

# SCRIPTA ISLANDICA

ISLÄNDSKA SÄLLSKAPETS

ÅRSBOK 68/2017

---

REDIGERAD AV

LASSE MÅRTENSSON OCH VETURLIÐI ÓSKARSSON

under medverkan av

Pernille Hermann (Århus)

Else Mundal (Bergen)

Guðrún Nordal (Reykjavík)

Heimir Pálsson (Uppsala)

Henrik Williams (Uppsala)

UPPSALA, SWEDEN

Publicerad med stöd från Vetenskapsrådet.

© 2017 respektive författare (CC BY)

ISSN 0582-3234

EISSN 2001-9416

Sättning: Ord och sats Marco Bianchi

urn:nbn:se:uu:diva-336099

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-336099>

## Innehåll

LARS-ERIK EDLUND, Ingegerd Fries (1921–2016). Minnesord . . . . .	5
ADALHEIÐUR GUÐMUNDSDÓTTIR, Some Heroic Motifs in Icelandic Art	11
DANIEL SÄVBORG, Blot-Sven: En källundersökning . . . . .	51
DECLAN TAGGART, All the Mountains Shake: Seismic and Volcanic Imagery in the Old Norse Literature of Þórr . . . . .	99
ELÍN BÁRA MAGNÚSDÓTTIR, Forfatterintrusjon i <i>Grettis saga</i> og paralleller i Sturlas verker . . . . .	123
HAUKUR ÞORGEIRSSON & TERESA DRÖFN NJARÐVÍK, The Last Eddas on Vellum . . . . .	153
HEIMIR PÁLSSON, Reflections on the Creation of Snorri Sturluson's Prose Edda . . . . .	189
MAGNUS KÄLLSTRÖM, <i>Monumenta lapidum aliquot runicorum:</i> Om runstensbilagan i Verelius' <i>Gothrici &amp; Rolfi Westrogothiae</i> <i>Regum Historia</i> (1664) . . . . .	233
MATTEO TARSI, Creating a Norm for the Vernacular: Some Critical Notes on Icelandic and Italian in the Middle Ages . . . . .	253
OLOF SUNDQVIST, Blod och <i>blót</i> : Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter . . . . .	275
SVEINN YNGVI EGILSSON, Kan man skriva pastoral poesi så nära Nordpolen? Arkadiska skildringar i isländska dikter från arton- hundratalet . . . . .	309
TOMMY KUUSELA, ”Þá mælti Míms hǫfuð”: Jätten Mimer som kunskapsförmedlare i fornnordisk tradition . . . . .	331

### Recensioner

LARS LÖNNROTH, Rec. av <i>A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia</i> , red. Carolyne Larrington, Judy Quinn & Brittany Schorn . . . . .	361
LARS-ERIK EDLUND, Rec. av <i>Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar</i> . Red. Kristinn Jóhannesson, Gunnar D. Hansson & Karl G. Johansson . . . . .	369

ADALHEIÐUR GUÐMUNSDÓTTIR, Rev. of Agneta Ney. <i>Bland ormar och drakar: Hjaltemyt och manligt ideal i berättartraditioner om Sigurd Fafnesbane</i> .....	377
---	-----

**Isländska sällskapet**

AGNETA NEY & MARCO BIANCHI, Berättelse om verksamheten under 2016 .....	387
--	-----

Författarna i denna årgång .....	389
----------------------------------	-----

# **Blod och *blót***

## **Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter**

OLOF SUNDQVIST

Arkeologiska undersökningar på Island visar att en omfattande rituell slakt och komplexa offerritual ägde rum vid stormannagårdar under vikingatiden. Analyser av benmaterial från *Hofstaðir*, vid Mývatnssveit, i de nordöstra delarna av landet, har genererat några sensationella resultat. Skallben av nötkreatur har påträffats i två kluster utanför väggarna till en vikingatida hallbyggnad. Dessa skallar visar tydliga tecken på att en alldeles speciell typ av slakt förekommit på platsen och att skallarna exponerats under en längre tid på utsidan av byggnaden. Enligt utgrävarna, Gavin Lucas och Thomas McGovern (2008), bedövades boskapen genom ett slag mellan ögonen precis innan de blev halshuggna med en yxa. Med god skicklighet, skulle en sådan handling ha producerat en fontän av blod, eftersom hjärtat fortfarande slog då huvudet avskildes från kroppen. Lucas och McGovern menar att dessa våldshandlingar ska tolkas som en del av en offerritual. Denna tolkning har stöd i annat källmaterial i den lokala kontexten, till exempel den första leden i ortnamnet *Hofstaðir*. Den fornvästnordiska termen *hof* betecknar nämligen förkristen kultbyggnad i de isländska kunga- och familjesagorna, liksom i den äldre norröna poesin (jfr Sundqvist 2016; Kaliff & Mattes 2017). Allt talar för att den hallbyggnad som påträffades vid Hofstaðir har varit en ceremoniell byggnad där förkristna kulthandlingar ägt rum (jfr Lucas 2009).

Blodiga offer omtalas också i de skriftliga källorna som rör den fornskandinaviska religionen, till exempel Snorri Sturlusons *Hákonar saga*

Sundqvist, Olof. 2017.

Blod och *blót*: Blodets betydelse och funktion vid fornskandinaviska offerriter.  
*Scripta Islandica* 68: 275–308.

© Olof Sundqvist (CC BY)

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-336115>

*góða* kap. 14–18. Denna text har ofta betraktats som den fornskandinaviska offerritualens *locus classicus*, eftersom den omfattar en detaljerad beskrivning av de kultiska handlingar som utfördes vid offerfester i 900-talets Trøndelag. Texten informerar också om hanteringen av offerblodet. Det föreligger dock en rad källkritiska problem i anslutning till den. I föreliggande artikel kommer jag diskutera Snorris beskrivning ur ett källkritiskt perspektiv och fokusera på några detaljer, särskilt offerterminologin, de blodiga riterna och de rituella objekt som användes där. I anslutning till detta kommer jag att vidga min dokumentation till andra källor som informerar om det fornskandinaviska offret, i syfte att undersöka om Snorris beskrivning bygger på gamla traditioner. I detta sammanhang kommer jag också anlägga ett vidare religionshistoriskt och komparativt perspektiv där även grekiska och romerska källor beaktas.<sup>1</sup> Under den sista delen av min artikel kommer jag att diskutera offerblodets betydelse och funktion i den vikingatida religionen, där jag även kommer att ta upp tidigare tolkningar som gjorts i anslutning till detta. Jag kommer där att pröva en tolkning, som bland annat inspirerats av nyare ritteorier. Min övergripande hypotes är att blodet hade en viktig betydelse vid de vikingatida kalendariska offerriterna i Skandinavien precis som Snorri antyder. Enligt min mening uppfattades blodet i den typ av riter som Snorri skildrar som en offergåva (dvs. gudomens del) vid ett kommunionsoffer. Men innan jag kommer in på detta ska jag kort sammanfatta Snorris beskrivning av de fornskandinaviska offerfesterna och diskutera den kritik som riktats mot hans framställning.

<sup>1</sup> Jens Peter Schjødt (2012) talar om fyra nivåer av komparationer inom fornnordisk religionsforskning. Den första typen omfattar komparationer inom det fornnordiska religionsområdet, det vill säga där man jämför information från en nordisk källa med andra nordiska källor. I den andra nivån jämför man källor från det nordiska området med material från nordbornas grannar, framförallt källor från det kontinentalgermanska området, men också med information från t.ex. samernas och finnarnas religion. I den tredje nivån jämför man nordbornas religion med företeelser över hela det indoeuropeiska kulturområdet, en metod som tillämpats av den franske religionshistorikern George Dumézil. På den fjärde nivån gör man globala komparationer. Den typen av jämförelser förekommer sällan i dag, men har varit betydelsefull för utformningen av den religionshistoriska begreppsapparat som fortfarande tillämpas. I föreliggande studie kommer jag använda mig av de tre första nivåerna, där jag jämför blodiga offerriter med framförallt föreställningar och riter från det nordiska området, men även det kontinentalgermanska och det klassiska området. I och med att jag tillämpar en religionshistorisk begreppsapparat så finns här även en beröringspunkt med fjärde nivåns komparationer. Om betydelsen av komparationer rent generellt i religionshistorisk forskning, se t.ex. Segal 2001; 2005; Stausberg 2014.

## De blodiga offerriterna i *Hákonar saga góða*

*Hákonar saga góða* är en del av Snorris *Heimskringla*. Den skrevs ca 1230 och är känd genom tre medeltida handskrifter. Två av dem förstördes vid branden i Köpenhamn 1728, men texterna finns bevarade genom avskrifter: (1) AM 35 fol. är en avskrift av *Kringla* utförd av Ásgeir Jónsson ca 1700, och försedd med rättelser av Árni Magnússon. Den kallas ofta endast K. (2) *Jöfraskinna* finns bevarad genom två avskrifter: AM 37 fol. är den bästa och äldsta avskriften av *Jöfraskinna*, utförd av en norрман, biskopen Jens Nielsön (ca 1567–1568). Den kallas J1. AM 38 fol. är en kopia av *Jöfraskinna* gjord av Ásgeir Jónsson 1698. Den kallas J2. (3) *Codex Frisianus* är den enda medeltida pergamenthandskriften som finns bevarad i original och kallas AM 45 fol. Den skrevs av en islänning ca 1325. Den kallas ofta F.<sup>2</sup> En bra textkritisk utgåva publicerades av Bjarni Aðalbjarnarson redan 1941 i Íslenzk fornrit. Jag följer den texten i föreliggande arbete samt Karl G. Johanssons översättning, som utgår från Aðalbjarnarsons text, om inte annat anges.

I en passage av *Hákonar saga góða* kapitel 14 beskrivs de ceremoniella gästabud, som kallades *blótveizlur*, och som firades i Trøndelag under 900-talet. Snorri berättar där att Sigurðr Hlaðajarl var en stor blotman (*blótmaðr*). Han skötte alla offerfester för kungen i Trøndelag. Snorri berättar sedan i allmänna ordalag att det var gammal sed, när man skulle blota, att alla bönder skulle komma till hovbyggnaden och ta med sig den mat som behövdes medan festen pågick. Vid dessa fester skulle alla vara med på ölgillet. Där dödades alla slags husdjur, även hästar, och allt det blod som kom av detta kallades offerblod (*hlaut*) och de skålar det förvarades i kallades offerblodsskålar (*hlautbollar*). Och med offerblodskvastar (*hlautteinar*) som var gjorda som vigvattenskvastar skulle man stryka alla altarna med detta blod (*rjóða stallana*) och hovets väggar både på utsidan och insidan och sedan stänka på människorna. Och slaktköttet skulle man koka till människornas glädje. Det skulle vara eldar mitt på golvet i hovet och över dem grytor. Snorri berättar också att en bägare (*full*) skulle bäras runt elden, och att hövdingen som arrangerade festen, välsignade den liksom all offermaten. Sedan skulle man dricka Óðinns skål (*full*), ”för seger och för kungens makt” (*til sigrs ok ríkis*), därefter Njörðrs och Freyrs skålar ”för god årsväxt och fred” (*til árs ok*

<sup>2</sup> Se översikt av handskriftsläget till *Heimskringla* i Wessén 1964.

*fríðar*). Man skulle också dricka en skål för de släktingar som hade blivit höglagda och den skålen kallades minnesskål (*minni*).

Snorri påpekar därefter att Sigurðr jarl var en generös man och att han en gång gjorde en stor blotfest på Lade, och ensam stod för alla kostnader. Som stöd för det påståendet citerar Snorri en samtida strof av skalden Kormákr, som finns i *Sigurðardrápa* (960):

Hafit maðr ask né eskis  
 afspring með sér þingat  
 fésæranda at fœra  
 fats; véltu goð Þjaza;  
 hver myni vés við valdi  
 vægi kind of bægjask;  
 því fúr-Rögnir fagnar  
 fens; vá Gramr til menja.

Man tage ikke med sig  
 mad eller drikke til den  
 gavmilde mands hjem;  
 guderne overlsted Tjatse;  
 hvem skulde vel kunne stille sig op  
 imod ham, som beskytter helligdommen;  
 det er den gavmilde jarl glad ved;  
 Gram tilkæmpede sig skatten.

(Text och översättning: Finnur Jónsson i Skj. B1: 69 f., A1: 80.)

Hela passagen om offerriterna är insatt i en ramberättelse som handlar om Hákon Aðalsteinsfóstri Haraldssons möte med de hedniska bönderna i Trøndelag och omfattar kapitel 14 till 18. Denna kung hade fått en kristen uppfostran i England hos kung Aðalsteinn och ville också omvända norr-männen till den kristna tron vid sin återkomst till hemlandet. Senare i berättelsen tvingas kung Hákon på ett förnedrande sätt att delta i tröndernas kalendariska offerriter vid helgedomarna på Lade och Mære. Bönderna pressade honom att dricka den skål som kallas *full* och äta av offerköttet (hästlevern) vid kommuniionsmåltiden.

## Kritiken av Snorris text

Snorris text har varit omdiskuterad i forskningen under de senaste decennierna.<sup>3</sup> Olaf Olsen (1966), till exempel, var mycket skeptisk till trovärdigheten i Snorris beskrivning av de förkristna riterna. Visserligen accepterade han Snorris påståenden att de ceremoniella måltiderna stundtals firades inomhus, men han påpekade att flera detaljer i hans skildring, till

<sup>3</sup> Jag har tidigare presenterat diskussionen om *Hákonar saga góða* kap. 14–18 mer utförligt, se t.ex. Sundqvist 2002; 2005; 2013 och 2016. Här följer endast en kort sammanfattning av den.



exempel beskrivningen av kultobjekten, hovbyggnaden och de riter som ägde rum där, måste betraktas som osäkra. Även Ernst Walter (1966) ansåg att Snorris beskrivning var tveksam, särskilt delar av det ceremoniella drickandet. Han påpekade, till exempel, att det fornvästnordiska ordet *signa*, som betyder 'välsigna', var ett sent kristet lånord som hängde samman med latinets *signare* (*signo*), det vill säga 'att göra ett tecken'. Detta indikerar, enligt Walter, att Snorri projicerade samtida kristna idéer och föreställningar på förkristna förhållanden. Liksom Olsen och Walter hävdar även Klaus Düwel, i ett lärt arbete *Das Opferfest von Lade* (1985), att Snorris text i princip är obrukbar då vi vill rekonstruera den förkristna offerritualen. Syftet med Düwels studie var egentligen att undersöka vissa strukturer i Snorris text och hans berättarteknik. Han studerade även den semantiska utvecklingen av vissa religiösa termer, såsom begreppen *hlaut-teinn* och *hlaut*, och undersökte även de källor som Snorri använde för att beskriva den förkristna kulturen (se vidare nedan). I sina slutsatser konstaterade Düwel att beskrivningarna av offerfesten på Lade inte hade en förkristen bakgrund, det vill säga, att Snorri saknade förkristna källor att bygga på. När Snorri beskrev hur blodet stänktes på altaret i hovet utgick han helt från gamla judiska riter som beskrivs i Andra Mosebok. På Snorris tid fanns troligen delar av Gamla testamentet översatta till fornisländska i någon form av förlagor till *Stjórn* (ca 1300) (jfr Düwel 1985: 141). Under den tidiga medeltiden uppfattades offerriter och annat religiöst bruk i Gamla testamentet som (hedniska) förstadium till den sanna gudomliga uppenbarelse. Denna typ av tolkning kallas ofta för *interpretatio christiana typologica* eller "prefigurationsprincipen". Hedendomen, det vill säga det religiösa utvecklingsstadium som låg före kristendomen, ansågs under medeltiden även vara en universell *religio naturalis*. Den hade likadana uttrycksformer oavsett om den uppträdde i Främre orienten eller i Norden. Därför kunde Snorri, enligt Düwel, använda det bibliska materialet som källa till sin beskrivning av den gamla kulturen i Trøndelag. Med stöd av denna i grunden "kristna" tolkning blev dessutom förfädernas religion idealiserad och steget från den över till kristendomen något kortare.<sup>4</sup> I de sista delarna av sin avhandling, hävdar Düwel att Snorris syfte egentligen inte var att beskriva den hedniska kulturen i sig, utan att visa hur våldsamt

<sup>4</sup> Düwel (1985: 127) skriver således: "Darin schildert Snorri die heidnische Religionsübung und Opferpraxis deshalb so ins Einzelne gehend und nach dem Prinzip der typologischen interpretatio christiana strukturiert, um zu verdeutlichen, wie sehr sich die Norweger aufgrund ihrer religio naturalis bereits dem Christentum genährt hatten und wie klein im Grunde der Schritt war, den Übergang zu vollziehen." Jfr Weber 1981 och 1987.

den norska kungamakten gått fram med sin mission i kontrast till den fredliga omvändelseprocessen på Island. Düwel konstaterar att Snorri hade en politisk agenda och därför kan hans beskrivningar av offerriterna inte godtas som tillförlitliga källor för förkristen religion.

Rent allmänt har Düwels kritik mot Snorris text varit välgrundad och förtjänstfull för utforskningen av den fornskandinaviska religionen. Düwel lyfter fram flera aspekter och detaljer i Snorris text som inte har någon större trovärdighet. Men stundtals har kritiken varit alltför förenklad och onyanserad, speciellt när man påstått att Snorri inte hade tillgång till äldre källor. Forskare, som Preben Meulengracht Sørensen (1991), Anders Hultgård (1993; 1996; 2003) och François-Xavier Dillmann (1997) har alla, enligt min mening, presenterat mer balanserade tolkningar (jfr Sundqvist 2002; 2005; 2013; 2016). De höll med Olsen och Düwel om att vissa detaljer i Snorris rekonstruktion inte kan verifieras med äldre källor och därför inte skapar en pålitlig bild av den förkristna kulturen. Man har också varit ense med Düwel att texten måste relateras till Snorris kristna historiesyn. Men det betyder inte att Snorri inte strävade efter att återskapa den förkristna kulturen på ett så trovärdigt sätt som möjligt. Att några centrala religiösa begrepp inte med säkerhet kan härledas till hednisk tid är inte ett tillräckligt argument för att dra slutsatsen att de fenomen som de betecknade inte fanns i den gamla religionen (jfr Meulengracht Sørensen 1991: 239; jfr Dillmann 1997: 57 f.). I flera fall försöker Snorri dessutom belägga sina påståenden med stöd av skaldedikter som härstammar från vikingatiden. Den aktuella passagen stöttade han till exempel med en strof från *Sigurðardrápa* (960 AD) som omvittnar att Sigurðr jarl var generös då han anordnade rituella gästabud på Lade (se ovan). Dessutom använde han äldre prosatraditioner för kapitel 17 och 18 som finns bevarade i *Ágrip* och *Fagrskinna* (se nedan). Snorri saknade således inte helt äldre källor då han beskrev offerkulturen i Trøndelag.

### Termerna *hlaut*, *hlautteinar* och *hlautbolli*

Klaus Düwel (1985: 21–38) gjorde en analys av de termer som Snorri använde för offerblodet och de rituella objekt som användes i blodsriterna. Han tittade speciellt på den semantiska utvecklingen för orden *hlaut*, *hlautteinar* och *hlautbolli* och menade att Snorri antingen missuppfattade dessa begrepp eller så blandade han ihop dem med kristna idéer som överhuvud-

taget inte hade någon grund i den förkristna kulten. Enligt min mening har Düwel här till viss del rätt. Det är ytterst tveksamt att termen *hlaut* (n.) betecknade 'offerblod' i det äldre språket och att sammansättningarna *hlautteinn* och *hlautbolli* hade betydelsen 'offerblodskvast' och 'offerblodsskål'. Allt tyder på att ordet *hlaut* ursprungligen syftar på en 'lott' eller 'andel'.<sup>5</sup> Ekvivalenta termer till *hlaut* i de germanska språken har nämligen den eller en liknande betydelse, till exempel feng. *hlōt* och fht. *hlōz* 'Los, Eigentum' (jfr de Vries 1977: 235). I den gotiska bibeln finns termen *hlauts* som återger det grekiska ordet *klēros*, som i Nya testamentet betyder just 'lott', eller 'del' (jfr Aland (et al. 1994): κληρος 'lot (of something thrown or drawn to reach a decision)', 'share', 'part', 'place'). Wilhelm Streitberg (1928: 58) översätter också det gotiska ordet *hlauts* i gotiska bibeln till 'Los', 'Anteil', 'Erbschaft' (jfr de Vries 1977). Verbet *hljóta*, som betyder 'få genom lott(ning), få på sin lott, vederfaras, nå, få' (Elmevik 2016 [2003]: 156; jfr Heggstad et al. 2012: 276), hör etymologiskt sett samman med substantiven *hlutr*, *hleyti* och *hlaut*. Enligt min mening tyder sambandet på att dessa appellativ ursprungligen hade en betydelse 'lott'.

I eddadikten *Hymiskviða* str. 1 uppträder ordet *hlaut*. Det berättas där att gudarna kom hem från jakt och ville ha en fest, men ölkruset saknades. I den nya utgåvan *Eddukvæði* (I: 399) kan vi läsa hur gudarna handlade i detta läge:

hristu teina  
ok á hlaut sá,  
fundu þeir at Ægis  
ørkost hvera.

Lars Lönnroth översätter passagen på följande sätt i sin nya eddaöversättning från 2016:

Med spådomskonst  
fick de kunskap om  
att hos Ägir sådana  
fanns i överflöd.

Några forskare gör här en mer bokstavlig tolkning och översätter *hlaut* till '(offer)blod' (t.ex. Brate 1990 (1913): 78; Finnur Jónsson 1931: 261;

<sup>5</sup> En möjlig tolkning är att ordet *hlaut* hos Snorri underförstått syftar på 'gudomens andel vid kommunionsoffret' Jfr Gering 1896: 80 (som anser att ordet är fem.) och Noreen 1923: §166. Se vidare nedan.

Drobin 1991: 129; jfr Jackson 2014: 57, 173), troligen påverkade av Snorris tolkning av ordet i *Hákonar saga góða* kap. 14, men även av den klassiska författaren Strabo som i en text talar om divinationsriter där kimbrenna (en stam som troligen hade germansk bakgrund) skådade i blod (se Strabos text nedan). Man skulle kunna tänka sig att gudarna skakade de bloddränkta lottkvistarna och såg på den yta där blodstänken föll, för att kunna få fram den dolda kunskapen. Kanske bildade offerblodet också vissa mönster då det koagulerade i blotskålen, som därefter gick att uttolka. Säkrast är att tolka de två första textraderna i citatet på följande sätt: ”[gudarna] skakade kvistarna och såg på lotten(-erna) [det vill säga utfallet av den/dem]” (jfr Kuhn 1968: 97; de Vries 1956–1957 I: §288; Düwel 1985: 23 f.).<sup>6</sup> En sådan divinationsrit påminner om Tacitus beskrivning av germanernas lottkastningar i *Germania* (se nedan).

Det är således högst sannolikt att begreppet *hlaut* i förkristna sammanhang syftade på den lott som man fick genom att kasta lottkvistar och tyda det mönster som kvistarna bildade. Tidiga belägg från skaldediktningen talar också för det. Sammansättningen *hlautteinn* finns nämligen i den äldre poesin och syftar där på en ’lottkvist’ (och inte på en ’offerblodskvast’). Den betydelsen kommer fram i en *lausavísa* hos skalden Porvaldr Koðránsón (Skj B1: 105). Där talas det om en *hlautteins hreytir* ’den som kastar lottkvisten’. Jan de Vries (1956–1957: §288) påpekar i anslutning till denna kenning: ”... damit ist nicht gemeint ’Spritzer des Opferblutes’, sondern ’Schüttler der Losstäbe’”. Düwel (1985: 31) översätter kenningen ”Werfer, Zerstreuer, Austeiler des Losweiges”. En sådan rituell specialist kan mycket väl ha benämnts fvn. *\*hlytir*, fsv. *\*lytir* (urn. *\*hluti-wīthar*) eller fda. *\*lutari(r)* (urn. *\*hlutariar*) i det äldre språket (jfr feng. *hlýttere* som glosseras *clericus*). Den förra benämningen finns belagda i svenska ortnamn och har grundligt utretts av Lennart Elmevik (1966; 1990; 2016 [2003]), medan den senare uppträder i en dansk runinskrift (DR 145) som personnamn. Den benämningen (fda. *\*lutari(r)*) har Simon Karlin Björk nyligen diskuterat i en intressant artikel i *Studia anthroponymica Scandinavica* (2015). Dessa termer skulle kunna jämföras med feng. *tān-hlȳta*

<sup>6</sup> Düwel (1985: 24–28) påpekar att Gering och Kuhn ser *hlaut* ’lott’ som ett feminint substantiv, på grund av böjningsformen i uttrycket *teinlautar Týr* (eller *tein hlautar*) som finns i *Vellekla* st. 30 (Skj A1: 129 f.; B1: 122; jfr SKPI,1: 319 f.). Detta feminina ord, som finns i poesin, skulle teoretiskt sett kunna stå vid sidan om ett neutrum *hlaut* ’offerblod’ som finns i prosan. Efter en lång utredning slår Düwel fast att belägget i *Vellekla* inte kan bestämma genus för ordet *hlaut*. De säkra beläggen av substantivet och dess kasusformer pekar på att det är ett neutrum, som betyder ’lott’.

och *tān-hlȳtere* 'spåman', där den förra leden i dessa ord är feng. *tān* (etymologiskt identiskt med svenskans *ten* och fvn. *teinn*) 'kvist använd vid lottkastning' (Elmevik 1916 [2003]: 161). Termerna *blótspánn* och *hlautviðr* skulle kunna vara synonymer till *hlautteinn*. I *Fagrskinna* förekommer uttrycket *fella blótspán* 'att kasta blotspånor (jfr lottkvistar)' (Ísl. fornr. 29: 118).<sup>7</sup> I *Völuspá* 61 (Codex Regius) betyder *hlautviðr* troligen 'lottkvist, orakelkvist':<sup>8</sup>

þá kná Hœnir	Dá kan Hœnir
hlautvið kjósa,	välja lottkvist
...	...

(Text: *Eddukvæði* I: 306; min översättning.)<sup>9</sup>

Även latinska källor vittnar om att förkristna germaner i äldre tider ägnade sig åt divinationsriter där man använde lottkvistar. Tacitus beskriver dem på följande sätt i *Germania* 10:

Auspicia sortesque ut qui maxime observant. sortium consuetudo simplex. virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. Mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublato secundum impressam ante notam interpretatur.

(”De ge akt på förebud och lottorakel i största tänkbara utsträckning. Lottning sker vanligen på ett enkelt sätt. En gren, som skurits från ett frukt bärande träd, hugger man sönder i småkvistar; dessa märker man med vissa tecken och strör ut dem över ett vitt kläde alldeles på måfå. Om rådfrågningen sker för det allmännas räkning, är det stammens präst som därpå under bön till gudarna och med blicken riktad mot himlen tre gånger upplyfter var och en av småkvistarna; sker rådfrågningen för enskild räkning, är det familjefadern själv som utför denna ceremoni; vederbörande tolkar enligt det förut inristade tecknet de kvistar han lyfter upp.”) (Text och översättning: Önnerfors.)

Huruvida denna beskrivning har giltighet och relevans för nordisk vikingatid kan naturligtvis diskuteras.

Snorri var således en av de första i den fornisländska prosatraditionen

<sup>7</sup> Jfr *Hervarar saga* 7: ”Þá váru gervir hlutir af vísendamönnum ok felldr blótspánn til, en svá gekk frétt ...” (red. Turville-Petre 1956: 28).

<sup>8</sup> Jfr *Hauksbók* st. 55 som har ”hlutvið kjósa”. *Eddukvæði* I: 316

<sup>9</sup> Düwel (1985: 29) översätter dessa rader ”da konnte Hœnir den Loszweig (das Losholz) wählen”, vilket överensstämmer väl med den fornisländska grundtexten.

att använda begreppet *hlaut* i betydelsen 'offerblod'. Författarna till *Eyrbyggja saga* (Ísl. fornr. 4: 9) och *Kjalnesinga saga* (Ísl. fornr. 14: 7) tog sedan över denna betydelse från Snorri och förde den vidare in i sina verk. Enligt min mening innebär Snorris gåtfulla eller snarare smått förvirrade offerterminologi inte att vi ska avvisa blodets betydelse rent generellt vid fornskandinaviska offerriter. Vi kan bara konstatera att den medeltida författaren Snorri använde ett begrepp för offerblod, som troligen inte tillämpades under äldre tider i den gamla religionen. Då använde man mest sannolikt termerna *blóð* och *dreyri* också för offerblod.

## Blodiga offeriter i andra källor

Flera forskare har också hävdats att Snorri inte bara hade en förvirrad religiös terminologi i sin framställning, utan att han också var påverkad av vissa judisk-kristna ceremonier när han beskrev de hedniska blodsriterna (jfr t.ex. Düwel 1985; Hultgård 1993; 1996). När Snorri kommer in på hur offerblodskvastarna användes i offerritualen så påpekar han följande:

... ok hlautteinar, þat var svá gort sem stökklar, með því skyldi rjóða stallana qllu saman ok svá veggi hofsins útan ok innan ok svá stökkva á mennina, ...

("... och med offerblodskvastar som var gjorda som vigvattenskvastar skulle man stryka alla altarna och hovets väggar både på utsidan och insidan och sedan stänka på människorna ...")

(Text: Íslenzk fornrit 26, 168; översättning: Johansson 1991, 141.)

Düwel och andra menar att Snorri här kan ha påverkats av Gamla testamentet och Exodus 24: 5–8, där det sägs att Moses stänkte blod på folket under det offer som utfördes då förbundet slöts mellan Jahve och Israels folk vid Sinai. Den passagen fanns troligen tidigt översatt till norrönt språk och uppträder i *Stjórn* 305, som dock är daterad till en tidsperiod efter Snorris levnad (ca 1300):

Moyses tok halft fornarblodit ok helli þui i kerit. En halft blod helli hann yfir alltarann. ... Þa tok Moyses fornarblodit ock stockti yfir lydin ...

(”Då tog Moses hälften av offerblodet och hällde det i ett kar. Men hälften av offerblodet hällde Moses över altaret ... Då tog Moses offerblodet och stänkte på folket ...”) (Min översättning.)

Onekligen liknar de båda texternas beskrivningar av offerriterna varandra. Anders Hultgård (1993: 236) menar att just uppgiften att Moses stänkte offerblod på folket vid den semitiska förbundsriten kan ha inspirerat Snorris beskrivning av offerriterna. Denna rit förekom inte i den judiska tempelkulten annars och är endast svagt belagd bland folken i det förkristna Europa.

Flera forskare har också hävdat att Snorri i sin skildring av nordbornas offerritual även kan ha inspirerats av den medeltida kyrkans vigvatten-ceremoni, där vigvatten stänktes över församlingen (jfr t.ex. Düwel 1985: 21 f.; Hultgård 1996: 45 f.). En indikation på det kan möjligen ses i jämförelsen mellan *hlautteinar* och *stoklar* (se ovan). Den fornväst-nordiska termen *stokkull* (sg.) är en översättning av den latinska termen *aspergillum*, det vill säga ett objekt som användes i den medeltida kyrkans vigvattensriter. Beskrivningen av de förkristna riterna där man stänkte blod på deltagarnas kläder skulle således kunna vara påverkad av den kristna ritualen. Snorri skulle då ha projicerat den kristna ritualen på förkristna förhållanden och bytt ut vigvatten mot offerblod.<sup>10</sup>

Å andra sidan kan Snorri ha rätt när han påpekar att offerblod spelade en central roll i den förkristna offerritualen (jfr Å. V. Ström 1966: 231–234; Hultgård 1993: 236 f.; 1996: 44 f.). Det finns nämligen information i andra oberoende källor som delvis stöttar att rituella föremål och platser dränktes av blodet. I eddadikten *Hyndluljóð*, st. 10, till exempel, talas det om en harg, som var konstruerad av staplade stenar. Dessa stenar hade rödfärgats av färskt nötdjursblod, i samband med en rituell slakt och offerritual:

Hørg hann mér gerði  
hlaðinn steinum,  
nú er grjót þat  
at gleri orðit;  
rauð hann í nýju  
nauta blóði,  
æ trúði Óttarr  
á asynior.

En harg gjorde han åt mig  
staplad med stenar,  
nu har dessa stenar  
blivit blanka som glas;  
han rödfärgade  
i färskt blod av boskapen;  
alltid satte Óttarr sin tro och  
tillit till gudinnorna

(Text: Eddukvæði I: 461 f.; min översättning baserad på Hultgård 1996.)

Visserligen brukar *Hyndluljóð* betraktas som en ung eddadikt, kanske

<sup>10</sup> Klaus Düwel (1985: 22) påpekar här: "Wie im christlichen Ritus geweihtes Wasser (*vígð vatn* [sic]) mit dem Weihwedel versprengt wird, so stellte man sich vor, daß im heidnischen Kult des Opferblut mit einem Zweig verspritzt wurde."

från 1100- eller 1200-talet (jfr Kristjánsson & Ólason i *Eddukvæði I*: 283–287). Men de flesta forskare anser att innehållet i strofen inte kan förklaras på annat sätt än att diktaren hört hemma i en miljö där minnet av den fornskandinaviska religionen ännu var levande (se t.ex. Hultgård 1993: 236 f.; 1996: 32). Det är högst osannolikt att en medeltida kristen skald skulle ha hittat på att stenarna vid en *hørg* hade rödfärgats av blodet från en ox. Denna beskrivning av en blodig offerritual vid en harg har för övrigt stöd i en passage i *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* som kan bygga på en självständig tradition:

Eitt haust var gjort dísablót mikit hjá Álfi konungi, ok gekk Alfhild at blótinu ... En um nóttina, er hun [Álfhildr] rauð hørginn ... (Red.: Jón Helgason 1924: 91.)

(”En höst utfördes ett stort disblot hos kung Álfr, och Alfhildr gick dit för att offra ... Men på natten då hon [Álfhildr] rödfärgade hargen ...”) (Min översättning.)

Liknande uppgifter förekommer även på andra ställe i *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Enligt U-versionen av *Hervarar saga*, talas det om ett *blóttre* som rödfärgas av blodet från en slaktad häst under de offerriter som utfördes av svearna, troligen i Uppsala: ”... en rjóðit blóðinu blóttre ...” (red. Turville-Petre 1956: 71). Huruvida begreppet *blóttre* i denna text verkligen refererar till ett träd är lite osäkert. Visserligen talar Adam av Bremen om blodiga offerriter i anslutning till en helig lund i Uppsala.<sup>11</sup> Men en möjlighet är att termen *blóttre* betecknar en rituell plattform för gudabilderna eller ett altare gjort av trä, en så kallad *véstillr*, *stallr* eller *stalli* (jfr Hultgård 1993: 237). Det bör framhållas att *Hervarar saga* ofta betraktas som en ung text, som inte är särskilt pålitlig källa för förkristen religion (jfr Lönnroth 1996).

I *Hákonar saga góða* använder Snorri verbet *rjóða* ’rödfärga’ då han beskriver den rit som utfördes just vid ”stallarna” (dvs. altarna/plattformerna) (se ovan). Den termen använder han också i sin berättelse om kung Dómaldi i *Ynglinga saga* kap. 15. I den texten sägs det att man ”rödfärgade ’stallarna’ med hans [Dómaldis] blod” (”rjóða stalla með blóði hans”) i samband med det kungaoffer som skildras där. Syftet med det blodiga offret var att man skulle bättra årsväxten (”blóta til árs sér”) (Ísl.

<sup>11</sup> ”... ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos [tales] placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo.” (”... av varje levande varelse av manligt kön offras nio stycket, med vilkas blod man brukar blidka gudarna. Kropparna hängs upp i en lund nära templet.”) Adam av Bremen, 4,27.



fornr. 26: 31 f.). Snorri stöttar här sin framställning med en strof från *Ynglingatal* (st. 5), som brukar dateras till 900-talet (jfr McKinnell 2010; Marold 2012):

Hitt vas fyrr./ at fold ruðu./ sverðberendr/ sínum dróttni./ ok landherr/ af lífs  
vönum/ dreyrug vápn/ Dómalda bar./ þas árgjörn/ Jóta dolgi/ Svía kind/ of sóa  
skyldi.

(”Det hände förr, att svärdbärarna [krigarna] rödfärgade jorden med sin egen hövding. Och landhären bar blodiga vapen bort från den livlöse Dómaldi. Då som svearnas avkomma äringssnikna skulle offra jutarnas fiende [kungen].”)

(Text B1: 8, Skj. A1: 8; jfr SkPI,1: 16; min översättning.)

Dikten rapporterar således att svearna rödfärgade jorden (”at fold ruðu”) med sin kungs blod. I texten påpekas det att man dödade eller offrade (*sóa*) kungen för att man var äringssnikna (*árgjarn*), det vill säga att man önskade goda skördar genom dessa handlingar. I Dómaldi-strofen omtalas inte några *stallar*, däremot att jorden (*fold*) färgades röd av blodet.

Flera texter tyder på att offerblodet hälldes direkt på marken vid kultplatsen. I *Kormáks saga* kap. 22 omtalas ett möjligt *álfablót*. Den skadade hjälten Þorvarðr rekommenderades där som bot för sin skada att hälla blod från en tjur på en av kullarna (”rjóða blóð ... á hólinn”) där alverna bodde och sedan förbereda en offermåltid av tjurens kött för alverna.<sup>12</sup> Uppgiften är något förvirrad (jfr Lindow 2001: 54; Simek 2006: 8), men även i denna text används verbet *rjóða* och det är marken vid kullarna som här ska rödfärgas.

I de texter som berättar om norrmännens emigration till Island på 800-talet finns intressanta upplysningar om de riter som utfördes då de gamla helgedomarna skulle överges i Norge. I *Landnámabók* talas det om hovgoden, Þórhaddr den gamle, som tog ner sin hovbyggnad och förde med sig ”tempeljorden” och högsättesstolparna till Island.<sup>13</sup> Denna tempeljord (*hofsmold*) var, enligt min mening, helig, på grund av det offerblod som hade hällts på den. Även i *Eyrbyggja saga* (Ísl. fornr. 4: 7) kommer det fram att hövdingen Þórólfr tog med sig den ”tempeljord” som fanns

<sup>12</sup> ”Hóll einn er heðan skammt í brott, er álfar búa í; graðung þann, er Kormákr drap, skaltu fá ok rjóða blóð graðungsins á hólinn útan, en gera álfum veizlu af slátrinu, ok mun þér batna” (Ísl. fornr. 8: 288).

<sup>13</sup> ”Þórhaddr enn gamli var hofgoði í Prándheimi á Mærini⟨ni⟩. Hann fýstisk til Íslands ok tók áðr ofan hofit ok hafði með sér hofsmoldina ok súlurnar; en hann kom í Stoðvarfjörð ok lagði Mærina-helgi á allan fjörðinn ok lét öngu tortíma þar ...” (S 297, H 258, Ísl. fornr. 1: 307 f.).

under ”stallarna” och som Þórr hade suttit på (”... svá moldina undan stallanum, þar er Þórr hafði á setit”). Enligt flera texter var det just dessa ”stallar” som rödfärgades med offerblod, som sannolikt även rann ner på jorden.<sup>14</sup> Även de heliga objekten som lagts på ”stallen” rödfärgades med offerdjurets blod, till exempel edsringen.<sup>15</sup>

I Europas förkristna religioner var seden att hälla blod på offeraltare vanlig. I den grekiska offerritualen (*thusía*, θυσία) samlades blodet i behållare och hälldes sedan eller stänktes på altaret, på härden eller i offerpropar. Små djur skars upp direkt på altaret. Att utföra blodiga offer var ett sätt att vara from, menar Walter Burkert (1983: 2–7), och ett sätt att uppleva det heliga. De fromma männen som omtalas hos Homeros stod nära gudarna eftersom de offrade, det vill säga de slaktade och hällde blod på altaret.<sup>16</sup> Enligt Gunnel Ekroth (2002; 2005), var det endast en del av blodet som hälldes eller stänktes på altaret vid offret, medan det mesta förtärdes vid en offermåltid. Till skillnad från den hebreiska religionen, fanns det inga tabun eller förbud mot blodmat i den grekiska religionen. I romersk offerpraxis, rödfärgades också altaret framför templet av offerdjurets blod. Lucretius, till exempel, ger en livfull bild av hur offerdjurets blod forsade över altaret. En del fångades troligen upp i käril, men en del sögs också upp av jorden.<sup>17</sup> Även vid det judiska brännoffret stänktes offerdjurets blod på altaret under hellenistisk-romersk tid (Hultgård 1987).

## Tidigare tolkningar av offerblodets betydelse och funktion

Ur ett religionshistoriskt perspektiv är Snorris beskrivning av offerblodet således inte uppseendeväckande. Han kan här mycket väl bygga på en gammal muntlig tradition då han visar att blodet var något betydelsefullt i den fornskandinaviska offerritualen, även om han förmodligen inte

<sup>14</sup> *Óláfs saga helga* kap. 107: ”... at þar væri drepit naut ok hross ok roðnir stallar af blóði ok framit blót ok veittr sá formáli, at þat skyldi vera til árbótar” (Ísl. forn. 27: 177).

<sup>15</sup> ”Baugr tvíeyringr eða meiri skyldi liggja í hverju höfuðhofi á stalla; þann baug skyldi hverr goði hafa á hendi sér til lögþinga allra, þeira er hann skyldi sjálf heyja, ok rjóða hann þar áðr í roðru nauksblóðs þess, er hann blótaði þar sjálf...” (*Landnámabók*, H 268, Ísl. forn. 1: 313).

<sup>16</sup> Blodiga offerriter omtalas i Homeros texter, se t.ex. *Odysséen*, III, 432–63 (och se vidare nedan).

<sup>17</sup> Lucretius: *De rerum natura*, V,1200. Jfr Vergilius *Aeneiden* VI, 248–249. Se vidare Ogilvie 1994: 49.

använde mer ursprungliga eller äldre termer för att beteckna detta och de olika rituella föremålen. Han kan också bygga på en äldre tradition då han talar om att offerblodet hälldes på jorden eller rödfärgade de rituella objekten. Det är dock inte helt enkelt, att förstå blodets exakta funktion utifrån Snorris beskrivning. Eftersom informationen om blodet hos Snorri är så fragmentarisk måste vi tillämpa en komparativ metod, där vi använder alla tillgängliga källor för att förklara detta. Samtidigt måste vi vara medvetna om att blodets betydelse och funktion kan ha varierat i olika kontexter och vid olika typer av offerhandlingar.<sup>18</sup> Religionshistoriker skiljer mellan olika typer av offer, där gåvooffer är en av de vanligaste typerna (se översikt hos Widengren 1969: 280–327).<sup>19</sup> Libationsoffer, där en vätska hälls över offerplatsen, hör till den kategorin. Centralt i gåvooffret är att offeraren förväntar sig en gengåva från gudomen. En annan offerkategori är soningsoffer, där människan för syndat sig på något sätt och genom offret vill återupprätta den brustna gudsrelationen. En tredje typ är kommunionsoffer, där gemenskapen kring en måltid accentueras. Även gudomen själv är inbjuden till denna måltid och ofta är en särskild del av offret reserverat för denne. Vi kan notera att det inte finns vattentäta skott mellan de olika kategorierna. Vid ett kommunionsoffer kan det förekomma en gåva till gudomen osv.

I den tidigare forskningen om den germanska offerritualen har blodet ofta uppfattats som ett sätt att öppna en förbindelse och skapa en gemenskap (kommunion) med gudarna. Enligt Jan de Vries (1956–1957: §289) etablerades en helig gemenskap mellan människorna och gudarna när de rituella föremålen rödfärgades med blod: ”Der Sinn des Besprengens war der, daß zwischen Mensch und Gottheit eine heilige Gemeinschaft

<sup>18</sup> Komparativt material vittnar om att offerblodets betydelse och funktion kunde variera regionalt i en och samma kultur och även växla i olika rituella kontexter. Etnografiska uppteckningar från västsibiriskt håll bland de folk som kallas *khanti* och *mansi* vittnar om att blodets betydelse hängde samma med den typ av offer som utfördes och vilka som var föremål för offren. Se Karjalainen 1922. Jfr Uno Holmberg-Harvas (1926) studie över de finsk-ugriska mariernas religion och offerseder. Jag vill tacka docent Marja-Liisa Keinänen för dessa referenser till de sibiriska och finsk-ugriska offertraditionerna.

<sup>19</sup> Hubert och Mauss (1981 (1964): 9–18, 95–103) definierade begreppet offer i ett klassiskt arbete, som kom ut på franska 1898. Det franska ordet *sacrifice* (eng. *sacrifice*) kan härledas ur latinets adjektiv *sacer* ’helig’ och verbet *facere* ’att göra’. Det franska/engelska ordet betyder således ursprungligen ’att göra heligt, konsekra’. Det syftar på den handling då en växt, en varelse eller ett objekt konsekreras, ofta genom destruktion eller att den/det dödas, i syfte att överföras från denna världen till den andra världen. På det sättet etableras en kommunikation mellan dessa världar. I ett gåvooffer förekommer också alltid en ’offerare’, en offergåva och en gudomlig mottagare.

gestiftet warden sollte”. Denna typ av offer var enligt de Vries förknippad med en kommuniionsmåltid, som exemplet i *Hákonar saga góða* visar. Britt-Mari Näsström (2002: 38) menar att ritén där blodet smordes på gudabilder och stallen ska betraktas som ett gåvooffer: ”Till riterna kring gåvo- och tackoffret hör också seden att rödfärga (*ryjóða*) gudabilderna och dess fundament (*stallr*). Man kan anta att blodet var gudarnas del av offret, som de mottog när deras bilder smordes med det.” En liknande uppfattning har även Anders Hultgård.<sup>20</sup>

Liksom de Vries betonar även Ulf Drobin (1991) den gemenskap som uppstår mellan människan och gudomen under offerritualen, där blodet i den kultiska kontexten representerade guden. Blodet hade en central symbolisk betydelse under riterna, enligt Drobin, och omvandlades där symboliskt till det mjöd som konsumerades av kultgemenskapen under den ceremoniella festen. Både blod och mjöd var i det kultiska sammanhanget förmedlare av gudomlig kunskap. Därför var blodet också användbart vid spådom och divinationsriter. Förbindelsen mellan offerblodet, mjödet och kunskapen kan bland annat ses i de mytiska traditionerna om Kvasir som finns bevarade i *Skáldskaparmál* kap. 4 och *Ynglinga saga* kap. 4. Drobin påpekar i anslutning till dessa texter: ”När dvärgarna Fjalar och Galar tömmer Kvasir på blodet och samlar upp det i de tre kärlen, så utför de en regelrätt offerhandling. Av blodet blir mjöd. Drycken är delaktig i den dödens transcendens som också ger lottoraklet kraften att se in i det fördolda” (Drobin 1991: 130). En kenning för skaldemjödet/skaldekonsten/dikten i Einarr skálaglamms *Vellekla* str. 1 (990) indikerar att detta motiv är gammalt, nämligen *Kvasis dreyri* ”Kvasirs blodström/diktardryck/dikt” (Skj. B1: 117, A1: 122; jfr SkP I, 1: 283).

Att blodet kan ha använts vid divinationsriter i äldre tider har också ett visst stöd i klassiska källor. I Strabos *Geografi* (VII, 2.3–4) omtalas vissa seder hos den folkgrupp som kallades Kimbrerna (*Cimbri*), det vill säga en germansk stam som ursprungligen kom från norra Europa. Strabo säger att Kimbrerna hade kvinnliga kultledare som skar halsen av deras krigsfångar och lät blodet strömma ned i ett kärl. Genom att studera blodet skulle några prästinnor utläsa en profetia (*manteia*), medan de andra kultledarna skulle sprätta upp kropparna. Efter att ha inspekterat inälvorna kunde de uttala profetior om kommande segrar för sitt folk.<sup>21</sup> Det histo-

<sup>20</sup> ”Das rituelle Róten heiliger Gegenstände mit dem Opferblut vertritt in der Saga von Hakon dem Guten (Kap. 14) und der Eyrbyggjasaga (Kap. 4) das Moment der Übergabe der Opfermaterie an die Gottheit”. Hultgård 1993: 238.

<sup>21</sup> I den engelska översättningen av Strabos text kan vi läsa följande: ”They had raised a

riska källvärdet för denna text har ifrågasatts (de Vries 1956–1957 I: §273; Simek 2015). Den kan återge en så kallad ”Greuelmärchen”, som cirkulerade bland de romerska soldaterna (Zanker 1939). Å andra sidan harmonierar informationen om blodet som uppsamlades i ett kärl med Snorris uppgifter om den *hlautbolli*, det vill säga den ”offerblodsskål”, som enligt honom användes i den skandinaviska offerritualen. I en strof hos Hallfrøðr uppträder också termen *blóttrygill* (Skj A1: 172; B1: 162), som skulle kunna vara ett motsvarande offerredskap. I prosaspråket möter vi även termen *blótbolli* (Ísl. fornr. 26: 357) som Fritzner (1954) översätter ’Kop, Kar hvori man samlede Offerdyrets Blod’.

Snorri kan i sin skildring av offerfesterna på Lade ha blandat samman termerna för offerblod och lott (se ovan). Det är dock helt rimligt att tänka sig att offerblod användes när man utförde spådomsriter (Jackson 2014: 55–59). Det kan vara just detta som var orsaken till Snorris bruk av offerterminologin. Flera källor indikerar att spådomsriter faktiskt hängde samman med blodiga offer. I Odd munkes *Óláfs saga Tryggvasonar* kap. 1, som ursprungligen är skriven på latin ca 1190, men översatt till isländska, sägs det att Gunnhildr blotade till gudarna samtidigt som hon fick orakelsvar (”blótaði til guðanna ok fekk þá frétt”).<sup>22</sup> Man skulle således kunna anta att blodet hade en divinatorisk funktion vid offerriterna, det vill säga att man kunde utläsa gudarnas vilja genom blodet och få kunskaper om framtiden från det.

## De blodiga offerriterna som ett slags ”performance”

Enligt min mening skulle offerblodet i det fornnordiska sammanhanget också kunna ha haft en annan funktion, nämligen att skapa en dramatisk och känslomässig effekt hos deltagarna under de offentliga offercere-

---

platform which the priestess would mount and then, bending over the kettle, would cut the throat of each prisoner after he had been lifted up. From the blood that poured forth into the vessel some of the priestesses would draw prophecy (*manteia*), while still others would split open the body and from an inspection of the entrails would utter a prophecy of victory for their own people”. *Geography* (VII, 2.3–4).

<sup>22</sup> Óláfs saga Odds, Ísl. fornr. 25: 128. I *Ynglinga saga* kap. 18 omtalas ett galtoffer (*sonarblót*) som kombinerades med en divinationsritual (”ganga til fréttar”) (Ísl. fornr. 26: 35 f.). Jfr *Eyrbyggja saga* kap. 3 och 4 (Ísl. fornr. 4: 7) och *Hauks þáttur hábrókar*, *Flateyjarbók* I: 579 f. Se översikt i Sundqvist 2002: 214–224.

monierna. Denna tolkning kan relateras till vissa allmänna ritteoretiska idéer som betonats under de senaste decennierna och som sammanfaller med begreppet ”performance”, en term som jag inte kan översätta till svenska, men som ibland definieras som ”any action that is framed, presented, highlighted, or displayed” (Schechner 2002: 2).<sup>23</sup> Jag använder här uttrycket riternas ”performance-dimension”. I den ritteoretiska debatten har man nämligen under de senaste decennierna ägnat tid åt att visa att riter har mycket gemensamt med teater, film, dramatiska föreställningar, cirkus och upptåg, konst, lek och idrott och andra offentliga evenemang. Det finns flera överlappande aspekter här mellan riter och dessa aktiviteter, till exempel att handlingarna visas upp för en publik på ett slags scen, och att den kommunikation som sker där mellan aktörerna och publiken förs på flera sensoriska nivåer, till exempel verbalt, genom bildspråk, dramatiska ljud, gester, särskilda kläder, och specifik rekvisita. Den så kallade performance-dimensionen syftar på riternas dramatiska inramning och att riterna skapar känslor och engagemang hos deltagarna, och då inte bara hos de som spelar en aktiv roll i riterna, det vill säga kultledarna, utan även hos de mer passiva ritdeltagarna.

I anslutning till riternas performance-dimension har man också talat om riternas performativitet, som mer hänvisar till vad riterna kan åstadkomma, vilken effekt de har för deltagarna, och hur de kan förändra ett tillstånd för dem.<sup>24</sup> Riterna kan skapa en ny situation eller en ny verklighet. Med hjälp av en initiationsrit kan, till exempel, en pojkes identitet transformeras från barn till vuxen man. Initiationsceremonin bidrar till att han själv upplever denna förändring, men även de andra som deltagit i riten upplever detta. En annan viktig aspekt, som också hänger samman med riternas performance-dimension, är att den rekvisita som används, kostymer och speciella sätt att tala och så vidare, visar att riterna är något helt annat än vardagsaktiviteter, det vill säga något som ligger bortom denna värld, och som kanske sker i ett mikrokosmos, men som ytterst är en spegling av den kosmiska världen.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Om ”performance” i ritteoretiska sammanhang, se t.ex. Turner 1969; 1982; Bloch 1989; Grimes 2006, samt översikt i Bell 1997: 72–76, 159–164.

<sup>24</sup> Ett klassiskt exempel på en performativ talakt är ”Härmed förklarar jag er som äkta makar”. Orden innebär en faktisk förändring. Se t.ex. Austin 1975 [1962]; Tambiah 1979; Bell 1997: 69 f.; Rappaport 1999: 124–126; Hall 2000; Grimes 2006: 390 f.

<sup>25</sup> Terry Gunnell (1995; 2006) har diskuterat eddadikterna ur ett ”performance”-perspektiv. Han har bland annat påpekat att då vissa eddadikter framfördes muntligt och rituellt på ett slags scen i hallen (*hof*), så talade ”gudarna” direkt till åhörarna. I detta moment blev åhörarna samtida med det mytiska skeendet och hallen blev ett mikrokosmos, som speglade

Enligt min mening kan blodet i den fornskandinaviska offerritualen ha haft funktionen att skapa ett dramatiskt inslag i uppträdandet. Blodet kan ha påverkat deltagarnas upplevelse av de rituella handlingarna, och gjort dem medvetna om att de bevittnat något annat än vardagliga rutiner, det vill säga något exceptionellt. När kultledaren vid Hofstaðir, på Island, drämde sin bredbladiga yxa över nacken på offerdjuret, producerade han enligt Lucas och McGovern (2008) en fontän av blod:

The most likely reconstruction from the forensics of the skulls requires at least a two-person team, one of whom struck the animal between the eyes (effectively killing it and certainly stunning it into momentary immobility) while the second swung a fairly broad-bladed axe at the neck or base of the skull for a beheading stroke. There is a definite concentration of beheading blows from the right side towards the left of the animals' skulls. If the axewielder was right handed, this means this person was probably standing to the right of the sacrificial animal. If the team got their timing right, the beheading stroke would produce a blood fountain as the animal's heart would still be beating.

Denna rituella handling utfördes förmodligen offentligt när kultgemenskapen samlades för att fira offerfesten, och säkerligen påverkades alla som bevittnade den. Utgrävarna menar att denna typ av våldsam slakt var ovanlig och visar på något speciellt, något helt annorlunda än den vardagliga slakten. Troligtvis hade de blodiga offerriter som nämns i de skriftliga källorna samma dramatiska funktion och signalerade att man upplevde något särskilt. De appellerade till sensoriska aspekter hos deltagarna och engagerade dem känslomässigt, till exempel då man hällde offerblod på de heliga föremålen. Detta var förmodligen gjort på ett dramatiskt sätt, med rituella gester och exakta kropps rörelser, och en viss typ av liturgisk recitation, där kultledarna bar speciella kostymer och attribut etc. Platsen där detta utfördes, hallbyggnaden vid Hofstaðir, eller hoven på Lade och på Mære, bidrog säkerligen till den dramatiska och rituella inramningen. Kanske fanns det en rituell scen på dessa platser, kultbilder och annan rekvisita, som skapade ett intryck av att man befann sig i ett slags mikrokosmos, eller spegling av den mytiska världen.<sup>26</sup>

Man skulle kunna invända mot denna tolkning och säga att blod i det

---

den mytiska världen. Catharina Raudvere (2002) har i ett annat sammanhang behandlat performativt tal i norröna traditioner, det vill säga ord i tal med förändringskapacitet, t.ex. olika typer av formler.

<sup>26</sup> Flera forskare har diskuterat den kosmiska symbolism som uppträder vid förkristna kultplatser i Norden. Jfr t.ex. Hedeager 2001; Brink 2001; 2004; Vikstrand 2001; Nordberg

gamla bondesamhället var något vardagligt och inte alls något som engagerade kultdeltagarna. Jag vill här betona att dräpandet av djuren vid offerriterna tycks ha utförts på ett alldeles särskilt sätt som avviker från den mer vardagliga slakten, bland annat genom det överdrivna våldet och hanteringen av blodet. Det antyds ju faktiskt i texterna där blodsriterna beskrivs och även arkeologiskt genom den osteologiska analysen av benmaterialet från Hofstaðir.<sup>27</sup> Förmodligen omgavs även slakten i Norden av gamla seder och rituella restriktioner i äldre tider (se nedan). Men troligen var våldet inte lika påtagligt där och de delar av djuret, som inte konsumerades, hanterades delvis på ett annat sätt vid slakt än vid offer.

Faktum är att blod har varit laddat och omgetts av riter även i bondesamhället långt fram i kristen tid. I en studie från 1924 har Nils Lid studerat slakt seder i folkloristiskt material från Norge och dess grannländer. Han visar där att man på 1700-talet kunde dricka slaktblodet direkt efter avlivandet. Det uppfattades som närande och gav kraft. Främst skedde detta i samband med jakt, men också vid slakt av domesticerade djur.<sup>28</sup> I andra

---

2003; 2008; Sundqvist 2004; 2007; 2016; Andrén 2004; 2014; Zachrisson 2004. Se även Gunnell i not 25 ovan.

<sup>27</sup> Osteologen Ola Magnell har i ett mail till mig (daterat maj 2017) påpekat att det går att rent arkeologiskt se på benmaterialet huruvida det förekommit i offersammanhang eller vid mer vardaglig slakt. Han betonar att miljön och platsen där benen uppträder är väldigt viktiga för att avgöra detta. Han utesluter dock inte att även den mer vardagliga slakten omgavs av riter. För ett vidare religionshistoriskt perspektiv kring detta, se Isaakidou & Halstead 2013, som påpekar att slakten i grekiska, judiska och muslimska sammanhang alltid omgavs av riter.

<sup>28</sup> Det finns tecken på att blodet konsumerades i samband med jakt, slakt och kanske även offer i äldre tider (Å. V. Ström 1966: 334–337). I *Rolf Krakes Saga*, såsom den återges hos Saxo, berättas det om den fege Hjalto, rekommenderades att dricka blod från en björn, eftersom man trodde att detta slags dryck skulle ge honom kroppslig styrka: "Vrsum quippe eximie magnitudinis obuium sibi inter dumeta factum iaculo confecit comitemque suum Hialtonem, quo uiribus maior euaderet, applicato ore egestum bellue cruorem haurire iussit. Creditum nanque erat hoc potionis genere corporei roboris incrementa prestari." ("When a giant bear met him [Biarki] among the thickets he dispatched it with his javelin and then told Hialti, his comrade, to apply his mouth and suck out the beast's blood so that he might achieve greater strength. It was believed that this type of drink afforded an increased bodily vigour.") (Saxo 2.6.11.) I sena och mycket osäkra traditioner omtalas även drickandet av blod vid förkristna offerriter, till exempel i *Legenda sancti Eskilli*. Den finns bevarad i tre versioner, två på latin och en på fornsvenska. Den äldsta latinska versionen finns tryckt i *Breviarium Strengnense* (1495). I legenden nämns uttryckligen att *Blodhsven* återföll till avgudadyrkan med offer till avgudabilder. "Efter att hava fördrivit sin kristne furste [Inge] valde de sig en avgudadyrkare. De togo nämligen till konung en otrogen vid namn Sveno, ovärdig konunganamn och med skäl kallad Blodhsven, när han tillstadde dem att dricka offerblod, som offrats åt avgudarna, och att äta offerkött" ("Sic isti, abjecto principe Christiano, idolatram elegerunt, præficientes sibi in Regem, Svenonem quandam,



sammanhang har blodet uppfattats som orent. Det finns till exempel uppgifter om att gravida kvinnor skulle undvika att närvara vid slakt, eftersom slaktblodet kunde skada fostret (Lid 1924: 91–95).

Komparativt material vittnar om att det moment då våldet utfördes mot offerdjuret och blodet utgöts, utgjorde ett dramatiskt inslag och en emotionell klimax under offerriterna. I den grekiska offerritualen skulle de kvinnliga deltagarna skrika med gäll röst just då offerförrättaren drämde yxan i djuret och rödfärgade altaret med blod.<sup>29</sup> Homeros rapporterar i *Odysséen* (III, 432–464) att då Nestors son Trasymedes offrade till Athena högg han en yxa med kraft i nacken på kvigan rakt genom senorna, samtidigt som kvinnorna skrek:

Now when they had prayed, and had strewn the barley grains, at once the son of Nestor, Thraysmedes, height of heart, came near and dealt the blow; and the axe cut through the sines of the neck, and loosened the strength of the heifer, and the women raised the sacred cry (... ὀλόλυξαν), ... (Översättning: Murray/Dimock.)

Kvinnornas heliga skri utgjorde en klimax under ceremonin. Därefter tömde man djuret på blod och ett brännoffer utfördes.

Inspirerade av René Girards religionspsykologiska offerteorier (se t.ex. Girard 2013 [1977]), hävdar Lucas och McGovern att riterna vid Hofstaðir främst hade en socialpsykologisk funktion. Offerdjuren var där ett slags syndabockar eller surrogatobjekt på vilka man kunde ta ut sina frustrationer. Det överdrivna våldet vid slakten, hade enligt dem funktionen att reducera de spänningar och konflikter som uppstått mellan individer i det isländska samhället. Det extrema ritualiserade våldet var alltså ett legitimt sätt att dra bort uppmärksamheten från de mellanmänniska konflikter som fanns där. Genom det våldsamma offret kanaliseras

---

impium et indignum decore regio, dictum Blodhsven, et merito sic vocatum quia permisit eos bibere sanguinem animalium simulachris libatum, et vesci idoloticis. Creditum namque erat hoc potionis genere corporei roboris incrementa praestari.” (SRS II,1: 393.) Uppgifterna att man drack offerblod kan mycket väl vara ett sekundärt inskott som har haft ett teologiskt-polemiskt syfte att demonisera den förkristna religionen (se Ljungberg 1938: 236, not 2). Se Sävborg i denna volym angående Blodhsvens historicitet.

<sup>29</sup> Burkert (1985) påpekar således: ”Smaller animals are raised above the altar and the throat is cut. An ox is felled by a blow with an axe and then the artery in the neck is opened. The blood is collected in a basin and sprayed over the altar and against the sides: to stain the altar with blood (*haimassein*) is a pious duty. As the fatal blow falls, the women must cry out in high, shrill tones: the Greek custom of the sacrificial cry marks the emotional climax. Life screams over death.”

aggressionerna. Riterna bidrog till att skapa social stabilitet i samhället och vid sammankomster. Blodsriterna kunde således, enligt Lucas och McGovern, åstadkomma en psykologisk förändring och dämpa känslor av frustration, särskilt under tider av social stress, just då interna konflikter var vanliga, till exempel då man kom samman för att fira en återkommande fest. Huruvida detta stämmer är i princip omöjligt att veta, men tolkningens giltighet kan inte heller uteslutas.

## Kalendariska riter, blodiga offer och önskan om god årsväxt

Det finns intressanta detaljer i Snorris offerskildring som kan ge oss en vägledning kring blodets och offrets betydelse och funktion. Då Snorri i *Hákonar saga góða* kap. 17 kommer in på den specifika offerfest på Lade där kung Hákon pressas av trönderna att offra på traditionellt vis och ta del av offermaten, uttrycker Snorri explicit, enligt handskrifterna Frisianus och Jofraskinna, att offerfesten var ”vid vinternätterna” (”at vetrnóttum”).<sup>30</sup> Det handlar således om ett slags kalendariska årsriter. Det gäller även den våldsamma slakt som utfördes vid Hofstaðir. De osteologiska undersökningar som gjorts av benmaterialet där visar att dessa riter var säsongsbaserade och utfördes under sommaren. Kalendariska årsriter är universella och kända från många religioner. Vid dessa kalendariska fester utförs ofta en rituell upprepning av kosmogonin, det vill säga en dramatisering av den mytiska skapelseakten av världen och samhället, som ofta också omfattar ett blodigt offer. Forskare har föreslagit att så även skedde vid de förkristna germanska och nordiska årsriterna.<sup>31</sup>

Det finns kosmogoniska traditioner bevarade i de fornvästnordiska källorna som tycks omfatta ett blodigt offer. I *Gylfaginnings* (kap. 8) version av den fornskandinaviska skapelsemyten förekommer ett blodigt slaktande och styckande av ursprungsvarelserna Ymer. I Codex Regius kan vi således läsa:

Peir tóku Ymi ok fluttu í mitt Ginnungagap, ok gerðu af honum jörðina, af blóði

<sup>30</sup> Kringla har här: ”Um haustit at vetri ...” Ísl. forn. 26: 171.

<sup>31</sup> Bruce Lincoln (1986: 50, 59) skriver således: ”Each time the Semnones performed sacrifice, they thus repeated acts of creation ...” ... ”... sacrifice was considered to be a repetition of creation, which could have cosmogonic and/or sociogonic dimensions”.

hans sæinn ok vötnin. Jörðin var gǫr af holdinu en björgin af beinum, grjót ok urðir gerðu þeir af tǫnnum ok jǫxlum ok af þeim beinum er brotin váru.<sup>32</sup>

(”De tog Ymer och förde honom till mitten av Ginnungagap. Av honom åstadkom de jorden, av hans blod havet och sjöarna. Jorden blev till av köttet och bergen av benen, sten och grus gjorde de av tänderna och de ben som splittrats.”) (Text: Faulkes; översättning: Malm & Johansson.)

Denna mytiska slakt omtalas i flera äldre poetiska källor och kan tolkas som ett blodigt offer (jfr Clunies Ross 1994: 198). I *Grímnismál* st. 40 kan vi läsa följande:

Ór Ymis holdi  
var jörð um sköpuð,  
en ór sveita sær, ...

Av Ymers kött  
blev jorden skapad,  
blodet blev till hav. ...

(Text: *Eddukvæði* I: 376; översättning: Lönnroth.)

Det finns havskeningar i vikingatida skaldedikter som anspelar på Ymirs blod. I Egill Skallagrímssons *Sonatorrek* st. 3 (ca 960) finns uttrycket *jotuns háls undir* ’jättens halssår’ som bild över ’havet’ (Skj B1, 34), medan Ormr Barreyjarskáld (ca 950–1000) använder kenningen *Ymis blóð* ’Ymers blod’ för ’havet’ (Skj B1, 135). Föreställningen att slakt- eller offerblodet från Ymir utgjorde en central del av kosmogonin är utan tvivel gammal. Huruvida gudarnas handlingar medvetet upprepades vid offerfesten i det förkristna Norden är naturligtvis osäkert, men kan heller inte uteslutas.

Årsriternas liturgi syftar ofta till att stärka den kosmiska processen, det vill säga årstidernas pånyttfödelse, som därmed även garanterar växtlighet, jaktlycka eller framgång i andra näringar som hör till den kommande säsongen. Flera religionshistoriker har betonat denna symbolism.<sup>33</sup> Det finns ett visst empiriskt stöd för denna symbolism i de nordiska källorna. I Snorris beskrivning av de blodiga offren och årsriterna i Trøndelag

<sup>32</sup> Codex Upsaliensis version är snarlik: ”Þeir fluttu Ymi í mitt Ginnungagap ok gerðu af honum jörð, af blóði hans sæ ok vötn, björg af beinum, grjót af tǫnnum ok af þeim beinum er borin váru, ok af blóðinu, en ór sárunum rann, þá gerðu þeir sjá þann er þeir festu jörðina í.” (Text: Heimir Pálsson 2012.)

<sup>33</sup> Se till exempel Mircea Eliade 1974; 1987; 1991 och Bruce Lincoln 1986.

påpekats det att man bland annat skulle dricka Njörðrs och Freyrs skålar för god årsväxt och fred:

... Skyldi full um eld bera, en sá, er gerði veizluna ok hofðingi var, þá skyldi hann signa fullit ok allan blótmatinn, skyldi fyrst Óðins full – skyldi þat drekka til sigrs ok ríkis konungi sínum – en síðan Njarðar full ok Freys full til árs ok friðar.

(”En skål skulle bäras runt elden och den som ordnade gästningen skulle välsigna den och all blotmaten. Först skulle man dricka Odens skål, för seger och för kungens makt, och sedan Njords skål och Freys skål, för goda skördar och fred.”) (*Hákonar saga góða* kap. 14, *Heimskringla* I, Ísl. forn. 26: 167 f.; översättning: Johansson.)

Här finns den liturgiska formeln *til árs ok friðar*. Denna formels förekomst i den förkristna religionen har noggrant undersöks av Anders Hultgård (2003), som menar att den där är genuin. Formeln omfattar förhoppningar om ett gott välstånd, god årsväxt och fred. Många av de exempel på blodiga offer jag presenterat tidigare har som ett viktigt syfte att ge god årsväxt och innehåller liknande liturgiska formler. Enligt *Ynglinga saga* kap. 15 skulle man blota för goda skördar och rödfärga ”stallarna” med kung Dómaldis blod (”... blóta til árs sér ... ok rjóða stalla með blóði hans [Dómaldis]”) (se ovan). I den texten citeras den vikingatida skaldedikten *Ynglingatal* st. 5. Där omtalas det att svearna skulle rödfärga marken med Dómaldis blod, då de äringnikna offrade sin kung (”... at fold ruðu ... árgiorn ... of sóa skyldi ...”). I *Óláfs saga helga* kap. 107 sägs det att trönderna dräpte nötdjur och hästar, samt att de rödfärgade ”stallarna” med deras blod för att förbättra årsväxten (”... at þar væri drepit naut ok hross ok roðnir stallar af blóði ok framit blót ok veittr sá formáli, at þat skyldi vera til árbótar ...”) (Ísl. forn. 27: 177). Möjligtvis kan vi se detta syfte redan i Sten-toftenstenens runinskrifts *jāra* (jfr *ár*), även om blodet inte omtalas där: **niuhaborumr niuhagestumr haþuwolafrgafj** ”Med nio bockar, med nio hingstar, gav Hådulv ett gott år” (Santesson 1989; Schulte 2006).

Huruvida de nordiska bönderna satte samman de kalendariska offer-riterna med mytiska traditioner om skapelsen på det sätt som Lincoln och andra föreslagit är naturligtvis osäkert. För de flesta signalerade tro-ligen blodet endast att en helig handling pågick och att blodet i sig bar en livsgivande kraft. Blodet hälldes som ett libationsoffer på den plats där man kunde möta gudarna och den mytiska världen, till exempel på ”stallen” eller på ”hovgolvet”. Sannolikt uppfattades blodet som en gåva till gudomen, med en potential att ge god årsväxt.

## Kommunion, blotmat och offerblodet som ”gudarnas del”

Den typ av kalendariska gåvooffer som beskrivs i *Hákonar saga góða* tycks ha varit förknippad med en kommuniionsmåltid som också hade en social betydelse. I kapitel 14 påtalas det att slaktköttet skulle kokas till människornas glädje (”til mannfagnaðar”). Det tycks ha tillagats i grytor som hängde över eldar mitt i hovet. Hövdingen och den som stod för offerfesten skulle bära en skål (*full*) runt elden och sedan välsigna den och all blotmaten (”signa fullit ok allan blótmatinn”). Därefter drack man gudarna till och de höglagda släktingarna. Religionshistoriker har visat att kommunionsoffer ofta omfattar ett styckande av offerdjuret, där offerköttet efter tillredning distribueras till deltagarna för att förtäras vid en gemensam måltid där även gudarna deltar. När det gäller distributionen av offermaten finns ofta en strikt uppdelning som speglar en social hierarki, där gudarna ska ha en särskild del. I *Hákonar saga góða* kap. 14 var det kanske blodet som var gudarnas del. Möjligtvis skulle termen *hlaut* kunna hänga samman med detta, det vill säga ”gudomens lott eller del”. Kan det vara så att begreppet *hlaut* redan i förkristen tid kan ha fått denna mer specifika betydelse? Kan det vara detta som ligger bakom Snorris tillämpning av termen? Tolkningen, som i dag tycks vara bortglömd, kommer från Hugo Gerings Edda-ordbok, *Glossar zur den Liedern der Edda* (1896) där följande förklaring ges till *hlaut* (f.): ’der Anteil der Götter an dem Opfer, daher Opferblut’ (jfr med Noreen (1923: §166) som har *hlaut* f. ’anteil (der götter)’).

Även inom den jordiska kultgemenskapen tycks det finnas en hierarki vid distributionen av offerköttet, där kungen fick hästlevern, som kanske ansågs vara den finaste delen. Måhända kan denna akt ha en förbindelse med en sociogonisk myt som vi i dag inte har bevarad (jfr Lincoln 1986: 59). Kungens rituella intagande av hästlevern tycks hursomhelst vara centralt för hela kultsamfundet. Enligt *Hákonar saga góða* kap. 17–18 ställde sig den kristna kungen sig mycket avvisande till att äta hästköttet under offerfesten ”vid vinternätterna” på Lade, men vid ett senare blot, vid julfesten på Mære (”til jóla ... á Mærini”), pressas han av bönderna att äta några bitar av levern och dricka av ölet utan att göra korstecken över det (Ísl. forn. 26: 171–173). Snorri bygger här sannolikt sin berättelse på en äldre tradition. I *Fagrskinna* kap. 9 (ca 1220) omtalas det att trönderna gav kungen två alternativ att välja mellan, antingen skulle han offra som

kungar tidigare gjort och på så sätt upprätthålla den gamla lagen för gott år och fred, eller skulle de vräka honom ut ur landet.<sup>34</sup> Kungens vänner vid tinget på Mære bad honom att ta ett litet stycke ("lítinn hlut") av offerköttet så att kultdeltagarna inte skulle uppfatta honom som orsak till att lagarna förbisågs. På grund av sin goda vilja och den kärlek han hyste för sina vänner gick han deras böner till mötes och blotade.<sup>35</sup> Berättelsen antyder att själva ätandet av offerköttet här var synonymt med att blota och att detta hängde samman med den gamla seden (lagen). I *Ágrip* kap. 5 (ca 1190), som är äldre än *Fagrskinna*, finns liknande formuleringar. Där påpekas det att trönderna reste sig mot kungen på Mære och bad honom att blota till gudarna på det sätt som tidigare kungar gjort i Norge. Om han inte gjorde som de ville skulle de vräka honom ur landet.<sup>36</sup> På grund av dessa hot följde han hövdingarnas råd och vägrade ingenting. Kungen bet i hästlevern, men lindade en duk runtom den, så att han inte bet direkt i den. Han ville inte blota på något annat sätt. Men efter detta ökade bara hans problem.<sup>37</sup> Även i denna text tycks kungens konsumtion av hästlevern vara viktigt och synonymt med gammal sed och traditionellt blotande. Den hierarkiska distributionen av offerköttet bygger enligt min mening på en äldre tradition. Den distributionen omfattade troligen även gudarnas del, offerblodet.

\*

Snorris beskrivning av de offerriter som utfördes vid förkristna helgedomar i Trøndelag har med rätta kritiserats. Det finns flera detaljer i hans berättelse som verkar opålitliga ur ett religionshistoriskt perspektiv, till exempel hans bruk av den förkristna offerterminologin. Å andra sidan, hade Snorri troligen rätt då han betonade blodets centrala betydelse i offer-sammanhanget. Hans uppgifter om de rituella föremål och platser som färgades röda med offerblodet bygger troligen också på en äldre tradition.

<sup>34</sup> "... ok á því þingi gørðu Þrændir konunginum tvá kosti, at hann skyldi blóta eptir vanda enna fyrri konunga ok fylla svá en fornu lög til árs ok friðar, elligar mundu þeir reka hann af ríkinu, ef hann vildi <eigi>." (Ísl. forn. 29: 80).

<sup>35</sup> "Fyrir huggæðis sakar ok ástar við vini sína, þá gørði hann eptir þæn þeira ok blótaði." (*Fagrskinna*, Ísl. forn. 29: 80).

<sup>36</sup> "... báðu hann blóta sem aðra konunga í Nóregi, „ella rekum vér þik af ríki, nema þú gerir nekkvern hlut í samþykki eptir oss." (*Ágrip*, Ísl. forn. 29: 8).

<sup>37</sup> "Svá er sagt, at hann biti á hrosslifr, ok svá at hann brá dúki umb, ok beit eigi bera, en blótaði eigi ǫðruvís. En svá er sagt, at síðan gekk hónum allt þyngra en áðr." (*Ágrip*, Ísl. forn. 29: 8).

Det är svårare att förstå offerblodets exakta funktion i offerriterna. Kanske uppfattades det som en gåva till gudomen. Vid den gemensamma måltiden under kommunionsoffret var blodet ”gudarnas del”. Genom denna offergåva förväntades en gengåva från gudomen, till exempel god årsväxt. Detta syfte betonas i Snorris text genom formeln *til árs*. Troligtvis hade blodet också en viktig betydelse för riternas dramatiska inramning, den så kallade performance-dimensionen. Det skapade känslor och engagemang hos deltagarna. För vissa signalerade blodet endast att en helig handling pågick. Offerblodet hade troligen betydelser och funktioner på flera plan. Många av dessa betydelser och funktioner varierade i olika kontexter och för olika individer. De är därför till stor del helt ogripbara för dagens forskning.

## Bibliografi

### Källor

- Adam av Bremen. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*. Övers. Emanuel Svenberg. Stockholm 1985 (1984).
- Adam av Bremen. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium*. *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicis. Editio Tertia*. Red. B. Schmeidler. Hanover/Leipzig 1917.
- Ágrip. I: *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. Íslenzk fornrit 29. Red. Bjarni Einarsson. Reykjavík 1985.
- Den poetiska Eddan. Gudadikter och hjältedikter efter Codex Regius och andra handskrifter*. Översättning med inledning och kommentar av Lars Lönnroth. Stockholm 2016.
- Die Gotische Bibel*. I–II. Red. Wilhelm Streitberg. Heidelberg 1908/1928.
- DR = *Danmarks runeindskrifter*. I–II. Ved Lis Jacobsen & Erik Moltke under medvirkning af A. Bæksted & K. M. Nielsen. Text. København 1941–1942.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius. Nebst verwandten Denkmälern*. Band 1. Text. Red. Gustav Neckel, 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg 1983 (1914).
- Edda. Die Lieder des Codex Regius. Nebst verwandten Denkmälern*. Band II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Heidelberg 1968.
- Eddan, De nordiska guda- och hjältesångerna. Översatta av Erik Brate. Stockholm 1990 (1913).
- Eddukvæði*. I–II. Íslenzk fornrit. Red. Þórður Ingi Guðjónsson, Jónas Kristjánsson och Vésteinn Ólason. Reykjavík 2014.

- Eyrbyggja saga*. I: *Eyrbyggja saga, Grænlandinga sögur: Brands þáttur orva. Eiríks saga rauða. Grænlandinga saga. Grænlandinga þáttur*. Íslensk fornrit 4. Red. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson. Reykjavík 1985.
- Fagrskinna*. I: *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. Íslensk fornrit 29. Red. Bjarni Einarsson. Reykjavík 1985.
- Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med inskudte mindre fortællinger*. Band 1–3. Red. Guðbrandur Vigfússon & C. R. Unger. Christiania 1860–1868.
- Grímnismál*, se *Eddukvæði*.
- Gylfaginning*, se *Snorri Sturlusons Edda*.
- Hákonar saga góða*, se *Heimskringla*.
- Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Red. Jón Helgason. København 1924.
- Hervarar saga*. I: *Hervarar saga ok Heiðreks saga*. Red. E. O. G. Turville-Petre. Viking Society for Northern Research. London 2006 (1956).
- Homeros. *The Odyssey* I. Loeb. Trans. A. T. Murray. Rev. G. E. Dimock. London/Cambridge, Massachusetts 1995.
- Hymiskviða*, se *Eddukvæði*.
- Hyndluljóð*, se *Eddukvæði*.
- Kjalnesinga saga*. I: *Kjalnesinga saga: Jökuls þáttur Búasonar. Víglundar saga. Króka-Refs saga. Þórðar saga hreðu. Finnboga saga. Gunnars saga Keldugnúpsfjfls*. Íslensk fornrit 14. Red. Jóhannes Halldórsson. Reykjavík 1959.
- Kormáks saga*. I: *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga. Hrómundar þáttur halta. Hrafnar þáttur Guðrúnarsonar*. Íslensk fornrit 8. Red. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939.
- Landnámabók*. I: *Íslendingabók. Landnámabók*. Íslensk fornrit 1. Red. Jakob Benediktsson. Reykjavík 1986.
- Lucretius. *On the Nature of Things*. Loeb. Trans. W. H. D. Rouse. London/Cambridge, Massachusetts 1924.
- Óláfs saga helga*, se *Snorri Sturlusons Heimskringla II*.
- Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*. I: *Færeyinga saga. Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd munk Snorrason*. Íslensk fornrit 25. Red. Ólafur Halldórsson. Reykjavík 2006.
- Ormr Barreyjarskáld, se *Skj*.
- Saxo Grammaticus. *Saxonis Gesta Danorum*. Red. J. Olrik & H. Ræder. Hauniae 1931.
- Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. I–II. Ed. K. Friis-Jensen. Trans. P. Fischer. Oxford 2015.
- Sigurðardrápa*, se *Skj*.
- Skáldskaparmál*, se *Snorri Sturlusons Edda*.
- Skj* = *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1400*. AI–II, BI–II. Red. Finnur Jónsson. København 1967–1973 (1912–1915).



- SkPI = *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages I. Poetry from the Kings' sagas 1–2: From mythical times to c. 1035*. Red. D. Whaley. Turnhout 2012.
- Snorri Sturluson. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. (Ed.) A. Faulkes. London 1988.
- Snorri Sturluson. *Edda. Skáldskaparmál. 1: Introduction, Text and Notes*. (Ed.) A. Faulkes. London 1998.
- Snorri Sturluson. *Skáldskaparmál. 2: Glossary and Index of Names*. (Ed.) A. Faulkes. London 1998.
- Snorri Sturluson. *The Uppsala Edda*. Red. Heimir Pálsson. London 2012.
- Snorri Sturluson. *Snorres Edda*. Översättning K. G. Johansson & M. Malm. Stockholm 1997.
- Snorri Sturluson. *Heimskringla I–III. Íslenzk fornrit 26–28*. Red. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1979 (1941, 1945, 1951).
- Snorri Sturluson. *Ynglingasaga*. Nordisk filologi 6. Red. Elias Wessén. København/Oslo/Stockholm 1964.
- Snorri Sturluson. *Nordiska kungasagor I–III*. Transl. K. G. Johansson. Stockholm 1991–1993.
- Sonatorrek*, se Skj.
- SRS = *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi. I–III*. Red. E. M. Fant et al. Upsaliae 1818–1876.
- Stjórn*. Gammelnorsk Bibelhistorie: Fra Verdens Skabelse til det Babyloniske Fangenskab. Red. C. R. Unger. Christiania. 1862.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. Vols. I–VIII. Loeb. Trans. H. L. Jones. London/Cambridge, Massachusetts. 1917–1932.
- Tacitus, Cornelius. *Germania*. Originalalets text med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av A. Önnerfors. Stockholm 1960.
- The Greek Bible*. Red. B. Aland et al. Stuttgart 1994.
- Vellekla*, se Skj och SkPI.
- Vergilius. Aeneiden. I: *Eclogues, Georgics, Aeneid*. Loeb. Trans. H. R. Fairclough. Cambridge, Massachusetts 1916.
- Ynglinga saga*, se Snorri Sturlusons *Heimskringla*.
- Ynglingatal*, se Skj och SkP.

### Litteratur

- Austin, John L., 1962: *How to do Things with Words* (The William James Lectures 1955). Red. J. O. Urmson. Cambridge, Massachusetts.
- Bell, Catherine, 1997: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford/New York.
- Björk, Simon Karlin, 2015: "Namnbelägget **lutaris** på DR 145". I: *Studia Anthropologica Scandinavica* 33 (2015). S. 19–27.
- Bloch, Maurice, 1989: *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London School of Economics. Monographs on Social Anthropology. No. 58. London.

- Burkert, Walter, 1983: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Orig. title *Homo necans*. Trans Peter Bing. Berkeley.
- Burkert, Walter, 1985: *Greek Religion*. Orig. title *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Trans. J. Raffan. Cambridge, Massachusetts.
- Clunies Ross, Margaret, 1994: *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. Volume 1: The Myths. Odense.
- Dillmann, François-Xavier, 1997: "Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion". I: *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Red. A. Hultgård. Nora. S. 51–73.
- Drobin, Ulf, 1991: "Mjödets och offersymboliken i fornnordisk religion". I: *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultrantz, professor emeritus den 1 juli 1986*. Red. Louise Bäckman et al. Löberöd. S. 97–141.
- Düwel, Klaus, 1985: *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27. Wien.
- Ekroth, Gunnell, 2002: *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*.
- Ekroth, Gunnell, 2005: "Blood on the Altars?" *Antike Kunst* (48).
- Eliade, Mircea, 1974 (1949): *Patterns in Comparative Religion*. Orig. title *Traité d'histoire des religions*. Trans. R. Sheed. New York/Scarborough, Ontario.
- Eliade, Mircea, 1987 (1957): *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Orig. title *Das Heilige und das Profane*. Trans. W. R. Trask. San Diego/New York/London.
- Eliade, Mircea, 1991 (1949): *The Myth of Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Orig. title *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Trans. W. R. Trask. Princeton.
- Elmevik, Lennart, 1966: "Fsv. \*lytir (\*Lytir): Ett etymologiskt och religionshistoriskt idrag". *Namn och Bygd* (54). S. 47–61.
- Elmevik, Lennart, 1990: "Aschw. Lytis- in Ortsnamen: Ein kultisches Element oder ein profanes?" I: *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Scripta instituti Donneriani Aboensis. XIII. (Ed.) T. Ahlbäck. Stockholm. S. 490–507.
- Elmevik, Lennart, 2003: "En svensk ortnamnsgrupp och en hednisk prästitel". *Ortnamnssällskapet i Uppsala Årsskrift*. Uppsala. S. 68–78.
- Elmevik, Lennart, 2016: *Ortnamnssudier i urval*. Acta Academiae Gustavi Adolphi 140. Uppsala.
- Finnur Jónsson, 1931: *Lexicon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis: Ordbog over det norskislandske Skjaldesprog*. Oprindelig forfattet af Sveinbjörn Egilsson. København.
- Fritzner, Johan, 1954 (1883–1996): *Ordbog over det gamle norske sprog*. Vols. 1–3. Omarb., forøget og forbedret. Oslo.

- Gering, Hugo, 1903: *Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda*. Buchhandlung des Waisenhauses.
- Girard, René, 2013 (1977): *Violence and the Sacred*. Trans. P. Gregory. Baltimore.
- Grimes, Ronald L., 2006: "Performance". I: *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Studies in the History of Religions 114: 1). Red. Jens Kreinath & Jan Snoek & Michael Stausberg. Leiden. S. 379–394.
- Gunnell, Terry, 1995: *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge.
- Gunnell, Terry, 2006: "'Til holts ek gekk': Spacial and Temporal Aspects of the Dramatic Poems of the Elder Edda". I: *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions: An International Conference in Lund, Sweden 3–7 June 2004*. Red. Anders Andrén, Kristina Jennbert and Catharina Raudvere. Lund. S. 238–242.
- Hall, Kira, 2000: "Performativity". *Journal of Linguistic Anthropology* 9: 1–2. S. 184–187.
- Heggstad, L. et al., 2012 (1930): *Norrøn ordbok*. Oslo.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss, 1981 (1964): *Sacrifice. Its Nature and Functions*. Översättning W. D. Halls. Chicago.
- Hultgård, Anders, 1987: The Burnt-Offering in Early Jewish Religion – Sources, Practices and Purpose". I: *Gifts to the Gods*. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 15. Red. T. Linders & G. Nordquist. Uppsala. S. 83–91.
- Hultgård, Anders, 1993: "Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen". I: *The Problem of Ritual*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. XV. Red. T. Ahlbäck. Stockholm. S. 221–259.
- Hultgård, Anders, 1996: "Fornskandinavisk kult – finns det skriftliga källor?" I: *Religion från stenålder till medeltid*. Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar. Skrifter nr 19. Red. K. Engdahl & A. Kaliff. Linköping. S. 25–57.
- Hultgård, Anders, 2003: "Ár-'Gutes Jahr unt Ernteglück' – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund". *Runica – Germanica – Mediaevalia*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Band 37. Red. W. Hiezmann & A. van Nahl. Berlin/New York. S. 282–308.
- Isaakidou, Valasia & Paul Halstead, 2013: "Bones and the body politic? A diachronic analysis of structured deposition in the Neolithic-Early Iron Age Aegean". I: *Bones, behavior and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and Beyond*. Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 40, 55. Red. Gunnel Ekroth & Jenny Wallensten. S. 87–100.
- Jackson, Peter, 2014: *Det öppna och det slutna. Religionshistoriska essäer*. Stockholm.
- Kuhn, Hans, 1968, se Edda.
- Lid, Nils, 1924: *Norske slakteskikkar: med jamføringar frå naerskyldte område:*

- fyrste luten* Skrifter utgit av Videnskapselskapet i Kristiania, 1923. II. historisk-filosofisk klasse. Kristiania.
- Lincoln, Bruce, 1986: *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts/London.
- Lindow, John, 2001: *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford.
- Ljungberg, Helge, 1938: *Den nordiska religionen och kristendomen: Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden. Nordiska texter och undersökningar II*. Stockholm/København.
- Lucas, Gavin, 2009: *Hofstaðir: Excavations of a Viking Age feasting hall in North-Eastern Iceland*. Institute of Archaeology Monograph Series (1). Reykjavík.
- Lucas, Gavin & Thomas McGovern, 2008: "Bloody slaughter: Ritual decapitation and display at the Viking settlement of Hofstaðir, Iceland". *European Journal of Archaeology* (10/1). S. 7–30.
- Lönnroth, Lars, 1996: "En fjärran spegel. Västnordiska berättande källor om svensk hedendom och om kristningsprocessen på svenskt område." I: *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*. Projektet Sveriges kristnande. Publikationer. 5. Red. B. Nilsson. Uppsala, 141–158.
- Marold, Edith, 2012, se SkP I,1.
- McKinnell, John, 2010: "Ynglingatal – A Minimalist Interpretation". *Scripta Islandica – Isländska sällskapets årsbok* 60/2009. S. 23–48.
- Meulengracht Sørensen, Preben, 1991: "Håkon den gode og guderne. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århundrede – og om religionshistorie og kildekritik". I: *Fra Stamme til Stat i Danmark II. Høvdingsamfund of kongemagt*. Red. P. Mortensen & B. M. Rasmussen. Århus. S. 235–244.
- Noreen, Adolf, 1923: *Altisländische und Altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre unter Berücksichtigung des Urnordischen)*. Halle.
- Näsström, Britt-Mari, 2002 (2001): *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden*. Stockholm.
- Ogilvie, R. M., 1994 (1969): *The Romans and their Gods*. London.
- Olsen, Olaf, 1966: *Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier*. København.
- Rappaport, Roy A., (1999) 2000: *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110). Cambridge.
- Raudvere, Catharina, 2002: "Mellan liv och text: Ordets makt som litterärt motiv och rituell praktik i norrön litteratur". I: *Plats och praxis: Studier av nordisk förkristen ritual*. Vägar till Midgård 2. Red. K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere. Lund. S. 31–68.
- Santesson, Lillemor, 1989: "En blekingsk blotinskrift: En nytolkning av inledningssraderna på Stentofstenen". *Fornvännen* (84). S. 221–229.
- Schechner, Richard, 2002: *Performance Studies: An Introduction*. London.
- Schjødt, Jens Peter, 2012: "Reflections on aims and methods in the study of Old

- Norse religion". I: *More than Mythology. Narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*. Eds. C. Raudvere & J. P. Schjødt, J. P. Lund. S. 263–287.
- Schulte, Michael, 2006: "Ein kritischer Kommentar zum Erkenntnisstand der Blekinge Inschriften". *Zeitschrift für deutsches Altertum* 135. S. 399–412.
- Segal, Robert A., 2001: "In Defense of the Comparative Method". *Numen* (48–3). S. 339–373.
- Segal, Robert A., 2005: "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith". *Journal of the American Academy of Religion* (73–4). S. 1175–1188.
- Simek, Rudolf, 2006 (1993): *Dictionary of Northern Mythology*. Orig. title *Lexikon der germanischen Mythologie*. Trans. A. Hall. Cambridge.
- Simek, Rudolf, 2015: "Females as Cult Functionaries or Ritual Specialists in the Germanic Iron Age?" I: *Between Text and Practice: Mythology, Religion and Research. A special issue of RMN Newsletter. Nr. 10. Summer 2015*. Red. Frog & Karina Lukin. Helsinki. S. 71–78
- Stausberg, Michael, 2014: "Comparison". I: *The Routledge Handbook of research methods in the study of religion*. Red. Michael Stausberg & Steven Engler. London & New York. S. 21–39.
- Ström, Åke V., 1966: "Die Hauptriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers". I: *Festschrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*. Red K. Rudolph et al. Weimar. S. 330–342.
- Sundqvist, Olof, 2002: *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum. 21. Uppsala.
- Sundqvist, Olof, 2005: "Sagas, Religion and Rulership: The Credibility of the Description of Ritual in Hákonar saga góða". I: *Viking and Medieval Scandinavia* 1. (Eds.) J. Quinn et al. Turnhout. S. 225–250.
- Sundqvist, Olof, 2013: "Snorri Sturluson as a historian of religion – The credibility of the descriptions of pre-Christian cultic leadership and rituals in Hákonar saga góða." I: *Snorri Sturluson – Historiker, Dichter, Politiker*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Band 85. Red. H. Beck et al. Berlin/New York. S. 71–92
- Sundqvist, Olof, 2016: *An Arena for Higher Powers. Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*. NuS 150. Leiden/Boston.
- Tambiah, Stanley J., 1979: "A performative approach to ritual". I: *Proceedings of the British Academy* 65. S. 113–169.
- Turner, Victor, 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London.
- Turner, Victor, 1982: *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. London.
- de Vries, Jan, 1956–1957: *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Grundriss der germanischen Philologie 12/1–2. Berlin.
- de Vries, Jan, 1977 (1961): *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden.

- Walter, Ernst, 1966: "Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla (Hák. góð. c. 17)". *Festschrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*. Red. K. Rudolph et al. Weimar. S. 359–367.
- Weber, G. W., 1981: "Irreligiosität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur." I: *Speculum norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Red. U. Dronke et al. Odense, 474–505.
- Weber, G. W., 1987: "Intellegere historiam. Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others)." I: *Tradition og historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie*. Red. K. Hastrup & P. Meulengracht Sørensen. Århus. S. 95–141.
- Wessén, Elias, 1964, se Snorri Sturluson.
- Widengren, Geo, 1969: *Religionsphänomenologie*. Berlin.
- Zanker, Gero, 1939: *Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten*. Stuttgart/Berlin: G. Truckenmüller.

## Summary

In this article, Snorri Sturluson's description of the pre-Christian sacrifice of *Hákonar saga góða* 14–18 is discussed from a source-critical perspective with a focus on the sacrificial terminology, the bloody rites and the ritual objects used. In addition to this, I broaden my documentation to other sources that inform about the ancient Scandinavian sacrifices in order to investigate whether Snorri's description is based on old traditions. In this context I also establish a broader comparative perspective, including Greek and Roman sources. During the latter part of the article the significance and function of sacrificial blood in the Viking Age religion is discussed, in which earlier interpretations are also taken into account. The overall hypothesis is that the blood had an important significance in the Viking Age calendrical rituals in Scandinavia, just as Snorri suggests. In the kind of rites depicted by Snorri the blood was perceived as a sacrificial gift (i.e. "the divine part") of a communion meal.

**Keywords:** *Hákonar saga góða*, sacrificial blood, sacrificial terminology, bloody rites, ritual objects, communion meals

*Olof Sundqvist*

*Stockholm University*

*Department of Ethnology, History of Religions and Gender Studies*

*Stockholm, Sverige*

*Olof.Sundqvist@rel.su.se*