

Processioner i førkristen nordisk religion

SIMON NYGAARD OG LUKE JOHN MURPHY

ENGLISH ABSTRACT: *No systematic survey of processions in pre-Christian Scandinavian religion has yet been attempted, in line with the lack of research on processions in the Study of Religion more generally. This article examines the written, archaeological, and iconographic material and applies Bernhard Lang's typology of processions in order to describe the functions of the pre-Christian Scandinavian processions. The tentative conclusion it offers is that processions in the pre-Christian North can be divided into two categories: a group of circulatory processions of a predominantly hierophoric type often connected with fertility; and a group of linear processions of a predominantly hierophoric-functional type often connected with funerary rituals.*

DANSK RESUME: *En undersøgelse af processioner i førkristen nordisk religion er ikke tidligere blevet gjort systematisk – i lighed med den generelle mangel på forskning om processioner i Religionsvidenskaben. Både det skriftlige, arkæologiske og ikonografiske materiale undersøges, og Bernhard Langs processionstypologi benyttes til at beskrive de fundne processioners funktion. Den tentative konklusion er, at processioner i det førkristne Norden kan ses i to grupper: En gruppe af cirkulerende, overvejende hierofore processioner forbundet med frugtbarhed og en anden gruppe af lineære, overvejende hierofor-funktionelle processioner, ofte forbundet med begravelsesritualer.*

KEYWORDS: *processions; history of religion; pre-Christian Scandinavian religion; chiefdom religion.*

Introduktion

Inden for Religionsvidenskaben skinner ritulkategorien 'procession' ved sit relative fravær sammenlignet med mere etablerede ritulkategorier som 'offer' eller 'initiation'. Den amerikanske ritualteoretiker Ronald L. Grimes beskriver situationen med et citat af A. E. Crawley (1918): "[N]o comprehensive or scientific work on processions has yet been written. His observation is still largely true (...) Rare is the book that includes a chapter, section, or even an index entry on processions" (1987, 7418). Dette udsagn er stadig sandt, og det kan eksemplificeres med en liste over håndbø-

ger og opslagsværker om religion generelt, der ikke indeholder et afsnit eller opslag om processioner, men medtager fx offer: *Religionens värld* (Widengren 1945), *Religionens form och funktion* (Ringgren 1972), *Religionerna i historia och nutid* (Ringgren & Å. V. Ström 1974) og *The Penguin Dictionary of Religions* (Hinnells 1984) – jf. indledningen til dette nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. Mens processioner er underbelyste inden for den generelle religionsvidenskab, er de endnu mindre undersøgt inden for studiet af førkristen nordisk religion. Dette er særlig paradoksalt eftersom nogle af de mest velkendte og brugte ritualbeskrivelser i vores kildematerialet faktisk indeholder klare processioner.

I denne artikel vil vi give eksempler fra både det skriftlige og det materielle korpus (arkæologi, ikonografi) samt give et bud på, hvilken funktion disse processioner kan have haft i jernalderen og vikingetidens Norden. Til dette benytter vi os af den tyske religionsforsker Bernhard Langs processionstypologi (2011). Inden gennemgangen af disse eksempler giver vi en kort beskrivelse af, hvad vi mener med begrebet procession, hvorefter vi giver en kort forskningshistorisk indføring til studiet af procession i førkristen nordisk religion. Til slut vil vi kort argumentere for, at selvom processioner synes at være et karakteristisk træk ved arkaisk religion, finder de også sted i det, vi vil kalde *høvdingedømmerreligion* (se også Nygaard 2014, 2015, 2016; Murphy, under udgivelse).

Vi forstår begrebet procession relativt bredt og inkluderer således ikke kun rituelle, lineære bevægelser, men også cirkulerende bevægelser, modsat fx Ronald L. Grimes (1987).¹ Grimes medgiver dog, at cirkulerende processioner findes, men fastholder, at de ikke orienterer sig mod et centrum, men snarere bærer deres centrum med sig (ibid.). Dette holder for så vidt kun stik ved de såkaldte teofore eller hierofore processioner i Langs typologi (se nedenfor), hvor det sakrale er i fokus. Processioner kan altså både være lineære og cirkulerende og ofte, men ikke altid, inkluderer processioner af især den sidste kategori flere stop undervejs (jf. Hultgård 2001), som vi også skal se nedenfor. Dette er altså de to hovedformer for processioner, som vi finder i kildematerialet til førkristen nordisk religion. *Cirkulerende processioner* er de mest talrige i vores kilder. De består af et sakralt sted (et tempel, en lund, en sø el.lign.), der fungerer som start- og slutpunkt for processionen. En eller flere repræsentationer af en gud og dennes rituelle specialist begiver sig så ud på en rundtur i landskabet med forskellige stop undervejs, og i forbindelse med disse stop kan man forestille sig rituelle gilder og festlige aktiviteter. De bevæger sig rundt mellem stoppene i en periode og kommer så tilbage til udgangspunktet. *Lineære processioner* har vi kaldt de processioner, der går fra A til B, og som måske, men ikke nødvendigvis, kommer tilbage til A på en ikke-rituel måde. Man kunne desuden forestille sig, at lineære processioner har været en del af de cirkulerende processio-

¹ Grimes begrænser begrebet til at betyde “the linearly ordered, solemn movement of a group through chartered space to a known destination to give witness, bear an esteemed object, perform a rite, fulfill a vow, gain merit, or visit a shrine... [t]he ritual space of a procession is linear. When it is completed by a subsequent recession, one might speak of it as ‘bilinear.’ By virtue of its linearity, procession differs from circumambulation. Processual action is not movement around a sacred object but to a special place” (1987, 7416).

ner ved de forskellige stop, som man ser det i fx *Lýtir*-episoden i *Flateyjarbók* (se nedenfor). Det er inden for disse to kategorier, de lineære og de cirkulerende, at vi præsenterer kilderne til processioner i det førkristne Norden i denne artikel.

Til at analysere, hvilke funktioner processionerne kan have haft, vil vi som sagt benytte os af Bernhard Langs processionstypologi (2011). Lang beskriver fire hovedtyper af processioner, der også alle kan optræde som hybrider (fx hieroformfunktionelle processioner, som vi skal se nedenfor): 1. funktionelle, 2. hierofore, 3. mimetiske og 4. demonstrative processioner. De funktionelle processioner er nok de mest almindelige og består så at sige i en ritualisering af en bevægelse, der alligevel skulle ske (fx transporten af kisten fra kirken og til graven eller til rustvognen). I de hierofore processioner har man fokus på et kultbillede eller symbol på det sakrale, som transporteres (bæres, køres, sejles el.lign.) fra et sted til et andet (fx Nerthusmyten, som vi vender tilbage til eller, klassiske nærorientalske processioner). På linje med Hans J. Lundager Jensen (i Indledningen til dette nummer) bruger vi betegnelsen 'hierofore' processioner fremfor 'teofore', der ellers er Langs oprindelige begreb. Dette giver mulighed for inklusionen af andet end guder (fx herskere) som det sakrale, der fremvises i denne kategori. De mimetiske processioner er genopførsler af sakrale, mytiske eller historiske begivenheder (fx initiationen til Isis-kulten kendt fra Apuleius' *Det Gyldne Æsel* eller Terry Gunnells tolkning af *Skírnismál*; se nedenfor)). De demonstrative processioner er fremvisninger af processionens deltager selv, altså grupper med særlig identitet, der fremviser deres særegenhed. Denne typologi kan hjælpe os med at klassificere de forskellige processioner og give bud på, hvilke funktioner processionerne kan have haft i førkristen nordisk religion.

Processioner i det førkristne Norden – en kort forskningsoversigt

Processioner har som nævnt ikke indtaget nogen stor rolle i forskningen i førkristen nordisk religion i sammenligning med andre ritulkategorier som fx offer (se fx Hultgård 1993; Jón Hnefill Aðalsteinsson 1997). Det hænger givetvis sammen med det manglende fokus i den religionsvidenskabelige forskningen generelt; men det er ikke den eneste mulige grund. Kildernes beskaffenhed spiller også en rolle, og da der blandt de meget få ritualbeskrivelser, vi har til processioner i det førkristne Norden, er få klare eksempler på kultiske eller hierofore processioner, må man argumentere for, at de resterende eksempler enten indeholder implicitte processioner eller kan tolkes som kilder med spor af førkristne processioner. Det kan også skyldes, at processionerne ikke har været set som hovedritualet i de ritualbeskrivelser, der findes (jf. Schjødt, under udgivelse). Hvis offeret eller begravelsen er ritualet i fokus, kan transporten af fx liget så at sige fra A til B virke ubetydelig. Ikke desto mindre har vi altså her at gøre med ritualiseret bevægelse, en funktionel procession i Langs terminologi. Hvad end grunden er, har forskningen i førkristen nordisk religion altså ikke beskæftiget sig synderligt med processioner, og det er også det billede, man står tilbage med efter at have orienteret sig i den introducerende håndbogslitteratur. Her finder man en række bøger om førkristen nordisk mytologi og religi-

on, der enten ikke behandler processioner eller blot nævner fænomenet meget kort (fx Hoops 1911-19; Finnur Jónsson 1913; Ström 1967; Turville-Petre 1964; Ólafur Briem 1968; Bæksted 1999; DuBois 1999; Steinsland 2005) eller behandler få udvalgte kilder eller sporadisk nævner processioner som tolkningsmulighed (de Vries 1956-57, 1, 473-74; Ellis Davidson 1964, 92-96; Simek 1995, fx 41-42. 94-95. 288. 290-291. 354-355, jf. 2007, 31-32. 183. 230-231. 266-267. 282; Stefánsson 2009).

En undtagelse er andenudgaven af *Reallexikon der germanische Altertumskunde* (i 22 bind og altså komplet omarbejdet og udvidet), der indeholder afsnittet "Kultische Umfahrt" af den svenske religionshistoriker Anders Hultgård (2001). Her gennemgås nogle af de vigtigste kilder, bl.a. Nethus-myten med kontinentalgermenske, komparative eksempler, *Gunnars þáttr helmings*, og en episode fra *Flateyjarbók* som vi alle vender tilbage til neden for. Ligesom den hollandske germanist Jan de Vries (1956-57, 1, 473-74), nævner Hultgård også den svenske *Eriksgata* foruden en række stednavne, der er blevet tolket som udtryk for kultiske processioner. Alt i alt har vi med en meget grundig behandling af de valgte kilder at gøre; men fraværet af fx begravelsesprocessioner (som vi ligeledes vender tilbage til) er værd at notere. Kildevalget kan muligvis have at gøre med, at Hultgård i udgangspunktet bemærker at, "[d]as Fahren kann sich sowohl auf eine Wagen...wie auch ein Schiff oder Boot beziehen" (2001, 438). Transportmidler af forskellig art synes altså vigtige i Hultgårds optik, hvilket kan begrænse, hvad der anses som en procession. Derudover nævnes det arkæologiske materiale nærmest ikke² og det ikonografiske materiale slet ikke. En anden håndbog, der medtager et kort afsnit om processioner, er det stort anlagte og længe ventede nye opslagsværk om førkristen nordisk religion *Pre-Christian Religion of the North: History and Structures* (Andrén, Lindow & Schjødt, under udgivelse). Her inkluderer den danske religionshistoriker Jens Peter Schjødt i sit kapitel "Various Ways of Communicating" (under udgivelse) et afsnit om processioner, hvor han nævner de mest fremtrædende eksempler både fra arkæologien, hvilket ikke fik megen plads i tidligere fremstillinger, og de skriftlige kilder, som for en stor del også inkluderes i den tidligere litteratur. Grundet afsnittets længde (ca. tre sider) er det i sagens natur meget summarisk.

Alt i alt er fænomenet processioner blevet beskrevet noget overfladisk og sporadisk i den håndbogslitteratur, der overhovedet medtager processioner. Arkæologien og ikonografien behandles stort set ikke, hvilket vi vil forsøge at udbedre, og hovedvægten er lagt på få eksempler i det skriftlige korpus (fx Nerthus-myten). Ingen af de allerede nævnte håndbøger kommer med bud på, hvilken funktion processionerne kunne have haft i kulten. At komme med sådanne bud er selvsagt problematisk grundet den særegne kildesituation, der eksisterer til førkristen nordisk religion. Nogen udtømmende gennemgang af kildesituationen bliver dette ikke (se Clunies Ross 1994, 7-41; Steinsland 2005, 35-67; relevante kapitler i McTurk 2007 for gode gennemgange), så her skal de vigtigste pointer blot skitseres. Kildesituationen er kompleks, og der er mange grunde hertil. Til sten-, bronze- og jernalderen i Nor-

² Arkæologer har foreslået, at processioner har fundet sted siden bronzealderen (se fx Rudebeck 2002, 189-91 og Kaul 2004, 173-8 om helleristningerne i forbindelse med Kivikgraven fra ca. 1300 f.v.t. fra det sydøstlige Skåne; jf. også nedenfor).

den har man næsten udelukkende arkæologisk materiale som grav- og våbenfund samt billedmateriale som helleristninger som samtidige kilder. De få runeindskrifter, som findes til tiden før den sene jernalder, giver kun et begrænset indblik i denne periodes religion. De skriftlige kilder til Norden i jernalderen er en samling heterogene tekster, og de specifikt nordiske kilder tæller blandt andet eddadigtningen, skjaldedigtningen, Snorri's *Edda* og de norske kongesagaer for blot at nævne nogle få. Disse kilder er hovedsagligt nedskrevet på Island mellem 1100 og 1300 e.v.t., altså efter kristendommens indførelse og derfor af kristne skrivere. Netop dette faktum medfører særlige metodiske problemer med hensyn til anvendelsen af disse kilder. Meget kildekritiske forskere (fx Baetke 1964) afviser af denne grund disse kilder som andet end produkter af den tid, som de er nedskrevet i, og afviser derfor også deres værdi som kilder til førkristen nordisk religion (se også Lassen 2011, 17-19. 77).³ Men hvis man skelner mellem teksten som genstand og indholdet af teksten og behandler indholdet af en given tekst som mulig kilde til den førkristne religion, kan man ved analyser og fortolkninger af indholdet spore den ældre forestillingsverden, som kan ligge bag de middelalderlige kilder. De tidligste skriftlige kilder er skrevet af observatører uden for det germanske område, blandt andet af romerske udsendinge. Tacitus' *Germania* er blandt de vigtige tekster i denne gruppe. Det skal også bemærkes, at der altovervejende er tale om mytologisk materiale og ikke om hverken historieskrivning eller etnografi i en nutidig forstand. Oplysningerne kan dog uden tvivl give os et indblik i ideologierne bag teksterne som en del af den diskurs, i hvilken de er indgået (jf. Schjødt 2012).

Cirkulerende processioner

Til kategorien cirkulerende processioner findes en række relativt klare eksempler. Vi gennemgår først Nerthus-myten i *Germania* 40, så *Gunnars þáttr helmings* og derefter *Gesta Danorum* (5, 16, 3). Herefter sammenlignes disse kilder kort med nogle kontinentalgermanske samt senere middelalderlige, skandinaviske kilder.

Germania 40 (Nerthus-myten)

Den romerske historiker Cornelius Tacitus skrev i år 98 e.v.t. den mere eller mindre etnografiske beretning omkring de germanske folk og deres skikke, der kaldes *Germania*. Her har vi at gøre med en enestående kilde til jernalderens germanske og nordiske samfund og religion, hvor man selvfølgelig skal træde varsomt med hensyn til kildens værdi. Der er dog mange brugbare oplysninger, der dels kan underbygges af og supplere de arkæologiske fund, man har til perioden omkring år 100, dels belyses med episoder fra de senere skriftlige middelalderkilder (Bruun & Lund 1974, 20-23). Et af disse steder er kapitel 40, der indeholder fortællingen om gudinden Nerthus, som Tacitus fortæller dyrkes i fællesskab blandt de germanske stam-

³ For en diskussion af problemer med forskellige kilder til førkristen nordisk religion samt kildernes værdi se Beck et al. 1992.

mer, der formodentlig levede et sted i det vestlige Østersøområde i det nuværende Danmark eller Nordtyskland. Tacitus skriver:

...i fællesskab dyrker [de] Nerthus, det vil sige Moder Jord, og tror, at hun griber ind i menneskenes anliggender og kommer kørende rundt til de forskellige folkeslag. På en ø uden i Oceanet findes en hellig lund, og i den står en indviet vogn, der er dækket med et klæde. Kun én præst må røre den. Han fornemmer, når gudinden er til stede i sin helligdom, og medens hun på sin vogn trækkes afsted af køer, ledsager han hende fuld af ærefrygt. Da er der glade dage, og alle de steder, som gudinden finder værdige at besøge og gæste, er smykket til fest. De begynder ikke krig og bærer ikke våben. Hvert eneste sværd er låst nede; da kender de, og da elsker de kun fred og ro, indtil samme præst fører gudinden, som er træt og mæt af samværet med de dødelige, tilbage til sin helligdom. Derpå vaskes vognen og klædet, og, hvis man vil tro det, guddommen selv i en afsidesliggende sø. Slaver, som straks efter opluges af søen, udfører renselsen. Dette har skabt en hemmelighedsfuld gysen og from uvidenhed om, hvad det er for et væsen, som kun ses af disse dødsdømte (*Germania* s. 73).

Dette er det klareste eksempel på en cirkulerende procession i vores kildemateriale. Tacitus' beskrivelse er selvfølgelig en udenforståendes forsøg på at beskrive begivenhederne inden for sin egen kulturelle kontekst, og han har givetvis benyttet sig af en form for *Interpretatio Romana*, hvor den romerske Magna Mater-kult nok har været forbilledet.

Ikke desto mindre er dette en klar hierofor procession, hvor guddommen transporteres rundt i landskabet på en vogn af en rituel specialist af modsatte køn. Desværre får vi ikke meget at vide om, hvilke ritualer der finder sted under festlighederne, der hvor processionen stopper, og om der evt. kunne være tale om lineære processionser. Men det overordnede formål med processionen og dens funktion står ikke desto mindre relativt klart frem. Nerthus kan grundlæggende opfattes som en frugtbarhedsgudinde.⁴ Gudindens forbindelse til de nordiske *vanir*-guder⁵ er med til at bestyrke denne antagelse, der både er funktionsmæssig og lingvistisk. Både Nerthus' og *vanir*-guden Njörðr's⁶ protogermanske kognat kan rekonstrueres som

⁴ Lotte Motz (1992) rejser tvivl om læsning Nerthum (akkusativ ental af Nerthus), fordi den kun er én af flere læsninger i manuskripterne til *Germania*; de andre omfatter necthum, Neithum, herthum, Neherthum og Verthum (Robinson 1935, 317). Ifølge Motz foretrækker moderne redaktører denne læsning, fordi Jakob Grimm foretrak den, på baggrund af den etymologiske lighed med navnet Njörðr, som bruges til at betegne en gud i de norrøne middelaldertekster (se nedenfor). Men Nerthum er læsningen, der findes i primærmanuskriptet Codex Aesinus, og også den læsning, Rodney Potter Robinson foretrækker i sin standard tekstkritiske udgave (Robinson 1935, 317). Motz kritiserer desuden sammenligningen mellem *vanir*-guderne og Nerthus og fremfører paralleller med Frau Holle og Frau Perht fra tysk folketradition (Motz 1992; accepteret af Simek 2003, 56). Men næsten alle de paralleller, Motz drager frem, kan ligeså vel overføres på Freyr og Freyja som på de tyske eksempler.

⁵ Begrebet *vanir* har for nyligt været diskuteret meget. Nogle (Simek 2010) har argumenteret for, at man helt stopper med at bruge begrebet til at betegne guderne Njörðr, Freyr og Freyja, andre (Frog & Roper 2011) argumenterer for en mere nuanceret og kontekstualiseret brug, mens andre igen fortsat er positive overfor brugen af begrebet *vanir* som betegnelse for denne gudegruppe (Tolley 2011; Schjødt 2014).

⁶ Norrøne navne skrives i nominativform med apostrof-s ved genitiv, som det er standarden inden for forskningen i norrøn litteratur.

**nerþuz* (kraft) (jf. Steinsland 2005, 147-149), hvilket har givet anledning til tolkningen af Nerthus og Njörðr som sakrale tvillinger, som man ofte ser det med frugtbarhedsguder, fx den indiske *Rigvedas* (ca. 1900 f.v.t.) *Nâsatyas*. *Vanir*-guderne Freyr og Freyja har ligeledes en fælles rod, der synes at betyde 'herre' og 'frue' på norrønt⁷, og søskendeparret er blevet tolket som en yngre variant af Njörðr og Nerthus⁸. I den ældre forskning (fx *Reallexikon der germanische Altertumskunde*, 1. ed. [Hoops 1911-19]) er Nerthus-myten også blevet tolket som et *hieros gamos* (helligt bryllup) mellem himmelguden og den frugtbare jord, hvor Njörðr i skikkelse af den mandlige rituelle specialist skulle repræsentere himlen, mens Nerthus, som Tacitus også kalder Moder Jord, skulle være netop det. Denne tolkning finder dog ikke stor opbakning i kilderne (jf. Hultgård 2001, 439). Hvorom alting er, så kan Nerthus altså tolkes som en frugtbarhedsgudinde, og funktionen af processionen, der beskrives i *Germania* 40, må siges at være at bringe frugtbarhed i form af fred og sandsynligvis velstand til de områder, som processionen besøger. Vi har altså med en hierfor, frugtbarhedsbringende procession at gøre.

Gunnars þáttr helmings

En kilde med stort relevans for Nerthus-myten er *Gunnars þáttr helmings*, en islandsk *þáttr* – dvs. en kort fortælling som udgør en del af en længere tekst – nedskrevet omkring 1375 i tekstsamlingen *Flateyjarbók*, hvor guden Freyr i form af en gudestøtte i træ transporteres rundt i en vogn. Som al sagalitteratur placerer fortællingen sig et sted mellem fikcionaliseret historie og historisk fiktion. Fortællingen i *Gunnars þáttr helmings* bliver ofte brugt til at forstærke forbindelsen mellem Nerthus og *vanir*-guderne, da strukturen i store træk er den samme. Nordmanden Gunnarr helmingr⁹ (lit. halvering, tofarvet) er blevet fejlagtigt anklaget for mord i Norge og må flygte til Uppland i Sverige. Her bliver han involveret i en Freyr-kult. Konteksten er en klart polemisk fortælling sat i kristningstidens Sverige,¹⁰ hvor hedningene bliver fremstillet som noget naive, da de tror på noget, som den kristne forfatter er overbevist om er djævelen (*fjandinn*):

Der [i Uppland] var store blót i den tid [da Olav Tryggvason herskede over Norge, dvs. 995-1000], og der var Freyr blevet dyrket mest, og Freyr's billede var så stærkt

⁷ Den svenske stednavneforsker Lennart Elmevik (2003) har betvivlet og gentolket denne udlægning.

⁸ Den norske lingvist og runolog Ottar Grønvik (2000, 42-44) har tolket parret i Nerthus-myten på en anderledes måde, og argumenteret for, at den rituelle specialist skulle være en repræsentant for gudinden/jætten Skaði. Han argumenterer for, at det norrøne *ǫndurr* i Skaði's tilnavn *ǫndurdís* (almindeligvis oversat som 'skikvinde/-gudinde') refererer til en oprindelig og ellers ikke attesteret betydning 'procession' – derfor 'processionskvinde/-gudinde' (ibid., 13-14). I løbet af tiden skulle Nerthus og den mandlige rituelle specialist så have skiftet køn (ibid., 19-20).

⁹ Navneordet *helmingr* bruges kun som tilnavn i denne tekst. Det betyder bogstavligt 'halvering' (jf. Fritznér 1973 s.v. *helmingr*) og i denne kontekst beskriver det Gunnarr's tofarvede kappe, men referer sandsynligvis symbolsk til han tvetydige tro – han er hverken kristen eller hedning indtil hans liv står på spil, hvorefter han vælger den kristne tro. Alt sammen i tråd med *conversion þáttr*-motivet (jf. Grønlie 2006; Ármann Jakobsson 2013).

¹⁰ *Flateyjarbók* omhandler for en stor del kristning og inkluderer mange *þáttir* om konversion (jf. Grønlie 2006; Ármann Jakobsson 2013).

fortryllet, at fjenden [djævelen] talte med mænd gennem afguden, og Freyr var blevet givet en ung kvinde. Det var landsmændenes tro, at Freyr var levende og til tider viste sig, og de mente, at han behøvede at have samleje med sin kone. Denne kvinde var også smuk. Hun skulle mest råde for offerstedet og alt det, der hørte til gudehuset [templet] ... "og [at Gunnarr] drager til gilder med os, Freyr og mig, når han gør folk godt år" ... Det kom nu til den tid, at de forberedte sig til at rejse hjemme fra, og Freyr og hans kone skulle sidde i en vogn; men deres tjenestemænd skulle gå foran. De havde en lang rejse over fjeld at gøre. De blev ramt af en stor storm, og førret blev da tungt, og det var meningen, at Gunnarr skulle følge vognen; men det blev omsider således, at alt folket [tjenestemændene] drev fra dem, så at Gunnarr var efterladt alene med Freyr og hans kone i vognen. ... han [Gunnarr] gik og ledte trækdyret (norrønt *eykr*)¹¹, men da de havde gået således en stund opgav han at gå foran, satte sig i vognen og lod trækdyret finde vej. Lidt senere sagde hun [Freyr's kone] til Gunnarr: "Hjælp lidt endnu, ellers vil Freyr angribe dig." Gunnarr gjorde således et stykke tid; men da han blev træt, sagde han: "Nu vil jeg risikere at tage imod Freyr, hvis han angriber mig." Freyr gik da ud af vognen, og de begyndte at brydes ... den fjende [djævel], som havde været skjult i billedet, løb da ud af det, og træbeholderen var derefter helt tom. Siden brød han [Gunnarr] den helt i stykker ... [H]un skulle sige, at han [Gunnarr] var Freyr, når de kom til bydger ... han [Gunnarr] tog da afgudens tøj på. Vejret begyndte nu at klare op, og siden kom de til det gilde, som var dem budt... og [Gunnarr-Freyr] spiste og drak som andre mænd. De rejste omkring til gilder om vinteren... (vores oversættelse baseret på *Flateyjarbók*, 1, 374-76).

Den cirkulerende procession her minder altså i store træk om det, vi kender fra Nerthus-myten, og beskrivelsen af de ritualer, der knytter sig til processionen, er tilmed mere detaljeret. Ved et *hofstaðr* (tempel-sted), altså det primære sakrale sted eller tempel, der fungerer som start og slutpunkt for processionen, bor Freyr i form af en gudestøtte med sin 'kone', altså en kvindelig rituel specialist, der råder for templet. Man holder store blót for Freyr dér, og man mener guden behøvede at have samleje med sin kone. Det må formodes, at dette samleje havde en rituel funktion, altså et *hieros gamos*. Sagaforfatteren lægger vægt på, at det i virkeligheden er djævelen, der taler til de naive hedninge gennem Freyr, hvilket viser fortællingens polemiske karakter. Om vinter skal Freyr og den kvindelige rituelle specialist køre rundt til gilder og sikre folket godt år.¹² Dette dækker over udtrykket *árbót* der kan sammenlignes med *ár ok friðr* (år og fred), som er det, man ofte sikrer med ritualerne i førkristen nordisk religion. Frugtbarhed i form af både god høst, men også beskyttelse fra krig (jf. Schjødt 2014). Efter at Gunnarr har vundet over Freyr, mens de var isolerede på fjeldet under det uvejr, der rammer processionen, påtager han sig rollen som Freyr, og hans og den kvindelige rituelle specialist når frem til det første gilde på turen. Her fortælles det så, at der afholdes et gilde med mad og drikke, der

¹¹ Se note 31 om *eykr*.

¹² Den førkristne nordiske kultur synes at have regnet med bare to årstider, sommer og vinter. Derfor er det ikke klart, om episoden udspiller sig i efteråret, om vinter, eller om foråret. Murphy har argumenteret, at den slags offentlig kult, som beskrives i *Gunnars þáttur helmings*, ikke fandt sted så ofte om vinteren, da folk ikke rejste så meget (under udgivelse; jf. Gunnell 2000; Nordberg 2006). I lyset af Freyr's forbindelse med frugtbarhed er forår mere sandsynligvis end efterår; men vi kan ikke være sikre.

givetvis har haft en rituel dimension. Man kan forestille sig, at den mad, der bliver spist, er fra et offerdyr, der er blevet ofret forinden, som vi kender det fra kilder, som det gammeltestamentlige måltidsoffer og kongesagaen *Hákonar saga goða* 14 og 17, hvor et gilde på Hlaðir i Norge beskrives. Her ofres dyret forud for måltidet, tilberedes og spises, samtidig med at der drikkes skåler for guderne. Vi har altså sandsynligvis med både måltidsoffer og libationer at gøre. Det hele sker for at sikre det gode år, altså for at sikre frugtbarheden.¹³

Igen har vi med en hierofor procession at gøre, hvor frugtbarheden er i centrum, og hvor guddommen transporteres rundt i en vogn fra gilde til gilde af en rituel specialist af modsatte køn. Alt i alt minder de to episoder, *Germania* 40 og *Gunnars þáttr helmings*, strukturelt meget om hinanden, og placerer sig tidsligt på hver sin side af vikingetidens frugtbarhedskult med *vanir*-guderne som modtagere, hvor cirkulerende processioner synes at være en fast del af det rituelle år.

Saxos Gesta Danorum

Et eksempel med knap så stor kultisk værdi findes i *Gesta Danorum* (5, 16, 3) af den danske kronikør Saxo fra omkring 1200. Det synes at være en variant af fortællingen om Freyr, der nu hedder Kong Frode (Frotho):

Sådan døde Frode, den vidt berømte konge, der var kendt over hele verden. Stormændene fik hans indvolde taget ud og liget nedsaltet, hvorefter de opbevarede det i tre år af frygt for at landende skulle løsrive sig hvis det slap ud at kongen var død. Først og fremmest ønskede de at holde hans død hemmelig for de fremmede fordi de ved at bilde dem ind at han stadig var i live, kunne fastholde de grænser hans vidstrakte rige nu havde nået, og udnytte den respekt der havde stået om herskeren, til at lokke de sædvanlige skatter ud af undersåtterne. Derfor kørte de rundt med hans lig, ikke på en ligbære, men på hans kongelige vogn som om det var en gestus krigerne skyldte den svagelige gamle mand, der ikke havde mange kræfter i behold. Så stor hæder viste hans venner ham, selv efter døden (*Gesta Danorum* s. 359-61).

Saxos version af denne myte er euhemeriseret (ligesom Snorri Sturlusons 1200-talsbeskrivelse af Freyr's død i *Ynglinga saga*, som ikke inkluderer nogen procession); men grundtrækkene er de samme. En kvindelig specialist nævnes ikke, og tjenestefolkene er her soldater, der følger Frode rundt i landskabet for at indsamle skat. Vi har altså ikke nogen specifikt kultisk eller rituel kontekst; men for så vidt som kongen kan ses som en sakral skikkelse, kan vi argumentere for, at der er tale om en hierofor procession, her med en rent økonomisk og magtopretholdene funktion.¹⁴

Til sammenligning med primært *Gesta Danorum*, men også med de resterende cirkulerende processioner kan vi nævne et eksempel fra det Salisk-Frankiske rige (i

¹³ Digtet *Old English Runic Poem* fortæller om en guddom, der hedder Ing, som forbindes med en vogn, som følger efter ham ('wæn æfter ran'). Denne Ing er blevet tolket som en Freyr-lignende guddom (jf. North 1997), især i lyset af Freyr's forbindelse med navnet Yngvi (Simek 1995, 486-87), og kunne altså bruges til at forstærke sammenhængen mellem *vanir*-guderne og vognprocessioner.

¹⁴ Se Anders Klostergård Petersens artikel i dette nummer, hvor han argumenterer for, at dette snarere må betegnes som en parade, der forstås som en ren magtdemonstration.

Karlsvita kapitel 1, jf. Hultgård 2001, 439), hvor en merovingisk (muligvis sakral) konge transporteres rituelt i en vogn mellem sit hjem og folkemødet. Også den førnævnte svenske *Eriksgata* (der beskrives i flere svenske landsskabslove fra 12- og 1300-tallet, fx *Upplandslagen* og *Västgötalagen*), hvor de svenske valgkonger, efter at være blevet valgt på Moratinget, måtte besøge de forskellige landsdele i mere eller mindre kultisk, cirkulerende procession med både religiøst-velsignende og politiske funktioner for at blive anerkendt som konge, bør nævnes (jf. Hultgård 2001, 440). Denne skik kan som sagt spores til den mulige førkristne *vanir*-kult omtalt ovenfor (Sundqvist 2002, 355-56). Den græske tekst *Historia ecclestica* fra 400-tallet af Sozomenos beskriver også en mulig parallel i det germanske kulturområde, hvor nogle af de goter, der boede ved Isters (Donaus) bred, konverterede til kristendommen. Bog 6 beskriver, hvordan den hedenske konge Athanarics (d. 381) mænd byggede en gudestøtte, som blev transporteret rundt til alle konvertiternes telte i en vogn. De, som ikke konverterede tilbage, blev brændt på bålet (jf. Hultgård 2001). Der findes ikke noget specifikt i beskrivelsen af gudestøtten, som kunne indikere, at der er tale om en af de guder, vi kender fra vores norrøne skriftlige kilder; men brugen af et hierofort symbol på en cirkulerende vogn sætter tydeligt Sozomenos' tekst inden for den samme diskurs som *vanir*-guderne.

Transportformer

Brugen af vogne i alle de tekster, vi har diskuteret her, er bemærkelsesværdig, især i lyset af Langs udsagn, at processioner "involve festive parades of groups of various sizes, usually on foot" (2011). Faktiske findes ordet 'at ganga' ('at gå') ikke i forbindelse med processioner i de middelalderlige beskrivelser af førkristne ritualer. De fleste verber brugt til at beskrive bevægelse i processionskontekster er neutrale, idet de kunne være brugt om både folk til fods og fx kørende.¹⁵ Men de ord, som definitivt betegner en bestemt form for bevægelse, indikerer, at folk ikke gik, hvilket falder godt i tråd med Anders Hultgårds vægtning af transportmidlers betydning for processioner i det førkristne Norden, da han som nævnt oven for bemærker at, "[d]as Fahren kann sich sowohl auf eine Wagen [...] wie auch ein Schiff oder Boot beziehen" (2001, 438). *Áka* ('køre') beskriver både Freyr's kærre trukket af Gullinbursti (*Gylfaginning* s. 47/1) og de to vogne i Lýtir-processionen i *Hauks þáttr hárbrokar*, som vi diskuterer nedenfor; *riða* ('ride') bruges om gudernes bevægelse til Baldrs bálfærd i både *Gylfaginning* og *Húsdrápa*, hvor Heimdallr ankommer på Gulltoppr (*Gylfaginning* s. 47/2), Freyr på et vildsvin med gyldne børster (*Húsdrápa* st. 7/1), Heimdallr på en unavngiven hest (*Húsdrápa* st. 8/1), mens Óðinn rider på et

¹⁵ Sådanne neutrale ord inkluderer *fara* (rejse, fare; brugt om Óðinn og hans entourage til Baldrs bálfærd (*Gylfaginning* s. 46/39) og tre gange om Freyr og hans kone i deres vogn til gilder i *Gunnars þáttr helmings*), *bera* (bære; brugt om Baldrs ligs bevægelse ud på skibet (*Gylfaginning* s. 46/32) og Nanna's lig på bålet (*Gylfaginning* s. 46/34)), *flytja* (flytte; brugt om Baldrs lig til havet (*Gylfaginning* s. 46/22)), *fylgja* (følge; brugt om de valkyrjer og ravne, som følger Óðinn til Baldrs bálfærd; (*Húsdrápa* st. 10/2), *koma* (komme; brugt om rímturser og bjergrisers bevægelse til Baldrs bálfærd (*Gylfaginning* s. 47/3) og trækdyrene for Lýtir's vogn i *Hauks þáttr hárbrokar*) og *leiða* (lede; brugt om Baldrs hests bevægelse til bålet (*Gylfaginning* s. 47/6) og Gunnarr's føring af trækdyret i *Gunnars þáttr helmings*).

uspecificeret dyr (*Húsdrápa* st. 9/1). Vi vil dog ikke argumentere for, at det at ride eller køre i en vogn er et definitivt bevis på rituel bevægelse eller procession i det førkristne Norden. Der findes gode, praktiske grunde til at bruge denne slags transportmiddel, især for figurer med høj status (som guder eller herskere), der havde økonomisk råderum til at eje heste eller trækdyr og kunne have brugt dem som statussymbol. Brugen af heste og vogne i processioner kunne også være med den rent fysiske elevation for øje og altså at gøre de sakrale symboler eller den rituelle specialist mere synlige for tilskuerne eller de øvrige deltagere i ritualen. Faktisk er det ikke klart, hvilket transportmiddel (om noget i det hele taget) der bruges til transporten af de figurer af lavere social status som valkyrier og jætter i fx narrativerne om Baldr's balfærd (diskuteret nedenfor), så måske kunne sådanne mytologiske figurer spille den samme rolle som de menneskelige tilskuere til processionen. Dette kunne antyde, at fortællingen er en tekstuel afspejling af menneskelige aktiviteter.

Skírnismál

En anden mulig forbindelse mellem *vanir*-guderne og cirkulærende processioner findes i eddadigtet *Skírnismál*, omend der ikke findes indikationer af brug af vogne i den version, vi har overleveret.¹⁶ Eddadigtene er en genre af digte, som beskriver førkristne guder og legendariske heltes handlinger, og de bliver ofte tolket som udtryk for en sen førhistorisk, mundtlig tradition i Skandinavien, selvom digterne selv kun findes overleveret i få middelalderlige manuskripter. Digtet *Skírnismál*, som handler om *vanir*-guden Freyr's tjener Skírnir's rejse til Jötunheimr, er af den britiske folklorist Terry Gunnell (1995 og 2006) blevet tolket som en række på op til fem forskellige scener, der beskriver ritualer, som kan være blevet opført forskellige steder (i hallen, i en tilstødende lund, ved en gravhøj osv.) på en gård i vikingetidens Norden. Denne rituelle cirkulering mellem de forskellige locations kunne have taget form af en mimetisk procession, hvad Lars Lönnroth har kaldt en "dubbla scene", hvor mytiske begivenheder blev genopført og bevægelsen mellem stederne var ritualiseret og stiliseret (1978), hvilket også er kendt fra kristendommens såkaldte mysteriespil (McKinnell 2000). Men for at forsamlingen af ritualdeltagere har kunnet deltage i alle ritualens dele, må de også have cirkuleret mellem scenerne, hvilket implicerer, at der også var funktionelle aspekter af den mulige procession. Dette hviler dog på en accept af Gunnells tolkning af digtet.

¹⁶ Begge *vanir*-guderne Freyr og Freyja ejer også vogne i *Gylfaginning* (s. 47, 25), hvilket hjælper med at differentiere dem fra *æsir*-guderne, som overvejende har heste. Þórr er de eneste, der aldrig bruger hest, og han kører i stedet for i en slags vogn (*reið* eller *kerra*) trukket af to geder, og han kaldes Öku-Þórr (kørende-Þórr) i fx *Gylfaginning* (s. 22. 23. 27. 34. 55). Det siges, at torden er lyden af Þórr's vogn, der kører over himlen, og etymologiske forbindelser mellem Þórr's navn og germaniske ord for torden indikerer, at dette aspekt af guden er gammelt (jf. tysk Donner, engelsk thunder, islandsk þruma og þórduna, og svensk dunder, tordön, og åska – den sidstnævnt kommer from norrønt *ásekja*, 'gude-tur').

Delkonklusion – cirkulerende processioner

Ud fra de kilder, vi har undersøgt her, synes de cirkulerende processioner i det førkristne Norden alle at have haft med frugtbarhed eller magt at gøre, især hvis vi accepterer herskere og konger som sakrale figurer. Mange af vores eksempler var tilsyneladende en del af en form for *vanir*-kult, som også synes at spille en stor rolle i sakrale kongedømmer (jf. Sundqvist 2002; Nygaard 2016). Alle kilderne kan tolkes som hierofore processioner, og det synes at være en meget almindelig form, at en guddom transporteres i en vogn rundt i landskabet af en rituel specialist af modsatte køn, hvilket forskningshistorisk set har inviteret til *hieros gamos*-tolkninger.

Lineære processioner

Lineære processioner i det førkristne Norden finder vi hovedsageligt i forbindelse med begravelsesritualer. Udover et antal beskrivelser af lineære begravelsesprocessioner i de skriftlige kilder, findes der også en række arkæologiske fund samt ikonografiske kilder, der kan tolkes som lineære processioner – nogle med klare begravelseskonnotationer og andre uden åbenlyse forbindelser til begravelser.

Gylfaginning s. 46-47 og Húsdrápa (Baldr's bálfærd)

Den klareste passage, der beskriver en lineær procession, er fra *Gylfaginning* i Snorri's *Edda* fra omkring 1220, hvor Baldr's bálfærd beskrives. *Edda* blev skrevet af den islandske lærde, statsmand og digter Snorri Sturluson som reaktion på, at den såkaldte skjaldedigtningens poetiske sprog var ved at blive uforståeligt. Dette sprog var baseret på komplicerede referencer til førkristen mytologi kaldet kenninger og *heiti*. Snorri's *Edda* præsenterer mytologiske narrativer for at forklare disse udtryk, fx 'odderens bod' for 'guld', som Snorri fortæller er inspireret af en myte, hvor guderne dræbte en jætte i en odders skikkelse og derfor skulle betale mandebod for ham. Den passage af *Edda* som beskriver Baldr's bálfærd er sandsynligvis baseret på skjaldedigtet *Húsdrápa* af Úlfr Uggason fra 983-85, der er fragmentarisk bevaret i primært Snorri's *Edda*. *Húsdrápa* indeholder en beskrivelse af udskårne trærelieffer af mytologiske motiver i en stor hal i Island og er et af de bedste eksempler på *ekphrasis* i norrøn digtning (Shortt Butler 2015). Det, der beskrives, er blandt andet en procession af guder til Baldr's bálfærd. Disse to kilder behandler vi i det følgende.

Baldr slås ihjel af sin bror Høðr under Loki's medvirken, og guderne oplever død i egne rækker for første gang. Man kan derfor læse beskrivelsen som en slags ætiologi, hvor den rigtige måde, eller i hvert fald gudernes måde, at afholde en begravelse på, udlægges. Der er to slags processioner at finde i *Gylfaginning* og *Húsdrápa*. Den ene, som kun findes i *Gylfaginning*, omhandler transporten af henholdsvis Baldr's og hans kone Nanna's lig samt hans hest. Den anden, der både findes i *Gylfaginning* og i *Húsdrápa*, omhandler ankomsten af de guder, der er med til Baldr's bálfærd. Begge synes at være lineære processioner.

Snorri beskriver den første slags således:

Og aserne tog Baldr's lig og flyttede det til havet ... Da blev Baldr's lig båret ud på skibet, og da hans kone Nanna Nepsdatter så dette, sprak hun af sorg og døde. Hun blev båret på bålet, og der blev sat ild til det ... Baldr's hest blev ledt på bålet med alt rideudstyr (vores oversættelse baseret på *Gylfaginning* s. 46-47).

Baldr's lig bæres altså ud til havet og også ud til skibet derefter, og hans kone og hest følger efter på bålet, hvor Baldr implicit også må være blevet placeret. Dette må forstås som en mytologisk repræsentation af en funktionel procession; men når det nu er en gud, der er død, er processionen så også hierofor? Hvis man ser liget i enhver begravelseskontekst som objekt for rituel aktivitet, og altså som noget der i den proces parteciperer i det sakrale og dermed antager en vis sakral værdi, kunne man således godt argumentere for det hierofore aspekt i en begravelsesprocession. Hvis den, der begravnes, i tilgift havde en sakral funktion eller værdi, mens personen var i live, forstærkes dette. Funktionen af selve processionen er at sikre Baldr's transport til Den anden verden, i dette tilfælde til dødsriget Hel, og efter skandinavisk gravskik, får han sit rideudstyr med.¹⁷

Processionen af ankommende guder og andre væsner kan også have taget form som en lineær procession. Úlfr Uggason beskriver det således i *Húsdrápa* st. 7-10:¹⁸

7.¹⁹ Kamp-dygtige Freyr <gud> rider først til Óðinn's <gud> søns [=Baldr] ligbål på et vildsvin med gyldne børster og leder tropperne.

8. Storslåede Heimdallr rider på en hest til det ligbål, som guderne rejste for den faldne søn af den slægtsvise ravnetester [=Óðinn > = Baldr].

9. Vidtberømte Hroptatyr <=Óðinn> rider til sin søns umådeligt store ligbål og prisende taler flyder gennem min mund.

10. Der, mener jeg, følger valkyrier og ravne det vise sejrstræ [KRIGER = Óðinn] til det hellige offers drik. Således modtog [hallen] indvendigt [dekorationer] med mindeværdige billeder.²⁰

¹⁷ Beskrivelsen af Scyld's begravelse i *Beowulf* (l. 26-52) er en fin parallel til denne beskrivelse, hvor der dog ikke nævnes noget bål. Vi har desværre ikke plads til at gå mere i detaljer med dette her. Også slavepigen, der dræbes og brændes med høvdingen i Ibn Fadlans rejsebeskrivelse (se nedenfor), bør nævnes i forbindelse med Nanna's død, ligesom de mange heste fundet i forbindelse med skibsgreve fra jernalderen i Skandinavien (fx Ladbyskibet på Nordfyn i Danmark eller Oseberggraven ved Oslo i Norge, jf. nedenfor) kan sammenlignes med Baldr's hest.

¹⁸ Vi skylder en stor tak til redaktørerne af det på artiklens tilblivelsestidspunkt endnu ikke udkomne værk *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Vol. 3: Poetry from Treatises on Poetics*, Prof. Dr. Edith Marold og Prof. Kari Ellen Gade, for deres tilladelse til at bruge den nye udgave og engelske oversættelse af *Húsdrápa* i vores arbejde. Det følgende er altså vores egen danske oversættelse af den udgivene engelske oversættelse.

¹⁹ Nummereringen og rækkefølgen af stroferne i Marolds nye udgave er forskellig fra tidligere udgaver (Finnur Jónsson 1912-15, AI, 136-38, BI, 128-30; jf. Neckel 1920, 45). Den nye nummerering, der flytter strofen om Heimdallr, så den følger lige efter strofen om Freyr, giver bedre mening, når man læser stroferne som beskrivelsen af en procession, da opremsningen af gudernes ankomst på denne måde ikke adskilles (Marold, under udgivelse).

²⁰ Strofe 11 medtages ikke her. Den omhandler en jættekvinde, der hjælper guderne med at flytte Baldr's skib, hvorefter hendes ridedyr slås ihjel. Denne strofe fortæller Snorri mere om, nemlig at det er Hyrrokkin, der kommer ridende på en ulv med en slange som tømme, for at hjælpe guderne. Ulven må også her slås ned. John Lindow (under udgivelse) har tolket denne episode således:

Her har vi altså skjalden Úlfr Uggason's beskrivelse af gudernes ankomst i procession til Baldr's bálfærd. Alle tre siges at ride (*riða*) dertil; Freyr på et vildsvin med gyldne børster (Snorri kalder den for Gullinbursti eller Sliðrugtanni), Heimdallr rider på en hest (som Snorri kalder Gulltoppr) mens Óðinn siges også at ride, men ikke på hvad. Med Óðinn følger også valkyrier og ravne, der oftest tolkes som Huginn og Muninn, de to ravne (jf. Marold, under udgivelse), der bringer Óðinn viden fra andre verdner i kilder som Snorri's *Gylfaginning* (s. 32-33) og eddadigtet *Grímnismál* 20.

Snorri's beskrivelse i *Gylfaginning* (s. 47-46) er ikke meget anderledes. Den er mere detaljeret, der er flere deltagere i processionen, og ikke mindst er rækkefølgen, guderne ankommer i, anderledes i forhold til, hvordan Edith Marold læser stroferne i sin udgave (under udgivelse).

Og til denne bálbegravelse søgte mange slags folk: det første er at fortælle om Óðinn, at med ham rejste Frigg og valkyrier og hans ravne, og Freyr kørte i kærre med den galt, som hedder Gyldenbørste eller Skarptand. Men Heimdallr red på den hest, der hedder Guldtop, og Freyja med sine katte. Der kom også en stor flok rinturser og bjergriser (vor oversættelse baseret på *Gylfaginning* s. 47-46).

I Snorri's version af gudernes procession kommer Óðinn altså først med sit følge, der her også inkluderer Frigg, Óðinn's kone. Det er ofte blevet tolket som et udtryk for Snorri's systematiserede version af mytologien, hvor Óðinn er alfader (*alfǫðr*) og altså så at sige den øverste blandt guderne. Dernæst kommer Freyr og Heimdallr i samme rækkefølge som i Marolds udgave af *Húsdrápa*, mens Snorri herefter også inkluderer Freyja, der ankommer med sine katte – Snorri siger i et andet kapitel af *Gylfaginning*, at hun rejser i en vogn trukket af to katte ("En er hon ferr, þá ekr hon kǫttum tveim ok sitr í reið"; *Gylfaginning* s. 25). Snorri har også to grupper jætter med, rinturser eller frostjætter og bjergriser eller –jætter. Der synes altså at være tale om en hierofofor-funktionel procession, som vi også så det i *Húsdrápa*. Igen er funktionen at sikre Baldr's rejse til Den anden verden og dødsriget Hel.

Risāla (*Ibn Fadlāns rejsebeskrivelse*)

En mulig menneskelig refleksion af Baldr's bálfærd findes i rejsebeskrivelsen *Risāla* (som er nedskrevet i 900-tallet, men tidligst findes i et manuskript fra 1200-tallet) af den arabiske diplomat Ibn Fadlān. Teksten beskriver en begravelse af en Rus-høvding i sen jernalder, dvs. muligvis efterkommer af skandinaver langs Volgaflo-den.²¹ Ibn Fadlān skriver: "De begyndte at gå omkring²² og fremsige ord, jeg ikke forstod" (s. 56). Her er måske tale om rituelle formler, hvilket dog er spekulativt, og

"[T]he conjoining of wolf and snake conjures up the two greatest enemies of the gods, the wolf Fenrir and the serpent Jǫrmungandr, the so-called Midgard serpent. These bring to the funeral of the first god to die an intimation of the end, for the wolf is to kill Óðinn and the serpent to kill Þórr at the final battle of Ragnarǫk."

²¹ Imidlertid findes der også andre bud på Rusernes identitet (Montgomery 2000; Duczko 2004).

²² James E. Montgomery (2000, 15) oversætter den originale arabiske tekst som "They advanced, going to and fro <around the boat> uttering words which I did not understand", og indikerer altså, at det er begravelseskibet, der er i centrum.

der kunne også være tale om en art procession. I hvert fald må man gå ud fra, at når høvdingen bæres fra sin midlertidige gravhøj, hvor han har ligget siden sin død og ti dage frem, og hen til det skib, han skal brændes på, har det foregået i en funktionel procession. Ibn Fadlān skriver blot: “[de] bar ham ind i teltet på skibet” (ibid.), så i bedste fald er det implicit i beskrivelsen. Derfor virker det til, at selvom liget selv undergik en lineær procession, så inkluderede begravelsesritualet muligvis også en form for cirkulerende procession, muligvis på grund af en opfattelse af, at den døde mand ikke kunne tage tilbage til sit tidligere hjem i Denne Verden. Uden at vide mere om Rusernes identitet, kan vi dog ikke andet end gisne om, hvorvidt sådanne cirkulerende bevægelser var en almindelig del af begravelser i skandinavisk kultur eller ej.

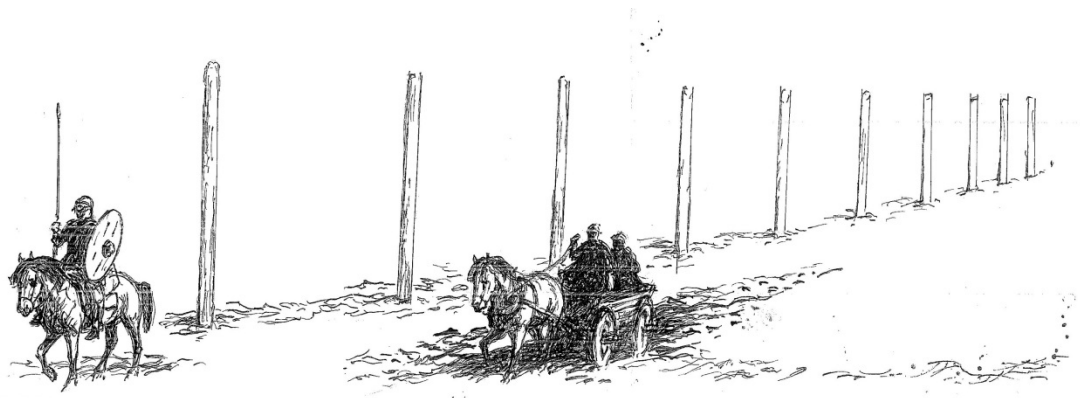
Arkæologiske og ikonografiske kilder

Den lineære bevægelse med liget både i forbindelse med Baldr's begravelse og *Risāla* bekræftes dog af arkæologiske fund, der kan tolkes som processionsveje. Ved Rösaring nær Sigtuna ved søen Mälaren i Uppland i Sverige finder vi sådan en såkaldt processionsvej (hele området er beskrevet i Bratt og Andersson 2000 og selve vejen i Damell 1985). Den er fra vikingetiden ca. 800-900, 540 m lang, beliggende på toppen af en 60 m højderyg, hvilket gør den temmelig fremtrædende i landskabet. I den nordlige ende har vi en struktur, en lille bygning, der er blevet tolket som et hus, hvor man kunne opbevare og forberede den døde (jf. Gardela 2016, 188-190 om disse strukturer). Længs denne lige vej er der på den ene side et lille dige, og på den anden side er der omkring 100 stolpehuller på omkring 1 m i diameter og 4-5 m fra hinanden. Vejen fører direkte ind under den 21 m store høj, som ligger i den anden ende sammen med en række andre grave og varder og en bronzealderlabyrinth.²³ Området menes at have været beboet fra bronzealderen og frem, og fra omkring 500-600-tallet menes et høvdingesæde at have været på Sanda nedenfor åsen. Her findes fire såkaldte royale gravhøje fra starten af den sene jernalder, der måske et udtryk for denne høvdinges sæde. Dette sæde menes at have eksisteret frem til vikingetiden, hvor et bronzestøberi, der er samtidigt med vejen og gravhøjen ved dens ende, er fundet i Sanda. Man kan således tolke denne processionsvej som et levn fra en begravelsesprocession, hvor en død høvding først er blevet forberedt og opbevaret i det lille hus i den ene ende af vejen og siden er blevet transporteret i procession hen til stedet, hvor gravhøjen så blev bygget omkring ham. Gravhøjen er blevet bygget af materiale fra området omkring den, så vejen er altså ikke en transportvej til byggemateriale. Tolkes vejen som en processionsvej, hvilket dog ikke er givet, kunne den altså vidne om en hierofor-funktionel procession, hvis man accepterer herskeren, og dermed også hans lig, som sakralt, og funktionen var givetvis den samme som i de mytiske begravelsesprocessioner: at sikre rejsen til Den anden verden.

²³ Vi behandler ikke resten af begravelseskomplekset i den sydlige ende af vejen, ej heller den spændende bronzealderlabyrinth, der har givet stedet sit navn.

Ved Gamla Uppsala, som også ligger i Uppland, findes det mest berømte arkæologiske område i Sverige, som tilsyneladende også inkluderer en (eller flere) processionsvej(e) i tæt forbindelse med grave. Et stort begravelseskompleks med en stor mængde mindre grave samt tre store jernaldergravhøje med rige gravfund (midten af 500-tallet, ca. 10 m høje, 30 m i diameter) og flere store halstrukturer (5-700-tallet, ca. 50 m lange) gør dette sted storslået i sine proportioner. I området omkring dette herskersæde findes jernalderbosættelser og –værksteder, der vidner om et stort område. Her lå det første bispesæde ved Uppsala i første halvdel af det 12. århundrede, der blev flyttet sydpå langs Fyrisån til det moderne Uppsala i 1204, efter at en brand ødelagde Gamla Uppsala Domkirke. Gamla Uppsala nævnes som centralt kultsted i Uppland både af Adam af Bremen i *Gesta Hammaburgensis* (ca. 1075) og af Snorri i *Heimskringla* (ca. 1230), og netop placeringen af den første domkirke kan vidne om stedets sakrale og kultisk betydning.

I 2013 blev et signifikant fund gjort, hvilket gjorde størrelsen af stedet endnu mere imponerende (beskrevet i Beronius Jörpeland et al. 2013). Syd for og nordøst for højene blev fundet to store træmonumenter. Mod syd fandt man et monument på 21 stolpehuller med 6 m mellem hver, i alt ca. 500 m langt i retning østsydøst-vestnordvest, hvorefter det vender mod nord og følger højderyggen med de mere "almindelige" gravpladser. Intet blev fundet mellem stolpehullerne. Mod nordøst blev der udgravet næsten en kilometer af stolpehuller. Det er tale om 150 stolpehuller, der løber syd-nord med klar afgrænsning mod syd, der hver er mellem 1 og 1,5 meter i diameter og igen er der 6 m mellem dem. I stolpehullerne er fundet dyreknogler, for det meste hestetænder og kæber, men også svine- og oksekogler og hundekranier, et helt skelet af en gris og et helt skelet af en hvalp. Knoglerne var både brændte og ikke-brændte og er muligvis rituelt deponerede. Både kogler og stopler er dateret til 400-600 e.v.t, altså i det tidsrum, hvor Gamla Uppsala havde sin storhedstid. De sten, som man har brugt til at sikre de enkelte fyrretræsstopler med, vejede helt op mod 1,5 ton, hvilket tyder på, at vi har med meget store stolper at gøre, måske helt op til 10 m høje.



Figur 1. Fortolkningstegning af vejen ved Gamla Uppsala af Göte Göransson

Alt dette kunne antyde en slags processionsbrug, men med hvilken funktion kan ikke siges med sikkerhed. Der kunne også være tale om en afgrænsning af et rituelt

rum (jf. Sanmark 2015) i stil med det, som findes ved Anundshög i Västmanland, Sverige (også ved søen Mälaren). Der findes et tingsted, der har været i brug fra den tidlige jernalder og indtil 1600-tallet. Den store høj fra ca. 550 indeholdt en storslået våbenbegravelse, og der findes også to store skibssætninger. Det er et palimpsestgravsted med grave placeret ovenpå ældre grave, hvilket var en almindelig skik hos eliten i yngre jernalder. Træmonumentet eller processionsvejen i den sydlige del af området består af en 150 m lang række af stolpehuller, som er lidt mindre end i Gamla Uppsala, altså lige under 1 m i tykkelse. Dette er mere lig Gamle Uppsala end Rösaring og kan altså enten have været en afgrænsning af et rituel rum eller en processionsvej (Sanmark 2015). Selv hvis vi accepterer træmonumentet som processionsvej, kan vi ikke sige, om den blev brugt til lineære eller cirkulerende processionser. Det kunne selvfølgelig betragtes som et bevis for ritualiseret ankomst til stedet (dvs. en lineær bevægelse); men det er også muligt at Anundshög-komplekset bare var et stoppested på en større cirkulerende rejse, som vi så det i forbindelse med Nerthus (i *Germania*) og Freyr (i *Gunnars þáttr*). Vi ved, at herskere i jernalderen rejste omkring til deres tilhængers bosættelser (delvist for at beskytte deres magtbase, delvist som økonomisk mål for at støtte deres *commitatus*), hvor de blev budt velkommen med religiøse gilder (*veizlur*). Det er muligt, at processionsveje ved centrale steder som Anundshög og Gamla Uppsala spillede en rolle ved sådanne begivenheder.²⁴

En anden berømt jernalderbegravelse indikerer muligvis også rituel bevægelse, muligvis en lineær procession. Oseberggraven er en kvindelig, royal grav fra 830erne fundet udenfor Oslo (Christensen et al. 1992), og den indeholder en stor mængde storslået gravgods inklusiv en vogn, en slæde, mange halshuggede heste og et vægtæppe. Fragmenter af dette tæppe, kaldet Osebergtæppet (beskrevet i Christensen & Nockert 2006), indeholder måske en afbildning af en procession (figur 2 og 3). På de originale fragmenter ses det ikke tydeligt, men man kan ane en hest og en vogn. Tæppet afbilleder sandsynligvis hestevogne, krigere, en figur som kunne være en volve med en stav og måske en rituel specialist med et sværd og en rituel hjelm. Der er også afbilledet noget, som synes at være et træ med lig hængende fra det, hvilket kunne være en regulær henrettelse, måske rituelle drab i som vi så i forbindelse med Nerthus-myten og Ibn Fadlāns beskrivelse af Rus-begravelse eller et rituel menneskeoffer til Óðinn, der i mange kilder (bl.a. *Ynglinga saga* 7, *Hávamál* 138-41, 157 og *Gautreks saga* 6) forbindes med hængning. Det afbildede er sandsynligvis en form for procession, og det er blevet tolket som en procession for Freyja grundet gravens karakter; men i lyset af fundets kontekst, er det måske mere sandsynligt, at det er en afbildning af begravelsesoptøget for den afdøde.

²⁴ En mulig processionsvej i en begravelseskontekst findes også ved Gulli i Vestfold, Norge. Vi er desværre blevet gjort opmærksomme på denne vej sent i vores proces og har ikke haft mulighed for at inkludere den i artiklen. Ikke desto mindre skylder vi tak til Dr. Leszek Gardeła for at henvise os til dette fund.

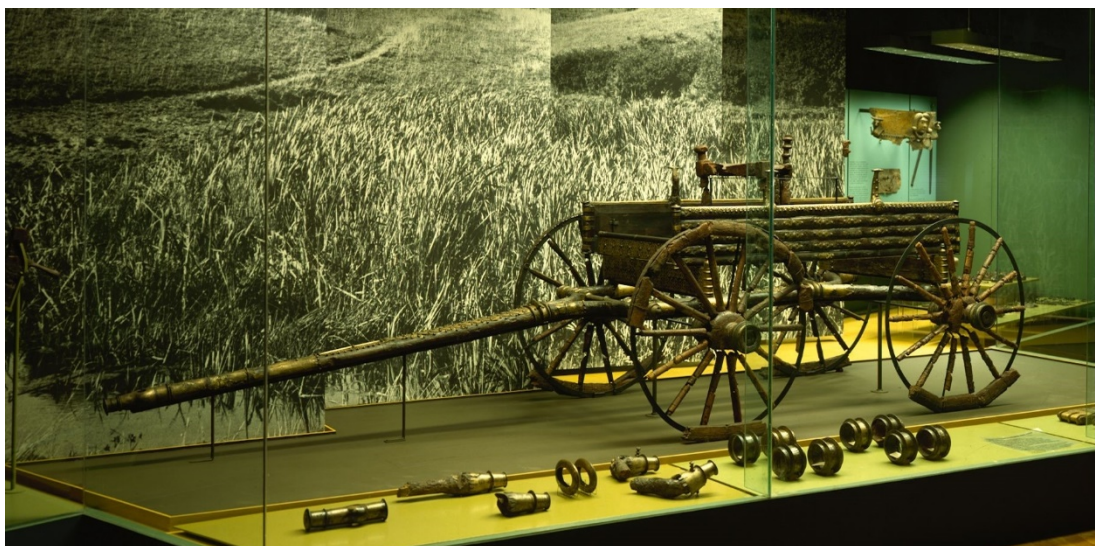


Figur 2. Detaljer fra Osebergtæppet, Wikimedia Commons

Inklusionen af en vogn i gravgodset er bemærkelsesværdig, fordi det komplicerer det billede, vi har præsenteret ovenfor af cirkulærende processionser som den slags processionser, som har den klareste forbindelse med vogne. At Osebergvognen blev brugt til lineære processionser (og ikke almindelig transport) støttes af vognens konstruktion: Det lader ikke kun til, at vognen var sammenklappelig, men også at den var ikke-styrbar – dvs. vognen kunne kun køre lige ud. I betragtning af dette og det komplekse træskærerarbejde på vognens ydersider lader den til kun at have været brugt i rituelle kontekster, ikke som praktisk transportmiddel. Det er selvfølgelig umuligt at sige, om vognen blev brugt, mens kvinderne i graven var i live, eller om den udelukkende var ment som transport til Den anden verden. Der findes skriftlige kilder fra tidlig middelalder, som indikerer at specielle sko (i *Gísla saga*) og heste (i fx eddadigtet *Helreið Brynhildar*) kunne forstås som en måde at komme til livet efter døden, og både sko, heste, hestesko, vogne, kælke og skøjter er blevet fundet i grave fra jernalder, hvilket synes at underbygge denne antagelse. Det samme gør selve formen af mange grave, der ligner et skib, nogle gange som stensætninger, nogle gange med et skib brugt som ligkiste, andre gange med ikonografiske repræsentationer af et skib i forbindelse med graven, som fx på næsten enhver gotlandsk billedesten (jf. Andrén 1993). Inklusionen af mange forskellige slags transportmidler i Oseberggraven – inkl. skibet, vognen, heste og en kælk – støtter den tolkning, at i alle fald nogle af dem blev inkluderet som almindeligt gravgods, muligvis som genstande brugt af kvinderne i graven, mens de var i live. Dette gælder også alle andre arkæologiske fund af transportmidler, hvis kontekst ikke er klar, især i lyset af den stærke variation i begravelseskultur i jernalder (Svanberg 2003, jf. Murphy 2017). Dermed er ikke sagt, at en vogn, der blev brugt, mens den begravede var i live, ikke også kunne fungere som transport til Den anden verden. Men selvom Osebergvognen synes at have været brugt til lineære bevægelse og muligvis processionser, betyder det ikke, at sådan en bevægelse ikke udgjorde en del af en større bevægelse – dvs. en cirkulærende procession – som det også var tilfældet med den mulige processionsvej ved Anundshög.

Lignende vogne med højstatus-ornamentering findes også fra tidligere jernalder, fx de to vogne, der er fundet i Dejbjerg i det vestlige Jylland (figur 4), men også Fredbjergvognen fra det nordlige Jylland. De er alle deponeret i moser og kan have været brugt som rituelle eller processionsvogne. I modsætning til denne periodes normale arbejdsvogne i Danmark, der var af en anden type og udelukkende fremstillet af træ og med træbeslag, var disse lavet med bronzebeslag og ornamenter i keltisk stil. Disse har været meget dyre og tidskrævende at lave og menes at være fra omkring år ét (Schovsbo 2009). Gudinden Nerthus nævnes ofte i forbindelse med disse vogne, og denne tolkning forekommer sandsynlig. Af endnu tidligere eksempler kan nævnes den såkaldte solvogn fra Trundholm fra bronzealderen (ca. 1400 f.v.t., figur 5; jf. Kaul 2004), der måske også har været brugt i en form for hierofor procession med solen som det sakrale. Ligesom Osebergvognen kan Trundholm-vognen, som kun er 54 cm lang og 35 cm høj, ikke styres, hvilket antyder at vognen

var brugt i lineære processionser. I sen jernalder synes det at have været forståelsen, at solen foretog en cirkulær rejse (hvilket også er opfattelsen i solreligioner i bronzealderen; Wold 2005), da Snorri's *Edda* beskriver, at solen kørte over himlen i en vogn styret af en gudinde (s. 13-14); men dette støttes ikke af andre arkæologiske eller ikonografiske kilder.



Figur 4. Vogn fra Dejbjerg, Wikimedia Commons



Figur 5. Solvogn fra Trundholm, Wikimedia Commons

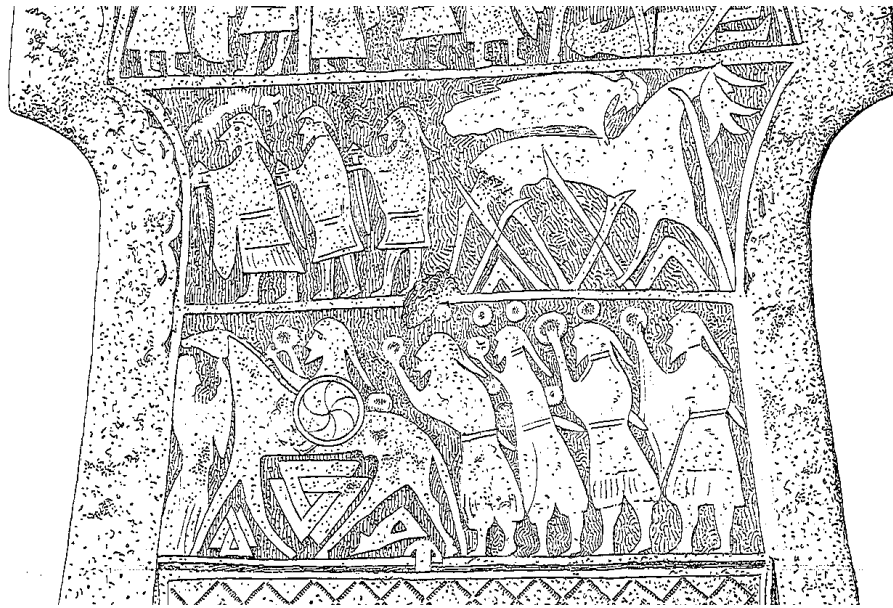
Der findes flere kilder med forbindelse til begravelse. De gotlandske billedsten er vidtberømte begravelsesmonumenter (mindesmonumenter, ikke reelle gravsten) med rigt udsmykket ikonografi (Lindqvist 1941-42). Stenene er rejst i tidsrummet ca. 400-1100 og kan opdeles i fire faser af formelle og ikonografiske grunde (Andrén 1993, 34-36). Skibe er et fællesmotiv i alle faser, og sten fra den tredje fase (den sidste førkristne fase, ca. 800-1000) afbilleder også menneskelige figurer. Stenen fra Sanda (figur 6, Lindqvist 1941-42, 2, 107-110,) viser tre figurer, som tilsyneladende går sammen i den samme retning og bærer symboler, som antyder, at de er genkendelige guder fra den vestnordiske, skriftlige tradition: Den første har et spyd (Óðinn med Gungnir?), den anden en stav eller en hammer (Þórr med Mjöllnir?), og den sidste et segl (hvilket kunne indikere Freyr på grund af hans forbindelse med frugtbarhed). Runeindskrifter på stenen (G 181, jf. Svärström 1978, 113-115) indeholder tre navne ("Hróðvísl ok Farbjörn ok Gunnbjörn") og henviser sandsynligvis til mændene, som enten byggede eller er mindet på stenen. Det er muligt, at stenen afbilleder en mimetisk processionsscene fra et gotlandsk begravelsesrituel, især hvis vi accepterer Jungers argumentation for, at den næste scene på stenen forestiller den døde, som ankommer til livet efter døden i Valhøll (Junger 1930). Men det er også muligt, at Sandastenen udstiller den mytologiske kosmogoni, hvor Óðinn og hans to følgesvende skaber verden (Óðinn, Hœnir og Lóðurr skaber menneskene i eddadigtet *Völuspá* [st. 18], Óðinn, Vili og Vé slår Ymir ihjel og bruger hans lig til at skabe verden i Snorris *Edda* [s. 11]). Da andre gotlandske sten er blevet tolket som fremstillende mytologiske og legendariske scener og motiver som Óðinn på Sleipnir (fx Tjängvidestenen, jf. Lindqvist 1941-42, 1, 95-101) og Vølund Smed (fx Ardre VIII, jf. Lindqvist 1941-42, 2, 22-25), er det usandsynligt, at Sandastenen forestiller menneskelige handlinger, og tolkningen af scenerne på Sandastenen som mytologiske motiver forekommer at være mere sandsynlig.



Figur 6. Sanda I-stenen, efter Lindqvist 1941-42, 2, 108

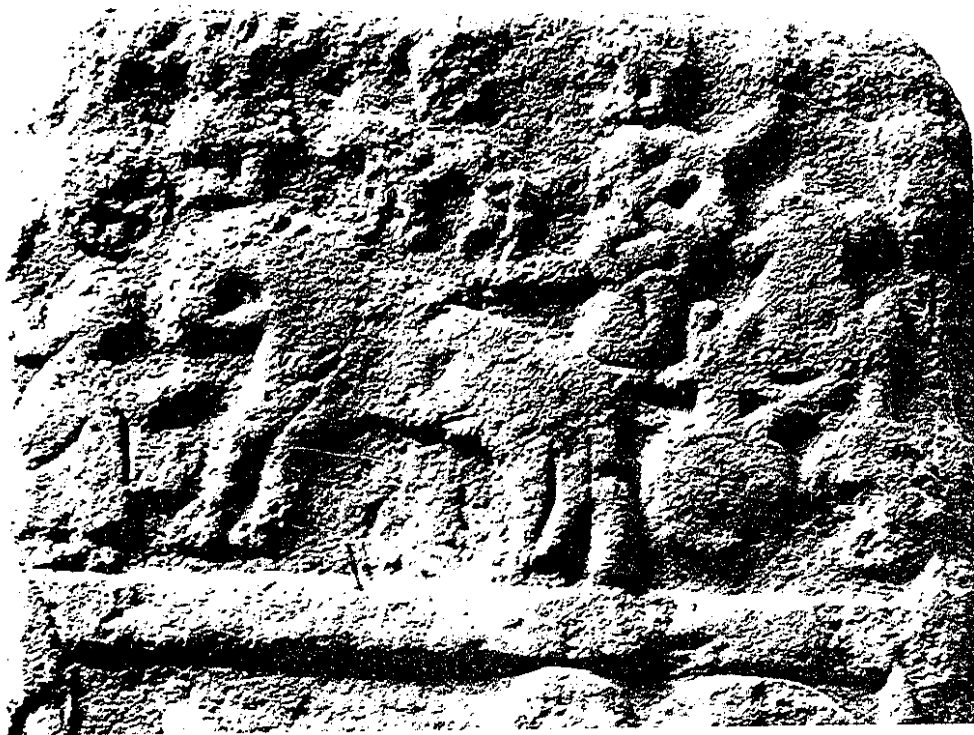
Lärbo Tängelgarda I-stenen (figur 7, Lindqvist 1941-42, 2, 92-93) forestiller måske også en procession med to scener med menneskelige figurer, der vender i den samme retning. På det øverste niveau findes tre mandlige figurer (dvs. med skæg og kortere tøj), som bærer nedadvendte sværd og leder en hest, som synes at have en fjerde skikkelse liggende på sin ryg. På det nederste niveau findes fem mandlige figurer afbilledet – den første på en hest omringet af såkaldte **valknútar* (jf. Hellers 2012), de andre til fods – alle bærer de ringe i deres strakte arme og synes at bevæge sig i retning af en sjette figur. Ringene kunne reflektere traditionen omkring tempel- eller edsringe, som findes i middelalderlige, islandske beskrivelser af førkristne templer og ofre (jf. Sundqvist 2007).²⁵ Tilstedeværelsen af både ringe og nedadvendte sværd er klare indikationer på, at bevægelserne her er rituelle, ikke praktiske, og liget i øverste scene gør det sandsynligt, at ritualen er en begravelse. Desværre kan vi ikke sige, om processionen er lineær eller cirkulerende; men den klart lineære karakter, som begravelsesprocessionerne i tekster som *Gylfaginning* udviser, antyder, at Lärbo Tängelgarda I-stenens procession skal forstås i samme kontekst. Derfor argumenterer vi for, at denne procession kunne ses som en hybrid mellem Langs funktionelle og hierofore typer, en hierofore-funktionel procession, hvor den praktiske bevægelse af liget er koblet med fremvisning af kultiske symboler som fx edsringene.

²⁵ Sådanne ringe findes i *Eyrbyggja saga* (s. 8), *Kjalnesinga saga* (s. 7-8), *Úlfjótssög* i både *Flateyjarbók* (1, 275) og *Hauksbók*-redaktionen af *Landnámabók* (s. 313) samt i *Víga-Glúms saga* (s. 86).

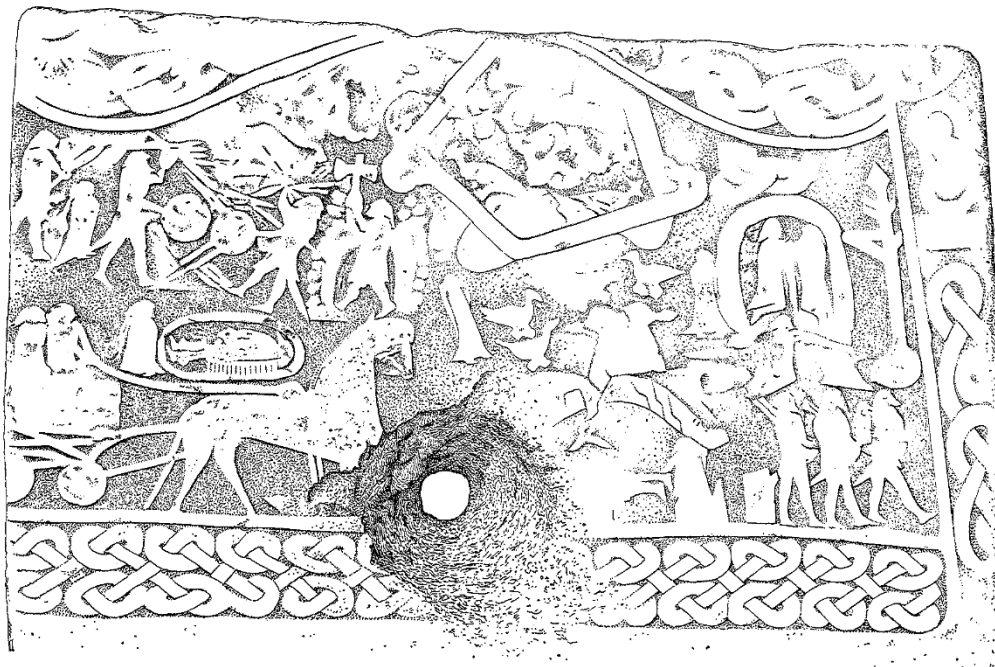


Figur 7. Lärbro Tängelgårda I, efter Lindqvist 1941-42, 2, 92

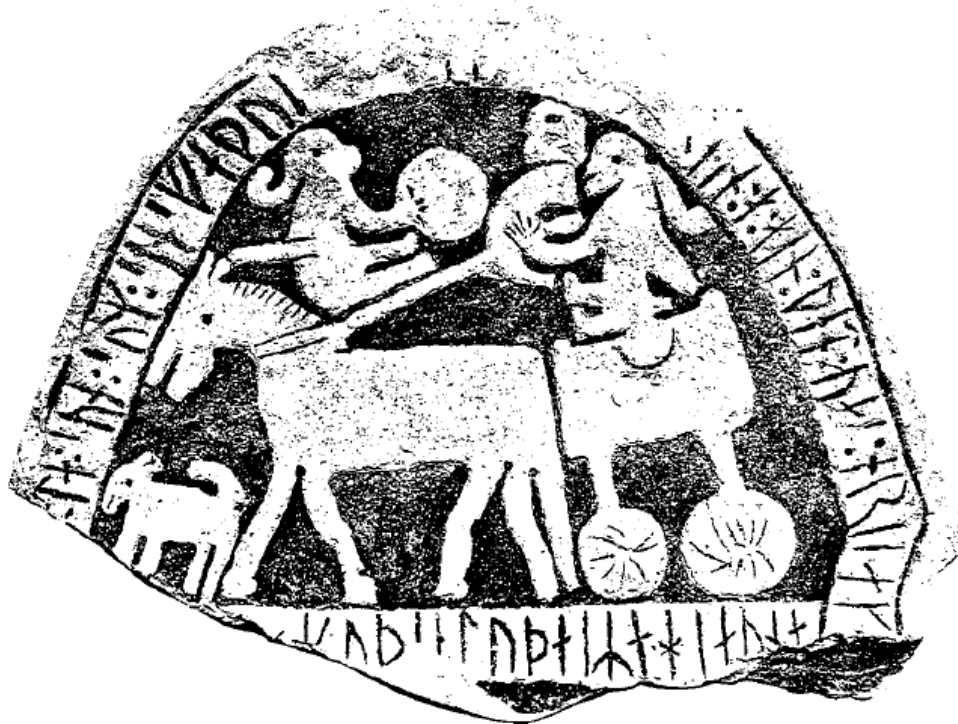
Vogne findes muligvis på tre andre gotlandske billedsten; men billedet på side A af Ekebysten (figur 8, Lindqvist 1941-42, 2, 40-43) er ikke velbevaret, og vognen på Alskogstenen er sandsynligvis en del af en større narrativ scene, som ikke fremstår klar (figur 9, Lindqvist 1941-42, 2, 13; jf. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2012). Derfor er det ikke til at sige, om de kunne sættes ind i en processionskontekst. Vognen på Levide-stenen (figur 10, Lindqvist 1941-42, 2, 96) er velbevaret og viser en kvindelig figur kørende på en vogn trukket af en hest. Scenen er omgivet af en ukomplet inskription, som påkalder en gud til at beskytte sjælene af det ægtepar, stenen er til minde om, og kunne derfor indikere en begravelsesprocession eller måske en rejse fra Denne Verden til Den anden verden og livet efter døden. Desværre kan vi ikke sige meget om muligheden for brugen af processionsvogne på Gotland i jernalderen på basis af disse kilder; men forbindelsen til de andre vogne, som diskuteres i denne artikel, bør noteres.



Figur 8. Ekebysten, efter Lindqvist 1941-42, 2, 43



Figur 9. Alskogstenen, efter Lindqvist 1941-42, 2, 13



Figur 10. Kevidestenen, efter Lindqvist 1941-42, 1, fig. 178

Som nævnt ovenfor er flere helleristninger fra før jernalderen blevet tolket som udtryk for processionser, hvilket kunne antyde, at de gotlandske billedsten tilhører en langvarig tradition. Et af de mest berømte eksempler er sten nr. 7²⁶ fra Kivik-graven i det sydøstlige Skåne (ca. 1300 f.v.t., figur 11). Nederst på denne sten ses en række med otte stiliserede, muligvis hætteklædte, figurer gående efter en menneskelignende figur i en såkaldt adorant-stilling, der tolkes som tilbedelse. Der er en klar bevægelse i motiverne på denne sten, der også indeholder en figur kørende i stridsvogn, et motiv som også findes på andre helleristninger fra bronzealderen (fx den fra Backa i Västra Götaland [figur 12]). Motiverne er tolket som rituelle handlinger – ikke mindst rækken af mennesker, der bør anses som en procession (jf. Kaul 2004, 173-80). Hvordan den skal tolkes, er svært at sige, da alle Langs typer så at sige kan være i spil. Men ifølge Klavs Randsborgs tolkning (1993, 118-19; jf. Kaul 2004, 175) kan orienteringen af processionsen mod syd (i den originale opstilling i graven) repræsentere dagen og solens gang, og hvis dette accepteres, kan processionsen ses som en hierofor procession med den adorante figur i front som repræsentant for en tilbedelse af solen. Uden for begravelseskonteksten findes andre helleristninger, som kunne forestille processionser (se figur 13). Som de fleste komplekse bronzeal-

²⁶ Sten nr. 8 er svært fragmenteret og derfor svært at tyde, hvorfor vi undlader at medtage den her. De rekonstruktioner, der findes, og som normalt bruges, antyder dog, at en række mennesker meget lig dem på sten nr. 7 er portrætteret på sten nr. 8. Dette antyder sandsynligvis også en art procession.

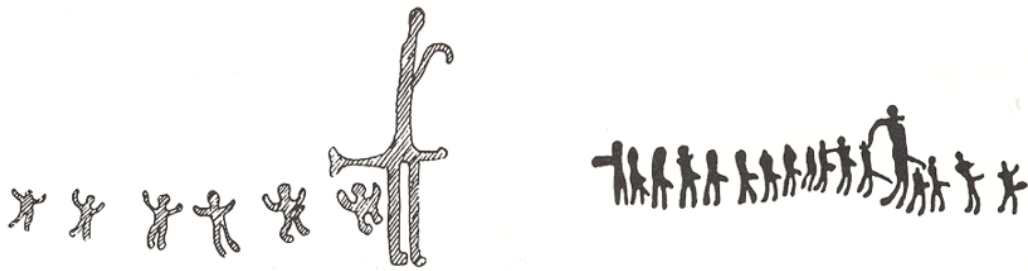
derhelleristninger findes de ved centrale steder, nogle af hvilke har tilhørende satellitsteder med mere overfladiske og mindre komplekse ristninger (Bengtsson 2004). Muligvis fandt processioner mellem de centrale og mindre steder sted, og de var sandsynligvis funktionelle processioner, bedst forstået som lineære bevægelser, hvor folk kom sammen til højstatusstederne.



Figur 11. Kivik-graven, sten nr. 7. Foto: Lennart Larsen, Nationalmuseet, CC BY-SA 2.5



Figur 12. Vognhelleristning fra bronzealderen efter W. Carter, CC BY-SA 4.0, Wikimedia Commons



Figur 13. Processioner i helleristninger fra bronzealder (V: Hvitlycke, Tanum, Bohuslän; H: Ekenberg, Norrköping, Östergötland), efter Gunnell 1995, 40

Lineære processioner uden begravelsesknotationer

Et senere eksempel på muligt lineært rituel uden forbindelse til begravelse findes i Snorri Sturlusons *Heimskringla*, en samling af narrativer om Norges konger. I kongesagaen *Hákonar saga goða* beskrives den tradition, at når der var blotgilde, skulle bønderne omkring Hlaðir i Trøndelagen komme og medbringe alt det forråd (*fengr*), de skulle bruge, mens gildet (*veizla*, *blótveizla*) stod på. Implikation er, at de skulle medbringe den mad, der skulle spises; men det er ikke helt klart, om bønderne også skulle levere dyr til ofre (*blót*) og øl til libation (*full*).²⁷ Under alle omstændigheder er der altså tale om en relativt stor mængde mad og drikke, hvilket nok betød, at folk ankom af de samme veje på samme tidspunkt, og dette har måske givet et processionsagtigt udseende. Den specielle lejlighed, som et blót var, taget i betragtning,²⁸ kunne man måske argumentere for, at der er tale om en funktionel procession. I betragtning af den situation, der eksisterede i Trøndelagen på dette tidspunkt (midten af 900-tallet), med forskellige skiftende kristne og hedenske kongers ønske om, hvilken religion og skik, der skulle herske i området, kunne man ydermere argumentere for, at processionen var demonstrativ – altså at de, der fulgte den førkristne religion, markerede sig som gruppe ved at tage til det stor blót på Hlaðir. Den demonstrative funktion af sådan en rejse bliver endnu stærkere, hvis vi accepterer den tolkning, at det var bønderne selv, som skulle medbringe dyr til offeret. Hvis dyrene til offeret blev transporteret igennem landskabet, kunne man også se en hierofor funktion i rejsen, da det sakrale – eller det objekt, som skulle ofres til det sakrale – præsenteres offentligt. Det støttes af en beskrivelse i *Hervarar saga ok Heiðreks* (s. 214), hvor et vildsvin ledes for en konge for at blive ofret til Freyr²⁹, som har en tæt forbindelse til den slags dyr. Fornalderagaen siger, at kongen svor en ed på dyret, fordi folk troede, det var helligt, en klar indikation på en hierofor procession.

²⁷ Andre tekster (fx *Kormáks saga*) indikerer, at det har været en høvding eller rituel specialist, som leverede objekter til ofringer; men det er ikke klart, om de gjorde det til både personlige lejlighedsviseritualer og regulære kalendariske ofre.

²⁸ De store cykliske, kalendariske blót blev afholdt regelmæssigt, tre gange om året ifølge Snorri i *Heimskringla* (*Ynglinga saga* ch. 8; jf. Gunnell 2000; Nordberg 2006; Murphy, under udgivelse).

²⁹ Freyr nævnes ikke i R-redaktionen, der er hovedmanuskriptet til *Hervarar saga*. H-redaktionen nævner Freyr som modtager af ofret, mens U-redaktionen angiver, at Freyja var den, der modtog vildsvinet (jf. Kovárová 2011, 195-196).

I fortællingen *Hauks þáttr hárbrokar* i *Flateyjarbók* (2, 67) findes en beskrivelse af et ritual, der muligvis er en hybrid mellem en cirkulerende procession og en lineær procession og på samme tid er en hierofor-funktionel procession. Den svenske kong Eiríkr holder et gilde (*veizla*) i Uppsala for at finde ud af, om han skal sende to af sine mænd på en rejse nordpå. Derfor kører han to vogne til det sted, hvor han plejer at ofre til den gud, som hedder Lýtir (*lætr han aka tveimr vögnum til staðarins, þar sem hann blótaði þat goð, er Lýtir hét*).³⁰ På dette sakrale sted skal vognen (nu kun i ental) stilles natten over, og Lýtir plejer så at komme og indtage vognen, parallelt med Nerthus i *Germania* 40 og *Gunnars þáttr helmings*. Det kan være, at vognen skal stå natten over, fordi man ikke måtte se guden, når han indtog i vognen: I *Germania* er det klart, at kun Nerthus' rituelle specialist må se hende, og måske fungerer nattens mørke på samme måde som Nerthus' forhæng. Det sker dog ikke, og det bliver fortalt kongen, at Lýtir ikke er kommet som han plejer, og at han er modvillig mod rejsen. Hvem der fortæller kongen det, er uvist; men man kunne forestille sig en rituel specialist, der ligesom i Nerthus-myten fornemmer, hvornår guden er til stede. Vognen står i yderligere to nætter, uden at Lýtir viser sig. Herefter forretter kongen et meget større blót end før (*þar tók konungr at fremja miklu meiri blót enn fyrr*), og efter det kommer Lýtir. Vognen skal nu transporteres (*koma*) ind i hallen, og dette klares af trækdyr (*eykr*³¹); men vognen er så tung, at de blev overanstrengt, inden vognen kommer ind i hallen. Her foretager kongen en libation, da han byder Lýtir velkommen og drikker hans skål (*drekka full til hans*), hvorefter han foretager et divinationsritual, som muligvis er relateret til det, der i nogle af de islandske sagaer (fx *Eyrbyggja saga* 3) kaldes *ganga til fréttu* (at 'gå til fret' eller stille guderne spørgsmål). Dette ritual angår nemlig ofte rejser, ligesom kong Eiríkr's spørgsmål her; men *ganga til fréttu*-ritual har ikke umiddelbart noget specifikt at gøre med processionen. Hvad vi i hvert fald kan sige, er, at vognene (der siges at være to i starten) trækkes til kultpladsen, hvilket kan tolkes som en funktionel procession, og da Lýtir har indfundet sig i vognen, trækkes vognen med guddommen ind i det rituelle rum, hallen,

³⁰ Dette navn er blevet tolket som et tilnavn til Freyr (jf. Sundqvist 2002, 233-35; Hultgård 2001, 441; de Vries 1956-57, 2, 280), hvilket ville give god mening taget i betragtning, at Freyr har tilknytning til processioner gennem *Gunnars þáttr helmings* og bestemt også til Uppsala (Sundqvist 2002, passim). Lennart Elmevik har tolket navnet og de stednavne, der indeholder samme element til at have betydningen 'lodtyder, sandsiger, offerpræst' (Elmevik 1990), hvilket passer fint med Lýtir's rolle i denne passage.

³¹ Normalt tolkes disse som trækheste (jf. Sundqvist 2002, 233), og samme substantiv bruges om trækdyret i *Gunnars þáttr helmings*. I lyset af Nerthus-myten i *Germania* 40, hvor der skrives, at vognen trækkes af kvier el. køer, kunne man måske forstille sig, at det også var tilfældet i disse kontekster. Ifølge både Johan Fritzner (1973, s.v. *eykr*), Richard Cleasby & Guðbrandur Vigfússon (1957, s.v. *eykr*) og Leiv Heggstad et al. (1997, s.v. *eykr*) kan dette ord bruges til både at betegne heste og okser. Den hidtidige tolkning hviler givetvis på en sammenligning mellem kong Adils tilknytning til heste i *Ynglinga saga*, *Yngligatal* og *Historia Norvegie* (jf. Sundqvist 2002, 225-40) samt Freyr's tilknytning til heste generelt som den ses i *Hrafnkels saga Freysgoða* og *Óláfs saga Tryggvasonar* (*Flateyjarbók* 1, 401, jf. Kuusela 2015); men hvis man skulle forsøge at fremtrække generelle træk ved vognprocessioner i det førkristne Norden, kunne brugen af køer som trækdyr være et bud. I alle fald er det ikke givet, at *eykr* skal oversættes med heste i hverken *Gunnars þáttr helmings* eller Lýtir-episoden i *Flateyjarbók*.

i en hierofor procession, måske af køer eller et andet trækdyr. Divinationsritual og lykke på den forestående rejse må regnes som funktionen af denne hierofor-funktionelle procession i sidste ende.

Delkonklusion – lineære processioner

Lineære processioner i det førkristne Norden finder vi primært i begravelseskontekst. Disse rituelle bevægelser synes at have været fokuseret på transport af liget til graven og var hovedsageligt af Langs funktionelle type; men de gotlandske billedsten indikerer, at kultiske symboler som ringe, nedadvendte sværd og måske spyd, hamre, og segl kunne inkluderes, hvorved begravelsesprocessioner også kunne indeholde et hierofort aspekt. Sanda I-stenen antyder også en mimetisk funktion, hvis vi accepter den mulighed, at stenen forestiller en dramatisk repræsentation af mytologiske figurer, og ikke de mytologiske figurer som sådan. Kilderne antyder dog også, at lineære processioner kunne forekomme i andre kontekster: Arkæologiske fund, der kan tolkes som processionsveje samt vogne (især de som grundet konstruktionen ikke kunne styres) antyder, at lineære, ofte funktionelle, processioner kunne have været en del af større, cirkulerende processioner. Hvor den lineære procession inkluderer bevægelsen af en sakral genstand (som Lýtir's vogn eller liget af en høvding), synes den at have haft både en funktionel og hierofor funktion, og da det ofte er tilfældet, synes lineære processioner i det førkristne Norden derfor overordnet at repræsentere en hybrid i Langs processionstypologi, en hierofor-funktionel type.

Komparativ kontekst: Processioner i høvdingedømmerreligion

Som nævnt i artiklens introduktion kan man argumentere for, at processioner synes at høre hjemme i det, Robert N. Bellah (1964 og 2011) kalder arkaisk religion. Vi vil her kort fremføre argumentet, at processioner også hører hjemme i hvad vi vil kalde høvdingedømmerreligion. Det kommer selvfølgelig an på, hvordan man definerer kategorierne 'arkaisk religion' og 'høvdingedømmerreligion'. Som Simon Nygaard har argumenteret for i tidligere publikationer (fx 2014. 2016 med henvisninger), er distinktionen mellem høvdingedømmerreligion og arkaisk religion både relevant og meningsfuld. Med kilderne nævnt i denne artikel må man medgive, at hvis man accepterer førkristen nordisk religion som et udtryk for høvdingedømmerreligion, så har processioner en plads i denne type religion. Det førkristne Norden er ikke ene om at have både processioner og en religion, der som adskiller sig tilstrækkeligt fra egentligt arkaiske by- og territorialstater til at kunne berettige en særlig kategori. Som Nygaard har beskrevet (2014. 2015. 2016), synes førkristen hawaiiansk religion også at være et udtryk for høvdingedømmerreligion, og her findes der et processionsritual, der kan fungere som en parallel til de cirkulerende processioner i det førkristne Norden.

Denne cirkulerende procession (syntetiseret og beskrevet af Valerio Valeri 1985, 203-11) fandt sted i den del af den todelte hawaiianske ritualcyklus, der blev kaldt

Makahiki-festivalen. Otte af årets måneder var tilegnet Kū, guden for krig, fiskeri, vold og menneskeofringerne i templet, mens de resterende fire måneder, *Makahiki*-festivalen, var tilegnet Lono, guden for hortikultur, vækst og liv generelt (ibid., 177). Festivalen påbegyndes med en skatteindsamling til øens hersker af hans repræsentant i det pågældende distrikt og en efterfølgende uddeling af denne skat mellem medlemmer af eliten på øen. Herefter bliver forskellige af de lokale guders gudestøtter båret i to mindre processioner, først fjerguderne og siden træguderne, og så laves selve *Makahiki*-guden, langguden eller Lonomakua (forsørger-Lono), der skal foretage den store, cirkulerende procession rundt på hele øen. Denne gudestøtte laves af en træstolpe, udskåret og dekoreret med blandt andet bark og fjer. Derefter opløses den normale samfundsstruktur i den centrale del af *Makahiki*-festivalen i fire dages fest og løssluppenhed. Lonomakua gøres derefter klar til sine lange 23-dagsprocession rundt i distrikterne på øen for at indsamle førstegrøden for derved at gøre afgrøderne tilgængelige for folket (ibid., 222). Klargøringen af Lonomakua til denne procession sker ved en ceremoni, som minder om en initiation af en hawaii-ansk adelsdreng, og ritualet kaldtes *hānai pū* (ibid., 207-08). Førstegrødeofringen til Lonomakua under denne cirkulerende procession var en helt central del af *Makahiki*-festivalen og faktisk grundlaget for selve livet i Hawaii. Som fader og ophav til de kultiverede planter tilhører planterne og deres afgrøder alle Lono, og han skal modtage førstegrøden for på den måde at sikre, at menneskerne må benytte planterne og få gavn af jorden (ibid., 216. 222). Processionen foregår på følgende måde: Lonomakua bæres fra distrikt til distrikt, og han ankommer til distriktets alterområde for at bevise sin magt over planterne og området, der begge er tabu. Han modtager førstegrødeofringen, og straks derefter begynder en række rituelle kampe om at få adgang til planter og jord, hvor områdets beboere kæmper mod gudens repræsentanter i boksekampe og verbale, humoristiske slagsmål – folket vinder altid (ibid., 222-25).

Her ser vi altså en gudestøtte, der bæres i en hierofor procession rundt til i alle distrikter på øen, for at folket kan få adgang til det dyrkede, hvilket altså sikrer frugtbarheden for folket. Man ser tydeligt de strukturelle paralleller til fx Nerthusmyten: En gud er til stede i sit helligsted eller klarlægges til ritualet, herefter følger en procession rundt til forskellige steder i et område, hvor der er festlige ritualer, der fører til at frugtbarheden sikres. Der er selvsagt også mange forskelle; men de store træk er sammenlignelige. Denne type cirkulerende processions hører altså ikke kun hjemme i de store, arkaiske religioner i fx Egypten og Mesopotamien, men også i de ikke-urbaniserede og i meget mindre grad institutionaliserede høvdingedømmereligioner i fx det førkristne Norden og det førkristne Hawaii.

Konklusion

Vi ser primært to slags processions i det førkristne Norden. De cirkulerende processions, hvor processionen tilsyneladende har bevæget sig fra sted til sted, synes at have været tæt forbundet med frugtbarhed, i mange kilder igennem sakrale her-

skere eller rituelle specialister. Cirkulerende processioner findes ofte i *vanir*-kultiske kontekster, og de synes alle at have en hierofor funktion i Langs processionstypologi. De lineære processioner, på den anden side, er ikke så homogene. Størstedelen af dem synes at have fundet sted som del af et begravelsesritual, hvor liget blev transporteret til graven. Det kan let forstås som en funktionel procession; men fremvisning af sakrale symboler, muligheden for mimetiske elementer og selve ligets mulige sakrale værdi antyder alle, at sådanne lineære processioner også kunne have haft en hierofor funktion. Denne hybrid – det hierofor-funktionelle – findes også uden for begravelseskonteksten i beskrivelser som fx den svenske Lýtir-kult i *Flateyjarbók*. Selvfølgelig har mange processioner – og mange rituelle bevægelser i almindelighed – et rent funktionelt aspekt; men hybridisering af dette med den hierofore funktion i det førkristne Norden er tydelig, og en sådan hybridisering findes ikke i samme grad i fx de få eksempler på mulige mimetiske processioner. Vores skelnen mellem cirkulerende og lineære processioner er selvfølgelig skønsæssig, da de enkelte stoppesteder på en større cirkulerende rejse sagtens kunne have inkluderet lineære bevægelser: Det er overvejende sandsynligt, at de arkæologiske fund af processionsveje ved centrale steder (samt højstatus vogne) antyder netop dette. Men selvom denne skelnen er skønsæssig, mener vi ikke desto mindre, at det er en nyttig skelnen, og at kilderne støtter vores tolkning af, at processioner i det førkristne Norden kan ses i to grupper: En gruppe af cirkulerende, overvejende hierofore processioner forbundet med frugtbarhed og en anden gruppe af lineære, overvejende hierofor-funktionelle processioner ofte forbundet med begravelsesritualer.

LITTERATUR

Kilder

Det gyldne æsel

Apuleius, overs. Otto Gelsted, *Det gyldne æsel af Apuleius*, København: Hans Reitzel, 1960.

Eyrbyggja saga

Ed. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson, *Eyrbyggja saga*, Íslensk fornrit 4. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 1935.

Flateyjarbók

Ed. Sigurður Nordal, *Flateyjarbók*, 4 bind, Flateyjarútgáfan, Akraness: Prentverk Akraness H. F., 1944-45.

Germania

Tacitus, ed. og overs. Niels W. Brunn & Allan A. Lund, *Tacitus Germania I*, Århus: Wormanium, 1974.

Gesta Danorum

Saxo Grammaticus, ed. Karsten Friis-Jensen., overs. Peter Zeeberg, *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum: Danmarkshistorien*, 2 bind, København: Gads Forlag, 2005.

Gesta Hammaburgensis

Adam af Bremen, ed. og overs Allan A. Lund, *Adam af Bremen: Beskrivelse af øerne i Norden*, Århus: Wormanium, 1978.

- Gunnar þáttr helmings*
Ed. Sigurður Nordal, *Flateyjarbók 1*, Flateyjarútgáfan, Akraness: Prentverk Akraness H. F., 1944.
- Gylfaginning*
Snorri Sturluson, ed. Anthony Faulkes, *Snorri Sturluson: Edda: Prologue and Gylfaginning*, 2. udgave, Viking Society for Northern Research, London: University College London, 2005.
- Hákonar saga góða*
Snorri Sturluson, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, *Heimskringla*, 1, Íslensk fornrit 26, Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1979.
- Hauks þáttr hárbrokar*
Ed. Sigurður Nordal, *Flateyjarbók 2*, Flateyjarútgáfan. Akraness: Prentverk Akraness H. F., 1945.
- Heimskringla*
Snorri Sturluson, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslensk fornrit 26-28, 3 bind, Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1979.
- Hervarar saga ok Heiðreks*
Ed. Guðni Jónsson & Bjarni Vilhjálmsson, *Fornaldar Sögur Norðurlanda*, 3 bind, Reykjavík: Bókútgáfan forni, 1943-44.
- Historia Norwegie*
Ed. Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen, overs. Peter Fisher, København: Museum Tusulanum Press, 2003.
- Hrafnkels saga Freysgoða*
Ed. Jón Jóhannesson, *Austfirðinga sögur*, Íslensk fornrit 11, Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 1950.
- Húsdrápa*
Úlfr Uggason, ed. og overs. Edith Marold et al., *I Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Vol. 3: Poetry from Treatises on Poetics*, eds. Kari Ellen Gade & Edith Marold, Turnhout: Brepols, under udgivelse.
- Kjalnesinga saga*
Ed. Jóhannes Halldórson, *Kjalnesinga Saga*, Íslensk fornrit 14, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1959.
- Landnámabók*
Ed. Jakob Benediktsson, *Íslendingabók, Landnámabók*, Íslensk fornrit 1, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1986.
- Óláfs saga Tryggvasonar*
Ed. Sigurður Nordal, *Flateyjarbók 1-2*, Flateyjarútgáfan, Akraness: Prentverk Akraness H. F., 1944-45.
- Old English Rune Poem*
Ed. og overs. T.A. Shippey, *Poems of Wisdom and Learning in Old English*, 80-85, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Rigveda*
Ed. og overs. Ravi Prakash Arya & K. L. Joshi, *Rgveda Samhitā: Sanskrit Text, English Translation, Notes & Index of Verses*, 4 bind, Parimal Sanskrit Series, 45. Delhi: Parimal Publications, 2001.
- Risāla*
Ibn Fadlān, overs. Jørgen Bæk Simonsen, *Vikingerne ved Volga: Ibn Fadlāns rejsebeskrivelse*, Århus: Wormanium, 1981.
- Skírnismál*
Ed. Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason, *Eddukvæði 1: Goðakvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 2014.
- Úlfjótssög*
Ed. Vilhjálmur Bjarnarson, Finnboi Guðmundsson & Sigurður Nordal. *Flateyjarbók*, 4 bind, Akraness & Reykjavík: Flateyjarútgáfan, 1944.
- Upplandslagen*
Ed. C. J. Schlyter, *Upplands-lagen: Corpus Iuris Sueo-gotorum antique*, 3: Samling af Sweriges Gamla Lagar, 3. Stockholm: P. A. Nordstedt & Söner, 1834.
- Víga-Glúms saga*

Ed. Sigurður Nordal & Guðni Jónnson, *Borgfirðinga Sögur*, Íslenzk fornrit 3. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1938.

Västgötalagen

Ed. C. J. Schlyter & H. S. Collin, *Westgöta-lagen: Codex Iuris Vestrogotici*, Corpus Iuris Sueo-gotorum antique, 1: Samling af Sweriges Gamla Lagar, 1. Z. Stockholm: Haegström, 1827.

Ynglinga saga

Snorri Sturluson, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, *Heimskringla 1*, Íslenzk fornrit 26. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1979.

Ynglingatal

Þjóðólfr ór Hvini, ed. og overs. Edith Marold, *I Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Vol. 1: Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, 3-59, ed. Diana Whaley, Turnhout: Brepols, 2012.

Forskningslitteratur

Aðalheiður Guðmundsdóttir

2012 "Saga Motifs on Gotland Picture Stones: The Case of Hildr Högnadóttir", in: M. Herlin Karnell, ed., *Gotland's Picture Stones: Bearers of an Enigmatic Legacy*, Reports from the Friends of the Historical Museum Association 84, Visby: Gotländskt arkiv.

Aðalsteinsson, Jón Hnefill

1997 *Blót Í Norrænum Sið*, Reykjavík: Háskólaútgáfan.

Andrén, Anders

1993 "Doors to Other Worlds: Scandinavian Death Rituals in Gotlandic Perspectives", *Journal of European Archaeology* 1, 33-55. <https://doi.org/10.1179/096576693800731154>

Andrén, Anders, John Lindow & Jens Peter Schjødt

– *Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*, Turnhout: Brepols, under udgivelse.

Ármann Jakobsson

2013 "Conversion and Sacrifice in the Þiðrandi Episode in Flateyjarbók", in: R. Simek & L. Stupescki, *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, Studia Mediaevalia Septentrionalia 23, Vienna: Fassbaender, 9–21.

Baetke, Walter

1964 *Yngvi und die Ynglingar: eine quellenkritische Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum"*, Berlin: Akademie-Verlag.

Beck, Heinrich, Detlev Ellmers & Kurt Schier, eds.

1992 *Germanische Religionsgeschichte: Quellen Und Quellenprobleme*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Ergänzungsbände 5, Berlin: Walter de Gruyter.

Bellah, Robert. N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374. <https://doi.org/10.2307/2091480>

2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Bengtsson, Lasse

2004 "Cup Marks of the Common People, Images of the Elite", in: G. Milstreu og H. Prøhl, eds., *Prehistoric Pictures as Archaeological Source. Förhistoriska Bilder Som Arkeologisk Källa*, Tanumshede: Gothenburg University Department of Archaeology, 167-177. 211.

Beronius Jörpeland, Lena et al.

2013 "Monumentala stolprader i Gamla Uppsala", *Fornvännen* 108, 278-281.

Briem, Ólafur

1968 *Norræn Goðafræði*. 3. udg., Skálholt: Prentsmiðjan Edda hf.

- Bruun, Niels. W. & Allan. A. Lund
1974 *Tacitus Germania I*, Aarhus: Wormanium.
- Bæksted, Anders
1999 *Nordiske guder og helte*, København: Gyldendals Bogklubber.
- Christensen, Arne Emil, Anne Stine Ingstad & Bjørn Myhre
1992 *Osebergdronningens grav: Vår arkæologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo: Chr. Schipsteds Forlag.
- Christensen, Arne Emil & Margareta Nockert
2006 *Osebergfunnet: Bind 4, Tekstilene*, ed. A. E. Christensen og M. Nockert, Oslo: Kulturhistorisk Museum.
- Cleasby, Richard & Guðbrandur Vigfússon
1957 *An Icelandic-English Dictionary*. 2. udg., ed. W. Craigie, Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Clunies Ross, Margaret
1994 *Prolonged Echoes 1: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense: Odense University Press.
- Crawley, A. E.
1918 "Processions and Dances", in: J. Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: Clark.
- Damel, David
1985 "Rösaring and a Viking Age Cult Road", in: M. Backe, ed., *In Honorem Evert Baudou*, Umeå: Department of Archeology, 71-185.
- DuBois, Thomas
1999 *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Duczko, Wladyslaw
2004 *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*, Leiden: Brill.
- Ellis Davidson, Hilda
1964 *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth: Penguin.
- Elmevik, Lennart
1990 "Aschw. Lytis- in Ortsnamen: Ein kultisches Element oder ein profanes?", in: T. Ahlbäck, ed., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 490-507.
2003 "Freyr, Freyja och Freyfaxi", *Studia Anthroponymica Scandinavica* 21, 5-13.
- Fritzner, Johan
1973 *Ordbog over det gamle norske sprog*, 4. udg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Frog & Jonathan Roper
2011 "Verses versus the 'Vanir': Response to Simek's 'Vanir Obituary'", *RMN Newsletter* 2, 29-37.
- Gardela, Leszek
2016 "Worshipping the dead: Viking Age cemeteries as cult sites?" in: Matthias Egeler, ed., *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*, Münchner Nordistische Studien 24, München: Herbert Utz Verlag, 169-205.
- Graham-Campbell, James
2013 *Viking Art*, London: Thames & Hudson.
- Grimes, Ronald L.
1987 "Processions", in: Mircea Eliade & Charles J. Adams, eds., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 7416-18.
- Grønlie, Siân
2006 Notes to her translation of *Íslendingabók, Kristni saga: The Book of the Icelanders, The Story of the Conversion*, London: Viking Society for Northern Research.
- Grønvik, Ottar
2000 *Qndurdís og qndurgoð: Studier over den førkristne religion i Norden*, Oslo: Det Norske Videnskaps-

- Akademi.
- Gunnell, Terry
 1995 *The Origins of Drama in Scandinavia*, Cambridge: Boydell and Brewer.
 2000 "The Season of the *Dísir*. The Winter Nights, and the *Dísablót* in Early Medieval Scandinavian Belief", *Cosmos*, 16, 117-49.
 2006 "'Til hólts ek gekk....' The Performance Demands of Skírnismál, Fáfnismál and Sigrdrífumál in liminal time and Sacred Space", in: A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere, eds., *Old Norse religion in Long-term perspectives: Origins, Changes, and Interpretation: An International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, Lund: Nordic Academic Press, 238-342.
- Heggstad, Leiv, Finn Hødnebo & Erik Simensen
 1997 *Norrøn ordbok*. 4. udg., Oslo: Det Norske Samlaget.
- Hellers, Tom
 2012 "Valknútr: Das Dreiecksymbol der Wikingerzeit", *Studia Mediaevalia Septentrionalia* 19, Wien: Fassbaender.
- Hinnells, John R.
 1984 *The Penguin Dictionary of Religions*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Hoops, Johannes, ed.
 1911-19 *Reallexikon der germanische Altertumskunde*, 1. udg. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Hultgård, Anders
 1993 "Altskandinaviske Opferrituale und das Problem der Quellen", in: T. Ahlbäck, ed., *The Problem of Ritual: Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 221-259.
 2001 "Kultische Umfarht", in: *Reallexikon der germanische Altertumskunde* 17, Berlin: de Gruyter, 437-442.
- Jónsson, Finnur
 1912-15 *Den norsk-islandske Skjaldedigtning: Tekst efter håndskrifterne, A1-2, B1-2*, København & Kristiania: Gyldendalske Boghandel & Nordisk Forlag.
 1913 *Goðafræði Norðmanna Og Íslendinga Eftir Heimildum*, Reykjavík: Prentsmiðjan Gutenberg.
- Junger, Hugo
 1930 "Den Gotländska Runbildstenen Från Sanda: Om Valhallstro Och Hednisk Begravningsritual", *Fornvännen* 25, 65-82.
- Kaul, Flemming
 2004 *Bronzealderens religion*, København: Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab.
- Kovárová, Lenka
 2011 *The Swine in Old Nordic Religion and Worldview*, Speciale, Háskoli Íslands.
- Kuusela, Tommy
 2015 "'Den som rider på Freyfaxi ska dö': Freyfaxis död och rituell nedstörtning av hästar för stup", *Scripta Islandica* 66, 77-99.
- Lang, Bernhard
 2011 "Processions", in: *Religions Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, Leiden: Brill.
http://doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024492
- Lassen, Annette
 2011 *Odin på kristent pergament: en teksthistorisk studie*, København: Museum Tusulanum Press.
- Lindow, John
 – "Baldr", in: A. Andrén, J. Lindow, & J. P. Schjødt, eds., *Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*, Turnhout: Brepols, under udgivelse.
- Lindqvist, Sune
 1941-42 *Gotlands Bildsteine*, 2 bind, Stockholm: Wahlström & Widstrand.

- Lönnroth, Lars
1978 *Den dubbla scenen: Muntlig diktning från Edda til Abba*, Stockholm: Prisma.
- Marold, Edith
2017 "Introduction and Notes to Húsdrápa", in: K. E. Gade & E. Marold, eds, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Vol. 3: Poetry from the Treatises on Poetics*, Turnhout: Brepols.
- McKinnell, John
2000 "The Medieval Pageant Wagons at York: Their Orientation and Height", *Early Theatre* 3, 79-104.
<https://doi.org/10.12745/et.3.1.591>
- McTurk, Rory
2007 *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford: Blackwell.
- Montgomery, James E. & Ibn Fadlān
2000 "Ibn Fadlān and The Rūsiyyah", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (1), 2-21.
- Motz, Lotte
1992 "The Goddess Nerthus: A New Approach", *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 1-19.
- Murphy, Luke John
2017 *Between Unity and Diversity: Articulating Pre-Christian Nordic Religion and Its Spaces in the Late Iron Age*, ph.d.-afhandling, Aarhus University.
– *Domestic and Household Religion in the Pre-Archaic North: Pre-Christian Private Praxis*, under udgivelse.
- Neckel, Gustav
1920 *Die überlieferung vom Gotte Balder, dargestellt und vergleichend untersucht*, Dortmund: Ruhfus.
- Nordberg, Andreas
2006 *Jul, disting och förkyrklig tideräkning: Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*, Uppsala: Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs akademien.
- North, Richard
1997 *Heathen Gods in Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nygaard, Simon
2014 *Religion og sakrale herskere i det førkristne Norden: Religionstypologisering, kulturevolution, komparation og høvdingedømmereligion*, Speciale, Aarhus Universitet.
2015 "Sacral Rulers in Pre-Christian Scandinavia: Typologisation of Religion, Cultural Evolution, Comparison and Chieftdom Religion", *RMN Newsletter* 9, 143-45.
2016 "Religion and Sacral Rulers in the Pre-Christian North: The Possibilities of Typological Comparisons within the Paradigm of Cultural Evolution", *Temenos* 52 (1), 9-35.
- Randsborg, Klavs
1993 "Kivik, Archaeology and Iconography", *Acta Archaeologica* 64 (1), 1-147.
- Ringgren, Helmer
1972 *Religionens form och funktion*, Lund: Gleerups.
- Ringgren, Helmer & Åke V. Ström
1974 *Religionerna i historia och nutid*. 6. udg., Stockholm: Verbum.
- Robinson, Rodney P.
1935 *The Germania of Tacitus*, Middletown, Connecticut: American Philological Association.
- Rudebeck, Elisabeth
2002 "Vägen som rituel arena", in: K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere, eds. *Plats och praxis: Studier av nordisk förkristen ritual*, Lund: Nordic Academic Press, 167-200.
- Sanmark, Alexandra
2015 "The Assembly: A Study in Ritual Space", in: W. Jezierski et al., *Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650-1350*, Turnhout: Brepols.
<https://doi.org/10.1484/m.ritus-eb.5.108540>

- Schjødt, Jens Peter
- 2012 "Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion", in: C. Raudvere & J. P. Schjødt, eds., *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*, Lund: Nordic Academic Press, 263-287.
- 2014 "New Perspective on the Vanir Gods in Pre-Christian Scandinavian Mythology and Religion", in: T. Tangherlini, ed., *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections and Institutions*, Berkeley: Wildcat Canyon Press, 19-34.
- "Various Ways of Communicating", in: A. Andrén, J. Lindow & J. P. Schjødt, eds., *Pre-Christian Religion of the North: History and Structures*, Turnhout: Brepols, under udgivelse.
- Schovsbo, Per Ole
- 2009 "Vogne i ældre jernalder – bønder, elite og kult", in: K. M. Boe, T. Capelle & C. Fischer, eds., *Tollundmandens Verden: Kontinentale kontakter i tidlig jernalder*, Århus & Silkeborg: Wormanium & Silkeborgs Kulturhistoriske Museum, 152-168.
- Shortt Butler, Joanne
- 2015 "Húsdrápa: a Skaldic poem in context", in: M. Hem Eriksen et al., eds., *Viking worlds: things, spaces and movement*, Oxford: Oxbow Books.
- Simek, Rudolf
- 1995 *Lexikon der Germanischen Mythologie*, 2. udg., Stuttgart: Kröner
- 2003 *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt: Theiss.
- 2007 *Dictionary of Northern Mythology*, transl. Angela Hall, Woodbridge: D. S. Brewer.
- 2010 "The Vanir: An Obituary", *RMN Newsletter* 1, 10-19.
- Stefánsson, Finn
- 2009 *Gyldendals leksikon om nordisk mytologi*, 2. udg. København: Gyldendal. Set 9. januar 2017. http://denstoredanske.dk/Nordisk_Mytologi.
- Steinsland, Gro
- 2005 *Norrøn religion: Myte, rite, samfunn*, Oslo: Pax.
- Ström, Folke
- 1967 *Nordisk Hedendom*, 2. ed., Lund: Berlingska Boktryckeriet.
- Sundqvist, Olof
- 2002 *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Uppsala: Uppsala Universitet.
- 2007 *Kultledare i Fornskandinavisk Religion*, Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- Svanberg, Fredrik
- 2003 *Death Rituals in South-East Scandinavia AD 800-1000: Decolonizing the Viking Age 2*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Svärdström, Elisabeth
- 1978 *Gotlands Runinskrifter: Granskade Och Tolkade*, 6 bind, Sveriges Runinskrifter 12, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tolley, Clive
- 2011 "In Defence of the Vanir", *RMN Newsletter* 2, 20-29
- Turville-Petre, E. O. Gabriel
- 1964 *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Valeri, Valrio
- 1985 *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, transl. Paula Wissing, Chicago: The University of Chicago Press.
- Vries, Jan de
- 1956-57 *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2. udg. Berlin: Walter de Gruyter.
- 1962 *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill.

Widengren, Geo

1945 *Religionens värld*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Wold, Marit

2005 "Å Skrive Om Bronsealderreligionen", in: J. Goldhahn, ed., *Mellan Sten Och Järn. Rapport Från Det 9:e Nordiska Bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09*, Göteborg: Göteborgs Universitet, Institutet för Arkæologi, 521-535.

*Simon Nygaard, ph.d.-stipendiat, cand.mag.,
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
sn@cas.au.dk*

*Luke John Murphy, Bernadotte-stipendiat, ph.d.,
Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap, Stockholms Universitet
luke@luke-murphy.com*