

Att *hasla vøll* inför fältslag

En analys utifrån kategorin *siðr*

Torsten Blomkvist

Högskolan Dalarna, Sverige

Denna artikel tar sin utgångspunkt i de uppgifter som i ett antal norröna källor berättar om bruket att med hasselstänger inhägna en plats (*hasla vøll*) inför fältslag. Denna utgångspunkt motiveras bland annat av att dessa religionshistoriskt intressanta uppgifter inte i någon högre utsträckning har berörts i tidigare forskning.¹ Vidare diskuteras hur det inhemska begreppet fvn. *siðr*, 'sed, tradition, kultbruk', kan användas som vetenskaplig kategori för analys dels av bruket att *hasla vøll*, dels av det fornskandinavis- ka källmaterialet i allmänhet. I det sammanhanget diskuterar jag avslutningsvis en pågående debatt om inhemska kategorier och religionsbegreppet i relation till fornskandinaviska förhållanden.²

Artikeln syfte är följaktligen att undersöka bruket att *hasla vøll* och diskutera hur det inhemska begreppet *siðr* kan användas som analytisk kategori i analysen av detta bruk i synnerhet och fornskandinaviskt källmaterial i allmänhet. Viktigt att poängtera är att denna undersökning har karaktären av en pilotstudie. Genom att föra in historiska kontexter och komparationer skulle undersökningen både kunna fördjupas och breddas. Även artikelns övriga resonemang skulle kunna utvecklas. Artikeln bör snarast ses som en förstudie till en kommande större artikel eller bok.

Att *hasla vøll* inför fältslag: källbelägg och tolkningar

Bruket att *hasla vøll* innebär att en kampplats utmärks med hasselstänger.³ Detta bruk omnämns på ett antal ställen i den isländska sagotraditionen. I den här artikeln fokuserar jag på de textställen

Hur du refererar till det här kapitlet:

Blomkvist, T. 2016. Att *hasla vøll* inför fältslag. En analys utifrån kategorin *siðr*. I: Rydving, H. and Olsson, S. (red.) *Krig och fred i vendel- och vikingatida traditioner*, s. 144–166. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.16993/bah.g>. License: CC-BY 4.0

där bruket omnämns i samband med fältslag. Det mest utförliga belägget finns i avsnittet om slaget vid Vinaheden i *Egils saga*. Där berättas följande:

Siðan gera þeir sendimenn til Óláfs konungs ok finna þat til órenda, at Aðalsteinn konungr vill hasla honum vøll ok bjóða orrostustað á Vínheiði við Vínuskóga, ok hann vill, at þeir heri eigi á land hans, en sá þeira ráði ríki á Englandi, er sigr fær í orrostu, lagði til vikustef um fund þeira, en sá biðr annars viku, er fyrr kemr. En þat var þa siðr, þegar konungi var vøllr haslaðr, at hann skyldi eigi herja at skammlausu, fyrr en orrostu væri lokit.⁴

Därefter sändas män till konung Olav med budskapet att konung Adalstein vill hassla honom vall och bjuda honom drabbning på Vinaheden vid Vinaskogen. Han vill att de icke skola härja i hans land, men den av dem skall råda över England, som vinner i drabbningen. En veckas frist satte han för kampen, och den som komme först, skulle vänta på den andre en vecka. På den tiden var det sed att när vall hasslats för en kung, kunde han ej utan vanära härja, förrän striden stått.⁵

(Övers. Alving)

Konung Olav följde denna sed och tågade till Vinaheden först på den avtalade dagen. När hans här kom till platsen berättas att:

en er þeir menn kómu í þann stað, er vøllrinn var haslaðr, þá váru þar settar upp heslistengr alt til ummerkja, þar er sá staðr var, er orrostan skyldi vera.⁶

När de kommo dit, där vallen var hasslad, voro där uppsatta hasselstänger till avgränsning av platsen, där slaget skulle stå.⁷

(Övers. Alving)

Även i *Heimskringla* omnämns bruket att *hasla vøll*. I *Saga Hákonar góða* berättas, om slaget vid Frädeberg mot Erikssönerna, att:

Hákon konungr sendi þeim boð ok bað þá á land ganga, segir, at hann hafði þeim vøll haslat á Rastarkálf; þar eru sléttir vellir ok miklir, en fyrir ofan gengr brekka lōng ok heldr lág.⁸

Kung Hakon sände bud till dem och bad dem att gå i land. Han sade att han hade märkt upp en äng åt dem på Rastarkalv. Där var en stor och slät äng och ovanför sträckte sig en lång och ganska låg backe.⁹

(Övers. Johansson)

Även i *Ólafs saga Tryggvasonar* omnämns bruket. När Håkan Jarl vänder mot Sogn och där möter Ragnfred berättas det att:

*Lagði jarl skipum sínum at landi ok haslaði vøll Ragnfrøði konungi ok tók orrostu-stað.*¹⁰

Jarlen lade sina skepp vid land och utmärkte en äng för kung Ragnfred och valde stridsplats.¹¹

(Övers. Johansson)

Paralleller finns också i fornaldarsagorna. I *Hervarar saga* förekommer ett liknande förfarande i samband med en beskrivning av en strid mellan hunner och goter. Då Gissur åtar sig att fungera som sändebud och bjuda hunnerna till kamp vid Donaus hed berättas det att:

*Pat váru lög Heiðreks konungs, ef herra var í landi, en landskonungr haslaði vøll ok lagði orrostustað, þá skyldu víkingar ekki herja, aðr orrostar væri reynd.*¹²

Så var kung Heidreks lag, att om en främmande här bröt in i landet och dess konung utmanade den till kamp på en förutbestämd plats omgärdad med hasselkvistar, fick angriparna inte härja förrän kampen var avgjord.¹³

(Övers. Lönnroth)

Även i *Norna-gests þáttur* omnämns bruket inför slaget mellan Gjukungarna och Gandalfs söner. I samband med detta berättas om hur Gandalfs söner hasslade vall åt Gjukungarna vid landsgränsen. När sedan Gjukungarna kom fram såg de att nära hamnen fanns det hasselstänger (*heslistengr*) uppsatta som markerade var slaget skulle stå.¹⁴

I förhållande till dessa uppgifter finns naturligtvis en omfattande källkritisk problematik. Frågan är om uppgifterna återspeglar en verklighet under vikingatiden eller om det handlar om en romantisering av forntida strider där holmgången har fått fungera som en ideal prototyp. Detta gäller framförallt fornaldarsagorna, men även uppgifterna i *Egils saga* och *Heimskringla*. Finnur Jónsson kommenterar bruket i sin textutgåva av *Egils saga*. Han menar att detta bruk endast kan ha fungerat om härarna var så små att de kunde rymmas inom avgränsningen. Han antar vidare att bruket sannolikt endast förekommit vid tvekamper, såsom det omnämns exempelvis i *Kormáks saga*.¹⁵

Även Lars Lönnroth har kopplat bruket till tvekamper:

Seden att utmärka en kamp med hasselkvistar [...] omtalas i flera fornisländska källor. Förmodligen har det från början rört sig om tvekamp och inte som här om strid mellan regelrätta härar.¹⁶

Militärhistorikern Paddy Griffith ställer sig också kritisk till bruket. Han argumenterar utifrån militärstrategiska perspektiv och menar att när så stora massor av människor är i rörelse, och så stora risker står på spel, man knappast kan ha låtit sig styras av den här typen av formaliteter. Griffith ställer sig överhuvudtaget kritisk till tanken om förutbestämda platser och tider för fältslag. Även han anknyter till holmgången och lyfter fram duellen som en modell för uppgifterna om att *hasla vøll* inför fältslag.¹⁷

Utan att direkt ta ställning till huruvida detta bruk faktiskt har förekommit under vikingatiden vill jag problematisera kopplingen mellan *hasla vøll* och envig, holmgång och motsvarande. Jag vill göra det med utgångspunkten att *hasla vøll* innebär att en avgränsning görs.

Avgränsningar och gränser i de fornskandinaviska samhällena

Beträffande de fornskandinaviska samhällena är det intressant att ta fasta på hur ytor knutna till vissa funktioner avgränsades med hjälp av inhägnader eller motsvarande. Dessa avgränsningar kunde vara av fysisk karaktär, men de förekom också på ett mentalt, symboliskt plan.

Jan de Vries har lyft fram inhägnaden som central i de fornskandinaviska samhällena. Han pekar exempelvis på episoden i *Egils saga* där det berättas om hur tingsplatsen omgärdas av *vêbønd*, 'heliga band'. I sammanhanget nämner de Vries också begreppen *stafgarþ*, 'stavgård', och *dómhringr*, 'domarring', som exempel på motsvarande inhägnade områden. *Stafgarþ* syftar enligt de Vries på en renodlad kultplats medan *dómhringr* syftar på tingsplatser eller domsplatser. De Vries tolkar bruket att avgränsa eller ringa in platser som ett sätt att markera att platsen är helig, och därmed åtskild från den profana världen. Beträffande uppgifterna om

hasselinhägnader i samband med holmgång bevisar dessa enligt de Vries att den rättsliga tvekampen hade en sakral karaktär.¹⁸

Liknande avgränsningar och inhägnader har förekommit på ett symboliskt plan. Centrala begrepp i det sammanhanget är fvn. *baugr*, 'ring', och fvn. *bōnd*, 'band'. Det förstnämnda begreppet kan knytas till den betydelse ringar tycks ha haft, både i juridiska och kultiska kontexter, till exempel uttryckt i *baugeiðr* ('ringed').¹⁹ Begreppet *bōnd* har, tillsammans med *regin* och *hōpt*, lyfts fram som ett centralt begrepp i den fornskandinaviska föreställningsvärlden som en kollektivbeteckning på gudarna.²⁰

Utifrån *Gutasagan* och *Gutalagen* går det att belysa hur avgränsningar kom till uttryck dels på ett symboliskt plan, dels på ett konkret fysiskt plan i den lokala gotländska kontexten. *Gutasagan* inleds med vad som kan betraktas som en ursprungsmyt med anknytning till Gotland. Sagan berättar om hur Tjälvar kom till Gotland som då var ett förtrollat land. Det berättas om hur han var den första som bar eld till landet. Tjälvar hade en son som hette Havde, som i sin tur hade en hustru som hette Vitstjärna. Vitstjärna drömde en dröm om hur ormar slingrade i hennes barm, en dröm som Havde uttydde. Havdes tolkning av drömmen uttrycks i form av en förmodat interpolerad skaldevers i *Gutasagan* som inleds med frasen *alt ir baugum bundit* ('allt är bundet i ringar').²¹ Termerna *baugum bundit* kan både betydelsemässigt och etymologiskt relateras till *baugr* och *bōnd*. Därefter skaldas om att detta land ska vara bebyggt och att de (Havde och Vitstjärna) ska få tre söner.²² Versen uttrycker möjligtvis någon slags juridiskt bindande formel.²³ I detta sammanhang är det emellertid relevant att lyfta fram att frasen *alt ir baugum bundit* kan uttrycka "symboliska inhägnader", det vill säga symboliska avgränsningar.

I *Gutalagen* förekommer ytterligare ett i förhållande till *bōnd* betydelsemässigt och etymologiskt relaterat begrepp, nämligen **vatu banda* (f.). Hugo Pipping har definierat detta begrepp som en "provisorisk fredskrets, dragen af dråpare omedelbart efter det dråpet skett".²⁴ I *Gutalagen* beskrivs hur en person som begått ett dråp kunde fly med de närmaste i fyrtio dagar till en kyrka som alla män hade tagit i helgd. Dessa kyrkor var Fardhem, Tingstäde och Atlingbo. Där hade dråparen fred och fristad både

i prästgården och på kyrkogården. Men när den tiden var förbi red dråparen till ett ställe där han ville dra sin fridskrets (**vatu banda*),²⁵ en fysisk avgränsning vars syfte var att ge asylrätt åt den som begått ett dråp.

I relation till gränser är också de dikotomier som källmaterialet har tolkats uttrycka och som ofta lyfts fram i forskningen intressanta. Tidigare berördes hur Jan de Vries såg inhägnader markera en helig sfär i motsats till en profan sfär. Andra dikotomier är exempelvis helgat land – ohelgat land, inmark – utmark, midgård – utgård eller fred – ofred. Ett citat från Folke Ström, som behandlar fred – ofred, får illustrera hur dessa dikotomier ibland kommit till uttryck i tidigare forskning:

Med ”fred” avses först och främst det ideala tillstånd inom samhället, då lag råder okränkt och människorna kan njuta det skydd och den säkerhet, det lugn och den trygghet den lagliga ordningen skänker. [...] Motsatsen till ”fred” var ”ofred” (*ufriðr*), det tillstånd då kamp, strid och krig råder och samhället hotas av ödeläggelse, vare sig den härrör av inre split eller fienders härjningar.²⁶

Detta dikotomiska sätt att se på de fornskandinaviska källorna ger utan tvivel forskaren en tydlig struktur att analysera sitt material utifrån. Frågan är emellertid om den komplexitet som mänskligt interagerande innebär på ett rättvisande sätt kan täckas in utifrån en sådan referensram.²⁷ Jag vill i det följande argumentera för att det finns potential att istället för att försöka identifiera vad som finns på respektive sida av en gräns eller innanför och utanför en avgränsning, fokusera på själva gränsen och gränsdragandet.

Avgränsningar, gränser och begreppet *siðr*

Sociologen Niklas Luhmann har konstruerat en teori om hur man kan analysera komplexa sociala system där gränser spelar en viktig roll. Luhmann menar att upprätthållande av gränser är detsamma som upprätthållande av systemet vilket medför att gränser blir avgörande för ett systems existens och utformning. Gränser är också komplexa, de är inte statiska utan rörliga och kan ses som separerande men samtidigt relationsskapande.²⁸ Genom gränserna förhåller sig det sociala systemet till omgivningen samtidigt

som interna förhållanden regleras. Gränser korrigeras och regleras genom kommunikation. Just kommunikation är också basen i ett socialt system enligt Luhmann och skapar de sociala gränser som är konstituerande för systemet.²⁹ Luhmanns teori är mycket omfattande och jag gör i detta sammanhang inget anspråk på att sammanfatta den i sin helhet eller ens något av dess fundament. Snarare inspireras det fortsatta resonemanget av den vikt som Luhmann ger gränser och gränsskapande i uppbyggnaden av ett socialt system. I det följande utgår jag från idén om gränsers ordnande och upprätthållande funktion.

Med utgångspunkt i Luhmanns teori skulle jag vilja lyfta fram begreppet fvn. *siðr*, som i det fornvästnordiska sammanhanget har använts för att beteckna ungefär sed, tradition, kultbruk. Detta är det begrepp som allmänt anses vara den närmaste motsvarighet de fornvästnordiska språken har till religionsbegreppet.³⁰ Begreppet *siðr* (m.) går tillbaka på ett protogermanskt **siðuz* och har flera motsvarigheter inom det germanska språkområdet med betydelser liknande *siðr*. Jan de Vries presenterar två etymologier till ordet. Enligt den ena etymologin skulle en betydelse 'sed, bruk, vana' i princip ha varit konstant och gå tillbaka på skr. *svadhā*, 'egenart, vana'. Den andra etymologin relaterar ordet till verbet *siða* och antar en betydelseutveckling 'gårdsgård runt ett hus' – 'tun, mansring' – 'seder och bruk'.³¹ Verbet *siða* är intressant i sammanhanget och betyder ungefär 'att sedliggöra'. I de isländska sagorna har *siða* använts i betydelsen 'bringa ordning i ett land' samt 'underordna sig kristendomens budskap'.³²

När det gäller begreppets användning i det fornskandinaviska materialet har Olof Sundqvist tagit upp ett antal exempel i en artikel om *siðr* i *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Utifrån Sundqvists sammanställning står det tydligt att begreppet används i mycket skiftande kontexter. Trots detta skulle jag vilja argumentera för att det finns en gemensam nämnare, nämligen att *siðr* i samtliga fall kan sägas uttrycka någon form av ordning. Detta gäller när *siðr* används för att beteckna allmänna sociala ordningar, till exempel om hur en man bör bete sig, men också ordningar av mer specifik karaktär, som att man alltid ska möta kungen obeväpnad. Den ordningsskapande funktionen blir också tydlig då *siðr* används i relation till hur *landnam* ska gå till eller i

förhållande till den fornskandinaviska kulturen. Sundqvist avslutar med att identifiera ett antal olika kontexter där begreppet har använts; nämligen magisk-religiösa kontexter, moraliska kontexter, legala kontexter och i samband med kristnandeprocessen.³³

De betydelser av begreppet *siðr* som ovan har diskuterats blir intressanta i förhållande till Luhmanns teori om att gränser bygger upp sociala system. Det är detta förhållande jag nu ska gå över till att diskutera.

Siðr* som analytisk kategori och bruket att *hasla vøll

Min utgångspunkt beträffande analytiska kategorier ligger i linje med hur Eva Hellman beskriver ett heuristiskt religionsbegrepp. Hellman menar att den centrala frågan för forskaren som arbetar med religionsbegreppet som heuristisk kategori är: "Vad bör jag avse med religion för att termen ska vara till nytta i en kritisk, vetenskaplig reflektion över just den företeelse jag vill undersöka?".³⁴ Enligt denna utgångspunkt har inte ett begrepp någon självklar betydelse utan blir istället det verktyg som forskaren använder för att avgränsa och analysera en given empiri.³⁵ Begreppen kan således anpassas till forskningsuppgiften.

Jag har tidigare använt mig av begreppet *siðr* definierat som "ritualiserad tradition". Med begreppet "ritualiserad tradition" var ambitionen att ringa in aktivitet relaterad till ett auktoritativt förflutet och i undersökningen kom aktivitet relaterad till förfäder att spela en central roll. Begreppet syftade i den aktuella studien till att identifiera maktlegitimerande strategier och kontrastera dessa mot motsvarande strategier inom kristendomen.³⁶ Utifrån resonemanget ovan vill jag föreslå en ny definition som är mer allmängiltig till sin karaktär. Den nya definitionen knyter begreppet *siðr* till ordning och gränser. Enligt Luhmanns teori skulle man kunna hävda att ordningar skapas genom att gränser dras. *Siðr* definieras därför som *ordningsskapande*, ett skapande som sker genom att gränser dras och att avgränsningar görs, fysiska som symboliska. Men *siðr* innefattar också en substantiell innehållslig nivå, det vill säga de skapade ordningarnas betydelser, betydelser som skapas i samband med att gränser konstrueras. Dessa betydelser måste emellertid betraktas som svåra att studera då de kan

variera beroende på allt från tid och rum till enskilda individers tolkningar. I detta sammanhang kan det vara intressant att ta fasta på de kontexter som Olof Sundqvist har identifierat i relation till begreppet *siðr*.³⁷ Eftersom begreppet används som analytisk kategori gör definitionen inget anspråk på att täcka in alla de sätt *siðr* kan ha använts på under vikingatiden. Den analytiska kategorin är i den meningen åtskild från en empirisk nivå. Emellertid skulle jag vilja argumentera för att det kan innebära en analytisk fördel om definitionen av ett begrepp har en så innehållslig och betydelsemässig förankring som möjligt i den empiri som ska studeras.

Utifrån den föreslagna definitionen – *siðr* som ordningsskapande – skulle jag vilja problematisera den tidigare kopplingen mellan seden att *hasla vøll* och holmgångar, envig och dueller. Utgångspunkten är att en ordning skapas när avgränsningen görs, det vill säga när vallen hasslas. Denna ordning kan ses som separat och behöver inte nödvändigtvis vara kopplad till ett motsvarande bruk i samband med holmgång. I *Egils saga* och *Hervarar saga* beskrivs också den ordning som en hasslad vall innebär. När en vall har hasslats kan inte en inkräktande här plundra och skövla landet utan vanära. Att vallen var hasslad behöver således inte handla om att holmgångsordningen överfördes på fältslaget, och i ingen av sagorna finns någon antydning om att hasselstängerna har fyllt någon funktion i själva slaget. Däremot får den hasslade vallen i *Egils saga* en betydelse i samband med de förhandlingar som föregår slaget vid Vinaheden. Genom att vallen hasslas ges utrymme för förhandlingar och den ger kung Adalstein utrymme att samla sina styrkor.³⁸

Den hasslade vallen kan således ha fyllt funktioner inför snarare än under fältslaget. Man får också komma ihåg att de aktörer som är inblandade i fältslagen i *Egils saga* och *Heimskringla* samtliga tillhör en aristokratisk och kunglig miljö. Kanske fanns det i strider mellan aktörer på denna nivå ett behov av att ge utrymme för förhandling, men kanske också att i eftermälet påvisa att striden vunnits utan vanära. Det senare leder över till den källkritiska problematik som otvetydigt finns beträffande de här uppgifterna.

Mot bakgrund av detta föreslås härmed två alternativa tolkningsförslag till uppgifterna om att *hasla vøll*. Det första är att

detta faktiskt var ett bruk som existerade under vikingatiden, och att det handlade om att dels förhindra en inkräktande härs plundringar, dels skapa ett utrymme för förhandlingar. Det andra är att uppgifterna reflekterar en symbolisk betydelse med innebörden att en strid är vunnen på ett ärofullt sätt och enligt *siðr*. Uppgifterna om att *hasla vǫll* kan utifrån denna tolkning ha tillförts i efterhand.

Avsikten är således att föreslå ett nytt sätt att närma sig bruket att *hasla vǫll*, men vidare också att lyfta fram *siðr*-begreppets potential som analytisk kategori i undersökningar av de fornskandinaviska källorna. Jag kommer att återkomma till begreppets potential, men innan dess måste jag ta upp den kritiska diskussion som finns beträffande användandet av inhemska kategorier i allmänhet och specifikt begreppet *siðr* vid analysen av fornskandinaviska källor.

Kritik mot begreppet *siðr* som analytisk kategori

Under senare år har förhållandet mellan religionsbegreppet och inhemska kategorier i studiet av fornskandinaviska förhållanden debatterats.³⁹ I det sammanhanget har en av mina tidigare studier kritiserats. I den använde jag begreppet *siðr* – definierat som ”ritualiserad tradition” – som analytisk kategori beträffande förhållanden under yngre järnåldern och begreppet ”religion” beträffande förhållanden under medeltiden.⁴⁰ I det följande vill jag bemöta kritiken, men också peka på det problematiska med att diskussionen om religionsbegreppet som har vuxit fram beträffande det fornskandinaviska området i hög utsträckning har varit normativ till sin karaktär.⁴¹

Ann-Mari Hållans Stenholm sätter i sin nyligen utkomna avhandling fingret på kritikens kärna, i ett sammanhang där hon kortfattat redogör för mitt begreppspar *siðr* / ritualiserad tradition och (institutionaliserad) religion:

Det som är problematiskt är emellertid att de analytiska begreppsparen blir normativa. Genom att använda dem riskerar han [förf.] att indirekt säga att kristendomen var mer ”religiös” än ”hedendomen”, trots att han egentligen vill betona att de är lika ”religiösa” eller har samma sociala implikationer i transcendent mening.⁴²

Hållans Stenholm illustrerar på ett intressant sätt en norm där religion och religiositet är det eftersträfvansvärda eller ideala, alltså en norm där "religion" *värderas högre än* "siðr / ritualiserad tradition". Ett begrepp är emellertid inte normativt "i sig självt" och "blir" inte heller bara normativt utan vidare. Snarare är det så att ett begrepp görs normativt genom det sätt på vilket det används och refereras till, och det är detta jag nu övergår till att diskutera.

Den forskare som framförallt har riktat kritik mot mitt begreppspar är Anette Lindberg.⁴³ I den aktuella artikeln berör hon ett flertal metodiskt intressanta frågor som är väl värda att diskutera. Emellertid blir Lindbergs resonemang om begreppsparet *siðr / ritualiserad tradition* och religion problematiskt. I korthet menar hon att begreppsparet innebär att en aktivitetsorienterad förkristen religion centrerad till förfäderskult sätts i motsättning till en kristen religion präglad av modern protestantism innefattande personlig religiositet, trosföreställningar och heliga skrifter.⁴⁴ Vidare menar Lindberg att begreppet *siðr / ritualiserad tradition* är underordnat religionsbegreppet, och att det blir problematiskt att ett underordnat inhemskt begrepp används för förkristna förhållanden, och ett överordnat religionsbegrepp för kristendom.⁴⁵ Lindberg menar slutligen att jag, liksom ett flertal andra som resonerat på liknande sätt, går i evolutionisternas fotspår. Slutsatsen blir att:

In describing the religion of pre-Christian Scandinavian societies with the category 'ritualized tradition' or any other such concept, I believe that we are imposing ideas of primitivism on these societies. This religion was certainly not merely an uncomplicated conglomeration of customs and practices. Replacing the concept of religion with that of ritualized tradition/forn siðr/custom/ritual activities may thus create far more problems than it solves.⁴⁶

Emellertid finns en påtaglig diskrepans mellan den bild Lindberg ger av mina utgångspunkter och de resonemang jag faktiskt för i den aktuella studien. För det första tillämpar jag genomgående ett aktivitets- och aktörsperspektiv och skriver fram att ett aktivitetsperspektiv ligger till grund för användandet av all terminologi. Begreppen *siðr / ritualiserad tradition* och religion är således lika "aktivitetsorienterade".⁴⁷ Jag skrev heller inte fram

religionsbegreppet som överordnat *siðr* / ritualiserad tradition utan använder dem som två parallella begrepp vilka överlappar varandra på ett komplext sätt.⁴⁸ Viktigt i sammanhanget är också att det i den aktuella studien anläggs ett maktperspektiv som avgränsas till att behandla "religion" som dels en organisatorisk företeelse, dels en strategi för maktlegitimering.⁴⁹ Den (prototypiska) religionsdefinition jag anger används för att uttrycka en strategi för att legitimera makt och syftar till att komma åt det sätt på vilket kristendomen som institution legitimerades. Aspekter som "personlig religiositet" ingick inte i min undersökning.⁵⁰

Min slutsats beträffande diskrepansen mellan Lindbergs bild av min studie och det som faktiskt står i den är att kritiken i mångt och mycket tycks ha styrts av normativa antaganden där religionsbegreppet i någon mening uppfattats som överordnat begreppet *siðr* / ritualiserad tradition. Genom att Lindberg dessutom länkar samman begreppet *siðr* / ritualiserad tradition med pejorativa termer som "primitivism", reproduceras religionsbegreppet som det normerande samtidigt som inhemska motsvarigheter – i detta sammanhang *siðr* / ritualiserad tradition – nedvärderas.⁵¹ I den aktuella studien används *siðr* / ritualiserad tradition utifrån helt andra utgångspunkter än de som låg bakom evolutionismens begreppsliga distinktioner. Ambitionen var tvärtom att lyfta fram och jämställa begreppet *siðr* / ritualiserad tradition med begreppet religion.⁵² I de här refererade kritiska artiklarna har den vetenskapliga motivering till varför jag använde begreppsparet egentligen inte bemötts:

Genom att använda termen ritualiserad tradition på järnåldern och religion på medeltiden kan man på ett tydligare sätt [än genom ett överordnat religionsbegrepp] förklara de organisatoriska och sociala förändringar som kristendomens införande innebar.⁵³

Om religionsvetenskapen verkligen ska kunna bryta med seglivade evolutionistiska strukturer går det inte att fortsätta med att mer eller mindre direkt tillskriva religionsbegreppet en exklusivitet i förhållande till inhemska kategorier och andra alternativa begrepp. Även om vi aldrig kan uppnå en helt värdeneutral begreppsapparat bör detta ändå vara målet om ambitionen är att det religionshistoriska ämnet ska vara en vetenskaplig disciplin.

***Siðr*-begreppets (religions)vetenskapliga potential: avslutande reflektioner**

Det ovanstående betyder naturligtvis inte att de teoretiska resonemang jag fört om begreppsparet *siðr* / ritualiserad tradition och religion går fria från all kritik. Idag skulle jag exempelvis i en motsvarande studie ha utgått från en mer utpräglat normkritisk ansats vilket hade medfört ett mer distanserat användande av religionsbegreppet. Just den normkritiska ansatsen är viktig då den kan påvisa hur den akademiska tradition som ett begrepp uttrycker påverkar analysen av ett studieobjekt. Detta öppnar för ett religionsstudium där det akademiska sammanhang som forskaren är en del av kritiskt granskas i samband med att studieobjekt analyseras. Samtidigt som forskaren bidrar till ny kunskap om studieobjektet bidrar studieobjektet till ny kunskap om religionsbegreppet och den religionshistoriska disciplinen.⁵⁴

Bruket av inhemsk terminologi kan utifrån detta vara lämpligt eftersom det i någon mening innebär en problematisering av den egna disciplinens tolkningsföreträdare. Ett vedertaget vetenskapligt begrepp är alltid en produkt av en vetenskaplig tradition (diskurs) som, om än omedvetet, styr den vetenskapliga analysen. En utgångspunkt i religionsbegreppet för exempelvis ofta med sig att man som forskare använder en specifik grupp av källor, ställer en specifik typ av frågor, utnyttjar en specifik begreppsapparat och tar sin utgångspunkt i ett antal karakteristiska analytiska perspektiv. En utgångspunkt i ett alternativt begrepp kan öppna upp för nya källmaterial, frågor och analytiska perspektiv samt ge förutsättningar för nya vetenskapliga samarbeten.

Detta förhållande kan exemplifieras med föreliggande studie av bruket att *hasla vøll* inför fältslag. Som konstaterades inledningsvis har detta bruk inte berörts i någon högre utsträckning i forskningen, trots att det borde vara en religionshistoriskt intressant företeelse. Detta kan antagligen förklaras av att denna företeelse hamnar i periferin av det som vanligtvis brukar inbegripas i religionsbegreppet. Begreppet *siðr*, å andra sidan, förekommer till och med i en av källorna, och harmonierar därför i detta sammanhang med källmaterialet på ett annat sätt än religionsbegreppet. Den analytiska kategorin *siðr*, definierad som gränsskapande och

ordningsskapande, borde kunna öppna upp för ett religionshistoriskt studium av fornskandinaviska källor där:

- utgångspunkten är gränser och avgränsningar, men där diskussioner om gränsernas och avgränsningarnas betydelse också blir viktiga;
- tidigare svårhanterliga dikotomier som heligt – profant och religiöst – icke-religiöst blir möjliga att lösa upp;
- det blir möjligt att lösa upp på samma sätt svårhanterliga förhållanden mellan exempelvis "religion" och "samhälle" och "religion" och "rätt";
- nya frågor, perspektiv, samarbeten och källmaterial kan aktualiseras; samt
- möjlighet ges att behandla "perifera" aspekter av det som traditionellt kallas fornskandinavisk religion.

En fråga som kan ställas i relation till ovanstående är huruvida användandet av begreppet *siðr* innebär att det inte fanns en "religion" i det förkristna Skandinavien. Då begrepp används som analytiska eller heuristiska kategorier, och begreppet blir forskarens verktyg, blir frågor som "fanns det en religion i Skandinavien under yngre järnålder?" i princip oväsentliga. Det intressanta är snarare ett begrepps *tillämpbarhet* på fornskandinaviska förhållanden utifrån givna definitioner.⁵⁵ En fråga som därmed uppkommer är varför exempelvis inte religionsbegreppet i denna studie skulle kunna definieras som "ordningsskapande". Detta skulle naturligtvis vara möjligt. Det bör i så fall göras utifrån en bedömning av i vilken utsträckning begreppets kommunikativa funktion påverkas av definitionen. Frågan är om religionsbegreppet definierat som "ordningsskapande" hamnar för långt från den etablerade akademiska förståelsen av religionsbegreppet.

Avslutningsvis vill jag poängtera att inhemska kategorier naturligtvis inte är fria från problem. Inhemska kategorier har inget självklart värde i det vetenskapliga sammanhanget utan måste motiveras och definieras precis som redan etablerade akademiska begrepp. Det är enligt min mening viktigt att inte låsa sig vid begrepp, utan att det är den specifika studien och det därtill hörande källmaterialet som måste styra valet av terminologi. Ibland kan religionsbegreppet

bedömas vara den term som bäst bidrar till kunskapsutveckling inom ett givet område, ibland kan det vara någon annan kategori. Det är en vetenskaplig avvägning som måste göras. Däremot kan jag inte se något enda skäl till att avfärda begreppet *siðr*, eller andra inhemska begrepp, utifrån normativ grund. Ett sådant förfarande tillför inget annat än att den problematiska reproduktionen av ett normativt och exklusivt religionsbegrepp fortsätter.

Noter

1. Detta förhållande kan illustreras av att uppgifterna om att *hasla vøll* inför fältslag inte berörs i standardverken om fornskandinavisk religion. Inte ens i Jan de Vries i övrigt närmast heltäckande standardverk *Altgermanische Religionsgeschichte* (1956 & 1957) berörs detta bruk. Däremot berörs bruket att med hasselstänger inhägna en plats beträffande *holmgangr*, 'holmgång' och *þing*, 'ting'; jfr också standardverk av Folke Ström ((1961) 1993) och Britt-Mari Näsström ((2001) 2002).
2. Denna diskussion inbegriper att jag förhåller mig till den kritik som har riktats mot användningen av inhemska kategorier på fornskandinaviska källor; jfr Blomkvist 2002; Lindberg 2009; och Nordberg 2012.
3. Fritzner 1886, s.v. *hasla* (v).
4. *Egils saga Skallagrímssonar* ([red.] Finnur Jónsson): 148.
5. *Egil Skallagrímssons saga* (övers. Alving): 115.
6. *Egils saga Skallagrímssonar* ([red.] Finnur Jónsson): 149.
7. *Egil Skallagrímssons saga* (övers. Alving): 115.
8. Snorri Sturluson, *Saga Hákonar goða* ([red.] Finnur Jónsson): 203.
9. Snorri Sturluson, *Hakon den godes saga* (övers. Johansson): 150.
10. Snorri Sturluson, *Ólafs saga Tryggvasonar* ([red.] Finnur Jónsson): 286.
11. Snorri Sturluson, *Olav Tryggvasons saga* (övers. Johansson): 204.
12. *Hervarar saga* ([red.] Turville-Petre): 63.
13. *Hervararsagan* (övers. Lönnroth): 80.
14. *Norna-Gests þáttr* ([red.] Guðbrandur Vigfússon & Unger): 353; *Jultåten om Norna-Gäst* (övers. Lönnroth): 105.

15. Finnur Jónsson (1894) 1924: 148, n. 11.
16. Lönnroth 1995: 130, n. 32.
17. Griffith 1995: 185.
18. de Vries 1956: 373–375. Jag har själv varit inne på frågan om gränsers och avgränsningars funktioner i de fornskandinaviska samhällena. Exempelvis har jag berört begreppet *stafgarþ* så som det kommer till uttryck på Gotland (Blomkvist 2002: 148), men också påtalat avgränsningen som uttryckande något centralt i de fornskandinaviska samhällena (Blomkvist & Jackson 1999: 21 f.).
19. Å. V. Ström 1975: 206; F. Ström (1961) 1993: 72. Ringens roll i det fornskandinaviska samhället behandlas av Sundqvist (2007: 175–185); han argumenterar i sammanhanget för de isländska sagornas källvärde beträffande ringeden; se även Brink 1996.
20. de Vries 1957: 1; F. Ström (1961) 1993: 101; Å. V. Ström 1975: 352. Beträffande begreppet *baugr*, se Sundqvist 2007: 175 f.; se också Blomkvist & Jackson 1999 och Blomkvist 2002: 166–169.
21. *Guta saga* ([red.] Pipping): 62.
22. *Guta saga* ([red.] Pipping): 62.
23. Blomkvist 2002: 166 f.; Blomkvist & Jackson 1999.
24. Pipping 1905–07: 81.
25. *Guta lag* ([red.] Pipping): 15 f. För nysvensk översättning, se *Skånelagen och Gutalagen* (övers. Holmbäck & Wessén): 212.
26. F. Ström (1961) 1993: 73.
27. Jfr emellertid Clunies Ross 1998.
28. Luhmann (1984) 1995: 17, 28–30.
29. Luhmann (1984) 1995: 126, 194–197; jfr Bailey 2001: 393–395.
30. de Vries (1961) 1977: *s.v. siðr*; Fritzner 1896: *s.v. siðr*; jfr också Sundqvist 2005. Begreppet användes under tidig medeltid även för att beteckna kristendomen: "[...] senni sum ai fylgir cristnum siþi [...]" (*Guta lag* ([red.] Pipping): 7).
31. de Vries (1961) 1977: *s.v. siðr*.
32. Fritzner 1896: *s.v. siða*.

33. Sundqvist 2005.

34. Hellman 2011: 112.

35. Jfr Blomkvist 2002: 14 f.

36. Blomkvist 2002. Begreppet ”ritualiserad tradition” har emellertid kritiserats, något jag återkommer till.

37. Jfr Blomkvist & Sundqvist 2006.

38. Det är också intressant att detta förfarande beskrivs som *siðr* i *Egils saga Skallagrímsonar* ([red.] Finnur Jónsson): 148). I *Hervarar saga* ([red.] Turville-Petre): 63) beskrivs det som *lög*, också det ett intressant begrepp som är närbesläktat med *siðr*. Åke V. Ström (1975: 286) kopplar ihop *lög* med begreppet ordning. Som analytisk kategori är dock *siðr* lämpligare eftersom dess användningsområde tycks ha varit bredare och kanske har det dessutom varit ett mer betydelsefullt begrepp i de fornskandinaviska samhällena.

39. Denna ”lokala debatt” har som allmänt är känt en motsvarighet i en bredare internationell diskussion. En av de intressantaste debatterna i sammanhanget är enligt min mening den mellan Bruce Lincoln (2006) och Timothy Fitzgerald (2007), detta även om diskussionen snarare berör religionsvetenskapens kunskapsteoretiska och metodologiska premisser än vilka specifika begrepp som ska användas. Ett relativt nytt inlägg i debatten har givits av Eva Hellman (2011) där bruket av inhemska kategorier berörs på s. 99–103. En radikalt annorlunda lösning på kritiken mot religionsbegreppet har nyligen föreslagits av Steven Sutcliffe (2013), nämligen att i modifierad form återuppväcka Durkheims begrepp ”religionens elementära former”.

40. Blomkvist 2002.

41. Det finns många intressanta metodologiska och teoretiska frågor som tas upp till diskussion i de artiklar där kritiken framförs, men i detta sammanhang finner jag det mest angeläget att ta fasta på kritikens normativa dimensioner. Eventuellt kommer jag att i en kommande artikel mer systematiskt gå igenom de frågor som har lyfts fram.

42. Hållans Stenholm 2012: 49.

43. Lindberg 2009. I artikeln riktas också kritik mot bland annat ett flertal arkeologer som enligt Lindberg inspirerats av Blomkvist 2002. Även Andreas Nordberg (2012) berör frågan om religionsbegreppets

tillämpande på fornskandinaviska förhållanden och hänvisar till Lindbergs artikel.

44. Lindberg 2009: 95, 97 f., 112.

45. Lindberg 2009: 103 f.

46. Lindberg 2009: 113 f.

47. För mig handlade detta om en kunskapsteoretisk utgångspunkt; jfr diskussion om aktivitetsperspektiv: "Ett fokus på den mänskliga aktiviteten kommer i denna framställning att ligga till grund för användandet av all terminologi" (Blomkvist 2002: 18). I relation till begreppsparet skrev jag: "Den principiella åtskillnaden mellan religion och ritualiserad tradition är sålunda att medan aktiviteten som inbegrips i religionsbegreppet är riktad gentemot en upplevd transcendent/övernaturlig sfär är den aktivitet som inbegrips i begreppet ritualiserad tradition primärt riktad till ett auktoritärt förflutet" (Blomkvist 2002: 26).

48. Jfr diskussionen i Blomkvist 2002 om relationen mellan begreppen där det bland annat står: "Den ordning som inbegrips i den ritualiserade traditionen kan innehålla allt från kosmiska föreställningar till regler som reglerar förhållandet mellan grupper och individer. Detta innebär att det utifrån den prototypiska religionsdefinitionen finns vad man skulle kunna kalla en religiös aspekt i den ritualiserade traditionen" (Blomkvist 2002: 26).

49. Jfr studiens frågeställningar som är inriktade mot historiska förändringsprocesser, social organisation och maktlegitimering (Blomkvist 2002: 8). Dessa båda fokus, social organisation och maktlegitimering, diskuteras vidare ingående i kap 1, dvs. det kapitel som Lindberg framförallt refererar till i sin artikel. Inte heller Andreas Nordberg (2012: 145, n. 12) tar hänsyn till detta när han i en fotnot kallar min religionsdefinition "kristocentrisk".

50. Kritiken har möjligen viss relevans i förhållande till ett några rader långt resonemang som jag trots allt förde om "personlig religiositet". Detta avsnitt innefattar några generaliserande formuleringar och fyller heller inte någon egentlig funktion i avhandlingen. Det skulle med fördel ha kunnat utgå. Poängteras bör emellertid att det korta avsnittet inleds med en formulering om att detta, dvs. personlig religiositet, inte är viktigt för framställningen (jfr Blomkvist 2002: 22).

51. Lindberg påför dessutom mer eller mindre aktivt värderingar till begreppsparen i samband med formuleringar som att det är problematiskt att påstå att den förkristna religionen "consisted simply of ritual traditions, as opposed to the confessional and systematized religion of Christianity" eller när hon berör det problematiska med att påstå att samerna eller något annat inhemskt samhälle inte skulle ha en "proper religion" i förkristen tid, "but only some form of tradition" (Lindberg 2009: 113). Samma problem finns i Nordberg 2012: 149, n. 78, som likställer min teori om en mytologisering på Gotland under yngre järnålder med föreställningar om en högre och en lägre mytologi. På detta sätt påförs mina resonemang evolutionistiska värderingar samtidigt som ett normativt religionsbegrepp reproduceras. I debatten har det framställts som problematiskt och kristocentriskt att påstå att någon grupp inte ska ha haft en "riktig religion" (Nordberg 2012: 120). Genom att tala i termer av "riktig religion", "proper religion" och motsvarande tillskrivs religionsbegreppet en exklusivitet i förhållande till plausibla alternativa begrepp. Religionsbegreppet görs normativt. I normativ mening blir det endast problematiskt att påstå att en grupp inte har en "religion" om "religion" värderas högre och är normerande i förhållande till den alternativa kategorin.

52. I relation till Salers idé om *family resemblances* skrev jag att "[i]nom det religionsvetenskapliga studiet kan dessa begrepp, baserade på inhemsk terminologi, fungera som komplement till religionsbegreppet och vice versa" (Blomkvist 2002: 17). I Blomkvist 2002 sker den huvudsakliga positioneringen mot vad som skulle kunna benämnas ett religionsfenomenologiskt paradigm (jfr Gilhus & Mikaelsson 2003). I den kritik som riktats mot denna utgångspunkt finns naturligtvis också en implicit kritik mot evolutionismen i den mening att det är en kristen norm som problematiseras. Däremot sker en mer direkt positionering mot evolutionismen i samband med en diskussion om Elman R. Service modell för samhällelig utveckling (Blomkvist 2002: 67).

53. Blomkvist 2002: 27. Begreppsparets vetenskapliga tillämpbarhet har emellertid diskuterats och problematiserats av andra forskare; se t.ex. Ersgård 2006; jfr Fabeck 2009.

54. Jfr Blomkvist 2007.

55. Jfr Blomkvist 2002: 14.

Referenser

Källor

- Egils saga Skallagrímssonar* [1220–30] *nebst den grösseren Gedichten Egils* (Altnordische Saga-Bibliothek 3). [Red.] Finnur Jónsson. Halle (1894) 1924: Niemeyer.
- *Egil Skallagrímssons Saga* [1220–30] (Isländska sagor 3). Övers. Hjalmar Alving. Stockholm (1938) 1980: Bonniers.
- Guta lag [ca 1220]. *Guta Lag och Guta Saga jämte ordbok*, s. 1–61. [Red.] Hugo Pipping. København 1905–07: S. L. Møllers bogtrykkeri.
- Guta saga [1220-t.]. *Guta Lag och Guta Saga jämte ordbok*, s. 62–69 [Red.] Hugo Pipping. København 1905–07: S. L. Møllers bogtrykkeri.
- Hervarar saga ok Heiðreks* [1200-t.] (Text Series 2). [Red.] Gabriel Turville-Petre. London (1956) 1976: Viking Society for Northern Research.
- Hervararsagan. *Isländska mytsagor*, s. 13–88. Övers. Lars Lönnroth. Stockholm 1995: Atlantis.
- Norna-Gests þáttur [ca 1300]. Flateyjarbók. 1, s. 346–349. [Red.] Guðbrandur Vigfússon & C. R. Unger. Christiania 1860: Mallings.
- Jultåten om Norna-Gäst. *Isländska mytsagor*, s. 89–116. Övers. Lars Lönnroth. Stockholm 1995: Atlantis.
- Skånelagen* [1202–16] *och Gutalagen* [ca 1220] (Svenska landskapslagar: tolkade och förklarade för nutidens svenskar 4). Övers. Åke Holmbäck & Elias Wessén. Stockholm (1943) 1979: AWE / Geber.
- Snorri Sturluson [d. 1241], Saga Hákonar góða. *Heimskringla: Nóregs konunga sögur* 1, s. 165–222. [Red.] Finnur Jónsson. København 1893–1900: Samfund for udgivelse af gammel nordisk litteratur.
- Hákon den godes saga. *Nordiska kungasagor* 1, s. 129–166. Övers. Karl G. Johansson. Stockholm 1992: Fabel bokförlag.
- Ólafs saga Tryggvasonar. *Heimskringla: Nóregs konunga sögur* 1, s. 255–459. [Red.] Finnur Jónsson. København 1893–1900: Samfund for udgivelse af gammel nordisk litteratur.

- Olav Tryggvasons saga. *Nordiska kungasagor* 1, s. 187–305.
Övers. Karl G. Johansson. Stockholm 1991: Fabel bokförlag.

Sekundärlitteratur

- Bailey, Kenneth D. 2001. Systems theory. *Handbook of Sociological Theory* (Handbooks of Sociology and Social Research), s. 379–404.
[Red.] Jonathan H. Turner. New York: Kluwer Academic / Plenum Pub.
- Blomkvist, Torsten. 2002. *Från ritualiserad tradition till institutionaliserad religion: strategier för maktlegitimering på Gotland under järnålder och medeltid*. Uppsala: Uppsala universitet.
- 2007. Emic or etic? Indigenous categories and the concept of religion. *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion*. Programme and Abstracts, s. 239. Red. Lena Roos. Stockholm: Södertörns högskola.
- Blomkvist, Torsten & Peter Jackson. 1999. *Alt ir baugum bundit*: skaldic poetry on Gotland in a Pan-Scandinavian and Indo-European context. *Arkiv för nordisk filologi* 114, s. 17–29.
- Blomkvist, Torsten & Olof Sundqvist. 2006. Religionsbegreppets tillämpning i handböcker om forskandinavisk och germansk religion. *Nya mål? Religionsdidaktik i en tid av förändring* (Religionsvetenskapliga studier från Gävle 2), s. 20–37. Red. Birgit Lindgren Ödén & Peder Thalén. Uppsala: Swedish Science Press.
- Brink, Stefan. 1996. Forsaringen – Nordens äldsta lagbud. *Beretning fra femtende tværfaglige vikingesymposium*, s. 27–55. Red. Else Roesdahl & Preben Meulengracht Sørensen. Højbjerg: Hikuin.
- Clunies Ross, Margaret. 1998. *Hedniska ekon: myt och samhälle i fornnordisk litteratur*. Övers. Suzanne Almqvist. Gråbo: Anthropos.
- Ersgård, Lars. 2006. Dödens berg och Guds hus: förfäderskult, kristnande och klostret i Alvastra i den tidiga medeltidens Östergötland. *Helgonets boning: studier från forskningsprojektet "Det medeltida Alvastra"* (Lund Studies in Historical Archaeology 5), s. 23–140. Red. Lars Ersgård. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Fabeck, Charlotte. 2009. Fra ritualiseret tradition til institutionaliserede ritualer. *Järnålderns rituella platser: femton artiklar om*

- kultutövning och religion från en konferens i Nissaström den 4–5 oktober 2007*, s. 317–342. Red. Anne Carlie. Halmstad: Stiftelsen Hallands läns museer.
- Finnur Jónsson. (1894) 1924. *Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils* (Altnordische Saga-Bibliothek 3). Halle: Niemeyer
- Fitzgerald, Tim. 2006. Bruce Lincoln's "Theses on method": anti-theses. *Method & Theory in the Study of Religion* 18, s. 392–423.
- Fritzner, Johan. 1886. *Ordbog over det gamle norske sprog*. 1, A–Hj. Kristiania: Den norske forlagsforening.
- 1896. *Ordbog over det gamle norske sprog*. 3, R–Ö. Kristiania: Den norske forlagsforening.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson. (2001) 2003. *Nya perspektiv på religion*. [Övers.] Ulla-Stina Rask. Stockholm: Natur och kultur.
- Griffith, Paddy. 1995. *The Viking Art of War*. London: Greenhill.
- Hellman, Eva. 2011. *Vad är religion? En disciplinteoretisk meta-studie* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 21). Nora: Nya Doga.
- Hållans Stenholm, Ann-Mari. 2012. *Fornminnen: det förflutnas roll i det förkristna och kristna Mälardalen* (Vägar till Midgård 15). Lund: Nordic Academic Press.
- Lincoln, Bruce. 2005. Theses on method. *Method & Theory in the Study of Religion* 17, s. 8–10.
- Lindberg, Anette. 2009. The concept of religion in current studies of Scandinavian pre-Christian religion. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 45: 1, s. 85–119.
- Luhmann, Niklas. (1984) 1995. *Social Systems* (Writing Science). [Övers.] John Bednarz & Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lönnroth, Lars. 1995. *Isländska mytsagor*. Stockholm: Atlantis.
- Nordberg, Andreas. 2012. Continuity, change and regional variation in Old Norse Religion. *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian*

- Religions*, s. 119–152. [Red.] Catharina Raudvere & Jens Peter Schødt. Lund: Nordic Academic Press.
- Näsström, Britt-Mari. (2001) 2002. *Fornskandinavisk religion: en grundbok*. Lund: Studentlitteratur. (2 uppl.)
- Pipping, Hugo. 1905–07. *Guta Lag och Guta Saga jämte ordbok*. København: S. L. Møllers bogtrykkeri.
- Ström, Folke. (1961) 1993. *Nordisk hedendom: tro och sed i förkrist-en tid*. Göteborg: Akademiförlaget / Gumpert.
- Ström, Åke V. & Haralds Biezais. 1975. *Germanische und baltische Religion* (Die Religionen der Menschheit 19: 1). Stuttgart: Kohlhammer.
- Sundqvist, Olof. 2005. Siðr. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 28, s. 273–276. [Red.] Heinrich Beck & Dieter Geuenich & Heiko Steuer. Berlin: de Gruyter.
- 2007. *Kultledare i fornskandinavisk religion* (Occasional Papers in Archaeology 41). Uppsala: Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet.
- Sutcliffe, Steven. 2013. New Age, world religions and elementary forms. *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, s. 17–34. [Red.] Steven J. Sutcliffe & Ingvild Saelid Gilhus. Durham: Acumen.
- de Vries, Jan. 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 1 (Grundriss der germanischen Philologie 12: 1). Berlin: de Gruyter. (2 uppl.)
- 1957. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 (Grundriss der germanischen Philologie 12: 2). Berlin: de Gruyter. (2 uppl.)
- (1961) 1977. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill. (3 uppl.)