här kan man kanske prata om alternerande central kultplats. Att kultplatsen trots sin förflyttning är av centraliserande karaktär framgår av uttalandet att alla skall komma till samman vid festen. Detta får ses som en påtaglig parallell till semnonernas fest och till Uppsala.

Hos Ibn Fadlan förefaller kulten att vara något annorlunda. Det centrala kultrekvisitet har delvis intagit formen av gudabild och kan inte ses som en offerstång. De stänger som används för upphängande av huvuden kan inte heller ses som rena offerstänger utan har kommit att få en dubbel funktion, dels som markeringar av kultområdets gränser och dels att bära upp djurens huvuden. Detta kan förklaras av att köpmännen varit borta från hemlandet länge och fått sitt kultbruk förändrat. En förklaring som Palm också anger. (1948, s. 109.)

Fornnordiska ordet staf är av synnerligt intresse för en diskussion om offerstänger och nu rör vi oss dessutom på fornskandinaviskt område. Eidsivatingslagen förbjuder att någon skall ha "staf" eller "stalla" i sitt hem. (Norges gamle love, 1 s. 383.) Den här typen av staf skulle under hedendomens sista tid vara av karaktären privatkult, tidigare skall det även ha kunnat röra sig om offentlig kult. (Olsen, 1915 s. 253.) Staven har en koppling till stafgardar och staven har menats vara avgränsningsstolpar.¹² Axel Kocks uppfattning är emellertid en annan, stafgarder är syftande på det område som avgränsas, nämligen kultplatsen. Det föremål som förbjuds enligt Eidsivatingslagen, staven är ett kultrekvisit. (Kock, 1912 s. 199ff; Palm, 1948 s. 111.) Staven kanske användes som det centrala kultrekvisitet på offerplatsen, för det talar benämningen stafgardar på kultområdet enligt Kocks förklaring. Eller kanske ett träd var det centrala och staven mindre betydande, exemplet nedan talar för det senare. I det fallet får Schlyters förklaring förhöjd aktualitet.

Från samiskt område finns det skildringar om användning av offerstänger som kan vara möjliga att använda för förståelse av förhållanden angående fornskandinaviskt bruk av stavar. Jag skall lägga fram ett exempel på en beskrivning av ett offerbruk

¹² Detta enligt Schlyter i Gutasagan. (Se Gotlandslagen i Samling av Sveriges gamla lagar 7.)

Vid ett offer till Maylmenradien, den högste guden ställdes en trästötta (Maylmen stytto) upp. Tanken var att guden skulle stötta upp världen med denna. Den smordes in med offerdjurets blod. Vid offer till en lägre växtlighetsgud, Kirvaradien ställdes upp ett ungt upp och nervänt lövträd vilket hade grävts upp med rötterna. Även detta smordes med blod. För en kvinnlig gudomlighet, Rananeyda ströks det blod på en spinnrock. Djurets ätliga delar konsumerades i vilket jag tar mig friheten att kalla en kommunionmåltid. De delar som inte föredrogs som människoföda lades på en hög sten vilken hade funktion som altare eller vilket är intressant i en klyfta i ett stort träd. Dessa offer förrättades varje höst och offerdjuret var i samtliga fall en renoxe. (Reuterskiöld, 1910 s. 94ff.) Som Palm mycket riktigt konstaterar är det här av intresse att se åtskillnaden mellan altare och offerstång. Varje gud har också sitt eget attribut som innehar offerstångens funktion. (Palm, 1948 s. 116f.) Intressant att se här är att offerstången inte har ersatt trädet utan här används båda formerna parallellt. Trästöttan är ett attribut kopplat till den högste guden. Det upp och nervända trädet är kopplat till växtlighetsguden och slutligen spinnrocken till den kvinnliga guden. Visserligen stämmer det upp och nervända trädet delvis in på Snorres beskrivning av Världsträdet där det uppges ha en rot i himmelen. (jfr. Gylfaginning kap. 14.) Också spinnrocken kan ses som ett fornskandinaviskt motiv med möjlig koppling till nornorna som spinner ödestråden. (HH I, strof 3.) Men dessa kultrekvisit är kopplade till respektive gudom och kan inte, menar jag ses som det centrala på kultplatsen. De markerar nog snarast gudens närvaro, det centrala är i stället det träd i vars klyfta delar av offerdjuret lades. Tydligt ersattes detta träd stundtals av ett altare. Således måste det vara altaret eller bättre det rotfasta trädet som utgör kultens centralpunkt med möjlig koppling till myten om Yggdrasil som gudarnas centralplats.

2.7.2. Högsätesstolpar

De stolpar som var placerade invid husbondens högsäte i hallen har menats vara en inomhus belägen variant både till samernas offerstång (maylmen-stytto) såväl som till centralhelgedomen Irminsul. I samband med denna diskussion har dessa attribut också kommit att ses som representationer av världspelaren. Således skulle högsätesstolpen utgöra en kombination av gudabild och världspelare. Palm håller en avvisande attityd till teorin om världspelaren och menar den vara för löst uppbyggd. Han menar vidare att stolparna inte går att ses som gudabilder. (Palm, 1948 s. 96f.) Däremot har de kunnat vara dekorerade med gudabilder vilket är en annan sak. (Palm, 1948 s. 115.)

Enligt källorna får högsätesstolparna sin främsta funktion i och med landnamet på Island:

[...] bröt Thorolf ned sitt hov och tog det mesta av virket och även jorden under altaret, *stallr*, där Tor suttit. Vid Island kastade han över bord stolparna, som stått i hovet; Tor var inskuren på den ena. Han sade, att han ämnade bygga där Tor lät dem komma i land. Sedan fann han ett näs, där Tor kommit i land med stolparna.¹³ Högsätesstolpen fick som det förnämsta föremålet från det gamla hemmet visa vägen till den nya bosättningsorten. (Palm, 1948 s. 115.) Möjligen var det enligt Torolfs tänkesätt Tor som bestämde var den skulle flyta iland. Jag vill lägga fram en aspekt på tanken om det förnämsta föremålet. I texten framkommer det att den jord som befunnits under *stallr* också togs med. Kanske även själva högsätet och *stallr* togs med, dessa kan kanske betraktas som en del av "... det mesta av virket ...". Men tydligen togs inte jord från något annat ställe än under *stallr* med. Högsätesstolpen var antagligen det förnämsta föremålet ur den synvinkeln att det markerade husbondens, hemmets härskares plats. Men är det då så säkert att den var förnämst i bemärkelsen bärare av helighet eller i bemärkelsen som kontaktmöjlighet med gudarna? Kanske var det så att heligheten i hallen var som störst vid *stallr* där en verklig gudabild av Tor stod och att den heligheten var så stor att man till och med ville ta med den jord som fanns därunder. Att man sedan inte lät jorden visa vägen säger sig självt, alla vet vad som händer med jord som kastas i havet, den kan svårligen återfinnas. Att inte något annat inventarium som hade flytförmåga kastades i kan bero på att just högsätesstolpen var mest lämpad att sjösätta. Visserligen menas högsätet och högsätesstolparna vara av religiös betydelse. (Se t.ex. Ström, 1985 s. 93.) Men då kan man också ställa sig frågan religiös betydelse för vem? Torolf var sin halls härskare och som sådan kanske han tänktes stå närmare gudarna än övrigt folk som befann sig i hallen. Inför de andra i hallen kanske Torolf var länken till gudarna, betänk att han var gode, men för den sakens skull är det inte säkert att Torolf själv mötte sin gud i högsätet. Kanske det för honom var vid torsbilden på *stallr* han mötte Tor i religiös bemärkelse och därmed var kanske den platsen det allra heligaste för Torolf. I den förnämsta mytologiska skildring av ett blot inomhus som vi har, nämligen Hakon den godes saga (kap. 14.), finns det inget som talar för någon särställning angående helighet med avseende på högsätesstolparna. Det kan, menar jag, bli svårt att sammanföra högsätesstolpen med trädkult i dess egentligaste bemärkelse. För en diskussion om härskarmakten kan det ställa sig på ett annat sätt. Den som sitter i högsätet är otvivelaktigt hallens härskare. Därmed borde dels högsätet där härskaren sitter och även högsätesstolparna som stående i nära anslutning till högsätet kunna symbolisera makten. Det är kanske för en diskussion av den karaktären som högsätesstolparna lämpar sig bäst.

¹³ Eyrb. saga 7ff. Översättning enligt Palm, 1948 s. 114f.

2.8. Treuddar

Anders Andrén argumenterar i sin artikel "I skuggan av Yggdrasil" för att stensättningar i form av treuddar är att förstå som trädrepresentationer. (Andrén, 2004 s. 389ff.) Andrén anför som argument dels dessa stensättningar som paralleller till skeppssättningar, att gravspråket avbildar på ett handgripligt sätt "... centrala företeelser i den skandinaviska kulturen." och inte "... abstrakta principer ...". Vidare finns det en typologisk likhet mellan treuddarna och den mytologiska beskrivningen av Yggdrasil. Treuddarna har i sina spetsar ofta en avvikande markörsten och dessutom ofta en monumental mittsten. Därför menar Andrén är treuddarna att se "som avbildade gestaltningar av världsträdets stam och tre rötter". I första hand förekommer de på gravfält, vanligtvis ett fåtal på varje eller endast en enda. Fynden från gravar belägna under treuddar är ofta påfallande enkla. Treuddarna förekommer dessutom inte bara på gravfält vilket väcker frågan om de kanske inte huvudsakligen är att betrakta som gravplatsmonument, de kanske snarare är kultanläggningar. (Andrén, 2004 s. 407ff.) De treuddar Andrén undersökt visar på en viss förändring, de sena vikingatida treuddarna har kraftigt insvängda sidor med tydligt markerade spetsar. De äldre har mindre kraftigt insvängda sidor vilket gör det möjligt att tolka även triangulära stensättningar med helt raka sidor som trädsättningar. En skillnad som är värd att notera är att stensättningarna med raka sidor uppträder som enstaka monument på gravfälten. De modernare treuddarna däremot kan ge upphov till egna gravfält. Om båda typerna inkluderas i diskussionen kan trädsättningar ha förekommit under en period från 500 f.Kr. t.o.m. vikingatiden. (Andrén, 2004 s. 411f.)

På Helgö i Uppland finns ett exempel på en treudd som inte ligger på ett gravfält. Här skall tidigare ha stått en stolpe vars hål lades igen, en hjärtformig sten lades bredvid hålet och en treudd anlades på platsen. Utifrån att Andrén har rätt angående tolkningen av treudden menar Torun Zachrisson, att man kan på Helgö utläsa en förändring av sitt mikrokosmos under tidig vikingatid. Denna förändring skall ha gått från en symbolisk världsstötta till ett symboliskt världsträd. (Zachrisson, 2004 s. 367.)

Jag menar att det inte är uteslutet att en kultanläggning, om vi väljer att betrakta treudden som sådan, kan inrymma mer är ett mytologiskt motiv. Man behöver därför inte med nödvändighet se en förändring från världsstöttemotiv till världsträdsmotiv som Zachrisson gör. Zachrisson tar själv upp fynden av vridkvarnar på Helgö och därtill även bröd. Hon drar paralleller till kvarnens kosmiska referenser i form av mytologiska kvarnmotiv exempelvis genom kvarnen Grotte. (Zachrisson, 2004 s. 358ff; Grottesången.) Eftersom hon för den

diskussionen tycker jag det är på sin plats att betrakta hur treudden på Helgö ser ut.¹⁴ Treudden är till sin stensättning så uppbyggd att den ser ut att vilja rotera. Den ser helt enkelt ut att kunna symbolisera just den typ av kvarnar som Zachrisson diskuterar, nämligen vridkvarnar. Därför är det inte uteslutet att treuddarna är avsedda att som kultföremål inrymma flera mytologiska motiv. Den kan således både inrymma trädrepresentation och kvarnmotiv. Lokala variationer är som alltid inte uteslutna. Därför kan treuddar på olika ställen ha haft en mer eller mindre heltäckande symbolik. Eller de kan ha inrymt fler eller färre motiv. Om en företeelse som har kommit att få väsentlig betydelse i livet har tillkommit har detta troligen visat sig i både myt och rit. Kultföremålet kan då något ha förändrats men behållit grundläggande drag. Därför är det på Helgö osannolikt att tänka sig på grundval av stolpens avförande till förmån för treudden en utveckling från världspelare till världsträd. Då liknar de tidigare triangulära stensättningarna enligt min mening mera världsträdet, de ser ut att vilja stå stilla. Medan de senare treuddarna påminner primärt om kvarnmotivet och sekundärt om världspelaren, de ser ut att vilja rotera. Detta innebär emellertid inte att trädsymboliken övergivits utan snarare att den kompletterats med flera motiv.

¹⁴ Se bild i Zachrisson, 2004 s. 356. Fig. 8.

3. Tolkningar

I och med det avslutande avsnittet under kapitlet materialgenomgång, Treuddar ämnar jag anse uppsatsens betraktande del som avslutad. Jag kommer nu att under olika rubriker söka besvara syftesfrågorna utifrån det genomgångna materialet. Min första diskussion kommer att röra sig angående möjligheten att göra en koppling mellan myt och rit. Jag går vidare till mikro- makrokosmosdiskussion för att sedan avsluta med maktlegitimering.

3.1 Myt och rit

Under rubriken Yggdrasil påstod jag att nämnda träd torde vara att betrakta som mest väsentligt, därför börjar vi med att söka finna spår av riter i anslutning till vad som kan betraktas motsvara detta träd. Sandastenen¹⁵ visar på en ikonografisk framställning som skulle kunna tolkas som världsträdet. Ikonografen är möjligen att betrakta som mytologiska framställningar men om vi går till stenen Lärbro, Hammars I¹⁶ ser det ut som att de ikonografiska framställningarna kan åskådliggöra rituella förehavanden. Alltså menar jag intar ikonografierna en mellanställning som kan åsyfta både myt och rit. Om Lärbro, Hammars I visar på ett rituell förehavande, är den stenen ett bevis på riter som kan kopplas till myter. Stenen kan då visa på ett rituellt offer till Oden med modell i dennes självhängning i vindiga trädet. (jfr. Havamal, strof 138.)

Niotalet är som tidigare nämnts ett nyckeltal i fornskandinavisk religion. Odens självhängning pågick i nio dagar och nio nätter. (Havamal, strof 138.) Völvan i Völuspá minns nio världar. (Völuspá, strof 2.) Frej möter Gerd i lunden Barre efter nio nätter. (Skirnesmal, strof 39.) Förvisso finns flera exempel på niotalet i myterna men dessa exempel får räcka för tillfället. Niotalet har gett avtryck i kulten och även på förhållandet hur ofta kultaktiviteterna skall återkomma. Kultfesten i Uppsala återkommer vart nionde år, vid denna festlighet offras det nio stycken av varje art av manligt kön. (Adam av Bremen, Fjärde boken, kap. 27.) Om vi håller oss kvar i Uppsala kan vi notera att mytens beskrivning av det evigt grönskande Yggdrasil (Völuspá, strof 19.) stämmer väl överens med den beskrivning av det träd som enligt Adam av Bremen finns där. (Fjärde boken, skolion 138.) Också Adams påstående om den intill liggande källan kan jämföras med mytens Urdarbrunn vid Yggdrasil.

¹⁵ Se bild i Andréén, 2004 s. 405.

¹⁶ Se bild i t.ex. Lindqvist, 1941. Fig. 81.

Ett särdeles intressant arkeologiskt fynd för att styrka det rituella användandet av träd för östnordiskt vidkommande är den i materialgenomgång redovisade stubben under Frösö kyrka. Den får sägas vara ett starkt påvisande av vår efterfrågade koppling mellan myt och rit. Samtidigt som den är styrkande för Adam av Bremens uppgifter angående Uppsala.

Om vi för diskussionen på ett något mera sammanfattande plan kan vi se att i de flesta exempel jag redovisat i uppsatsen framstår trädet eller i förekommande fall trädrepresentationen som det centrala på kultplatsen. Detta förhållande kan återföras på mytens angivande av asken Yggdrasil som gudarnas centrala plats. (Gylfaginning, kap 14.)

Ur det folkloristiska materialet går det att utvinna en kategori träd som där intar en särställning, nämligen vårdträden. Genom Tillhagens (1995 s. 37.) uppgift att det offerats åt vårdträden har vi där ett tecken på att gårdens vårdträd är ett kultträd. Det är möjligt att se som gårdens lokala variant av världsträdet. Att offret gick så till att det hälldes drycker över dess rötter menar jag pekar emot att detta kan återgå på nornornas ösande av slam och dagg över Yggdrasils rot. (Gylfaginning, kap. 15.)

Även om det går att utvinna fler exempel som kan tjäna till att påvisa en koppling mellan myt och rit väljer jag att för tillfället stanna här. Frågan var: Kan en koppling mellan myt och rit påvisas? Jag finner frågan med ja besvarad.

3.2 Mikro- makrokosmos

En diskussion angående mikro- makrokosmos går delvis in i en diskussion om myt och rit. Framst är det Yggdrasil som är den makrokosmiska modellen. Som modeller fungerar naturligtvis även världsträdet då det omnämns med andra namn t.ex. Mimameid och Läräd. Enligt Folke Ström (1985, s. 97.) är dessa andra namn på samma träd. Något försiktigare är kanske att kalla dem för andra aspekter av världsträdstanken vilket Anders Andrén (2004, s. 391.) föredrar att göra. Ett intressant exempel på en lund som kan ses som makrokosmisk modell är Ýdalir där Ull har sin boplats. (Grimnesmal, strof 5.) Här framkommer det tydligt att myten kan vittna om att guden bor i lunden. Svarande mot dessa mytiska beskrivningar på det mikrokosmiska planet står kultplatsen. Den kan vara av mer eller mindre centraliserande art. Semnonernas lund och Uppsala får ses som goda exempel på lundar av mera centraliserande art. Gårdens mikrokosmiska representation är naturligtvis vårdträdet, det är den verkligt lokala varianten och därmed den minst centraliserade. Mellan dessa nivåer kan man finna en regional nivå. För att exemplifiera med min lokala kontext har vi lundarna i Söderala, Hög och Jättendal. Det är min tro att det mellan nivån vårdträd och regional lund

borde ha funnits ytterligare en nivå, för det har jag emellertid inga belägg. Om vi går tillbaka till myten om Ask och Embla, finner vi att människorna blev till av träd. (Völuspá, strof 17f; Gylfaginning, kap. 8.) Denna symbolik borde ha varit levande i människornas tänkesätt. Jag menar att människorna tänkte sig komma av träd. I sådant fall har vi funnit ytterligare en nivå, nämligen människan själv.

Alltså har vi för den mikro- makrokosmiska diskussionen kanske så mycket som sex nivåer. Först på den lägsta nivån har vi människan själv. Detta följs av gårdens vårdträd varpå följer en något lokal kultplats, det torde röra sig om en nivå motsvarande by- eller sockennivå. Därefter har vi den regionala nivån t.ex. Jättendal vilket följs av den centrala nivån nämligen Uppsala. På högsta nivå eller makrokosmisk nivå har vi slutligen Ulls boplatz eller kanske bättre Yggdrasil. Människan som träd och asken Yggdrasil är då representanter för en religiös aspekt. Vårdträdet, bynivån, den regionala nivån och Uppsala är däremot fysiska kultplatser. Således kan man påvisa ett mikro-, makrokosmiskt förhållande. Mikrokosmos kan till och med spåras på flera nivåer.

3.3 Maktlegitimering

Semnonernas lund är intressant för diskussionen om maktlegitimering. Det uppges att deras samhällskropp är bestående av så mycket som hundra bygdelag. Invånarna samlas återkommande till gemensam kult vid en och samma plats. (Tacitus, kap 39.) I materialgenomgång diskuterade jag möjligheten att det inte bara är kulten som äger rum vid kultplatsen. Detta främst med tanke på gudstjänstens inledning vilken bestod i ett människooffer som uppges ha firats i samhällets tjänst. (Tacitus, kap 39.) Det visar på möjligheten att detta är deras centralplats i ett flertal avseenden kanske även deras veritabla maktcentrum.

En intressant parallell till semnonernas lund är naturligtvis Uppsala. Också här krävs befolkningens närvaro vid den återkommande kultfesten. När vi kommer in på diskussionen om maktlegitimering får Härskarens hall och dennes högsäte stor betydelse. På samma sätt som jag under rubriken "Högsätesstolpar" menade att Torolfs makt manifesterades genom dennes sittande i högsätet i sin hall manifesterades menar jag Uppsalahärskarens makt genom dennes sittande i högsätet i sin hall.

På många plan går det att jämföra Uppsalahärskaren med den isländske goden. Folke Ström menar att godevärdigheten skall ses som en förening av världslig och andlig myndighet. Den

isländske tempelgoden hade förutom att svara för offerttjänsten även att vara både politisk ledare och att hålla ting. Termen gode antyder dock att den sakrala funktionen är det primära. (Ström, 1985 s. 72.) Detta är intressant, det visar nämligen på hur väsentlig den religiösa dimensionen var i det forna Skandinavien.

Olof Sundqvist menar att Uppsala inte bara var en kultplats utan även ett ekonomiskt såväl som ett politiskt maktcentrum. (Sundqvist, 2002 s. 93ff.) Alltså kan goden och härskaren sägas motsvara varandra även om härskandet är mera uttalat i Uppsala.

Härskaren knöt folk till sig under de kalendariska festerna i Uppsala genom ett redistributionssystem (gåvoutbyte). Härskaren fick militära tjänster, lojalitet och lösöre, råvaror, arbetskraft och andra tjänster. I gengäld kunde bönderna få gengåvor i form av beskydd eller försörjningsmöjligheter. Troligen utfärdade härskaren handelsrättigheter på marknaden och tillåtelse att delta vid tinget. Vad härskaren främst hade att erbjuda var dock kulten. Härskaren var den som hade att utföra kulten och bönderna behövde kulten som beskydd. (Sundqvist, 2002 s. 205.) Det här gåvoubytet var givetvis en betydelsefull faktor för att legitimera härskarens makt. Bönderna behövde de världsliga erbjudanden härskaren gav dem för sin försörjning. Jag vill dock poängtera betydelsen av att denne ledde kulten, vilket Sundqvist också mycket riktigt gör. Att det var verkligt betydelsefullt visar sig i termen gode. Tydligt tänktes härskaren stå gudarna närmare än folk i gemen. Den här föreställningen har naturligtvis fått bränsle genom myten. Som exempel härpå kan anföras genealogin i Ynglingatal där ett försök att ge härskaren släktskap med gudarna framträder. (Ynglingasagan.)

Kulten och kultplatsen hade vilket med all önskvärd tydlighet framträder således maktlegitimerande skäl. Det kan vara härskarens makt vilande på dennes sakrala funktion som sekundärt gett högsätesstolparna dess sakrala referens.

4. Slutord

Den uppmärksamme läsaren har utan tvivel noterat att jag för mina diskussioner omkring syftets frågeställningar valt att diskutera platser där verkliga träd förekommer. Jag har valt bort både trädrepresentationer och även kultrekvisit som kan representera världspelaren. Detta har jag gjort för att säkrare hålla mig till vad jag menar är egentlig trädkult.

Trädrepresentationerna är bortvalda för den eventuella risken att de kanske inte representerar träd, osäkerheten är här den enda anledningen. Sådant som kan representera världspelaren är aktivt bortvalt.

Världspelare och världsträd blandas stundom samman och har ofta menats vara representationer av samma föreställning. Ett tänkande som nyligen aktualiserats av Maths Bertell: ”En rimligare förklaring är att världsträdet och världspelaren är del av en gemensam föreställning om världsaxeln och att de är två olika sätt att gestalta denna.” (Bertell, 2003 s. 83.) Detta skrivet i polemik mot Åke Hultkrantz uppfattning att världsträd och världspelare inte är samma fenomen. Han menar att de har olika funktioner där världspelarens uppgift är att stötta upp himlen och världsträdet som symbol för världens mitt kopplar samman underjord, jord och himmel. Motiven har funnits sida vid sida och blandats samman. (Hultkrantz, 1996 s. 42f.)

Jag finner Hultkrantz uppfattning mera plausibel eftersom jag själv har svårt att göra sammankoppling mellan de båda motiven. Det är min mening att trädet har möjlighet att innesluta en betydligt mera komplex symbolik. Pelaren tyder på en visserligen roterande men ändå statisk värld i bemärkelsen färdigskapad där uppgiften blir att upprätthålla. Trädet däremot har växtkraft, det kan expandera. Trädets expansion kan utgöra en föränderlighetens symbolik. Völuspás benämning av trädet som måträdet kan tas som mått på den expanderande världen. (Völuspá, strof 2.) Jag menar att trädymboliken kan vittna om en dynamisk föränderlig värld medan världspelaren vittnar om något mera stagnerat. Och då har vi här att göra med vitt skilda kosmologiska synsätt. Det faktum att den här spekuleringen inte känns utesluten gör menar jag att det är väsentligt att hålla de två motiven åtskiljda och inte per automatik koppla samman dem.

5. Sammanfattning

Uppsatsen är skriven i första hand som en betraktelse över fenomen som förknippats med ämnet trädskult. Som tillägg till detta grundläggande syfte har ett traditionellt frågeställningsförfarande adderats. Frågorna har varit:

- Kan en koppling mellan myt och rit påvisas?
- Finns det möjlighet att påvisa ett mikro-, makrokosmiskt förhållande?
- Fanns det maktlegitimerande skäl för kultplatsen?

Uppsatsens betraktande del (materialgenomgång) har byggts upp med utgångspunkt i Thede Palms ”Trädskult”. Dennes framställning har berörts och kompletterats med det som jag anser fattas hos honom. Kompletteringen rör sig främst om nytt material, modernare forskning samt en grundligare genomgång av de mytologiska beskrivningarna av världsträdet Yggdrasil, lundarna och människorna. Materialgenomgången är resonerande, d.v.s. källan berörs då sådan finns tillgänglig, eventuell forskares synpunkter tas upp samt egna reflektioner läggs till. Förfarandet tillämpas under i stort sett samtliga rubriker under huvudrubriken ”Materialgenomgång”, detta med tanken att kapitlet ”Materialgenomgång” skall kunna läsas som en fristående skrift.

Diskussionerna utifrån syftets frågeställningar har redovisats under varsin rubrik i uppsatsens senare del. Frågorna besvaras i samtliga fall med ja. Framställningen har avslutats med ett slutord där väsentligheten av att hålla isär motivet världsträd och världspelare poängteras.

Bibliografi

Källor

Adam av Bremen. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*. Stockholm: Proprius. 1984.

Egil Skallagrimssons och Gunnlaug Ormtungas sagor. Översättning: Hjalmar Alving. Stockholm: Fabel. 1993.

Egils saga Skallagrimsonar, ed. F. Jónsson, Altnord. Sagabibl. 3. 1924.

Eyrbyggja saga. Hrsg: Gering. 1897.

Fjolsvinnsmal: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Grimnesmal: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Grottesången: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Gylfaginning: i *Snorres Edda*. Översättning: Björn Collinder. Uddevalla: Forum 1978.

Hakon den godes saga: i Snorre Sturluson. *Nordiska kungasagor:1*. Stockholm: Fabel. 1991.

Havamal: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

HH I: Första kvädet om Helge Hundingsbane: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

HH II: Andra kvädet om Helge Hundingsbane: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Norges gamle love I. Udg. ved R. Keyser og P. A. Munch. Kristiania. 1846.

Samling av Sweriges gamla lagar 7. 1852.

Skirnersmal: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Tacitus, *Germanerna*. Tolkad av N. E. Hammarstedt. Stockholm: Hugo Gebers. 1916.

Vavtrudnesmal: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Völuspá: i *Eddan; De nordiska guda- och hjältesångerna*. Översättning: Erik Brate. Stockholm: Klassikerförlaget. 1995.

Willibaldus, *Vita Bonifati*. Bibliotheca rer. germ. ed. Jaffé 3. 1886.

Ynglingasagan: i Snorre Sturluson. *Nordiska kungasagor: I* Stockholm: Fabel. 1991.

Litteratur

Andrén, Anders. (2004) I skuggan av Yggdrasil; Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition: i *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*. Red: Andrén, Jennbert och Raudvere. Lund: Nordic Academic Press.

Bertell, Maths. (2003) *Tor och den nordiska åskan; Föreställningar kring världsaxeln*. Stockholms universitet.

Brink, Stefan. (1984) *Ortnamn i Hälsingland*. Stockholm: AWE/GEBER.

Brink, Stefan. (1990) *Sockenbildning och sockennamn; studier i äldre territoriell indelning i Norden*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.

Brink, Stefan. (1994) Hälsinglands äldre bebyggelsenamn: i *Bebyggelsehistorisk tidskrift Nr 27 1994; Hälsinglands bebyggelse före 1600*. Stockholm: Föreningen Bebyggelsehistorisk tidskrift.

Chadwick. (1900) The Oak and the Thunder-God. I: *Journal of the R. Anthropol. Inst.* 30. 1900.

Davidson, Hilda Roderick Ellis. (1969) *Scandinavian Mythology*. London: Paul Hamlyn.

Davidson, Hilda Roderick Ellis. (1975) *Scandinavian Cosmology*: i *Ancient Cosmologies*. Red: Carmen Blacker & Michael Loewe. London.

Eriksson, Joakim. (2004) *Innan Vite Krist hade slagit ned sina bopålar; Fornnordisk kult i Hälsingland*. C-uppsats vid Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap: Högskolan i Gävle.

Ersson, Lennart. (2005) Visst ligger Lund i Hög; Upptäckt på gammal karta ger viktig pusselbit till bygdens tidigaste historia: i *Hudiksvall tidning, den 12 april 2005*.

Helm, Karl. (1913) *Altgermanische Religionsgeschichte. 1*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Hildebrandt, Margareta. (1985) En kyrka byggd på hednisk grund?: i *Populär Arkeologi* årg. 3, nr. 4. Lund.

Hultkrantz, Åke. (1996) A new look at the World Pillar in Arctic and Sub-Arctic Religions: i *Shamanism and Northern Ecology*. Red: Juha Pentikäinen. Berlin.

Iregren, Elisabeth. (1989) Under Frösö kyrka – ben från en vikingatida offerlund?: i *Arkeologi och religion*. Lund.

Kock, Axel. (1912) *Arkiv 28*.

Lindqvist, Sune. (1941) *Gotlands Bildsteine 1*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien.

Lindqvist, Sune. (1942) *Gotlands Bildsteine 2*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien.

Lundell, Jan. (1989) Hälsinglands ”gillen” – Om medeltida gillen och förkristna kult- eller tingsplatser: i *Meddelanden från Hälsinglands museum 1989*. Hudiksvall: Stiftelsen Hälsinglands museum.

Näsström, Britt-Mari. (2002) *Blot; Tro och offer i det förkristna Norden*. Stockholm: Norstedts.

Olsen, Magnus. (1915) *Hedenske Kultminder i Norske Stedsnavne*. Kristiania.

Palm, Thede. (1948) *Trädkult; Studier i germansk religionshistoria*. Lund: C. W. K. Gleerup.

Reuterskiöld, Edgar. (1910) *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Bidrag till vår odlings hävder. 10. Stockholm: Nordiska museet.

Ström, Folke. (1985) *Nordisk hedendom; Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.

Sundqvist, Olof. (2002) *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala: Uppsala universitetsbibliotek.

Sundqvist, Olof. (2004) Uppsala och Asgård; Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien: i *Ordning mot kaos; studier av nordisk förkristen kosmologi*. Red: Andrén, Jennbert och Raudvere. Lund: Nordic Academic Press.

Tillhagen, Carl-Herman. (1995) *Skogarna och träden; Natursyn i gångna tider*. Stockholm: Carlssons.

Zachrisson, Torun. (2004) Det heliga på Helgö och dess kosmiska referenser: i *Ordning mot kaos; studier av nordisk förkristen kosmologi*. Red: Andrén, Jennbert och Raudvere. Lund: Nordic Academic Press.