

## Arkeologer och skriftliga källor

Recension av Lotte Hedeager, *Skuggor ur en annan verklighet: Fornnordiska myter*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1997. 159 sid. ISBN 91-46-17346-3. Översättning från danskan av Gunnar Rydström. Originallets titel: *Skygger af en anden virkelighed*.

Av Karl G. Johansson, FD i nordiska språk

Under de senaste årtiondena har intresset för tvärvetenskapliga projekt ökat inom humaniora. Ofta är det väl mer fråga om samarbete mellan forskare från olika discipliner snarare än reell tvärvetenskaplig forskning; historiker, filologer och arkeologer tillför historiska, filologiska respektive arkeologiska synpunkter på det undersökta materialet, medan den tvärvetenskapliga syntesen låter vänta på sig.

Inom den arkeologiska forskningen har det vidare blivit ett nyväckt intresse för det skrivna materialet. Arkeologer som sysslar med lämningar från historisk tid, där det alltså föreligger skrivna källor, söker vägar att använda dessa i sin analys av det arkeologiska materialet. Detta försök leder inte sällan till sura reaktioner från filologer och historiker som hävdar att arkeologerna skall ägna sig åt det som de är utbildade till, att analysera det arkeologiska materialet. Resultatet av arkeologers arbete med skrivet material avskräcker, hävdar vissa.

En tredje trend inom humanistisk forskning under senare år är att forskare ägnar sig åt att förmedla sin forskning i populärvetenskaplig form. Kraven på popularisering har också skärpts från statsmakterna, i form av det som kallas "den tredje uppgiften", och från en allmänhet som dyker upp i stora skaror när universiteten arrangerar "humanistdagar" och "vetenskapsfestivaler". Men vad innebär det att förmedla vetenskap populärt och vilka förutsättningar finns det för en lyckad förmedling?

När arkeologen Lotte Hedeager presenterar en diskussion av fornnordiska myter, dels ur ett arkeologiskt perspektiv, dels med utgångspunkt i material som filologer, historiker och religionsforskare ser som sitt källmaterial, öppnar detta givetvis för kritik. Men Hedeagers bok kan även ge en utgångspunkt för diskussion av metodiska och teoretiska problem vid tvärvetenskapligt arbete. Vilka krav måste ställas när en forskare utbildad inom arkeologisk tradition vill sätta sig in i och arbeta med material som traditionellt används av andra discipliner? Och om dessa krav accepteras, blir resultatet då annorlunda än när materialet diskuteras av disciplinens vanliga företrädare?

I sitt förord förklarar Hedeager att boken är resultatet av ett fem år långt forskningsprojekt som ingått i ett europeiskt tvärvetenskapligt projekt under European Science Foundation, "The Transformation of the Roman World" (7). Hon tackar deltagarna i projektet för "det stora vetande och den kompetens som detta nätverk av europeiska medeltidshistoriker besitter" (7). Det framgår emellertid här att Hedeager betraktar sin bok som ett populärvetenskapligt arbete. I den löpande texten finns därför få hänvisningar till de vetenskapliga föregångare som hon bygger sin framställning på, och de hänvisningar som avslutar boken till vidare läsning i de områden som behandlas är knappast varken uttömmande eller acceptabla för vetenskaplig standard. I ett avslutande kapitel benämnt "Kommentar och litteratur" diskuterar Hedeager detta faktum och konstaterar att "[d]et är vanskligt att välja ut enstaka böcker eller artiklar ur de stora mängder som bildar underlag för denna bok; ingen täcker in mer än en liten del av ämnet". Hedeager påpekar dessutom här, att en del av den forskning som presenteras populärvetenskapligt i boken är under

utgivning i andra sammanhang där den vetenskapliga referensapparaten kommer att finnas tillgänglig (154). Detta måste man givetvis ta hänsyn till när bokens resultat och framställning diskuteras.

Det skall redan inledningsvis slås fast att samma problem som gäller för tvärvetenskaplig forskning och den populärvetenskapliga förmedlingen av denna också gäller för den som skall recensera ett verk som gör anspråk på att bygga på tvärvetenskapliga studier presenterade i populärvetenskaplig form. Recensenten har förhoppningsvis sin disciplins tradition klar för sig och kan bedöma författarens arbete inom denna disciplin, men så snart författaren lämnar de för recensenten hemtama markerna måste han eller hon lita på författaren. Om det välkända materialet får en dålig behandling infinner sig emellertid snart tvivlet på författarens förmåga även på andra områden. När det gäller populärvetenskaplig förmedling blir givetvis den vetenskapligt skolade recensenten besviken om det saknas goda referenser för data som presenteras från den egna disciplinen och om den egna forskningstraditionens rön misshandlas. Dessa reservationer gäller i hög grad i föreliggande recension.

Boken inleds med en slags programförklaring från författaren där det konstateras att det arkeologiska materialet och de skriftliga källorna visserligen är mycket olika till karaktären, men att de trots allt kan komplettera varandra vid studiet av det tidigmedeltida samhället och dess ideologi. Redan här infinner sig det första tvivlet för den filologiskt skolade recensenten. Hedeager hänvisar till de källor till fornnordisk mytologi hon har använt och ger en svepande datering av dessa som "nedskrivna någon gång mellan åren 1000 och 1200" (11). Men de källor som hon refererar till är i samtliga fall nedskrivna tidigast mot slutet av 1100-talet och i de flesta fall ett gott stycke in på 1200-talet. Snorri Sturlusons verk kan t.ex. utan någon tvekan dateras till 1220-40 liksom Saxos Gesta Danorum kan dateras till de första decennierna av 1200-talet. Inget av de återopade nordiska verken har skrivits ned före 1150. Det kan kanske betraktas som gnälligt att påpeka en sådan här slarvighet i beskrivningen av materialet, men med tanke på att missionen och uppbyggnaden av de kyrkliga institutionerna knappt hade mer än påbörjats på 1000-talet, medan Snorri och Saxo mer än ett sekel senare levde i ett väletablerat europeiskt och kristet sammanhang - Saxo med en kyrklig utbildning; Snorri troligtvis med en utbildning inom den kristna skoltraditionen - är det viktigt för vår förståelse av materialets funktion och värde för beskrivningen av den fornnordiska, förkristna mytologin att vi är exakta i vår behandling av materialet.

När Hedeager så går över till att diskutera källkritik och omöjligheten att leva upp till den historiska källkritikens krav blir detta än mer påtagligt. När de medeltida texterna inte kan användas som skriftliga källor kan de i stället betraktas som fornlämningar, hävdar Hedeager. Dessa kan så avtvingas information genom att vi betraktar dem som "källor med ett annat verklighetsunderlag och andra sanningskriterier än våra, nämligen sina egna" (13). Men hur skall vi kunna avgöra vilka dessa sanningskriterier är om vi inte vet något om dem som skrev och i vilket syfte de skrev? Med en slarvig hållning riskerar ett sådant projekt att hamna i en cirkel av önsketänkande och gissningar från författaren.

I det följande kapitlet behandlar Hedeager de europeiska folkvandringarna, och här känns det som om hon befinner sig på säker mark. I sina litteraturförslag har hon ju hänvisat till två översiktsverk författade av henne själv om denna period, så den på området mindre bevandrade recensenten måste här lita på hennes sakkunskap.

De germanska folkens sociala system och krigarelitens maktanspråk under folkvandringstid behandlas i kapitlet "Heliga historier". Hedeager framför här teorier om en förändring i maktstrukturerna i det germanska samhället, där krigarelitens bröt med det traditionella stamsamhället. I det nya, elitistiska samhället spelade gåvan enligt Hedeager en viktig roll i maktspillet, men hade även en symbolisk eller mytologisk funktion för sammanhållningen av samhället. Hon argumenterar för studier av denna funktion.

Genom att rikta uppmärksamheten mot kosmologin som en avgörande kulturell

resurs är det möjligt att utforska de kulturella konstruktioner, som förbinder ideologin med framställning och användning av materiella föremål. (30f.)

De resonemang som förs i detta kapitel hämtar i hög grad stöd i den medeltida isländska och skandinaviska litteraturen. Uppgifter från Saxos Danmarkskrönika och Snorri Sturlusons verk anses återge "sånger och härkomstmyter, historiska berättelser och traditioner, som redan tidigare existerade som en kollektiv muntlig kunskap av betydande ålder" (33. Här får vi dessutom veta att:

Det finns ingenting som stöder påståendet att de tidigare historieskrivarna endast återberättade tillfälliga och oväsentliga gudamyter och hjältesagor, som de antingen själva hade hört, kanske t.o.m. hittat på eller skrivit av från andra. Skaldediktningen betraktades som gudarnas språk. Den forna hedniska tiden var allt annat än tillfällighetslitteratur, den var folkets och kungens gudomliga historia. (33f.)

Även om vi kan enas om det första påståendet om tillfälliga och oväsentliga gudamyter och hjältesagor blir det svårare att acceptera fortsättningen. Här framläggs inga argument utan det framsagda betraktas i princip som fakta som inte behöver styrkas.

I sitt fortsatta resonemang visar Hedeager att det material hon bygger på i princip utgör en del i en gemensam trend i hela den västerländska traditionen att skapa myter om den egna kungamaktens långa och ärorika historia. Hon gör inga som helst försök att analysera de texter hon använder sig av för att utröna vad som ingår i den gemensamma (och alltså kristna) traditionen och vad som faktiskt är förkristen myt. För att visa det betecknande för Hedeagers förhållningssätt räcker det att citera de sista meningarna i kapitlet om heliga historier.

Det är med utgångspunkt i dessa betraktelser som jag i det följande tolkar de tidigaste folkslagshistorierna som betydelsebärande och meningsfulla i förhållande till denna specifika kontext. Det betyder inte att jag uppfattar dem som objektiva historiska vittnesbörd om händelser i det förgångna, utan att begrepp som "sant" och "falskt" är meningslösa att diskutera här. Det helt avgörande måste vara den speciella roll som dessa historier har spelat – nämligen att de i varje enskilt fall har uppfattats och återgivits som verkligheten. För att bekräfta framställningarnas sanningshalt och autenticitet uppger alla författare, från Italien till Island, med stor omsorg varifrån de har det vetande som de nu för vidare i skriftlig form. (41)

Detta förhållningssätt till det medeltida materialet framstår för en filolog inte bara som slarvigt, utan även som i hög grad naivt. Ett exempel på detta kan man se i författarens citat från prologen till *Heimskringla*, där Snorri i redovisningen av sina källor och sagesmän beskriver Ari fróði. Citatet ser i boken ut så här:

Det var inte märkligt att Are hade mycket kunskap om forna händelser både här och utomlands [dvs. i Norge], eftersom han hade lärt sig av gamla och visa människor och själv var vetgirig och minnesgod. (33)

Med endast en liten inblick i den text som citeras och det som sägs om Ari fróði inser man, vilket ju Hedeager själv påpekat, att den här formuleringen är en retorisk figur som återkommer i inte bara de isländska historieverken, utan även i deras motsvarigheter i t.ex. England. Det blir dessutom förvånande att utlandet för Snorri skulle vara Norge som författaren påpekar i sin kommentar inom hakparenteser. Snorri betraktade sig säkert som islänning, men hans kontakter med Norge var med tidens mått livliga och han ingick definitivt i en nordisk politisk elit. Det han syftar på är snarast Aris dokumenterade kunskaper i engelsk och kontinental historia. Ari kände med stor sannolikhet till flera av de kontinentala historieverken; det finns t.ex. tecken som tyder på att han (liksom Snorri) har känt till Adam av Bremens skildringar av det "hedniska" Uppsala.

I kapitlet "Härkomstmyter" diskuteras därefter de tre konkurrerande myter om germanernas härkomst som föreligger i det bevarade europeiska materialet. Myterna om ett ursprung i Troja (t.ex. den som återges av Snorri Sturluson) och Palestina avfärdas snabbt som beroende på det grekisk-romerska respektive judisk-kristna inflytandet medan den tredje, myten om germanernas ursprung i Skandinavien, utan vidare accepteras som den äldsta. I detta kapitel diskuteras de äldsta romerska historieskrivarnas skildringar av germanernas ursprung. Här diskuteras även den muntliga tradition som anses ligga bakom de tidigaste historieskrivarnas verk, det som Hedeager kallar "skuggor av en muntlig tradition". Óðinn introduceras nu för första gången som den germanska överguden. För filologen blir det i detta avsnitt av boken riktigt svårt att följa med i Hedeagers resonemang, eftersom guden Óðinn nu dyker upp i så många sammanhang. Här får vi bland annat reda på att den kungliga invigningsritualen hos langobarderna, trots att de under flera århundraden varit ett kristet folk, var "hednisk", och att Óðinns heliga lans Gungner i denna ritual överlämnas till kungen som symbol för dennes makt (48). Men om vi nu kontrollerar ett uppslagsverk om Óðinn finner vi att kontakten med langobardernas gud inte är så självklar. Denne gud benämns nämligen Gausus och den kontakt med Óðinn som kan skapas beror på att Gausus etymologiskt kopplas till ett namn som används som synonym för Óðinn, nämligen Gautr. Men detta nämns inte i Hedeagers text. Genomgående för det resonemang som förs i kapitlet om härkomstmyter är att Hedeager pressar sitt material till bristningsgränsen, till synes utan att egentligen själv inse det. De slutsatser som presenteras blir därmed mer representativa för författarens eget önsketänkande än analyser av de förkristna spår som kan finnas i de germanska härkomstmyterna.

Hedeager går därefter över till att diskutera den muntliga traditionen och historisk verklighet. Myter och sägner förmedlar aldrig en historisk sanning, konstaterar hon ofta, men en kärna av historiska förlopp och händelser lever alltid kvar. I det germanska materialet finner vi t.ex. berättelserna om nibelungar/völsungar som föreligger med varierande innehåll och form på flera håll i den europeiska medeltidslitteraturen. Här återopas den äldre *Eddan* som en nordisk källa, som av författaren sägs vara nedskrivna omkring 1100 och "förmodligen av Sæmund fróde" (67). Men detta är "fakta" som länge har betraktats som utdaterade av forskningen. Jag tror inte att någon forskare på fullt allvar har diskuterat Sæmundr fróði som nedskrivaren av den äldre *Eddan* sedan 1800-talet, och efter den svenske filologen Gustav Lindblads studier i handskriften Codex Regius, som är den mest betydande källan till eddadikterna och dateras till omkring 1270, är det väl egentligen ingen som vill föra nedtecknandet av dikterna längre tillbaka än till slutet av 1100-talet eller rentav början av 1200-talet (Lindblad 1954). Denna framflyttning av nedtecknandet med hundra år kan tyckas oväsentlig, men givetvis är det relevant att ge en så exakt bild som möjligt av källans ursprung. Det kan inom parentes sägas att även Sæmundr fróði skulle representera en väl utvecklad kristen lärdom om han mot förmodan skulle ha haft något med nedtecknandet att göra. Sæmundr fick sin prästutbildning på kontinenten och lär alltså ha varit väl insatt i samtidens kristna bildning.

Med tanke på den slarviga och otidsenliga behandling de isländska dikterna får blir man som norrön filolog misstänksam när den anglosaxiska legenden *Widsith* omnämns så här:

Av dessa tre [*Widsith*, den isländska berättelsen om Hervor och Heidrek och Saxo Grammaticus] är *Widsith* utan tvivel den äldsta. I sin nuvarande form är den nedskrivna omkring 970, men den äldsta nedskrivningen anses gå tillbaka till slutet av 600-talet. Själva dikten däremot är sammanställd ännu tidigare, dvs. inte senare än mitten av 500-talet. (68)

Det är givetvis inget tvivel om att *Widsith* är den äldsta berättelsen. Saxo sammanställer sitt verk under de första årtiondena av 1200-talet och sagan om Hervor och Heidrek torde inte vara äldre än 1300-talet. Men vad innebär det att *Widsith* i "sin nuvarande form" är nedskrivna omkring 970? Och en än mer viktig fråga i sammanhanget: om nedskrivningen av dikten anses gå tillbaka till 600-talet, vem har i så fall skrivit av den och i vilka syften har detta skett? Vi vet förskräckande lite om sammanställningen och redigeringen av de texter vi har bevarade från den här perioden och vi bör därför vara försiktiga när vi yttrar

oss om en dikts vittnesbörd om äldre tiders ideologi eller trosuppfattningar.

Med detta torde det vara uppenbart hur svagt det självklara och definitivt uttalade "[s]jelva dikten däremot är sammanställd ännu tidigare, dvs. inte senare än mitten av 500-talet" i själva verket är. Det enda vi kan säga något om med någorlunda säkerhet är den version vi har bevarad i skriftlig form. För *Widsith* anses denna datering alltså kunna göras till ca 970 och för Codex Regius av eddadikterna till ca 1270. För den senare handskriften bör vi räkna med en osäkerhetsmarginal på åtminstone 25 år åt vardera hållet för tidfästningen, d.v.s. ca 1255-1295. Hur kan vi då uttala oss om en skriftlig tradition för eddadikterna eller för *Widsith* som sträcker sig flera århundraden tillbaka i tiden? Eftersom det inte föreligger särskilt många varianter av dikterna kan vi inte bygga på förändringar i traditionen som kan föras tillbaka i tiden. Vi tvingas i stället att arbeta med yttre kriterier, d.v.s. jämförelser t.ex. med annat material. Det säger sig själv att redan det första steget tillbaka, alltså till en skriftlig tradering av *Widsith* från slutet av 600-talet är vanskligt. Att därefter sätta fram hypoteser om en äldre muntlig tradition är i princip ogörligt med någon slags metodisk och teoretisk hederlighet. Detta vet de flesta som sysslar med eddadikterna och den äldsta anglosaxiska diktningen (se t.ex. Foley 1991 och Kellogg 1991). Den äldsta forskningen kring muntlig tradering tog inte hänsyn till att dikterna i den form vi har dem alltid bevarats i en skriftlig tradition och drog därför ibland alltför starka slutsatser, men de forskare som i dag intresserar sig för den muntliga traderingen av eddadikterna utgår alltid från resonemang om den skriftliga traditionen och dess roll för förmedlingen av de muntligt traderade dikterna (se t.ex. Harris 1985 och Acker 1998).

Den tvärvetenskapliga kopplingen görs nu till ett område som Hedeager bör behärska bättre än det skriftliga medeltidsmaterialet. I ett kapitel diskuteras den djurornamentik som förekommer över hela Europa under folkvandringstiden. Detta kapitel inleds med en livlig, men ofta rörig, diskussion av *stil* som av arkeologer används för typologisering av föremål och för att kunna följa utvecklingslinjer i det arkeologiska materialet. Författaren argumenterar för att stil även måste förstås som innehåll, d.v.s. att ett samhälle definierar sig med utgångspunkt i t.ex. det som författaren kallar *ikonografisk stil*.

Symbolspråket, dvs. ikonografisk stil, ingår därmed i den sociala och politiska strategin, alltså i samhällets kosmologi, och dess betydelse borde därför kunna spåras upp i delar av den materiella kulturen - nämligen hos de rituella och prestigeladdade föremålen. [- - -] När stil uppfattas som en del av samhällets kosmologi, måste folkvandringstidens framträdande bruk av djursymboler också rymma ett budskap, som ligger bortom det rent estetiska eller dekorativa. Stil uttrycker inte "tycke och smak", som den gör i det moderna samhället; ikonografisk stil är däremot en del av gudarnas språk. (83)

Detta låter onekligen som spännande perspektiv, men det reser genast en viktig fråga: vem definierar vad som har varit rituella och prestigeladdade föremål? Hedeager väljer alltså att definiera just djurornamentiken som ikonografisk och därmed "en del av gudarnas språk". Men vad bygger hon denna slutsats på? I det följande visar det sig att djurornamentiken inte entydigt hör till en förkristen tid utan, framför allt på kontinenten, snarare utvecklas i det tidiga kristna samhället. Men även på nordiskt område - som under större delen av den aktuella perioden inte kan anses vara kristnat - medger författaren att påverkan från kontinenten och den katolska kyrkan förekommit. Trots detta konstaterar hon:

Men Norden hade fortfarande en hednisk krigareelit och en fragmenterad statsstruktur, där de hedniska myterna och det hedniska symbolspråket - djurstilarna - fortsatte att spela en organiserande roll i den politiska ideologin, dvs. i krigarsamhällets hela kosmologi, ända till slutet av vikingatiden. Den avslutas först i och med konsolideringen av kristna nordiska kungadömen på tidig medeltid omkring 1200 - och nedtecknandet av den nya officiella historien hos Saxo och Snorre. (93f.)

Det ser för mig inte bättre ut än att författaren, på ett sätt som ofta påminner om det man

finner i äldre historieforskning, utgår från det hon vill bevisa, d.v.s. att det samhälle som framträder i författarens presentation har sin utgångspunkt, inte i vad materialet säger, utan i vad författaren vill att det skall säga.

I kapitlet "Myter och materiell kultur" diskuteras förhållandet mellan å ena sidan ideologi och myter och å andra sidan dessas materiella yttringar. Hedeager argumenterar för att samhällen i stark förändring ofta förbrukar stora resurser för att manifesteras de nya sociala eller politiska förhållandena. Som exempel tar hon det kristna kyrkobyggandet i Norden under tidig medeltid och för äldre tid de bronsåldershögar som förekommer rikligt på nordiskt område. I perioden mellan dessa kulturyttringar är, hävdar Hedeager, folkvandringstiden en period med stora politiska och sociala förändringar, vilket förklarar de stora guldfynd som arkeologerna gör från den här tiden. Att de rika guldfynden utgör offer till gudarna tvivlar Hedeager inte på. Hon konstaterar:

Alla dessa föremål representerar med säkerhet endast en liten del av allt det som en gång blev nerlagt i jorden, och varav en stor del förmodligen varit ämnad för den största av de nordiska gudarna, asarnas konung, Oden. (98)

Men var finns beläggen för att allt detta guld offrats till någon gud och hur kan Hedeager underbygga sin uppfattning, att guldet varit ämnat åt Óðinn? Svaret är att det inte finns några belägg. De äldsta skriftliga beläggen på benämningen Óðinn för en nordisk gud föreligger inte tidigare än ett gott stycke in på 1200-talet. I andra germanska traditioner förekommer guden i äldre källor med benämningar som *Woden* i fornengelska och fornsaxiska och hos Adam av Bremen återfinns benämningen *Wodan*, vilket gör det sannolikt att det funnits en germansk gud som i Norden med bortfall av *w* (jfr eng. *wolf* och svenska *ulv*) blivit till Óðinn. Det finns för övrigt inget som helst stöd för att guldet offrats till gudarna. Detta bygger först och främst på en gammal tradition bland arkeologer att förklara alla former av oförklarliga förekomster av guld och konstföremål som förbundna med kult av något slag.

Hedeager beskriver nu var dessa fynd vanligtvis görs och konstaterar:

Kanske har det legat vid foten av det heliga träd - livsträdet - som representerade livets kontinuitet och världens sammanhang, men trädet är borta, och vi får aldrig möjlighet att förklara "markfynden". (98)

Återigen tycks Hedeagers resonemang här framför allt bygga på ett önsketänkande om hur den forntida världen varit inrättad. Något stöd för tankarna om offer under "livsträdet" finns inte i källmaterialet, men vi kan se att Hedeager utgår från att det har funnits; det är bara det faktum att det inte finns kvar som gör att vi inte kan förklara markfynden!

I det följande avsnittet behandlas de s.k. brakteaterna, ett slags präglade medaljonger som förekommer rikligt i periodens arkeologiska fynd. Här är det återigen så att recensentens kunskaper inskränker sig till det elementära, varför det är lättare att acceptera författarens presentation. Men eftersom brakteaterna i många fall är präglade med korta runinskrifter förekommer det uppgifter i avsnittet som drar till sig filologens uppmärksamhet, och genast minskar tilliten till författarens framställning.

Angående runinskrifterna konstaterar Hedeager utan resonemang att "[d]e mer eller mindre begripliga runorna brukar tolkas som trollformler, och därför omnämns ofta brakteaterna som amuletter, vilka bringar lycka eller avvärjer olycka" (100). En sådan tolkning har emellertid inte stått oemotsagd inom runologin. Snarast hör den i dag till en äldre skolbildning och betraktas med ett visst mått av misstro av dagens runologer. Återigen skulle Hedeager ha vunnit i trovärdighet om hon förhållit sig mer kritisk till en teori som kanske bör betraktas som föråldrad.

Det råder enligt Hedeager ingen tvekan om att brakteaterna inspirerats av romerska mynt och den bildvärld vi finner på dessa, men denna bildvärld har så transformerats till det

nordiska sammanhanget och används för att framställa den nordiske härskarguden, Óðinn. Om en runinskrift konstaterar Hedeager:

Bland de runinskrifter som är öppna för tydning finns "houar", dvs. "Den Höge". Av somliga har detta namn tolkats som runmästarens signatur (!), men mera sannolikt är det onekligen att förbinda det med Oden, som i Hávamál, "Den Höges Tal", uppträder under just detta namn. (102ff.)

Tolkningen av *houar* som namnet på den som ristat runorna avfärdas alltså med ett utropstecken medan det betraktas som "mera sannolikt" att namnet eller ordet skall förbindas med Óðinn. Det finns emellertid ingen argumentering hos Hedeager för denna tolkning. Med tanke på hur ofta det förekommer inskrifter med de äldre runorna som tycks vara personnamn, vilka kan vara ägar- eller ristarnamn - som inte är förbundna med gudanamn - är det emellertid inte så självklart att den alternativa tolkningen skall förkastas som Hedeager gör gällande.

Men det är inte bara Óðinn bland de nordiska gudarna som enligt Hedeager finns avbildad på brakteaterna. Hon finner även exempel på att gudarna Týr och Baldr förekommer. Om Týr konstaterar hon:

Även om Tyr inte är så mycket omtalad i vikingatidens mytologi, så nämns han jämsides med Oden och Tor och därmed hör han till de tre ursprungliga storgudarna. (105)

Först kan vi återigen konstatera att det som Hedeager kallar "vikingatidens mytologi" finns belagt framför allt i källor från 1200-talet, alltså ca 200 år efter vikingatidens slut. Týrs förhållande till de övriga gudomligheterna som nämns i de medeltida källorna är dessutom definitivt inte självklart. Den äldsta skriftliga källa som nämner några nordiska storgudar är Adam av Bremens krönika från andra hälften av 1000-talet, och denna krönika nämner inte Týr bland de tre gudar som dyrkas i Uppsala. Det tycks alltså som om valet av källa ofta styrs av vad Hedeager vill argumentera för. När det gäller tolkningen av de brakteater som innehåller ett motiv med en man som bits i handen av en hund är det givetvis lockande att välja att se Týr som en viktig gud i äldre förkristen tid - och därmed välja de källor som talar för detta.

Lika säkert uttalar sig Hedeager om ett annat vanligt motiv på brakteaterna som framställer tre figurer, där figuren i mitten har en kvist instucken i bröstet. Motivet har, konstaterar Hedeager, tydligt inspirerats av ett senantikt motiv men trots detta konstaterar hon tvärsäkert, med referens till en tolkning framförd av brakteatforskaren Karl Hauck:

Men brakteaterna avbildar en nordisk motivkrets, även om den är inbäddad i en senantik komposition. Motivet symboliserar en handling och en berättelse, som har haft en självständig innebörd i den nordiska världen. (109)

Hedeager diskuterar nu de olika medeltida källornas återgivning av denna berättelse - med undantag av den som finns hos Saxo och som bara nämns i förbigående, eftersom Baldr i denna version inte är någon gud! - och kommer fram till att misteln som dödsbringande vapen är det stora problemet för att förstå myten. Hon hävdar nu utan reservationer:

Nyckeln till gåtan ligger dock någon helt annanstans. Misteln är nämligen dödsbringande, men det vet varken de västnordiska diktarna på medeltiden eller den senare folktraditionen, ty vid den tidpunkten hade misteln nästan försvunnit från Norden. (112)

Det första man kan fråga sig är nu hur de medeltida nedtecknarna av gamla berättelser och myter i ena stunden kan förväntas ge relevant kunskap om en sedan flera århundraden avlagd tro eller ideologi, men i nästa stund inte förstår någonting av en central berättelse. När Hedeager därefter går över till att argumentera för sin upptäckt hävdar hon, att

mistelsaften på grund av sin giftighet använts av stenåldersjägare för att nedlägga stora villebråd, och att även senare tiders jägare lär ha känt till detta gift. Men när jakt blev mindre vanligt glömdes kunskapen bort, menar hon, och detta förklarar alltså att Snorri och den som diktade *Völuspá* inte förstår misteln's funktion som gift på pilens spets. Hon avslutar:

Bara i de gamla nordiska myterna har misteln levt vidare som en dödlig växt, men på sin resa i den muntliga tradingens långa förlopp har pilgiftets funktion överförts till pilen själv, som därmed blir ett magiskt, dödligt vapen. Den lilla böjliga misteln, som växte väster om Valhall, blev inte edsvuren, och därför skvallrar den om att bakom myten finns en verklighet, som ingen trott existerade. (113)

Här ser vi alltså hur en relativt svagt underbyggd hypotes redan har blivit ett faktum i Hedeagers resonemang.

Hedeager går nu över till att i kapitlet "En annan värld" diskutera det hon benämner "nordisk magi". Hon inleder med att medge att de skrivna källorna till det förkristna Norden i huvudsak finns bevarade i texter tillkomna i en kristen miljö. Men mycket i sagorna måste ändå avspegla en "hednisk" livssyn och "[s]ammantaget ger de en trovärdig inblick i hednisk tro och livspraxis, även om de icke säger något direkt om religionen" (114). Hur vi kan veta något om vari denna livspraxis består och hur den kan urskiljas i texter som tillkommit i en kristen miljö diskuteras inte av Hedeager.

En viktig del av Hedeagers resonemang genom hela boken kommer nu till explicit uttryck, nämligen att den nordiska religionen har ett schamanistiskt inslag. Schamanismen beskrivs som en globalt förekommande företeelse som inte nödvändigtvis skall ses som någon väldefinierad religion. Som ett exempel på schamanism lyfter Hedeager fram beskrivningar hos Snorri Sturluson av Óðinn. En bild hämtad från en brakteat får också här tjänstgöra som illustration utan att någon egentlig säkerhet föreligger om att motivet faktiskt skildrar Óðinn. Motivet visar en man iförd hjälm omgiven av ett hundliknande djur, en fågel, ett hjorddjur och två hopslingrade ormar, samt ett antal runor. Hunden ser ut att bita mannen i den vänstra handen, vilket kan jämföras med diskussionen om guden Týrs funktion tidigare. Bildtexten i boken lyder:

Guldbrakteat: antagligen Oden i fågelhamn, omgiven av de viktigaste hjälpanarna, nämligen fågeln, det stora rovdjuret och ormen, samt den egentliga symbolen för Odens makt - runorna. (123)

För mig framstår det som om tolkningen av figurerna på brakteaten styrs av Snorris beskrivning av Óðinn, vilken också refereras av Hedeager på den följande sidan.

Hedeager återkommer så till påståendet om runornas makt. Hon utgår från skildringen i *Hávamál* av hur Óðinn fick tillgång till kunskapen om runorna. Óðinn har nu blivit en schaman och Hedeager konstaterar att "Hávamáls beskrivning av Oden, som hänger i världsträdet Yggdrasil i nio dygn, sårad och fastande, är samtidigt en beskrivning av schamanernas initiering, där världsträdet ingår som ett viktigt element" (127). Hon fortsätter:

Myten illustrerar därmed på förebildligt sätt schamanismens väsen med extasen som medel till att nå den gudomliga insikten, och den bekräftar och förklarar sejden som en centralmagisk handling i nordisk hedendom. Sedda genom mytens glasögon blir runorna således något annat än ett primitivt alfabet; de representerar magin, de är själva nyckeln till Odens fruktade makt, ty de kunde tvinga död mans tunga att tala.

Men det finns inte mycket att bygga dessa antaganden på, trots att de framställs som fakta. Det ena ogrundade påståendet utgör i själva verket grunden – alltså egentligen ingen grund



alls – för nästa i en kedja av antaganden och hypoteser som till slut betraktas som sann. De spekulationer om runornas magiska funktion som Hedeager presenterar finns rikligt representerade i tidig runologisk forskning och har ofta förekommit i religionsvetenskapliga sammanhang, men bland runologer i dag ställer man sig ofta betydligt mer tveksam till dem än vad som framkommer här (se t.ex. Barnes 1994). Ett gott skäl att betvivla runornas magiska funktion i det förkristna samhället är den tidiga förekomsten av runor i kristna kontexter. Många av de vikingatida runstenarna är exempelvis entydigt tillkomna i ett kristet sammanhang och innehåller hänvändelser till Gud t.ex. om att vara ristarens själ nådig, och en mängd medeltida inskrifter med runor förekommer gjutna i kyrkklockor och inhuggna på gravstenar. Den medeltida kyrkan har alltså knappast sett runorna som något "hedniskt" hot. Detta diskuteras emellertid inte av Hedeager.

I sin avslutning konstaterar Hedeager med utgångspunkt i sitt förda resonemang:

Det var tillträdet till den andra världen, till förfädernas och gudarnas värld, som var helt avgörande för den auktoritet som var krigarelitens förutsättning. Gudarnas och förfädernas accept var en nödvändig förutsättning för auktoritet, dvs. trovärdighet. (135)

Nu har de hypoteser och spekulationer som presenterats i boken blivit fakta och Hedeager konstaterar att en ny krigarelit som växte fram under folkvandringstiden skapade ett nytt politiskt system "vilket blev legitimerat genom asatron och ådagalagt genom de stora guldoffren" (135). Óðinn är för Hedeager central i detta skeende. Han representerar det schamanistiska i den nordiska kulturen och framställs som mottagare, och därmed innehavare av guldets. Slutligen är det runorna som framhålls som en viktig komponent i maktens legitimering:

Den sista av de tre komponenterna för att skapa legitimering, nämligen makten över runorna, innebar möjligheten till kommunikation mellan de levande och förfäderna, dvs. runorna var vägen till kunskap om det förgångna och kunskap om framtiden - alltså den visdom som var helt central för att etablera och bibehålla auktoritet. (139)

Spekulationerna kring runornas funktion har nu alltså blivit till fakta. Óðinn är den högste guden. Han är guden i schamanskepnad med tillgång till förfädernas kunskap, guldets och runorna. Men inget av detta har något egentligt grundlag i de skriftliga källor Hedeager åberopar. Det är spekulationer kring ett mycket svårtillgängligt material. Givetvis måste vi tillåta oss att spekulera kring innebörden i detta, men det är då också viktigt att markera var det vetbara slutar och var spekulationerna börjar. Det gör Hedeager inte. Hon konstaterar:

Under alla omständigheter är det dessa för oss så osynliga trådar som tillsammans har bildat det ideologiska fundament, som de "realpolitiska" förhållandena måste ta hänsyn till. (139)

När dessa slutsatser presenterats går Hedeager över till att återberätta Snorris historier om asagudarnas ankomst till Norden. Hon konstaterar att Snorri återger två delvis olika versioner av denna ankomst, men att de trots allt i huvuddragen stämmer överens. Först nu påpekar Hedeager att det råder stor oenighet bland religionshistoriker om kulturen av Óðinn. Det finns enligt Hedeager två huvudtolkningar som båda utgår från att Snorris skildring återger någon form av historiskt skede. Hon hävdar här att "[a]rgumenten för och emot de olika hypoteserna är mycket omfattande och bygger på vitt skilda källunderlag, filologiskt, historiskt och religionshistoriskt" (145). Men det arkeologiska material som föreligger från före folkvandringstiden visar inga spår av Óðinnskult, konstaterar Hedeager. Finns det då några spår av en sådan kult i det arkeologiska materialet från folkvandringstiden? Så vitt jag kan förstå gör det inte det. Vi vet egentligen ingenting om kulturen i det vikingatida samhället om vi inte accepterar Snorris, Saxos och Adam av Bremens beskrivningar, vilka samtliga tillkommit betydligt senare och i en kristen kontext. Utan dessa texter skulle det

arkeologiska materialet knappast ge någon information om kulten av asarna och Óðinn.

I en avslutande diskussion kring världsträdet återkommer Hedeager till sin schamanistiska övertygelse. Óðinn som hänger i trädet är givetvis den unge mannen som genomlider den rituella döden för att invigas som schaman. I framställningen om världsträdet kommer Hedeager in på Adam av Bremens skildring av blotet i Uppsala. Hon konstaterar:

Världsträdet existerade inte bara som en konstruktion i mytologin, utan det heliga trädet var också centrum för ritualerna i verklighetens värld. Från vikingatidens slut kommer berättelsen hos Adam av Bremen (ca 1070), om hur blotet åt Oden, Tor och Frey fortfarande äger rum i offerlunden vid hednatemplet i Gamla Uppsala. (149)

Men i dag är det inte många religionshistoriker som skulle fästa någon större tillit till denna skildring. I en rapport från projektet *Sveriges kristnande* finns de senaste ståndpunkterna inom forskningen kring kristnandet av Sverige (Nilsson 1996) och historikern Henrik Janson diskuterar Adams skildring av det "hedniska" Norden ingående i flera arbeten (se Janson 1997 och 1998). Hedeager kunde alltså även här ha varit mer uppdaterad på den senaste forskningen på området.

Tvärvetenskap är i sig ett svårdefinierat begrepp. I engelsk terminologi gör man skillnad på *multidisciplinary research* och *interdisciplinary research*, där det förra innebär att man sammanställer forskning från forskare inom olika discipliner medan det senare skall innebära att samtliga inblandade forskare förstår problemställningar inom samtliga discipliner som skall samordnas i det aktuella forskningsprojektet. Den vanligaste formen av tvärvetenskaplig forskning torde vara den förstnämnda typen.

När en ensam forskare ger sig in i ett projekt som gör anspråk på att arbeta med material från flera discipliner blir det emellertid svårt att ange en klar definition av projektet. Kan en arkeolog egentligen förhålla sig till en forskningstradition inom t.ex. filologi där forskare inom ämnet ägnar många år åt studier och forskning? Om jag skall döma från Hedeagers bok är detta ogörligt. Genomgående uppvisas i boken en stor okunnighet och naivitet i behandlingen av det skriftliga materialet som säkert kunde ha avhjälpats bara genom att låta en filolog eller religionshistoriker med källkunskap läsa igenom texten. Men boken uppvisar samtidigt brister i framställningen som inte nödvändigtvis beror på okunnighet om materialet. Ofta är det snarare frågan om Hedeagers utgångspunkter, det att texter från 1200-talet skall kunna användas som redskap vid tolkningen av ett betydligt äldre arkeologiskt material. Här är det snarare frågan om Hedeagers önsketänkande. Som arkeolog vill hon så gärna kunna dra in de skriftliga källorna i sitt resonemang.

När arkeologer nu allt oftare försöker använda sig av skriftliga källor för sina tolkningar av det arkeologiska materialet är det viktigt att diskutera förutsättningarna för detta ingående. Inom tvärvetenskapliga projekt har det också under de senaste decennierna förts diskussioner om tvärvetenskaplighetens möjligheter och problem. Härvid har det ofta visat sig att den bästa formen för tvärvetenskaplig forskning är den där forskare från olika discipliner utför det arbete som de blivit utbildade för att göra, men där man samlar perspektiven genom att t.ex. hålla gemensamma arbetsseminarier. Detta, vill jag påstå, gäller även i hög grad för arkeologerna när de nu ger sig in på de skriftliga källornas område. Det torde löna sig att diskutera sina slutsatser ingående med specialister från de berörda disciplinerna innan man sänder dem till trycket. Bland annat är det viktigt att den tvärvetenskapligt sinnade forskaren tar sig tid för att sätta sig in i den aktuella forskningssituationen och inte, som ofta är fallet i den här recenserade boken, refererar till forskning som har decennier, ibland ett sekel på nacken.

Lotte Hedeagers bok gör anspråk på att vara en populärvetenskaplig framställning. Därmed faller väl en del av den ovan framförda kritiken? Jag kan inte se att så är fallet. En populärvetenskaplig text skall givetvis inte leva upp till samma krav som ställs på ett vetenskapligt arbete, men det finns många andra krav som författaren måste förhålla sig till.

Det är svårt att skriva populärvetenskap. I en populärvetenskaplig text måste man räkna med att läsarna är betydligt sämre insatta i det ämne man skall beskriva än en vetenskapligt utbildad läsare. Detta kräver att man ger sig tid till att förklara grundläggande frågeställningar. Dessutom måste författaren ofta presentera de vetenskapliga rönen i ett betydligt mindre abstrakt språk än den vetenskapliga framställningen ger utrymme för. Det går därmed inte alltid att få med alla de detaljanalyser som ligger till grund för framställningen. En del resonemang måste förenklas och en del grundligare diskussioner utelämnas. Men detta innebär enligt min mening inte att det blir omöjligt att skriva meningsfull populärvetenskap. I Hedeagers fall brister det emellertid ofta på dessa punkter. Läsaren förväntas känna till stora områden av den forskning som Hedeager refererar till, och utan förkunskaper blir man hänvisad till att lita på författarens redogörelse.

Hedeager levererar i sin framställning egna spekulationer som om de vore fakta, vilket i en vetenskaplig text knappast skulle accepteras utan omfattande resonemang och hänvisningar till tidigare forskning och källor. Som nämnts markerar hon i inledningen till sitt arbete att denna populärvetenskapliga framställning bygger på vetenskapliga arbeten som är under publicering. Men de brister i Hedeagers behandling av källor och tidigare forskning som påtalats ovan tycks mig vara av en art som svårligen låter sig justeras med referenser. Ofta förefaller hennes påståenden bygga på bristande kunskap i forskningen snarare än grundligt utfört vetenskapligt arbete; hennes tvärvetenskapliga pretentioner tycks inte alltid motsvaras av en ordentlig insats för att sätta sig in i de aktuella disciplinernas forskningsläge. I en populärvetenskaplig framställning förväntar man sig alltså inte en omfattande referensapparat eller en ingående diskussion av källorna. Man kan rentav tillåta sig att spekulera under förutsättning att detta framgår tydligt i texten. Men när spekulationer och antaganden presenteras som etablerade fakta av en professor i arkeologi ger detta auktoritet åt framställningen. Lotte Hedeagers bok ger emellertid inte en vederhäftig bild av forskningsläget inom områden som filologi, historia och religionsvetenskap, och därmed lämnas den i ämnet obevandrade läsaren i sticket.

© Karl G. Johansson

Recensionen tidigare publicerad i Gardar 30 (1999)

## Litteratur

Acker, Paul. 1998. *Revising Oral Theory: Formulaic Composition in Old English and Old Icelandic Verse*. New York & London.

Barnes, Michael P. 1994. On Types of Argumentation in Runic Studies. I *Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions. Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990*, s. 000-000. Runrön 9. Uppsala.

Foley, John Miles. 1991. Orality, Textuality, and Interpretation. I A. N. Doane & Carol Braun Pasternack (red.), *Vox intexta: Orality and Textuality in the Middle Ages*, s. 34-45. Madison.

Harris, Joseph. 1985. Eddic Poetry. I C. J. Clover & J. Lindow (red.), *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, s. 68-156. Islandica 45. Ithaca & London.

Janson, Henrik. 1997. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och Gregorius VII. I Anders Hultgård (red.), *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, s. 131-195. Nora.

Janson, Henrik. 1998. *Templum nobilissimum: Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Göteborg.

Kellogg, Robert. 1991. Literacy and Orality in the Poetic Edda. I A. N. Doane & Carol Braun Pasternack (red.), *Vox intexta: Orality and Textuality in the Middle Ages*, s. 89-101. Madison.

Lindblad, Gustaf. 1954. *Studier i Codex Regius av äldre Eddan*. Lundastudier i nordisk språkvetenskap 10. Lund.

Nilsson, Bertil (red.). 1996. *Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv*. Projektet Sveriges kristnande, Publikationer 5. Uppsala.