2024-01-01

UMEÅ UNIVERSITET

Tillgängliggjort av Umeå universitet enligt avtal med avtalslicensverkan som ingåtts med medlemmarna i den kollektiva förvaltningsorganisationen Bonus Copyright Access.

Får användas i enlighet med gällande lagstiftning.

Provided by Umeå University by extended collective licence in agreement with the members of Bonus Copyright Access.

May be used according to current legislation.

Umeå universitetsbibliotek 901 87 Umeå www.umu.se



runor magi ideologi

En idéhistorisk studie

Björn Andersson

SWEDISH SCIENCE PRESS • UPPSALA • SWEDEN

Runor, magi, ideologi

En idéhistorisk studie

AKADEMISK AVHANDLING

som med tillstånd av rektorsämbetet vid Umeå universitet för avläggande av filosofie doktorsexamen offentligen försvaras i Humanisthuset, hörsal G,
onsdagen den 7 maj 1997, kl 10.15

av

Björn Andersson

Björn Andersson

Runor, magi, ideologi

En idéhistorisk studie

© Björn Andersson

Editor
Per Råberg
Faculty of Arts
University of Umeå
S-901 87 Umeå, Sweden

Distributed by
Swedish Science Press
Box 118
S-751 04 Uppsala, Sweden

Printed in Sweden by
Nyheternas Tryckeri, 1997

ISSN 0345-0155
ISBN 91-7191-300-9

ACTA UNIVERSITATIS UMENSIS
UMEÅ STUDIES IN THE HUMANITIES 136

Runor, magi, ideologi

En idéhistorisk studie

Björn Andersson

UMEÅ UNIVERSITY 1995

Björn Andersson: *Runor, magi, ideologi. En idéhistorisk studie* (*Runes, Magic and Ideology: A Study in the History of an Idea*)
Swedish text with a summary in German.

Department of the History of Ideas, Umeå University, S-901 87 Umeå, Sweden.
Monograph 1997, 469 pp.
Acta Universitatis Umensis. Umeå Studies in the Humanities
ISSN 0345-0155
ISBN 91-7191-300-9
Distributed by
Swedish Science Press, Box 118, S-751 04 Uppsala, Sweden.

Abstract

The present dissertation deals with runology from the perspective of the history of science and ideas. Its point of departure is the controversial question among runologists of whether or not runes were used for magical purposes and places this question in a tradition of magic writing, with its roots in early antiquity (when written language emerges in Mesopotamia), and in thoughts about symbolism, whose origins are lost to us in the mists of our prehistoric past.

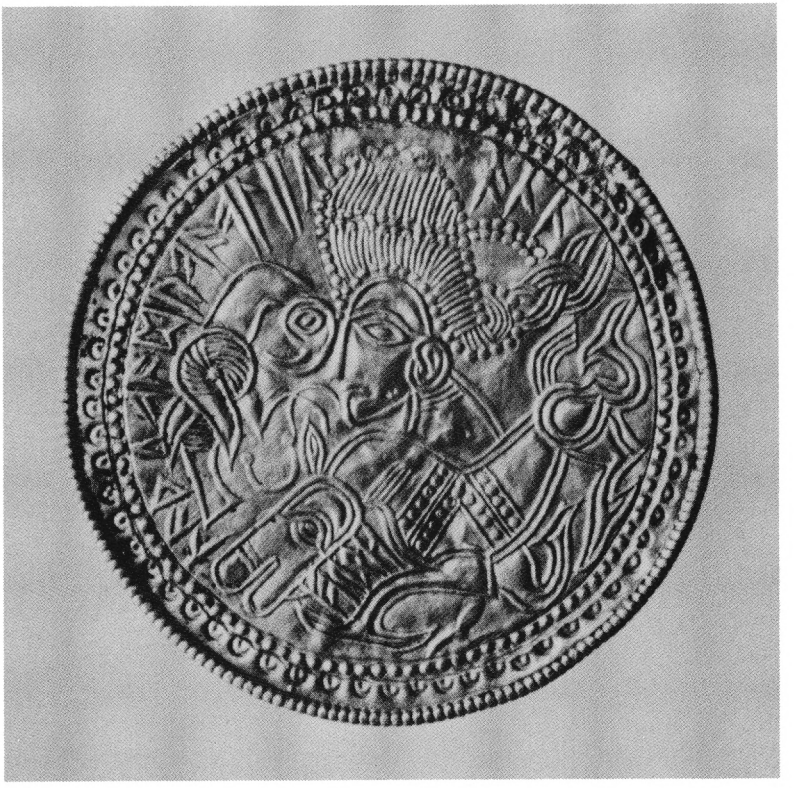
Sweden's — and Scandinavia's — first true runologist, Johannes Bureus, considered runes not as an ancient form of writing but rather as a guide to metaphysical truths, a *cabbal uppsalica*. However, rune magic and the symbolic interpretation of runes also has an historic currency of the less-savoury sort: as an element in an enthusiasm for all things Germanic, displaying powerful racist tendencies, which burgeoned around the turn of the last century and which reached its zenith during the Nazi era in Germany.

Concurrently, an interest in the magical properties of runes blossomed among runologists in Scandinavia. Some of them went so far as to claim that the Germanic peoples, under the influence of their contact with the literacy systems of Mediterranean cultures, had also adapted the magical-writing practice which we know from the numerous inscriptions and lead tablets found buried throughout the Roman empire. The foundations of this so-called "gematria" consists of the fact that the letters are used as numbers and therefore have a numerical value. In this manner, each word resulted in a sum, and it appears that practitioners considered that names or terms with the same numerical value also corresponded to one another in a mystical manner. In the case of runes, the numbers 16 and 24 were considered significant, since they corresponded to the two rune alphabets, the elder and the newer *futhark*. One of these runologists was Sigurd Agrell, professor of Slavic languages in Lund, according to whom rune gematria had its origins in Mithraism, which was proven by the similarities between the Mithraic calender and the secret sequence of rune lines (the *uthark*), as well as in the very names of the runes themselves.

After the Second World War these rune-magic theories were subjected to harsh criticism, at least in part as a result of the symbolic excesses of lay runologists in Nazi Germany. The demand for linguistically-grounded research with neo-Positivistic overtones was now confronted with a runology based on an increasingly hermeneutic perspective, wherein philological knowledge concerning the religious, magical and social functions of the inscriptions would now comprise the basis for their interpretation. In contrast with its mother discipline, archeology, runology has almost entirely lacked a theoretical and methodical discussion. Lately however, an increasing interest in theory can be discerned, the result of large-scale research projects, computerization and a transition to more compre-hensive studies.

Keywords: Language, history of literacy, runology, magic, cultural dissemination, ideology, Nazism.

Till Erik och Rakel



INNEHÅLL

Till alla berörda 11

Prolog 13

En avhandlings tillblivelse 14
Runologi - en begreppsdiskussion 15
Målsättning och disposition18
Reflektioner över teori och metod 23
Reviderad historiematerialism 23
Berättandet som metod 27
Intellektuell biografi eller disciplinhistoria? 30
Noter 33

I. Ordet i begynnelsen 38

Namn och verklighet 38
Skriften 40
Skriften som symbol och magi 44
Vokalerna 45
Konsonanterna 46
Alfabetet 47
Kabbala 48
Gematria 50
Världen som bok, bild och spegel 52
Myten om Egypten - hermetism och hieroglyfer 57
Dechiffreringen av hieroglyferna 66
Kilskriften 69
Det fördoldas tankefigur 70
Romantiken och den komparativa lingvistiken 71
Språkfilosofi i ideologins tjänst 73
Noter 74

II. Runor 86

Kortfattad runologihistoria 94
Runmagi 99
Bureus' adulruna 99
Noter 103

III. Ockult renässans 106

Nigredo - albedo - rubedo 107
Symbolism – satanism och litterär alkemi 109
Norden i skärningspunkten mellan franskt och tyskt 114
Noter 117

IV. I härnad mot förnuftet 120

Tysk irrationalism 120
Upplysning, civilisation och "Kultur" 122
Individ, nation och stat 125
Irrationalistiska honnörsbegrepp 126
Polariseringen under Weimartiden 128
Vetenskapens kompetensområden 130
Helhetssträvan 130
Spengler och naturvetenskapen 131
Nyromantiken: mysticism, ockultism och "das Völkische" 136
"Ariosoferna" i Österrike och Tyskland 136
Guido von List 136
Hakkors, teosofisk soldyrkan och riddarideal 140
Att vara rötad i landskapet 141
Sambandet ockultism - nazism 142
Summering 144
Ockultistisk runologi i Weimarrepubliken 147
Runologi i "Tredje Riket" 149
Lekmannarunologin under nazitiden 149
Runologin i officiella NS-organisationer 150
SS "Ahnenerbe" 151
Krause och Arntz - runologer i ideologisk vindtunnel 153
Ex oriente lux och den germanska myten 155
Organisk, intuitiv vetenskap på rasmässig grundval 157
Avslutande anmärkning 157
Noter 159

V. Sigurd Agrell 171

Diktaren 171
Nordisk symbolism 175
Agrells diktning - kritikerreaktioner 177
Tematik - från dekadans till romantisk klassicism 183
Nyckelbegrepp 187
Symbolism - sonetter och magiska runor 192
Exkurs: konturerna av en akademisk miljö 194
Tjugotalets Lund 196
Politiska debatter 197
Trettiotalet och nazismen 200
Sigurd Agrell i Lund 203
Vetenskaps-Societeten 205
Språkvetaren Agrell 208

Slavisten 208
Runologen 209
Arvet från antiken 213
Mithraismen 214
Senantiken och germanerna 216
Om runornas ursprung 220
Magi 222
Runmagi 225
Källtexter 227
Numerisk runmagi 231
Bokstavsräkning och bokstavsvägning 235
Antik skriftmagi och runskrift 239
Utharken 241
Tarokkort och uthark 246
Gematriska tillämpningar på rundokument 248
Sammanfattning 251
Noter 254

VI. Kritiken 276

Bemötandet av Agrells rungematriska teorier 276
Positiva omdömen 276
Brevkommentarer 278
Kritiska omdömen 280
Polemik 284
Agrells teori och metod - en kritisk granskning 287
Exkurs om kulturspridning 296
Arkeologi och språkforskning i rasens intresse 299
Agrells diffusionism 302
Agrells teori och metod i ett ideologiskt samtidsperspektiv 304
Summering 307
Noter 311

VII. Trollrunor blir målrunor 318

Bæksteds "nypositivism" 318
Kritikerna om Bæksteds bok 327
Guldhornen i Gallehus 329
A-hornets ikonografi och chiffertext 329
Gematrin på B-hornet 332
Bemötandet av Hartners och Klingenbergs studier 336
Stephen Flowers' semiotisk-antropologiska teori 341
Linjer och utvecklingstendenser inom runologin 344
"Realistiska" runologer 348
"Fantasifulla" runologer 254
Summering och analys 358
Teoretiska och metodiska skiljelinjer 360
Internt kontra externt - eller båda delarna? 361
Externalistiskt perspektiv 364

Komparation 365
Diffusionism 366
Källkritik 366
Vetenskapsteoretisk komparation 367
Arkeologi och runologi 368
Religionsvetenskap och runologi 376
Coda: några ord om svensk runologi på 1990-talet 380
Noter 387

Epilog 402

Vetenskap och "ovetenskap" 402
I runologins utmarker 404
Sigurd Agrell - en fantast? 409
Det fördoldas tankefigur 411
Noter 415

Zusammenfassung 420

Käll- och litteraturförteckning 435

Personregister 455

TILL ALLA BERÖRDA

Ju fler kockar, desto sämre soppa, heter det. Jag kan inte bedöma om det möjligen är en sanning i gourméernas elyseiska ängder. I många andra sammanhang är det hur som helst enbart en förförisk lögn – exempelvis för den som i splendid isolation skriver en bok. Han eller hon löper risken att steken blir vidbränd och att såsen skär sig. Uppenbarligen har det risktagandet ändå utgjort en svår frestelse för en rad grafomaner i historien. Texten är ett kosmos. Att ensam och allsmäktig skapa denna skönt ordnade värld har för dessa skrivklådans styliter hägrat som en Jakobsstege till den upphöjda positionen att i någon mening bli som Gud.

Allt skrivande är en process, egentligen ett perpetuum mobile, som aldrig når någon slutpunkt, men som av praktiska skäl ändå måste avbrytas någon gång. Bara i mytiska sammanhang framställs det som någonting annat, en plötslig uppenbarelse som genom gudomlig inspiration formligen väller in i författarens/mediets själ likt guldregnet i Danaes sköte. Utanför en rent religiös sfär har den myten också frodats i den romantiska traditionen. Det kan tänkas att vi alla är lätt anfäktade av den – åtminstone i vår syn på skönlitterärt skrivande – men icke desto mindre är den en villfarelse. Berömda författares fullklottrade manuskriptmarginaler vittnar vältaligt om det.

Får några omdömesgilla människor insyn i författarens skrivprocess blir resultatet troligen blir bättre. Det gäller inte minst avhandlingar. I arbetet med dem är ju inte bara själva skrivandet ett problem utan också forskningen. Man brukar hävda att humanistiska ämnen knappast kräver någonting annat av sina utövare än ett rejält tilltaget sittfläsk. Det är nog en sanning med naturvetenskaplig underskruv, för inga discipliner är blott och bart kumulativa. Även ett ärkehumanistiskt ämne som idéhistoria, där gränserna mot fiktion och myt saknar tillförlitlig bevakning, kräver inskolning i en särskild sorts tänkande. Den initieringen förutsätter i de flesta fall en längre periods vistelse i den intellektuella miljö som en institution utgör: seminarier, kurser, samtal. Vissa människor är receptiva och lär sig snabbt. För andra krävs det längre lärotid. Jag tillhör den senare kategorin. Som distansdoktorand har jag suttit på mitt håll och skrivit. Kanske har jag just därför blivit extra uppmärksam på det nödvändiga i att ha kontinuerlig kontakt med andra idéhistoriker.

Tacktal – skriftliga såväl som muntliga – är en svår genre. Den har på något vis råkat i dåligt sällskap med 1600-talets tvivelaktiga furstededikationer, dessa hårt sminkade underdånigheter; pliktskyldiga, schematiska tirader som draperar en ekande tomhet. Jag tror nu inte att det vanryktet är riktigt välförtjänt, men i vilket fall som helst förenklar det inte precis formulerandet av ett uppriktigt menat tack. Trots det tänker jag göra ett försök. Till alla er på idéhistoriska institutionen i Umeå, D-studenter, meddoktorander, disputerade och sekreterare, vill jag säga att jag verkligen har uppskattat och varit beroende av ert umgänge under de här åren. Självklart har de seminarier, vid vilka mina texter ventilerats, varit särskilt nyttiga

kurskorrigeringar i mitt avhandlingsskrivande, och jag är inte minst tacksam för era synpunkter på formalia och för er kollegiala korrekturläsning. Ändå är det kanske än mer de informella kontakterna som har känts betydelsefulla för mig. Diskussionerna i humanistfik och korridorer, samtal som rört sig lika hemtamt i idéhistoriens centrum som i dess absoluta periferi, ofta dessutom i grannskapet av en härligt godmodig galenskap; allt detta har vidgat min horisont. Det är verkligen någonting att minnas och glädjas åt.

Mina handledare, Bosse, Kjell och Ronny, har utan att knota – ja, inte nämnvärt i varje fall – forcerat mina oreglerade textmassor. Med varsamma kommentarer och erfarna forskares goda råd har ni försökt få mig att inse att jag kunde ha något att vinna på att tämja ordflödet litet grand och göra små ändringar här och var. Det är ovisst om ni anser att jag har hörsammat varningsropen och tagit fasta på era kloka invändningar. Själv uppfattar jag det i alla fall som att ni har hjälpt mig mycket.

Ett särskilt tack vill jag ge dig, Bengt Odenstedt. Som extra handledare har du, självförglömmande och enbart av intresse för ämnet, läst, stött, uppmuntrat och korrigerat. Utan din medverkan i skrivprocessen skulle en språkvetenskapligt initierad läsare ideligen snava över en rad knotiga, lingvistiska bisarrerier i min text.

I avhandlingens centrum finns inte bara vetenskapshistoriska resonemang utan också en huvudperson, Sigurd Agrell. Av hans ättlingar har jag i elfte timmen sökt och fått informationer som varit värdefulla. Jag tackar därför professor Jan Agrell, professor Per Sigurd Agrell, docent Beata Agrell och – alldeles speciellt – civilingenjör Erik Agrell för välvilligt stöd med synpunkter och med material som jag inte känt till.

Slutligen känner jag behov av att ursäkta mig inför Sigurd Agrell själv. Med den efterlevandes tolkningsföreträde har jag självsvåldigt uttalat mig om hans intentioner och kritiskt värderat hans runstudier. Är det tänkbart att hans ande blidkas något av ett litet poem på hans älsklingsversmått över den runmästare han måste ha känt en speciell vördnad inför?

Varinns syn

Fast ögats ljus är släckt kan handen se
de ristningar jag gjort på stenens yta.
Från gudarna de stamma. Aldrig tryta
de maktord mina huggna runor ge.

En ödestråd det är som tecknen knyta
med blodrött band. Av ingen rådas de,
ty dolt i lönnskrift står allt som skall ske.
Vad galdern mäler må ej någon bryta.

Men *þurs* och *is* spå ofärd. Midgårds skara
har intet lyckotal. Ur Urds brunn får
den *nauðr, hagall* blott, ej *fé* och *jára*.

Med ens blir stenen blank. Min hand förmår
ej känna tecknen mer. Jag trevar bara
på stum granit, i blindo, utan spår.

PROLOG

I björken utanför klassrumsfönstret satt en skata och vippade med stjärtfjädrarna i blåsten. Lärarinnan grep chansen att utnyttja verkligheten i pedagogiskt syfte.

– Kan nån av er säga vad det där är för fågel?

Hon såg ut över klassen. Inga händer i luften. Franz satt som vanligt och pysslade med annat. Som av en händelse tittade han upp och ropade rakt ut, naturligtvis utan att först räcka upp handen:

– Hädänna, hä jär ju bara en vannli stjir!

Fröken ställde ofta så svåra frågor, men här var det i alla fall nånting som han bergis kunde svara på.

– Nej, Franz, rättade fröken med inprogrammerat didaktiskt tålamod, det där är en skata, förstår du.

Franz begrundade denna nya och oväntade korrigering av sitt vetande. Han var långt ifrån övertygad om att han verkligen hade misstagit sig men iddes inte heller bråka om en sån bagatell. Han hade viktigare saker för sig, och fröken hade ju i alla fall alltid rätt.

– Ja, ja. Men no var'e för hä nåo djävvla lekt en stjir!

I sina grundläggande drag är det här nog en vandringshistoria, som turnerats på många olika sätt. En lärd föregångare är kanske myten om Galileis mummel "eppur si muove"; "ändå rör den sig". Hur som helst ställer den – omedvetet – en viktig och svårbesvarad fråga: I vilken utsträckning beror missförstånd på språklig eller semantisk förbistring? Man kan tycka att fröken och Franz talar om samma sak utan att veta om det. På ett ytligt plan förhåller det sig givetvis också så. Samtidigt kan man fundera över om en stjir och en skata verkligen är identiska begrepp, i alla avseenden. I någon subtil mening är de nog inte det. Frågan är bara om det kan sägas vara väsentligt. Att grubbla över sådant är kanske bara utslag av en verklighetsfrämmande, maximalistisk inställning till kommunikationen mellan människor, ungefär som att skaffa en svindyr cd-spelare i proffsklass till sina gamla risiga högtalare och förstärkare. Om det är Wittgensteins verkstygslåda som bäst beskriver de redskap vi har till hands för våra samtal får vi nog vara nöjda med att förstå varandra på ett ungefär, så pass att vi håller de totala sammanbrotten i relationerna litet på avstånd. Det exakta uttrycket är en utopi att sträva emot men aldrig uppnå.

Något liknande tror jag också gäller de vetenskapliga begreppen och teorierna. Kortslutning i kommunikationerna är sannolikt ofrånkomlig ibland, framför allt i kontakten mellan vetenskapssamhället och allmänheten. Mot det är sofistikerade teorier alls icke något skydd, snarare tvärt-

om. Detsamma gäller ett ymnigt flöde av facktermer. Säkerligen kan de hjälpa forskaren att förstå en komplicerad företeelse, men i gengäld ökar risken för terminologisk frontalkollision med läsaren; i den mån man nu gitter tilltala någon annan än en trång krets av specialister. Typexemplet är Heideggers hemsnickrade beteckningar. Förklarar de mer än de förbryllar? Om forskning ska vara någonting mer än en relation mellan den enskilde forskaren, forskningsobjektet och det omgivande kollektivet ingår också det som kallas *front stage*, det vill säga något slags offentlighet, i det här fallet kontakten med läsaren.[1] För en idéhistoriker är detta inte minst viktigt.

Teoretiska framställningar överflödar som bekant inte inom ämnet idéhistoria. Just därför kan man kosta på sig att välkomna dem. De är intressanta och nyttiga på sitt sätt, men mest för intellektet, inbillar jag mig. Det skarpsinne deras skapare så mödosamt uppbådar ger inte alltid resultat i strikt praktisk mening. Avkastningen kan bli mindre än utsädet, om det vill sig illa. Jag erkänner gärna min ambivalens. Med den finlandssvenske diktaren Ralf Parlands formulering skadar det måhända inte med litet "svalkande likgiltighet". Ändå är min erfarenhet att vetenskapliga teorier om inte annat tvingar skribenten att fundera närmare över vad det egentligen är hon eller han har gjort. Det förefaller vara en eftertankens process som passar in i Sten Lindroths recept för idéhistoriker, nämligen att skriva först och forska sedan. Är det månne tänkbart med ett dialektiskt samspel mellan smidig fingerfärdighet och råbarkad valkighet i handhavandet av teoretiska subtiliteter?

En avhandlings tillblivelse

Varje avhandling har ett slags utvecklingshistoria. Så är det också i mitt fall. Det hela började med att jag slog upp ordet "runor" i *Svensk uppslagsbok*. Där stötte jag på artikeln "runmagi". Det fascinerade mig att våra barbariska förfäder, med sitt hårdhänta sätt att handskas med den bistra verklighet som tvingade sig på dem, skulle ha haft rum för en vördnad inför någonting så ogripbart, och i deras praktiska tillvaro så pass oanvändbart, som det skrivna ordet. En naiv tanke hos mig, kan det tyckas. Eller kanske snarare en etnocentrisk och historielös fördom. Jag projicerade på nordisk forntid min uppfattning av vår egen eras instrumentella förhållningssätt till intellektuella företeelser. Bara en så elementär sak som det komplicerade brottmålsförfarandet på det isländska alltinget borde ha fått mig att inse skevheten i ett sådant synsätt. Ännu ohållbarare ter sig den projektionen om man stannar upp en stund inför alla dessa komplicerade versmått och maniererade kenningar, som vikingatidens människor var så förtjusta i, för den händelse man vågar tro på de litterära vittnesbörden. Eller inför den vindlande, arabeskartade ornamentiken på smycken, bild- och runstenar, senare också på kyrkor. Eller – ännu mer grundläggande – inför den invecklade, grammatiska strukturen i den tidens språk.

För en nutida betraktare handlar det om att acceptera Egil Skallagrimsson. En man kunde vinna heder genom att nattetid, när alla sov,

barrikadera dörren till ett hus, sätta eld på det och med yxa hugga ihjäl dem som förblindade, skräckslagna och försvarslösa lyckades ta sig ut ur det, kvinnor och barn inte undantagna. Men han hade lika stor heder, och materiell vinning dessutom, av att fundera ut långa, vältaliga kväden och drapor på intrikata versmått. Samme man som rusat på sin fiende, och som ett vildsint rovdjur bitit av honom strupen, sitter bedövad av sorg och väger ord på finaste guldvåg, när hans son har drunknat. Det gäller att tänka bort Rambo och Rocky.

Ett annat uppslagsord, som jag stötte på i det här sammanhanget, var "uthark". Därmed var också Sigurd Agrell presenterad för mig, värmlänningen som hamnade i Lund som professor i slaviska språk, men som de sista tio åren av sitt liv ägnade all sin fria forskningstid åt runorna. Germaner och nordbor hade enligt honom övertagit den i antiken dokumenterade tekniken att låta inskriptioner bilda bestämda talsummor med symbolisk betydelse. Kunde han verkligen ha rätt i det? Mitt första projekt var att skriva en licavhandling om honom. Under arbetet med den insåg jag att det fanns fler infallsvinklar. Runorna har genom tiderna lockat både mystiker och reaktionära, politiska grupperingar – inte sällan en kombination av bådadera. Det är förstås inte alldeles ointressant ur idéhistorisk synvinkel. Av skäl som jag ska utveckla nedan kom jag att koncentrera mig på det som litet vårdslöst brukar kallas runmagi. Den infogar sig i en symbolisk tradition med ett imponerande blickfält bakåt i tiden, långt bortom historiens räckvidd.

Sedan fanns det också en vetenskapsteoretisk sida av saken, som verkade befogad att uppmärksamma. Därigenom vidgades perspektivet. En följd av det är att personen Sigurd Agrell inte längre befinner sig mitt i hårkorset. Han är snarare ett konkret fall, som bekräftar en ytterlighetstendens inom disciplinen. Hans teorier synliggör gränspålarna i det ena väderstrecket. Åt andra hållet finns vad man litet vanvördigt skulle kunna kalla extremlingvisterna. Tillsammans ger de en bild av runologin som vetenskap. Det är följaktligen den som numera är avhandlingens brännpunkt – åtminstone kvalitativt. Jag försöker komma åt den köksvägen genom i huvudsak en enda, men i gengäld kontroversiell frågeställning.

Runologi – en begreppsdiskussion

Vad är runologi? "Läran om runor" punkt och slut? Helt missvisande är förstås inte en sådan definition, men den är inte heller tillfredsställande. Möjligen kan man bildligt betrakta den som en komets huvud, till skillnad från dess svans. En lingvistiskt sinnad runolog skulle i den kärnan säkerligen vilja innefatta själva tecknen och deras tolkning men inte så mycket därutöver. Han, på senare tid allt oftare hon, definierar sin uppgift ganska snävt: beskrivning och registrering av det runristade föremålet och dess tecken, åldersbestämning utifrån språkliga och grafiska kriterier, eventuellt fastställande av huggteknik och med ledning av det identifiering av runristaren, diskussion av skadade eller svårtolkade runor och textställen, translitterering och översättning samt, i förekommande fall, hypo-

teser om runfyndets profana funktion. Utöver det anser många runologer att det också är legitimt att dryfta historiska och sociala problem kring runskriften, men det får då mera karaktären av lekmannaströvtåg utanför den lingvistiska professionalitetens domäner.[2]

Ändå härbärgerar begreppet runologi historiskt sett betydligt mer än så. Det övergår diffust i en uttunnad svans, som innehåller inte så litet av spekulation, förmodanden vad gäller skriftens kultiska eller magiska funktioner, ideologiskt färgade grubblerier om tecknen som tidlösa, symboliska konstanter med etnisk eller rasmässig innebörd och slutligen grundlösa galenskaper i form av schamanistisk praxis.[3]

Betecknande nog är fornforskaren och mystikern Johannes Bureus (1568–1652) vår förste egentlige runolog. Vid sidan av sin iver att dokumentera inskrifterna drevs han av en stark vilja att tolka deras förment hemliga innebörd. För honom var runorna något mycket mer än ett vardagligt skriftsystem. De blev bärare av hela hans gränslöst esoteriska, religiöst mystiska föreställningsvärld. Säkerligen såg han själv den tolkningen som det centrala i sin verksamhet. Dokumentationen av runinskrifter var givetvis en oundgänglig förutsättning för hans spekulationer, men den hade också en annan viktig funktion att fylla. Den skulle visa att Sverige var kulturens vagga, legitimera landets stormaktsambitioner. Eftervärlden har omvärderat hans insats. Det som han själv betraktade som en utgångspunkt för sina runstudier blev i stället det föredömliga målet, medan hans högtsyftande uttolkningar av de gåtfulla tecknen har förvisats till ett dammigt kuriosakabinett.

Bureus är långt ifrån ensam i sin syn på runskriften som en företeelse med utomlingvistiska innebörder. Snarare har hans förhållningssätt bildat ett slags informell "skola" inom runologin. Alla runologer måste ta ställning den – visserligen inte till Bureus' egna teorier men väl till deras 1900-talsvarianter. För en lingvistiskt sinnad forskare är det viktigt att tydligt distansera sig ifrån dem. Han eller hon definierar sin metodiska inriktning och markerar sin vetenskapliga status inte minst genom att avgränsa sig mot detta "andra", som följaktligen utdöms som ovetenskapligt. För Bureus' sentida "efterföljare", naturligtvis ser de sig inte själva som sådana, är också runskriftens icke-lingvistiska funktioner viktiga faktorer att ta hänsyn till. De är forskare med en delvis annorlunda uppfattning om vad som utmärker en vetenskaplig undersökning av runskriften.

Eftersom det här är en idéhistorisk avhandling har jag intresserat mig mer för kometsvansen än för själva huvudet. Här infinner sig genast ett besvärligt definitionsproblem. Var ska gränsen mellan runologi och ockult spekulation dras? Såframt jag förstår måste den gränsdragningen få vara tämligen subjektiv. Avhandlingen rör sig mellan två poler: en ideologisk och en vetenskapshistorisk. Vad jag definitivt har uteslutit ur den vetenskapshistoriska betraktelsen är de skrifter som behandlar runmagi som ett reellt existerande, ockult fenomen och ger sig ut för att vara handböcker i magisk praxis. Utövandet är i och för sig intressant som tidstypiskt fenomen, men granskningen av schamanistisk verksamhet är inte den uppgift jag har förelagt mig. Jag har uteslutande inriktat mig på dem som ställt sig frågan om det historiskt sett har förekommit en magisk användning av

runorna, och som med gängse vetenskaplig metodik försökt formulera sina teorier om detta. De bör alltså ha en lingvistisk kompetens att falla tillbaka på utan att därför reducera sin uppgift till enbart språkliga problem. Det kravet innebär inte att definitionsproblemen är ur världen. I avhandlingens epilog berör jag kortfattat ett par skrifter, som jag inte tagit med, därför att jag inte har ansett dem vara tillräckligt "seriösa". Det som intresserat mig i ideologiskt avseende är runornas användning i irrationalismens och den politiska reaktionens tjänst. I praktiken innebär det att jag har koncentrerat mig på att beskriva hur runorna också har utgjort ett inslag i heroiseringen av den "germanska anden" och i det vidhängande, oförsonliga hatet mot allt "främmande" kulturinflytande. Detta har utan jämförelse varit tydligast på tyskspråkigt område. Den militanta, ockulta symbolism som utvecklades där såg vi bara beskedliga dyningar av i nordisk runologi.

Runologins historia är, så vitt jag har kunnat se, tämligen outforskad. Visserligen finns det ansatser till historiska framställningar, men de är fåtaliga.[4] Nästan undantagslöst är de skrivna av ämnesföreträdare och mestadels som inledning eller kommentar till någonting annat. Förutom att de är så kortfattade har deras huvudsakliga inriktning varit den traditionella, teleologiskt vetenskapshistoriska: att följa den inomdisciplinära utvecklingen fram till det stadium runologin befinner sig på i skribentens egen tid.[5] De historiska och idéhistoriska sammanhangen har knappast alls uppmärksammats.[6] Särskilt markerad är teleologin naturligt nog i monografiernas tillbakablickar på tidigare tolkningar. Dessa granskas inte för sin egen skull. Deras viktigaste uppgift består i att vara axlar att stå på för den aktuelle författaren i hans egen läsning av inskriften. Ett enda lysande undantag från den regeln finns: Ulrich Hungers *Die Runenkunde im Dritten Reich*, en bok som jag flitigt refererar till i avsnittet om Tyskland under nazitiden. Den är rakt igenom historisk men inskränker sig, bortsett från ett inledningskapitel om runologins tidigaste historia, till den tyska horisonten.

För mig är det av underordnad betydelse, om tolkningen av en runtext språkhistoriskt sett är korrekt eller inte. Jag har inte heller kompetens att ta ställning till det. Det enda jag eventuellt kan bedöma i det sammanhanget är de olika sätten att resonera, de teoretiska och metodiska infallsvinklarna. Här kan man kanske tala om idékritiska inlägg från min sida. De har varit nödvändiga för att jag skulle kunna göra mig en bild av runologin ur teoretisk, metodisk synvinkel. Förhoppningsvis är de inte i nämnvärd utsträckning värderande.[7]

De lingvistiska bedömningarna av olika inskriftstolkningar överlämnar jag följaktligen åt språkforskarna. I stället har jag i huvudsak koncentrerat mig på en enda fråga, runmagin. Runologin är en liten disciplin utan någon riktigt egen identitet. Den brottas med ganska besvärande kunskapsluckor. Frågan om det har existerat någon magi förknippad med runristandet är en sådan lucka. Jag har tagit fasta på den; dels i form av en enkel beskrivning – vilken ståndpunkt har olika runologer intagit i frågan – dels som ett försök till analys av hur teorierna har samspelat med de yttre, intellektuella ramarna: traditioner, ideologier och vetenskapliga skolbild-

ningar. För moderna runologer är magin bara ett i raden av ännu olösta problem. Många skulle inte ens rubricera den som särskilt intressant. För mina syften är magin däremot central. Den har fungerat som ett slags framkallningsvätska, fått runologins idéhistoriskt karakteristiska konturer att gradvis avteckna sig. Anledningen är att de historiska beläggen för runskriftens funktioner är så fåtaliga. Forskarna tvingas till hypoteser med bräckligt underlag. Alternativet är att inte uttala sig alls om saken, men också det är ju ett förhållningssätt som har både idémässig och vetenskapsteoretisk bakgrund. På sitt vis kan säkert också forskning som går i invanda hjulspår säkert vara avslöjande, men min tro är ändå att spekulationer i det vetbaras utmarker på ett tydligare sätt annonserar sin höga ideologihalt. Det svepande begreppet runmagi kan följaktligen användas som nyckel till runologin, både ur ideologisk och vetenskapsteoretisk synvinkel. Sedan är det en annan sak att det i alla fall kan vara vanskligt att dra några säkra slutsatser om kausalförhållanden mellan till exempel ideologiskt klimat och enskilda teorier. Oftast får jag nöja mig med att påtala analogier, som antyder att ett samband existerar, men som inte bevisar det.

Avhandlingens titel bär på två begrepp, "magi" och "ideologi", som i likhet med "runologi" kräver ett visst förtydligande. Båda är komplicerade och ideologiskt anstrukna. Jag använder dem i tämligen allmän betydelse. Det förstnämnda tar jag upp till närmare påseende i kapitlet om Sigurd Agrell som språkvetare och i avsnittet om Stephen Flowers. Eftersom mina ambitioner inte sträcker sig till antropologi eller religionsvetenskap tycker jag mig ha viss rätt att avstå från alltför noggranna preciseringar. Värre är det med "ideologi".[8] Trots att det tveklöst är ett idéhistoriskt begrepp, kan jag inte heller kring det upprätta någon rymningssäker avspärrningszon. Jag lutar åt Frankfurtskolans tolkning av ideologi som falskt medvetande, framför allt som det kommer till uttryck i de borgerliga humanvetenskaperna. I åtminstone ett kapitel handlar det om borgerlig ideologi i mycket snäv mening: militant reaktionär, rasistisk åskådning. I andra avsnitt väller begreppet ut i den nebulösa betydelsen att det som kallas vetenskap i själva verket innehåller en avsevärd mängd socialt betingade förföreställningar, som påverkar forskningsresultaten. Oftast handlar det då om latent ideologi, som blir klart synlig först i efterhand, men i nazismens fall är det lika ofta en manifest ideologi, som gränsar till ett cyniskt spel för gallerierna. Hur det förhåller sig med nazismens individuella förelöpare är svårare att avgöra. En varierande blandning av latens och manifest verkar troligast.

Målsättning och disposition

Den övergripande målsättningen med min avhandling är att infoga teorierna om en magisk praxis bland runristarna i ett idéhistoriskt sammanhang. Det får genomslag på tre olika plan.

1. För det första vill jag med ett diakront perspektiv visa att sådana teorier ansluter sig till en mycket lång tradition av esoterisk tolkning av

skrift över huvud taget. Det är en tradition som i sin tur hör ihop med ett allmänt symboliskt synsätt, som alltsedan antiken florerat bland de lärda och tidvis genomsyrat en hel epoks skönlitteratur. Åtminstone indirekt har den sannolikt också samband med en omfattande magisk verksamhet på folklig nivå. Precis som fallet är med hermetismen tror jag att dessa båda nivåer i någon mening utgör två sidor av samma mynt. De verkar vara utslag av en genomgående tendens, en fascination inför det okända som jag har valt att kalla det fördoldas tankefigur. Det finns alltså en historisk kontinuitet, som jag försöker lyfta fram med hjälp av en ganska omfattande bakgrundsskildring. Mot denna fond ställer jag den nordiska runologin i akt och mening att se om den smälter in i traditionen. En sådan medvetet *idéhistorisk* koppling har veterligen inte gjorts tidigare.

2. I tider av politisk reaktion tycks symboliska synsätt ha haft särskilt lätt att slå igenom, och symbolerna – till vilka också runtecknen hör – har då mer eller mindre uttalat använts i ideologiska syften. Det är det andra planet i det vidare sammanhang som jag skisserar. Eftersom jag har koncentrerat mig på runologin under 1900-talet har jag inte uppehållit mig alltför mycket vid göticismen. Den lever visserligen kvar långt in i vårt sekel, men det är trots allt ett förbleknat liv. Kanske kan man säga att den har försakligats. Nordisk forntid fortsätter att fascinera, inte minst under det senaste decenniet, men den värsta flåspatriotismen lever bara kvar i marginaliserade grupper på yttersta högerkanten. Under den tid av vårt sekel då magiska ristningar utgjorde ett ofta återkommande inslag i runologiska avhandlingar var det framför allt den tyska irrationalismen och dess politiska sticklingar, som avtecknade sig som en tydlig, ideologisk skyline. Därför har jag särskilt uppmärksammat den – den och dess effekter på runforskningen. Jag använder den som en riktpunkt för att få en uppfattning om den ideologiska halten i de runstudier som gjorts vid samma tid på nordiskt område. I samband med det för jag ett resonemang, om än ofullständigt, beträffande skillnaderna mellan nordisk och tysk runologi.

3. En tredje aspekt av det idéhistoriska sammanhanget vetter mot vetenskapsteori. Vilken inverkan kan de ideologiska fluktuationerna ha haft på de metoder och teorier som finns explicit formulerade eller implicit invävda i runologiska avhandlingar? Till att börja med tar jag fasta på de förändringar i kriterierna för vetenskaplighet som man kan se vid en jämförelse av runologin efter andra världskriget med den som förekom under mellankrigstiden. I den undersökningen har synen på runristandets eventuellt magiska funktioner visat sig vara ett slags metodologisk vattendelare. Jag har också ansett det intressant att granska i vilken omfattning uttalade teoretiska överväganden ligger till grund för runologernas arbeten. Då handlar det i princip om efterkrigstiden. För att få en måttstock på graden av teoretisk medvetenhet har jag gjort en skissartad jämförelse med två närliggande discipliner: arkeologi och nordisk mytologi. Här kantrar avhandlingen över mot ett huvudsakligen internalistiskt perspektiv. Bortsett från en coda om svensk 1990-talsrunologi förblir utgångspunkten förblir emellertid densamma: runologers argument för och emot teorierna om runskriften som ett instrument i magisk aktivitet.

Vid sidan av det allmängiltiga sammanhanget skärskådar jag också en enskild runologs författarskap, nämligen Sigurd Agrells. Eftersom han började sin karriär som symbolistisk skald har det fallit sig naturligt att på den individuella nivån upprepa förloppet i avhandlingen i stort. Följaktligen uppmärksammar jag Agrells skönlitterära författarskap som i någon bemärkelse anknutet till hans senare runologiska studier. Hans växling från dikt till runologi med magi som fokus kan ses som ett mikrokosmos av det större samband, som jag har uppfattat som genomgående: symbolisk mentalitet är granne med magisk praxis eller med intresse för magin som historiskt fenomen. Agrell var förvisso inte nordist men en mycket allmänbildad lingvist. I sina originella teorier om en medveten bokstavsvägning i vissa runinskriptioner balanserade han på gränsen till det spekulativa – det som hans samtid uppfattade som spekulativt vill säga. Att döma av det mottagande hans skrifter fick ansågs han trovärdig om än inte oomstridd. Balansakten blir inte ointressantare av att den utspelar sig på randen av den vetenskapliga avgrund som öppnade sig i nazitidens symboliska runtolkningar.

Såväl i fråga om det kulturhistoriska tusenårspanoramat och det specifikt tyska perspektivet, har jag givetvis varit helt hänvisad till sekundärlitteratur. I övrigt är det mestadels fråga om ny forskning. Runologin som vetenskap är i stort sett inte alls uppmärksammad, och om Sigurd Agrell finns inte mycket mer än spridda notiser av oftast anekdotisk karaktär. I det avseendet fyller den här avhandlingen en funktion.

Eftersom det perspektiv jag har anlagt är ganska brett har dispositionen vållat mig en hel del besvär. Hur jag än har arrangerat stoffet har det alltid någonstans blivit ett brott i framställningen. Efter många goda råd från handledare och seminarium har jag praktiskt taget gått varvet runt och till sist stannat för en ordning som är nästan identisk med den jag från början hade, det vill säga en i grunden kronologisk framställning.

I det inledande kapitlet "Ordet i begynnelsen" tar jag upp antikens teorier om språkets magiska väsen och redovisar dokumenterad tal- och språkmagi, kabbala och gematri. Kapitlet innehåller därutöver en resumé över olika former av symboliskt tänkande genom historien, till exempel föreställningarna om världen som skrift. Anledningen till den utvikningen är tvåfaldig. För det första är en symbolisk grundinställning en förutsättning för en esoterisk uppfattning av skriften som bärare av mystiska inre samband. På det individuella planet är detta en psykisk och intellektuell disposition, inkarnerad av exempelvis Johannes Bureus, men givetvis förberedd i den speciella tidsanda som präglade det lärda livet i hela det bildade Europa under hans verksamma år. En andra orsak är att romantiken och symbolismen utgjorde en inspirationskälla för min "huvudperson", Agrell, och präglade hans litterära ambitioner. Hans dikter vittnar om ett sinne på vid gavel för det mystiska.

Vidare berör jag spekulationerna kring hieroglyferna och tolkningen av kilskriften. Som jag ser det finns det uppenbara paralleller mellan de fantasifulla teorierna kring de egyptiska skrivtecknen och dem som tidvis omgett runorna. I kilskriftens fall däremot tycks all energi ha koncentrerats på själva uttydningen. Kapitlet avslutas med en skiss över den jäm-

förande, historiska språkforskningen under 1800-talet. Förutom att den är en förutsättning för en någorlunda säker läsning av runskriften ger den prov på tydliga, ideologiska särdrag, som förvanskades och förgrovades under irrationalismens epok. Den övergripande avsikten med hela detta ganska brett anlagda kapitel är som sagt att knyta ihop en uråldrig benägenhet att se symboliska samband med tron på en skriftmagi, som omfattat såväl antikens ideografiska skriftsystem som den feniciska alfabetskriften och runorna.

Avsnittet "Runor" är tänkt som en bakgrund för den läsare som inte redan vet tillräckligt om runskriftens grundförutsättningar. Det innehåller också en historisk tillbakablick på runologin i Sverige med viss tonvikt på Johannes Bureus och på teorierna om en runskriftens magiska funktion fram till och med Johan Liljegren under första hälften av 1800-talet. I fallet Buerus är anknytningen till den hermetiska, hieroglyfiskt inspirerade traditionen särskilt tydlig. Men han är tämligen ensam om att med en sådan närmast messiansk övertygelse ha förvaltat det arvet. Magin tycks inte ha varit huvudfrågan för de övriga götiska patrioterna. De verkar snarare ha absorberats av problemen med runskriftens ursprung och ålder, sådant som har ansetts belägga ett långt och gloriöst förflutet för ärans och hjältarnas folk.

Kapitlet "Ockult renässans" uppmärksammar Frankrike och ockultismens samverkan med de litterära strömningarna: romantiken, symbolismen, dekadansen och *fin-de-siècle*. Jag gör i det sammanhanget en koppling till de magiska sällskapens uppblomstring. Mot slutet av kapitlet skisserar jag skillnaden mellan fransk och tysk symbolism, och allra sist kommer en orientering om nordisk symbolism. Avsnittet visar bland annat att religionshistorikernas uppvaknande intresse för magi inte var någon exklusivt vetenskaplig företeelse; det låg i tiden. Kapitlet förbereder också min granskning av Agrells litterära produktion.

Därefter förflyttas handlingen geografiskt i österled, till Tyskland från förra seklets slut och från början av det innevarande. "I härnad mot förnuftet" beskriver framväxten av en irrationalism på tyskspråkig mark. I den har en ny romantik, späckad med ockultism, mysticism, germansvärmeri och vurm för *das Völkische*, parats med en biologiskt fotad rasism i reaktionära organisationer som förebådar nazismen. Utifrån begreppen "tid", "rum" och "ordning" försöker jag komma underfund om varför ockulta rörelser så påfallande ofta är politiskt reaktionära. Redan vid sekelskiftet utgjorde runorna en väsentlig ingrediens i denna kult av germansk forntid och mytologi. Det tycks föreligga en kontinuitet här. Runfantasierna leder över till den storgermanska runforskningen i Nazityskland, där det ideologiska momentets *Machtübernahme* var observerbart också bland erkända runologer av professionen. Det har gett mig en referenspunkt, till vilken jag kan relatera den ideologiska undertexten i Agrells runstudier, och över huvud taget i nordisk mellankrigsrunologi.

Sedan följer ett sammanhängande avsnitt om Sigurd Agrell. Först "Diktaren Agrell", som alltså anknyter till kapitlet om den ockulta renässansen. Inledningsvis en del biografiska notiser; därefter en redogörelse för Agrells och hans vänners val av dekadansen som en passande, litterär

pose. Efter att kort ha presenterat svensk symbolism, genom några av tidens ledande litteraturkritikers lägesbeskrivning, ger jag plats för bemötandet av Agrells diktsamlingar och mina egna kommentarer till hans poesi: nyckelord, återkommande symboler etcetera. Jag försöker placera in honom på den romantisk-symbolistiska skalan och fastställa vad det är hos diktaren Agrell som eventuellt föregriper hans senare, runologiska inriktning.

En interfolierad skiss av Lund som intellektuell miljö, den stad i vilken Agrell tillbringade nästan 30 år av sin levnad, utgör ett slags biografisk klangbotten. Jag berör hans aktivitet i den nybildade Vetenskaps-Societeten och – mycket kortfattat – hans verksamhet som slavist.

I avsnittet om Agrell som runolog introducerar jag först hans allmänna teorier om runskriften. Därefter definierar jag begreppet magi, delvis med hjälp av en framställning av religionshistorikern Emanuel Linderholm från 1910-talet. För en tidstypisk syn på runmagi anlitar jag framför allt några studier av den tyske germanisten Sigurd Feist och den danska runologen Lis Jacobsen. Jag redovisar också de centrala texter ur den norröna litteraturen som brukar anföras som bevis för en magisk användning av runskriften. Numerisk runmagi exemplifierar jag genom att referera till framför allt Magnus Olsens skrifter i ämnet. Sedan presenterar jag Agrells "uthark" och hans gematriska tillämpningar av den.

Kapitlet "Kritiken" börjar med mottagandet av Agrells teorier både bland lekmän och runologer av facket. Det ger en ungefärlig bild av hur allmänt omfattade idéerna om runskriftens magiska funktion var. Avsnittet avslutas med ett smakprov på Agrells polemiska skriverier. Förutom min kritiska analys av Agrells vetenskapliga metod innehåller kapitlet också en exkurs om kulturspridning. Den utvikningen ligger till grund för en betraktelse av de tidstypiska, ideologiska momenten i hans teorier. Frågan om varifrån kulturen härstammade hade nämligen utvecklats till ett politiskt inflammerat spörsmål. Att ljuset skulle komma från Orienten blev redan under 1800-talet en alltmer ifrågasatt föreställning. I den "ariska" språkgemenskapen tyckte man sig finna en annan, mer aptitlig successionsordning. För germanchauvinisterna tedde sig ett kulturellt beroende av semitiska folk som en outhärdlig skymf. Det är belysande att ställa Agrells åsikter i frågan mot den bakgrunden.

I "Trollrunor blir målrunor" försöker jag ge en bild av framför allt runologins utveckling efter kriget genom att skärskåda en rad framträdande runologers sätt att behandla frågan om runmagin. Utgångspunkten är Anders Bæksteds grundliga uppgörelse med gematri och med merparten av alla teorier om magisk användning av runskriften. En andra tyngdpunkt i kapitlet är två talmagiska studier av Gallehushornen och mottagandet av dem i fackpressen. De representerar ett överraskande återfall i gematriska principer. Recensionerna avslöjar att den frågan då, det rör sig om åren kring 1970, fortfarande var en öm punkt inom runologin. Jag redovisar också Stephen Flowers' både till sitt omfång och sin metod unika studie av runmagin. Efter en schematisk framställning av olika runologers ståndpunkter i ämnet försöker jag vaska fram de teoretiska och metodiska skiljelinjerna i efterkrigsrunologin. Slutligen jämför jag

med de till synes mer teorimedvetna disciplinerna arkeologi och religionsvetenskap och diskuterar tänkbara anledningar till frånvaron av teoretiska och metodiska resonemang i runologiska avhandlingar.

"Epilogen" innehåller dels den utlovade granskningen av den typ av runologisk litteratur som jag har valt att inte befatta mig med, dels ett försök att knyta ihop avhandlingen med en sista betraktelse över begreppet "det fördoldas tankefigur" och över det föränderliga i synen på vetenskaplig trovärdighet.

Reflektioner över teori och metod

Reviderad historiematerialism

I min ålder är det lätt hänt att man förfaller till nostalgi och drömmer om sextio- och sjuttiotalen, då en skata minsann var en skata, om travestin tillåts. Det rådde en lika utbredd som naiv övertygelse om att människans tänkande helt och hållet styrs av hennes materiella och samhälleliga vara. I ett retrospektivt perspektiv förefaller det ha varit en enkel och hanterlig teori. På åttiotalet problematiserades den – milt uttryckt. Spegelglaset immade igen. Ytterst få, om ens någon, har lyckats förbli helt opåverkade av de ständiga "dekonstruktionerna". Även den motsträvigaste bland fyrtiotalister har insett att det inte går att restaurera den gamla trosvissheten. Det vore att uppväcka en gengångare. Men för den skull är det inte befogat att vräka allt vad historiematerialism heter överbord. I min avhandling kan man nog otydligt skönja konturerna av den i det immiga glaset. Jag misstänker fortfarande att våra yttre levnadsbetingelser sätter någon sorts horisont för vad vi kan uppfatta och formulera. Däremot inser jag att den aningen, förvandlad till kolartro, har gett upphov till en rad hisnande förenklingar, som inte bidragit ett dyft till förståelsen av hur människor tänkt i olika skeden. Simpla analogier mellan materia och tanke fördunklar snarare än förklarar. Dessutom gör de det på ett försåtligt sätt, eftersom enkelheten lämnar efter sig ett så tydligt mönster. Allt kan verka uppenbarat men är i själva verket konstruerat.

Ett åskådligt exempel på hur nära grannar de är, konstruktionen och spegelbilden, tycker jag mig se i Lukács' berömda – eller beryktade – bok *Förnuftets banemän*, som jag återkommer till längre fram.[9] Enligt honom har redan Nietzsche och Dilthey genom sin *Lebensphilosophie* passerat kanten av den krater, i vars bråddjup fascismen lurar. Givetvis utan att själva vara fascister beredde de ändå vägen för den. För Lukács innebär varje steg, som tyska intellektuella tar i den livsfilosofiska riktningen, ett blint trevande, som på det förrädiskt sluttande och rullande underlaget ohjälpligt leder rakt ner i undergångens malande käftar.

Lukács kritik av exempelvis Dilthey må vara aldrig så skarpsynt, men jag får för mig att han övertolkar och hittar mönster, också där det måhända inte finns något. Han lägger pussel, och inte en enda bit blir över. När han är klar öppnar sig ett landskap, visserligen dramatiskt men under

en hög hösthimmel och badande i ett solljus som utmejslar minsta detalj. Nog är det en konstruktion, en kuliss, snarare än den objektiva verklighet vars existens Lukács är så mån om att framhålla. Med spegelteorins hjälp rösar han den enda vägen in i detta landskap; ett steg blott på sidan och du är förlorad.

På mig ger ett samhälles idéproduktion intryck av att vara en dynamisk process, i mångt och mycket oförutsägbar, därför att så många variabler är inblandade. I sin komplexa utveckling påminner den mera om väderlek än om, säg, månens bana runt jorden. Trots allt finns det en implicerad ordning någonstans, men den avtecknar sig bara ibland. Ofta ser det ut att vara slumpartade sammanträffanden, som sätter igång en kedja av händelser. Av samma anledning som man inte kan förutsäga det exakta förloppet kan man inte heller i efterhand rekonstruera det, inte annat än approximativt. Strängt taget vore det därför rimligare om en idéanalys bestod av frågor snarare än svar. Samtidigt är det psykologiskt sett otillfredsställande att enbart komma fram till frågor. Att det mesta här i världen ter sig osäkert innebär inte heller att det i princip är omöjligt att hävda någonting alls. Själv drar jag i min avhandling en del slutsatser, men jag vill med de här orden redan i förväg omgärda dem med reservationer, sätta dem inom parentes så att säga. Kanske handlar det trots allt mer om vad som synes ske än vad som "faktiskt sker".

De generella historiska och idéhistoriska teorier och metoder jag har funderat på under skrivandets gång och i efterhand är, förutom den bleknade historiematerialismen, en allmän diskursteori i anslutning till Johan Asplunds begrepp tankefigur, Ludwik Flecks *Denkkollektiv* och den narrativa historieskrivningens syn på berättandet som strukturerande och kunskapsskapande metod.[10]

Asplunds heuristiska modell inbegriper tre nivåer: en diskursiv nivå, en tankefigurnivå och en basnivå. Det är en icke reduktionistisk modell. Den är inte deterministisk, men inte heller oordnad eller laglös. Den är bara svagt sammanhängande och följaktligen inte cyklisk. De tre nivåerna är alla självständiga, men växelverkan mellan dem är möjlig.

Om man jämför med en marxistisk modell är tankefiguren en extra, medierande nivå inskjuten mellan något som liknar de två komponenterna bas och överbyggnad. Basen i Asplunds modell utgörs inte bara av produktionsförhållanden utan också av sådant som materiella föremål, platser, byggnader, fysiska avstånd och dimensioner. Diskursen står inte i omedelbar förbindelse med basen men är ändå sekundär i förhållande till den. Basen uppträder som sändare och diskursen som mottagare. I relation till diskurserna är tankefigurena tämligen oreflekterade. Vi är inte särskilt medvetna om deras existens; de är självklara och "tysta". Diskurserna kan vara talade, skrivna eller uppförda. Man kan likna dem vid texter. De är utsträckta förlopp i tid och rum, medan tankefigurer däremot är relativt outvecklade punkter, som både kan och behöver förklaras. En enda tankefigur är alltid kopplad till många diskurser, men en diskurs kan också anknyta till fler än en tankefigur.

Tankefigurerna är sammansatta och har systemkaraktär. Begreppet barndom exempelvis är komplext och polariserat.[11] Barn kan ses som

oskuldsfulla och veka men också som försigkomna, oregerliga och farliga. En tankefigur respresenterar något nytt i förhållande till basen, liksom diskursen gör det i förhållande till tankefiguren. De överskrider följaktligen varandra. Tankefiguren kan ge en förvrängd bild av basen och alltså vara ideologisk.

Asplund betonar särskilt att tankefigurer inte är detsamma som arketyper. Dessa är visserligen också fåtaliga, seglivade och fruktbara, men de är oföränderliga, transkulturella, utgör ett kollektivt omedvetet, tycks vara biologiskt nedärvda och bilda ett slags yttersta förklaringsgrund. Tankefigurerna däremot är visserligen tröga men förändras trots allt.[12] De kan vara mycket gamla, men de är inte eviga. Nya uppstår hela tiden. Utmärkande för dem är att de har ett fastställbart ursprung. Därigenom är de inte transkulturella utan varierar från kultur till kultur.

En betydande del av idéhistorisk forskning begränsar sig enligt Asplund till den diskursiva nivån. "Man försöker fastställa likhets-, olikhets- och påverkningsförhållanden mellan diskurser per se."[13] Han vill i stället se huvuduppgiften som ett försök att med hjälp av modellen finna så många förbindelser som möjligt, det vill säga upprätta den starkast tänkbara, sammanhängande strukturen. Men det finns gränser för den kohesionen; idéhistorien kan inte vara maximalt stark. Av modellens riktningspilar, som anger influens, samlas de flesta i tankefigurerna; de har följaktligen en förmedlande roll. Idéhistorisk forskning går till stor del ut på att finna sådana tankefigurer.

Redan i samband med ett försök till definition av begreppet "magi" kan man ställa sig frågan om det är en diskurs eller en tankefigur. Kanske kan man säga att magin, under de årtusenden då den tett sig som en kraftfull realitet för en mycket stor del av befolkningen, närmast har haft karaktären av tankefigur eller mentalitet: långlivad, trögrörlig men ändå kanske inte helt obetingat transkulturell. På den tiden uppfattade människor sannolikt inte magin som ett särskilt avgränsat område av det heliga utan levde med den som en naturgiven, namnlös och tyst kunskap som genomsyrat hela tillvaron.

Efter att i lönndom ha utövats i esoteriska kretsar sedan renässansen blev magin mot slutet av 1800-talet ett omhuldat, vetenskapligt undersökningsobjekt. Det hängde samman med antropologins etablering som akademisk disciplin, med positivismens och evolutionsteoriernas genombrott i intellektuella kretsar. Magin utnämndes till ett första stadium i de primitiva religionernas linjära, lagbundna utveckling mot monoteism och över huvud taget i tänkandets gång från vidskeplighet till vetenskaplighet. Därigenom lyftes begreppet magi definitivt upp på en medveten diskursnivå. I antropologen James Frazers tappning fick det en tid närmast rangen diskursiv regim inom religionsvetenskap och antropologi, även om det var i strid med andra diskurser som *mana* och *totem*. Samtidigt hade det en ideologisk funktion, som torde ha varit fördold för aktörerna själva. Det uppblomstrande intresset för magi tillfredsställde behovet av en klassificering av människor i primitiva och civiliserade. Sannolikt har också tidens allmänna intresse för exotism, symbolism, mysticism och ockultism haft sitt finger med i spelet. Över huvud taget är det tydligt att en tendens

i tiden, en modeföreteelse, i någon mån har genomslagskraft också i åtminstone vissa av humanvetenskaperna och färgar av sig ideologiskt på dem.[14] Enligt Paul Forman kan den smittoeffekten iakttas också inom naturvetenskaperna – åtminstone förhöll det sig så i Weimartidens Tyskland.[15] Exakt hur en sådan överföring av populära tankefigurer till vetenskapliga diskurser går till är emellertid svårt att veta, ännu mindre att påvisa, utan mycket omfattande studier.

De sedan tidigare kända alfabetinskrifterna från antiken uppmärksammades runt sekelskiftet för första gången av ledande religionshistoriker och tolkades som magisk praxis. Också den judiska kabbala återupptäcktes. Skrivkonsten vann rykte om att historiskt ha inrymt någonting utöver detta att vara kommunikationsmedel. I den trenden följde runologin ganska naturligt med. Det hade faktiskt varit underligt om den inte gjort det. Runinskriptionerna uppfyller nämligen alla tänkbara krav på den dunkelhet och anonymitet, som jag anser vara ett villkor för att mystiska föreställningar ska vinna fotfäste.

Om jag ska applicera Asplunds modell på skriftmagin skulle jag vilja kalla det för mysteriets eller det fördoldas tankefigur, som för västerlandets del finns belagd från den grekiska antiken, exempelvis i form av de pythagoreiska lärorna. Sannolikt är den också där mycket äldre än så. I Egypten och tvåflodslandet är den det definitivt. Om den tankefiguren också representerar en obruten kontinuitet fram till våra dagar kan vara vanskligare att hävda, men mycket tyder på det. Svärmeriet för det egyptiska, för hieroglyfer och hermetism, tycks aldrig riktigt ha mumifierats, och den kristna mystiken kan mycket väl ha varit det käril som den övervintrat i ända in i modern tid. Från högmedeltiden och framåt är den uppenbarligen hela tiden närvarande och avsätter i europeiskt tankeliv allehanda diskurser, som kanske emellanåt rent av kan förtjäna epitetet diskursiv regim – i alla fall lokalt. Om mystikens egentliga betydelse, till exempel i den miljö som gav liv åt den vetenskapliga revolutionen, råder det delade meningar.

Givetvis skulle det leda alldeles för långt att försöka påvisa hur denna det fördoldas tankefigur kan ha samspelat med den materiella basen och förändrats eller modifierats genom tiderna. Stegen från flodkulturernas ekonomiska system, till den grekiska stadsstatens merkantila hantverkarsamhälle, till det romerska rikets imperialism, till feodalism, handelskapitalism, industriell revolution och den moderna tidens imperialism är så gigantiska att det förefaller tveksamt om en sådan analys ens skulle vara meningsfull. Då har jag ändå inte räknat med de arkeologiska tecken som tyder på likartade föreställningar på jägar- och samlarstadiet djupt inne i stenåldern. Om det fördoldas tankefigur är identifierbar genom alla dessa genomgripande förändringar av människors levnadsvillkor antar den nästan karaktären av jungsk arketyp, bortsett kanske från att den i så fall skulle vara biologiskt ärftlig eller bero på en hjärnans fysiologiskt binominala beskaffenhet. Jag har avstått från att ens skissartat antyda den materiella basen för de tankefigurer och diskurser som haft betydelse för runologin. Det skulle för det första inte ta någon ände, men dessutom skulle jag knappast klara av att genomföra kopplingen mellan nivåerna på

ett övertygande sätt. Jag anar att den är mycket komplex, om man inte nöjer sig med truismer. Icke desto mindre tror jag att det existerar sådana samband. Att min avhandling nästan uteslutande uppehåller sig vid den tänkta världen är med andra ord dikterat av omständigheterna, inte utslag av en medveten idealism.

Berättandet som metod

Metodiskt sett är min framställning mycket osofistikerad. Det är en berättelse, helt enkelt. I likhet med Aristoteles *mythos* har den en början, ett mittparti och ett slut. Med andra ord har jag försökt konstruera en vettig narrativ struktur,[16] eller, som vetenskapsteoretikern W. B. Gallie uttrycker det, skriva en *followable story*. Dispositionen kan därför i någon mening sägas reflektera min "metod". Med undantag för några utvikningar och tillbakablickar visar sig kronologin vara textens övergripande, ordnande princip. En anledning till det är att jag tycker mig se en kontinuitet i fråga om skriftens funktion i magiska sammanhang. Det är en konservativ bransch; man griper tillbaka på traditioner, som gärna får vara tusenåriga. Ju äldre desto bättre. Ett annat skäl är att det hos flera tongivande runologer under 1900-talet är möjligt att urskilja en trend för den som följer deras skriverier framåt i tiden. Jag försöker som sagt att via en enda fråga, runmagin, skildra en akademisk subdisciplins utveckling och dess i tiden varierande tendens till ideologiska avvikelser. Kronologin faller sig då naturlig. Det innebär inte att avhandlingen är en krönika med dess oreflekterade, additiva karaktär och dess frånvaro av början och slut.

Historiografin är en "interpretation", bokstavligen en "översättning" av mening från ett diskursivt sammanhang till ett annat, enligt den hermeneutiske filosofen Paul Ricoeur.[17] Genom att människornas handlingar har den narrativa textens struktur, och följaktligen kan "avläsas" som texter, kan det som inte är möjligt att förklara ändå fattas med hjälp av narrativiteten. Att förstå historiska handlingar innebär, förutom att begripa deras förlopp, att ana intentionerna bakom dem och inse deras konsekvenser. Det sker genom en gestaltning (*configuration*) av dessa element i form av en intrig (*plot*). Intrigen gestaltar händelsernas historicitet. I motsats till krönikan är narrationen berättelsens icke-kronologiska dimension. Den iscensätter en konfiguration utifrån en ren ordningsföljd. Ricoeur betraktar intrigskapandet, *emplotment*, som det som ger den historiska berättelsen dess förklaringskapacitet. Den har ett medvetet perspektiv och integrerar heterogena element till en enhet.

En hel del av den narrativa historieskrivningens teorier verkar tillämpliga på mitt eget sätt att skriva, men Hayden White går i mitt tycke för långt i sitt ensidiga användande av litteraturvetenskapliga begrepp. Att han inte nöjer sig med att se den narrativa diskursformen som enbart en mimesis av verkliga händelser, som ett medium att passivt överföra information kan jag förstå. Diskursen *producerar* själv mening, tänker sig White. Berättandet genererar en ansenlig mängd skapande fantasi.[18] Däremot kan jag inte inse värdet av att klassificera min avhandling efter

litterär genre. Skulle den vara komedi eller tragedi, romans eller satir? Enligt Hayden White är nämligen detta att begripa meningen med en historisk berättelse detsamma som att uppfatta vilken typ av narration den tillhör, vilken genre, om jag har fattat honom rätt.[19] Jag finner det långsökt att stilistiska figurbegrepp som metonymi, synekdoke och ironi skulle ha verkat på någon "djupstrukturell nivå" i min text.[20]

Hayden White förhåller sig skeptisk till vad han kallar infogade förklaringar i den historiska narrationen. De måste ses som kommentarer till, snarare än som en del av, det narrativa, vars sanningsvärde inte kan analyseras genom ett sönderplockande i beståndsdelar, som analytiska filosofer anser. Det är den komplexa formen som är sann, och den visar sig bara indirekt genom allegorins form. Även om jag håller med om att helheten har en speciell sanningshalt, som inte kan bevisas genom att man synar varje detalj för sig under lupp, tycker jag att detta med allegorin ter sig alltför luftigt och ogripbart. Kanske är det ett nyttigt korrektiv att av och till utsätta sig för strukturalisters och poststrukturalisters programmatiska misstro mot historien som disciplin, inte minst den traditionella, narrativa.[21] Som idéhistoriker känner jag mig berörd av deras svidande kritik men ändå inte tillräckligt illa träffad för att vara mogen för nådaskottet.

Jag tror att narrativitetens användbarhet i kognitivt avseende har en given gräns. Därför instämmer jag i Ricoeurs påpekande att historiens och fiktionens berättelser visserligen har mycket som förenar dem, men att de också skiljer sig åt på flera punkter, framför allt vad gäller objektivitets- och dokumentationskraven. Han talar rent av om ett epistemologiskt brott mellan historisk narrativitet och fiktion. Bland annat innehåller historien detaljerade analyser av faktorer, empiriska generaliseringar och bedömning av sannolikheter. Resultatet är en blandad modell, som ger utrymme för både narrativ förståelse och kausalitet. Det låter rimligt. En romanförfattare *kan* vara mycket noggrann med den historiska verkligheten i sin fiktiva berättelse, men *licentia poetica* ger honom eller henne också frihet att sätta sig över ett skrupulöst återgivande av fakta i gestaltningen. Noggrannheten är ett fritt val – inte ett måste. Det är den däremot för historikern.

Eftersom jag uteslutande sysselsätter mig med texter betyder det att jag framför allt har bemödat mig om en rättvisande innantillläsning. Det kan låta elementärt men är det inte. Största faran ligger väl i frestelsen att girigt kasta sig över godbitarna i en framställning och referera till "ställena" i den utan hänsyn till om de är representativa eller inte. Problemet hänger förstås samman med att den historiska texten är en konstruktion. Den som har varit i Norge vet hur svårt det är att med kamerans hjälp ge rättvisa åt fjällens och fjordarnas mäktighet. Fotot är inte ett utsnitt ur verkligheten, som turisten tar med sig hem, utan en storhet i sig själv. Med vidvinkel får man med en del av panoramat men plattar sorgligt nog ut bergen till ynka små kullar. Genom teleobjektivet reser sig fjällväggarna branta och imponerande, men i gengäld råkar man ut för tunnelseende. Den som inbillar sig vara det reellt existerande landskapet trogen genom att använda det så kallade normalobjektivet blir

grymt besviken, när han får tillbaka sina bilder från fotolabbet. De stämmer inte alls med minnets bilder. Det tycks helt enkelt vara nödvändigt att ljuga litet för att vara sanningsenlig.

I den historiska texten är utrymmet begränsat. Det gäller att med några få ord återge den "topografi" man tyckt sig se i materialet. Så vitt jag förstår omöjliggör detta ofta den nyanserade framställning som egentligen skulle ha varit befogad. Den historiska konstruktionen tvingar författaren till vissa överdrifter. Det viktiga ska synliggöras. Man har följaktligen inget val: det måste bli teleobjektivet. Inte jämt kanske men ofta nog. Problemet är bara hur lång brännvidd som är försvarbar. Att ljuga sanningsenligt är en bedömningssak. Därför blir det en fråga om personlig moral hur man väljer uttalanden och citat som belägg för en tes. Men det handlar också om att försöka sätta sig in i läsarens situation, att så långt det är möjligt se texten med andra ögon än sina egna. Det är ju inför läsaren lögnen ska vara sann.

Om min avhandling fungerar som en berättelse är jag delvis nöjd, men jag vill komplettera den narrativa strukturen som analysinstrument. Med hjälp av bakgrundsskildringar, komparativt förfarande och receptionsstudier försöker jag komma åt de allmängiltigare trender, som varje runolog omedvetet ger uttryck för.[22] I en del sammanhang kan man nog tala om *Zeitgeist*. Med Asplunds terminologi har jag ambitionen att genomskåda tänkbara samband mellan närstående tankefigurer och/eller diskurser.[23] Sålunda relaterar jag de tyska sekelskiftesforskarnas uppmärksammande av alfabetmagin i antiken till den våg av ockultism som ackompanjerade symbolismen, och ockultismen i sin tur till den biologiska rasismen och den politiska reaktionen. Men sambanden förblir trots allt vaga; ungefär som när man i mörker anar någonting i den ljuskänsliga ögonvrån men inte får syn på det, när man anstränger sig för att fixera det.

En annan sak som är nära förbunden med det narrativa är stilen.[24] Jag har bemödat mig om att min text ska vara läslig också i de avsnitt som är litet mer komplicerade och kanske tråkiga. Men jag har inte strävat efter någon specifikt "vetenskaplig" stilnivå – i den mån nu någon sådan är möjlig att definiera. Tvärtom lånar jag gärna konstgrepp från fiktionsprosan, när helst jag tycker att det är lämpligt. Det finns fördomar mot detta. Metaforiska uttryck, exempelvis, anses i sådana här sammanhang vara för trasgranna, följaktligen också opålitliga eller rent av lögnaktiga.[25] Vad man då tycks vara omedveten om är att redan språket i sig utgör en enda gigantisk metafor.[26] Det har genomträngt oss så grundligt att vi betraktar det som naturgivet, närmast som en kroppsfunktion vilken som helst. Men bortsett från denna förklarliga vanföreställning visar sig också det "vetenskapliga" språket vara översållat av bildliga uttryck i traditionell bemärkelse. Det är bara det att de ofta är bleknade; vi märker dem inte ens. Vad vän av ordning reagerar emot är det *synliga* bildspråket, de formuleringar som urskiljer sig från invanda mönster. Uppenbarligen sticker sådant i ögonen, vilket egentligen också är avsikten. Skillnaderna är ju det som skapar mening.[27]

För mig är bildspråkets funktion det viktiga. Förståelse och formulering går nämligen oftast hand i hand, tycker jag. Metaforen förefaller därför

vara ett pedagogiskt hjälpmedel, i esoterisk dikt lika väl som i en fysikers vetenskapliga rapport. Det är bara kunskapsobjektets art som skiljer sig åt. Studier har visat att inte minst forskare inom naturvetenskaperna flitigt använder sig av metaforer, speciellt i ett inledningsskede när de fortfarande är osäkra på vad det är de försöker begripa. I den fasen tenderar man också till att använda kroppsspråket i vidare utsträckning än vanligt; det bildliga understryks ytterligare av gester.[28] I en text saknas ju den möjligheten. Det om något markerar metaforernas och liknelsernas pedagogiska vikt.

Intellektuell biografi eller disciplinhistoria?

Vad beträffar Sigurd Agrell existerar mig veterligt ingen tryckt avhandling om honom, vare sig i hans egenskap av diktare, slavist eller runolog.[29] Det som finns är i första hand minnesartiklar, dödsrunor, notiser i biografiska lexika och miniporträtt i hans litterata vänners självbiografier. Jag har inte bemödat mig om de biografiska detaljerna utan i stället koncentrerat mig på vad han explicit har skrivit, dels som diktare, dels som runolog. Det kan möjligen uppfattas som en brist, men avhandlingen är å andra sidan inte någon regelrätt levnadsbeskrivning. Agrells tankar och sätt att resonera är det som har intresserat mig. Min relativt ingående beskrivning av hans runologi ska ses som en konkretisering av en position. Den ter sig udda i våra ögon, men föreföll uppenbarligen inte alls oacceptabel under tjugo- och trettiotalen. Bland annat är det den skillnaden i synsätt mellan nazismens epok och efterkrigstiden som jag strävar efter att klargöra.

I uppsatsen "Darwin and Social Darwinism: Purity and History" för Steven Shapin och Barry Barnes ett intressant resonemang om den intellektuella biografin med dess oftast rutinmässigt interna motivationsstrukturer.[30] De konstaterar att den är en respekterad genre, som av historiker anses vara vetenskapligt hållbar, "medan behandlingen av institutionaliserade tankemönster, 'rörelser' eller 'kosmologier' ofta kritiseras för att vara spekulativ och brista i noggrannhet."[31] Själva förespråkar de, med stöd av filosofin och de sociala vetenskaperna, det senare angreppssättet. En vetenskapsman, även av Darwins eller Newtons kaliber, är trots allt bara en del av ett kulturellt sammanhang, liksom för övrigt författaren till hans biografi. "Vi tänker och handlar på grundval av de resurser vår kultur tillhandahåller [...]."[32] Jag ansluter mig till den positionsbestämningen.

Redan på fyrtiotalet uttryckte Ludwik Fleck saken som så att vi tittar med våra egna ögon men ser med kollektivets ögon.[33] I gruppen av likasinnade, i ett *Denkkollektiv*, utvecklas en speciell stämning, som formar individens *Denkstil*. Visserligen utgår Fleck i sitt resonemang från naturvetarens forskningssituation; försöksutrustningen i sig producerar en beredskap att se vissa saker och samtidigt ignorera andra. Ändå tror jag att det i någon mån gäller också humanisten. "I vardagslivet och i vetenskapen, mellan den gamla kunskapsteorins subjekt och objekt, tränger sig kollektivet förvisso in som en tredje faktor."[34] I Flecks teori är den makt

över individens tankar som kollektivet utövar närmast hegemonisk; ironiskt nog eftersom vetenskapsmän oftast är individualister, som ogärna ser sitt tänkande som en produkt av en grupp.

Runologer är i sin roll som forskare definitivt individualister. De är dessutom så få att man kan undra om de verkligen utgör ett kollektiv. Oftast håller de på med annat inom språkforskningen och återvänder bara då och då till sitt specialintresse, runorna. Kontakten mellan dem tycks vara sporadisk. Kanske är det därför befogat att se dem som medlemmar av lingvistiska – inte runologiska – *Denkkollektive* i första hand. Det skulle i så fall förklara den ovilja att diskutera teoretiska frågor av den typ som arkeologer förhållandevis flitigt ventilerar. Å andra sidan klagar vissa runologer över den bristande lingvistiska stringensen i runologiska avhandlingar. Flecks teori är bestickande men kan eventuellt vara svår att tillämpa annat än på en ganska sluten grupp intellektuella som till exempel Bloomsburyfraktionen.[35] Sannolikt måste man kunna påvisa någon form av valfrändskap i umgänget människorna emellan.[36] Trots att jag delar Flecks (och Shapins och Barnes') synsätt har jag inte vare sig strävat efter eller kunnat göra en sådan undersökning. Det gäller också de medlemmar av Vetenskaps-Societeten i Lund, som var knutna till nordiska språk, och som stod Agrell nära både som personer och i vetenskapligt hänseende. I det fallet vore det nog möjligt att påvisa kollektiva tankar, men det skulle kräva en forskningsinsats, som spränger ramarna för den här avhandlingen, eller förutsätter en helt annan studie.

Vid tre tillfällen i avhandlingsarbetet har jag ägnat mig åt "receptionshistoria" i fickformat. Det handlar om anmälningar av för mitt ämne centrala publikationer. Anledningen är att jag försöker göra mig en föreställning om hur de idéer det här handlar om togs emot av i första hand ämnesföreträdare. Det är förstås en metod som lämnar mycket i övrigt att önska. Framför allt är det omöjligt att ha en uppfattning om alla dem som tigit i saken. Var de likgiltiga? Ansåg de det inte mödan värt att kommentera? Tyckte de att deras egna synpunkter företräddes tillräckligt bra av någon av recensenterna? Även om det inte går att dra några säkra slutsatser av dessa bokanmälningar är de ändå intressanta och förtjänar i mitt tycke det utrymme de upptar. För det första har de trots allt skrivits av många "tunga" namn, och för det andra är dessa rudimentära åsiktsutbyten hart när de enda offentliga fora som står till buds för runologer att föra ett slags debatt om frågor av mera teoretisk eller övergripande natur. Det viktigaste för mig är inte att konstatera om man var allmänt positiv eller negativ till exempelvis Bæksteds bok *Målruner og trollruner* utan att se vilka konkreta företeelser det var man inriktade sig på, i kritiska eller i gillande ordalag. Trots *the silent majority* ger recensionerna ändå en viss bild av situationen.

Om man totalt bortser från alla kvalitativa anspråk en sådan jämförelse kan väcka ansluter sig huvuddelen av min avhandling ganska väl till den nordströmska traditionen: försök att teckna en idés verkan och spridning i sin samtid, brett perspektiv, externalistiskt synsätt, anhopning av empiriskt material, viss fascination för excentriska personer och idéer, enkel

terminologi och begreppsapparat, begränsat inslag av metodiska resonemang och strävan efter konkretion.[37]

Vad som eventuellt avviker något från detta den svenska idéhistoriens "grundkoncept" är mitt försök till vetenskapsteoretisk komparation. Jag jämför runologin med ett par näraliggande discipliner. Med näraliggande menar jag att de i något avseende är indragna i runologisk forskning. Det finns uppenbara svårigheter med en sådan granskning. Det grundläggande problemet är förstås att man jämför äpplen och päron.[38] Behovet av och de yttre möjligheterna till teoretisk och metodisk debatt varierar naturligt nog mellan olika discipliner. Jag har försökt ta hänsyn till det. Dessutom har min avsikt inte varit att betygsätta dem med avseende på teoretisk medvetenhet utan bara att göra en ungefärlig bedömning av hur de skiljer sig från varandra. Ett stort problem är förstås att avgöra i vilken grad det bara är en stridslysten minoritet som växlar hugg i de teoretiska ordskiftena. I den arkeologiska tidskriften *Fornvännen* ondgör man sig ofta över det bristande intresset för sådana frågor bland arkeologer i gemen. För en idéhistoriker – och sannolikt också för en runolog – är det klagomål som förvånar. Från vår horisont ter sig *Fornvännens* diskussioner nog så livaktiga, för att inte säga hetsiga emellanåt. Är debatten bara en potemkinkuliss, som döljer en ekande teoritom interiör för våra blickar? Sedan vet vi ju från vårt eget ämne att, med Gunnar Erikssons ord, "frånvaron av programmatiska deklarationer" inte automatiskt får tolkas som "teoretisk eller metodisk omedvetenhet".[39] Min tentativa ansats måste tas för vad den är. I bästa fall ger den en antydan om sakernas tillstånd, men ingenting kan anses vara belagt. Till det skulle det krävas en komplettering med helt andra undersökningsmetoder.

En annan utvikning från den nordströmska tanketraditionen är den typologisering med vilken jag har valt att sammanfatta hela det långa avsnittet om runologin från 1930-talet och framåt. Jag vill redan nu betona att den är en konstruktion, som inte gör anspråk på att utgöra en skalenlig modell av verkligheten. Konstruktionen är enbart till för tydlighetens skull, som förberedelse för de följande, vetenskapsteoretiska resonemangen.

Om jag slutligen kortfattat ska karakterisera min avhandling är den ett slags hybrid av intellektuell biografi och disciplinhistoria. Jag har valt att beskriva runologin i ett stort perspektiv med ett ganska omfattande ramverk av skrift- och magihistoria. Skälen till det är två. För det första är runorna i sig, som de har uppfattats av många runologer, produkten av två system: ett mycket gammalt, skriften, och ett uråldrigt, magin. Vilket av dem man än väljer att betona sträcker sig alltså förhistorien till 3000-talet f Kr eller längre. Den som helt struntar i att inlemma runorna i den traditionen tror jag missar någonting väsentligt. Dessutom är den ett fascinerande stycke kultur- och idéhistoria. Den andra orsaken är runologerna själva. De är i egenskap av skrifthistoriker, religionshistoriker och lingvister de yttersta länkarna i en gränsöverskridande, intellektuell skrågemenskap, med en spännvidd på mer än 150 generationer bakåt i tiden. Sannolikt överskattar de språkets och speciellt skriftens betydelse i människans historia. De tenderar att betrakta den som "helig" i någon

bemärkelse. Numera är det en helighet som ger återskall i vetenskapens tempel; det sakrosankta behöver ju inte nödvändigtvis vara av gudomligt ursprung. En man som Bureus är inte tänkbar utan hela den arsenal av magiskt och symboliskt tankegods, som lagrats under flera tiotals århundraden.

Den person som jag har inriktat mig på – Sigurd Agrell – är på sitt sätt en Burei lärjunge. Han är också förtrogen med det esoteriska arvet, men den avgörande skillnaden är att han inte själv tror på det. Han utnyttjar det bara för att komma åt vad han misstänker är en historisk realitet. Någon representant för en huvudströmning inom runologin är han inte, i den mån det nu alls existerar någon sådan. Hade jag velat belysa den skulle Otto von Friesen ha varit ett bra mycket bättre val. I stället är det ljus som eventuellt faller över mina boksidor klart asymmetriskt. Jag tror som sagt att det kan vara nog så avslöjande. Det hindrar inte att Agrell i all sin excentricitet ändå var typisk för vissa tendenser i tiden. Han företräder inte bara sig själv utan en blandning av tysk symbolism och nordisk försiktighet och skepsis inför trumpetstötarna från germansvärmeriets hemland. Min ambition har varit att betrakta allt i ett kulturhistoriskt och ideologiskt sammanhang, såväl Agrells och andra av runmagins förfäktares litet speciella föreställningar som runologins mera allmänt accepterade kärna av vetenskaplig teori och praxis. Betrakta alltså – inte förklara. Trots att porten till denna betraktelse, runmagin, kan kallas trång öppnar sig där innanför ett rum av sådana dimensioner att det vore förmätet att ens ge sig i kast med att mäta upp det. Det påstår jag inte heller att jag har åstadkommit, men jag har åtminstone sett mig omkring och gjort vissa grova uppskattningar.

NOTER

[1] Erving Goffman diskuterar i *Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik* (Stockholm 1974) den ofta skarpt markerade övergången mellan *front stage*, som präglas av en tillrättalagd fasad inför någon form av "publik" och *back stage*, där man kan slappna av i pauserna mellan "föreställningarna". Överfört till vetenskapliga sammanhang kan man säga att det i publikationerna sällan syns något av det kaos och de tvivel som härskar bakom scenen, d v s i själva forskningsprocessen. Som jag ser det finns det ytterligare en vetenskapens *front stage*, nämligen populärvetenskapen. Lingvisten och teknologie doktorn Sven Öhman har väckt uppmärksamhet genom att angripa den i häftiga ordalag. Den moderna vetenskapens specialiserade terminologi ingår ofta oskiljaktigt i hypotesutformningen, menar han. Varken dess teori eller praktik kan översättas till vanlig prosa. Allting devalveras då till anekdoter, metaforer och bilder i allmänhet. Språk och verklighet kan inte skiljas från varandra. Sven Öhman, *Svindlande perspektiv: En kritik av populärvetenskapen* (Stockholm 1993).

[2] Bilden av runologin är sammansatt. Den norske runologen Terje Spurkland har (med Ottar Grønviks ord) karakteriserat den som en syntes av paleografi, lingvistik, kulturhistoria och vision. Andelen vision får inte ta överhanden, varnar han. Det är den som har fått många lingvister att ta avstånd från runologin som vetenskap. Lena Peterson, professor i nordiska språk, definierar runologi på två olika sätt. En snäv tolkning rubricerar den som en del av språkvetenskapen. I ett bredare perspektiv inbegriper den alla andra vittnesbörd om det förgångna utöver det språkliga. Hennes eget krav är självskrivet och utan prut: "Kärnan i runologin måste alltid vara språkvetenskaplig."

Lena Peterson, "Runologi: Försök till ett aktuellt signalement", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1995, s 41.

3 I uppsatsen "Idéhistoria och källkritik", skriver Bernt Skovdahl: "För att ha en chans att göra reda för det mänskliga tänkandets förflutenhet måste idéhistorien till största delen behandla ohållbara, för det moderna medvetandet ibland rent befängda idéer och föreställningar." *Idéhistoriens egenart: Teori- och metodfrågor inom idéhistorien*, red Lennart Olausson (Stockholm 1994), s 43. Runologin har en hel del att erbjuda i det avseendet. Mitt val av metafor berodde inte bara på att kometen Hyakutake var aktuell i skrivögonblicket. Där finns också en lekfull anspelning på Ivar Lo-Johanssons på 30-talet uppmärksammade inlägg om idrottens svans.

4 Erik Moltke, *Jon Skonvig og de andre runetegnere: Et bidrag til runologiens historie i Danmark og Norge* I–II (København 1956–58). Som framgår av titeln handlar den om runtecknarna, inte om forskarna, och den är en dokumentation försedd med kommentarer snarare än en historisk framställning. Med Moltkes egna ord är det "en kritisk gennemgang af alle vore runtegnere" (vol 1, s 9). Det innebär konkret ett utvecklingsperspektiv: Noggrannheten är det avgörande kriteriet på bildernas värde, och då konstaterar Moltke att Magnus Petersens sena 1800-talsavbildningar är överlägsna Skonvigs teckningar från 1600-talet, men att fotografiet och konstbelysningen ger de ojämförligt bästa resultaten. Han vill emellertid betona att han som praktisk runolog på fältet har full förståelse för de svårigheter som mötte Jon Skonvig och hans efterföljare.

Hjalmar Lindroth, "Den svenska runforskningens äldsta historia", *Nordisk tidskrift, utgiven av Letterstedtska föreningen* 1920 är en ytterst kortfattad genomgång av de viktigaste forskarnas insatser.

Speciellt om runmagi finns framför allt en uppsats av Karl-Marin Nielsen, "Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick", *Frühmittelalterliche Studien* 19 1985. Också i inledningen till Stephen Flowers' *Runes and Magic: Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition* (New York-Berne-Frankfurt am Main 1986) finns en kortfattad historik över uppfattningarna om runornas magiska användning. Ingen av dem är idéhistoriskt vinklad. Den enda och dessutom epokgörande presentationen av bokstavsmagin är Anders Bæksteds *Målruner og troldruner: Runmagiske studier,* København 1952. Den innehåller bara spridda historiska iakttagelser i marginalen. Bæksteds mission har varit en helt annan: att i detalj granska och tillintetgöra argumenten för bokstavsmagi.

5 De faller snarast under begreppet disciplinhistoria. Om den skriver Ingemar Nilsson att dess historiesyn har varit utpräglat induktivistisk. Den legitimerar ofta nya paradigm. Inom psykologin är disciplinhistoria fortfarande mycket vanlig. Ofta har man använt Kuhns paradigmmodell och sett psykologins historia som en serie paradigmskiften. Syftet är i många fall vetenskapskritiskt och skrivs för att stödja den egna, radikala vetenskapssynen. "Vetenskapshistoria. Att studera vetenskapens förändring", *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant,* red Jan Bärmark (Stockholm 1984). I *The Geographical Tradition. Episodes in the History of a Contested Enterprise* (Oxford UK & Cambridge USA 1995) gör David N. Livingstone på liknande sätt upp med geografins historieskrivning. Det förflutna ses utifrån det nuvarandes perspektiv. Historien skrivs baklänges. Anakronismer,förvrängningar, vilseledande analogier och förenklingar av processer är därför legio. Det är en beskrivning som verkar kunna stämma också på runologers sätt att uppfatta sin disciplins historia, fast den ännu inte är skriven annat än styckevis och delt.

6 Enligt Ingemar Nilsson framträder vetenskapens beroende av samhälleliga och ideologiska faktorer klarast i ett historiskt sammanhang. "Vetenskapshistoria utan vetenskapsteori är blind", sägs det, men Nilsson försäkrar trösterikt att historikern inte behöver vara så väl insatt i Carnap, Popper och Lakatos för att ändå skriva historia. Nilsson a a.

[7] Jag tar ibland ställning till exempelvis Agrells sätt att argumentera. Det kan vara ett tveksamt agerande för en historiker. Staffan Carlshamre skriver om skillnaden mellan filosofers och historikers sätt att läsa en text: ""Filosofen deltar i kommunikationen, medan historikern beskriver den. Om man så vill: filosofen läser Aristoteles med samma inställning som historikern läser sina kolleger." Olausson, a a, s 60. Överfört till mitt avhandlingsämne skulle jag undvika att kommentera runologers framställning som om jag vore en kollega. Det vill jag väl ändå tro att jag lyckats avhålla mig ifrån.

[8] Eftersom jag inte tycker att det för mitt behov är nödvändigt att strikt hålla sig till någon bestämd definition har jag nöjt mig med den genomgång av begreppet "ideologi" som Sven-Eric Liedman har i *Motsatsernas spel: Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskaper* vol 2 (Lund 1977), kapitlet "Ideologi och vetenskap".

[9] Georg Lukács, *Förnuftets banemän* (Lund 1985).

[10] Se Johan Asplund, "Utkast till en heuristisk modell för idékritisk forskning", *Teorier om framtiden* (Stockholm 1979) och Ludwik Fleck, "To Look, to See, to Know", i Cohen, Schnelle, *Cognition and Fact – Materials on Ludwik Fleck* (Netherlands: D Reidel 1986).

[11] Förutom barndom exemplifierar Asplund tankefigurerna med bl a begreppen individ, vansinne, framstegstanken, *the great chain of being* och *mundus senscens* (jordens begränsade livstid).

[12] "En tankefigur är inte 'insprängd i människans hjärna sedan eoner' [Jung], ej heller är tankefigurerna 'inpräglade i det levande systemets egenart' [Jung]." Asplund, a a, s 167. Däremot kan Jungs arketypbegrepp analyseras som en tankefigur.

[13] Ibid, s 149.

[14] Man kan säga att det är en invertering av de forskningsuppgifter för idéhistorien som Gunnar Aspelin på sin tid formulerade: 1.Vilken verkan har vetenskapernas upptäckter på den allmänna världsuppfattningen. 2.Hur påverkar filosofiska tankegångar specialvetenskaperna. 3. Hur inverkar filosofin och vetenskaperna på det allmänna tänkesättet. "Idéhistorien som vetenskap", *Lychnos* 1948–49.

[15] Paul Forman, "Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918–1927: Adaption by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment", *Historical Studies in the Physical Sciences*, 3 (Philadelphia 1971).

[16] I huvudsak stöder jag mig på ett mindre antal kortare framställningar av den narrativa historieskrivningen: Narve Fulsås, "Forteljning og historie", odaterad stencil, Lionel Gossman, "History and Literature", i Canary, Kozicki, *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding* (Madison 1978), Peter Kemp, "Etik och narrativitet", *Res Publica* 9 1987 och "Historia och berättelse", *Res Publica* 11 1988, Paul Ricoeur, *Från text till handling: En antologi om Hermeneutik* (Stockholm 1988), Lawrence Stone, "The Revival of Narrative Reflections on a New Old History", *Past and Present* 85 (Oxford 1979) och Hayden White, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", *History and Theory*, vol 23 (1984).

[17] Hayden White, The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory, *History and Theory*, vol 23, 1984, s 25 ff.

[18] I *The Interpretation of Cultures* (New York 1973), skriver Clifford Geertz om antropologiska beskrivningar att de är interpretationer, fiktioner i betydelsen någonting gjort (*fictio*). Att konstruera dem är tvivelsutan en fantasihandling, som inte skiljer sig från en romanförfattares (Geertz exemplifierar med Flauberts *Madame Bovary*). Skiljelinjen mellan representationssätt och innehåll är lika omöjlig att dra som inom måleriet. Geertz argumenterar för Gillbert Ryles begrepp *thick description*. Det är, menar han, inte mot en mängd otolkade data, drastiskt uttunnade beskrivningar, som förklaringarnas hållbarhet ska mätas, utan mot kraften i den vetenskapliga fanstasi som skapar kontakt med främlingars liv. I den mån det är en rimlig infallsvinkel borde den i lika mån gälla för historiska framställningar.

[19] Här bygger väl Hayden White på Tzvetan Todorov, som betecknar genrer som "de diskursiva möjligheter som valts, kodifierats och konventionaliserats i ett visst samhälle vid en viss tid. De är institutioner och fungerar som förväntningshorisonter för läsare och som modeller för författares skrivande." Jonas Anshelm och Martin Kylhammar i Olausson, a a, s 81. Jag håller med om att genrerna är förväntningshorisonter, men en horisont utmärker sig genom sin vidsträckthet. Jag har svårt att inse hur den kunskap genren överför skulle kunna vara annat än vag intill självutplåning.

[20] Metonymi innebär att någonting betecknas på annat sätt än genom sitt namn. Synekoke är en form av *pars pro toto*: man använder en karakteristisk del för att beteckna helheten.

[21] Claude Lévi-Strauss avfärdar den som de moderna, borgerliga, imperialistiska industrisamhällenas myt. Den är blott och bart ett sätt att producera ett subjekt, illusionen av ett centralt medvetande som kan beskåda världen. På så vis blandar historikern samman "mening", som alltid är skapad, med "verklighet".

[22] Jonas Anshelm och Martin Kylhammar påminner om en risk med det komparativa studiet: determinismen. Den studerade texten framstår alltför lätt "som en passiv spegel av i tiden florerande tankar [...]." Därigenom präglas den av ett efterhandsperspektiv. "För författaren själv framstår valmöjligheterna som så många fler än för den sentide forskaren som sitter inne med facit." Olausson, a a, s 85.

[23] Deras närmare samverkan med den materiella basen skulle jag som sagt gärna ha utrett om jag hade ansett mig mäkta med en sådan uppgift.

[24] För att stilen ska vara så enhetlig som möjligt har jag översatt alla citat i brödtexten.

[25] Möjligen är det en tradition som går tillbaka på Thomas Hobbes, som i *Leviathan* klassificerar metaforen som ett "missbruk av språket". För Hobbes är språket ett slags namngivande, och han uppfattar "inkonstant betydelse" som det stora problemet. Ricoeur tillhör dem som har försvarat metaforen; den ger en ny beskrivning av världen, pekar på oprövade möjligheter.

[26] Nietzsche skriver i *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*: "When we talk about trees, colors, snow, and flowers, we believe we know something about the things themselves, and yet we only possess metaphors of the things, and these metaphors do not in the least correspond the original essentials." Citerat i Sage, V, "Metaphor in Literature", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, red Asher/Simpson (Oxford, New York, Seoul, Tokyo 1994).

[27] Själva metaforen däremot bygger enligt Aristoteles på likhet: man applicerar på ett ting ett ord som hör till någonting annat; det är alltså ett slags analogiförfarande. Metaforen ger *energeia* eller rent av aktualitet. Den får en att reflektera över någonting, som inte är omedelbart förståeligt, och på så vis blir resultatet ett slags kunskap. Metaforen placerar tingen "inför ögonen". Till och med Platon, som inte var någon vän av poesin, och som betraktade språket som notoriskt instabilt och otillförlitligt – en satyr som är slät upptill och raggig nertill – försvarar metaforen som ett sätt att tänka. Quintilianus utgår från jämförelsen som det grundläggande. Ur den härrör metaforen. Hans och Aristoteles' uppfattningar tycks vara utgångspunkten för de moderna teorierna om metaforen.

[28] Se t ex George Lakoff, "Metaphor and Semantics", *International Encyclopedia of Liguistics*, red Bright (New York, Oxford 1992) och Robert Hoffman, "Some Implications of Metaphor for Philosophy and Psychology of Science", *The Uniquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought*, red Paprotté, Dirven (Amsterdam och Philadelphia 1985). Lakoff anser att metaforer är grundläggande för all kognition. De är strukturella kartprojektioner från ett område till ett annat. Kvantitet uppfattas t ex vertikalt, händelser som rörelser i rummet, medel som vägar. Hoffman summerar metaforens vetenskapliga funktioner i 12 punkter. Påfallande många av dem rör nya, okända faser i forskningsprocessen.

[29] Om Agrells lyriska författarskap har ingen mer ingående studie skrivits. Vad som finns – förutom samtida recensioner – är en längre vänartikel av en mycket ung John Landquist och ett par smärre artiklar; samtliga med ganska många år på nacken. Från senare år finns en essä av författarens sondotter, litteraturvetaren Beata Agrell. Den behandlar ett par av Agrells diktmotiv utifrån en lätt dekonstruktivistisk synvinkel.

[30] Uppsatsen ingår i *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, red Shapin och Barnes (Beverly Hills/London 1979).

[31] Ibid, s 135.

[32] Ibid s 138.

[33] Fleck, a. a.

[34] Ibid, s 147.

[35] Raymond Williams, *Materialism and Culture:Selected Essays* (London 1980).

[36] Se "Om begreppet valfrändskap" i Michael Löwy, *Förlossning och utopi* (Göteborg 1992).

[37] Denna nordströmska tradition presenteras i många varianter i *Vad är idéhistoria? Perspektiv på ämnets identitet under sextio år*, red Nils Andersson, Henrik Björk (Stockholm/Stehag 1994). Alldeles särskilt tänker jag på Gunnar Erikssons Lychnos-artikel "Den nordströmska skolan" från 1983.

[38] Som ett memento kan Paul Feyerabends kärva ord gälla. De händelser, procedurer och resultat som konstituerar vetenskapen har ingen gemensam struktur. Det finns inga element som uppträder i varje vetenskaplig undersökning, men som inte existerar på annat håll. Framgångsrik forskning följer inga givna regler. När det kommer till kritan är det slags jämförelse som ligger till grund för de flesta metodologier möjliga bara i vissa ganska enkla fall. Feyerabend, *Against Method* (Revised Edition) (London/New York 1988).

[39] Gunnar Eriksson, *Lychnos* 1983, s 151.

KAPITEL I

ORDET I BEGYNNELSEN

Namn och verklighet

Varför kan man inte kalla ett träd "Plupusch", frågade sig dadaisten Hugo Ball? Eller kanske Pluplubasch när det har regnat på det? "Och varför måste det överhuvudtaget heta någonting? Måste vi verkligen hänga våra ord på allting?"[1]. Effekten av hans kritik förtas väl i någon mån av att han var tvungen att använda språket, det skrivna dessutom, för att kunna ifrågasätta de vedertagna begreppen. Men trots inkonsekvensen retade hans ord om inte annat borgerskapet i 1910-talets Zürich. Dadaisterna älskade ju att provocera med sina frejdiga förnekanden av heliga sanningar och eviga värden. Ändå finns det mitt i all deras förargelselusta ett allvar. "Detta fördömda språk, solkat av myntskavda mäklarhänder. Ordet vill jag ha där det upphör och där det börjar."[2]

Ja, varför måste vi hänga våra ord på allting? Frågan kan verka barnsligt enkel men är i gengäld desto svårare att besvara. Julia Kristeva har tolkat modernismens språkliga experiment som ett slags regression till det försymboliska stadiet, till rytmer och allitterationer utan mening, eller med sin egen mening i protest mot det moderna samhällets alltmer totalitära karaktär.[3] Resultatet blir särspråk, "som fortplantar sig bortom all kontroll", "ensamma monument" i ett samhälle som utvecklas mot likriktning. Att benämnandet under överskådlig tid har tillmätts stor betydelse visas av den centrala roll det har i magin; den som kan det rätta namnet på ett andeväsen har det därmed i sitt våld och kan få det att göra sig till viljes.[4] Vår tids vetenskap, som ju också syftar till makt, om än av annat slag, har på likartat sätt namngivande, terminologi, som en första förutsättning. Vi införlivar världen genom att benämna den. Kanske var dadaisternas tjurrusningar i den borgerliga kulturens finrum en ganska välriktad protest trots allt.

I Peter Bichsels berättelse *Ein Tisch ist ein Tisch* är huvudpersonen en ensam, äldre man.[5] Han försöker sätta färg på sin snävt inrutade vardag genom att låta alla sakerna i sitt rum byta namn. Men i takt med att han metodiskt lär in sitt nya språk sipprar det gamla ut; han förstår inte längre vad folk säger. Först skrattar han bara åt deras konstiga sätt att prata, men så småningom vågar han inte ens tilltala dem. Novellen illustrerar inte bara språkets stora sociala betydelse utan visar också benämningarnas arbiträra karaktär; de är uppenbarligen godtyckliga. Bord *skulle* mycket väl kunna heta stol, men gör det av någon fördold anledning inte.[6] Att vi har så svårt för att tänka oss det beror på att språket finns runt oss,

som en andra natur nästan. Det förändras bara långsamt, och vi som individer märker knappast att vi deltar i en ständig utvecklingsprocess.[7]

Frågan varifrån tingen har fått sina namn är gammal. I Platons dialog *Kratylos* diskuteras den av Hermogenes, Sokrates och Kratylos.[8] Den förstnämnde av de tre företräder den sofistiska inställningen att tingens benämningar är helt slumpmässiga. Men om nu inte namnen återspeglar tingens egentliga väsen, hur ska man då kunna skilja mellan sant och falskt, undrar Sokrates. Han underbygger sitt resonemang med, i våra ögon, alltför fantasifulla etymologier och med en mimesisteori: orden härmar tingen akustiskt. R-ljudet återger rörelse, i-ljudet avbildar det som är vasst och l-ljudet för tanken till oljiga och hala föremål. Däremot kan aldrig efterbildningen bli annat än ungefärlig. Slutligen är det bara de metafysiska idéerna som är fasta och oföränderliga, i sann mening verkliga, medan orden trots allt återfinns på den lägre nivå där allting växlar och byter skepnad.

Trots sitt namn sluter dialogen inte oreserverat upp på Kratylos' sida. Han påstår att orden av naturen (*fysis*) hör ihop med de fenomen de betecknar och alltså speglar deras innersta väsen. Den uppfattningen brukar därför kallas fysisteorin, medan Hermogenes' ståndpunkt går under benämningen tesisteorin; namnet är någonting "uppställt", konstruerat. Den senare omfattades av Aristoteles. Från honom går en utvecklingslinje till den moderna lingvistiken, sedan den först har mellanlandat i skolastikens teorier om språkljuden som symboler, i dess strävan att blottlägga den logiska strukturen under dem, och därefter hos Port Royal-grammatikerna och upplysningsfilosoferna.[9] De outtröttliga försöken att åstadkomma ett universalspråk, Lull, Leibniz, Swedenborg med flera, bygger också de på tesisteorin.

Platons funderingar kring de ljudhärmande orden kom att få många efterföljare. Dionysos från Halikarnassos försökte visa att Homeros använde vokaler för att åskådliggöra det sköna och kraftfulla, konsonanter för att ge eftertryck åt stormar och vattnets rytande. I senare tiders poesi har de onomatopoetiska inslagen fått en central ställning, till exempel i renässansens madrigaler och framför allt i barockens diktning. Den franske 1500-talsskalden och antiksvärmaren Ronsard talar exempelvis om R som en sant heroisk bokstav, ett versens artilleri. För Stiernhielm var det uppenbart att det enhetliga varat, skapelsens högsta nivå, motsvaras av ljudet A, som därmed är ursprunget till allt som har med språket att göra. Utifrån det trodde han sig kunna rekonstruera uralfabetet, stoffet till de första ordrötterna, och därigenom etymologiskt bestämma orden i alla existerande språk, ett minst sagt gigantiskt åtagande som naturligt nog aldrig fullbordades. Däremot uppvisar hans lärodikt *Hercules* flera vackra exempel på den ljudsymbolik som samtidens poetik föreskrev. Märkligt nog var det ofta språknationalistiska skäl bakom tillämpningen av ljudens klanglära. Inte minst gäller det försöken att härma djurläten i dikterna. De ofta virtuosa "klingdikterna"[10] skulle visa att det egna modersmålet minsann inte stod latinet efter i förmåga att komma tingens väsen inpå livet.

Ett av Hermogenes' argument för språkets tillfälliga karaktär var språksplittringen. Samma iakttagelse ligger bakom Bibelns berättelse om

Babels torn, fast förklaringarna till fenomenet går vitt isär. Medan det för Platon och hans samtida stod klart att frygiskan var det äldsta språket gäller förstås hebreiskan som den judisk-kristna kultursfärens urspråk.[11] Frågan var bara om Adam, när han på Guds befallning gav djuren deras namn, valde helt godtyckliga ljudkombinationer, eller om hans benämningar återspeglar sina bärares sanna väsen.[12] En nominalist som Abelard föredrog det slumpmässiga alternativet, medan mystiker och magiker i stället tilltalats av fysisteorin. Den öppnar ju en väg till "sann" kunskap om världen och därigenom till makt över tingen.

Ytterligare en språngbräda för kristen mystik är förstås prologen till Johannesevangeliet: "I begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud, och Ordet var Gud." Denna minst sagt betydelsedigra utsaga utgjorde en inspirationskälla bland annat för Jacob Böhmes teosofiska spekulationer, som påverkat tysk barockdiktning och via den influerat litteraturen in i vårt eget århundrade. Ordet/Visheten är både det evigt gudomliga förnuftet och skaparen av den föränderliga, förgängliga världen. Tingen är alltså bärare av gudomlig essens. Böhme och pansofisterna, till exempel Comenius, förknippar dessa nyplatonskt influerade tankar med Paracelsus' signaturlära, det vill säga tanken att de yttre egenskaperna avslöjar tingens inre väsen, med det adamitiska urspråket och med teorin om det inre Ordet. Den senare är en sammansmältning av den stoiska logosläran och Paulus' ord om bokstaven som dödar och anden som gör levande. Genom detta inre Ord ansåg sig Böhme ha tillgång till naturspråkens hemlighet.

Skriften

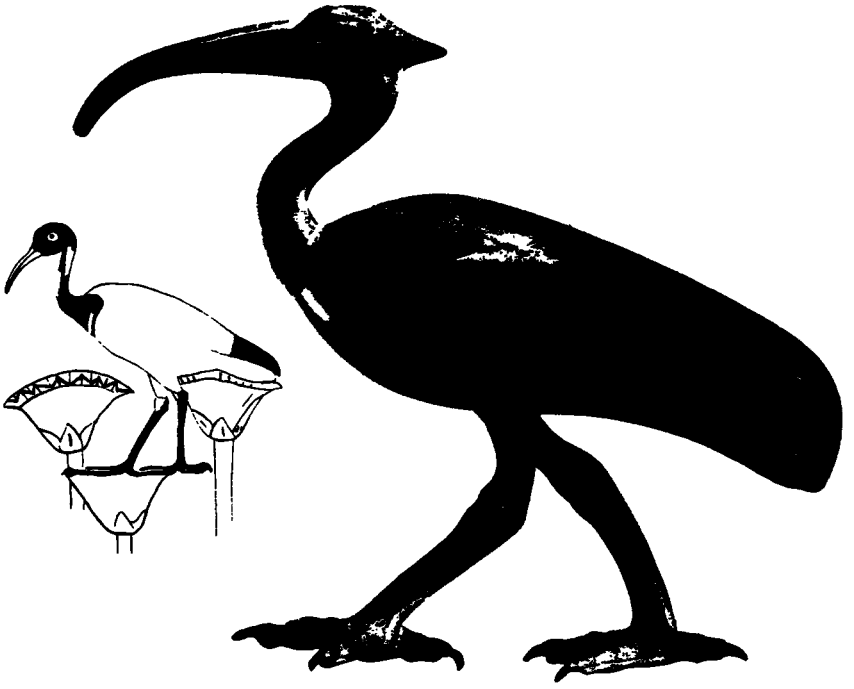
Fascinationen inför språket och tron att det innehåller en hemlig kunskap om världen behöver inte nödvändigtvis omfatta skriften. I de heliga skrifterna är Ordet ofta talat, och Pythagoras, Sokrates, Lao tse, Zoroaster och Jesus är bara några i raden av kraftfulla exempel på skepsis gentemot det skrivna. Sann visdom kan bara överföras från människa till människa, medan skrift leder till tankelättja, papegojkunskap och minnesförlust.[13] Särskilt kristendomen, framför allt under urkyrkans tid och strax därefter, har uppvisat en delvis antiintellektuell profil. Samtidigt som Jesus försäkrar att inte en prick av lagen ska förgå bygger mycket i hans förkunnelser på en förnekelse av de skriftlärdas tolkningföreträde. Pauli omvändelse på vägen till Damaskus omfattade tydligen också hans tidigare ställning som skriftlärd, så eftertryckligt som han därefter betonar den livgivande anden på den dödande bokstavens bekostnad. Ändå var han ju också en skrivande man.

Trots dessa invändningar har konsten att fästa ett budskap med hjälp av tecken i de flesta kulturer omgetts med oomtvistliga uttryck för vördnad. De som anses ha förmedlat skrivkonsten till människorna har mytologiserats till att vara antingen gudar eller kulturbringare.[14] Egyptens heliga ristningar, hieroglyferna, hade guden Thot som upphovsman; därför var varje tecken laddat med magisk makt. I judisk tradition spelar skriften en oerhört central roll. Jahve hade själv skrivit budorden på Lagens tavlor,

även om Mose fick skriva om dem sedan han hade krossat dem. De bevarades därefter i den heligaste av judarnas reliker, förbundsarken, mötesplatsen för Gud och människa. Septuagintalegenden i Aristeasbrevet, om översteprästen Eleazars 72 män som på 72 dagar översatte de fem Moseböckerna till grekiska, visar vilken vikt man lade vid den skrupulöst utformade ordalydelsen. Toraskrivaren måste vara försiktig i arbetet, för det är ett gudomligt verk han utför. Utelämnar han bara en bokstav, eller skriver dit en för mycket, kan han förstöra hela världen. Åtminstone blir skriften rituellt ogiltig. I Grekland däremot finns det inte lika många fantasifulla myter kring skrivkonsten; den tycks helt enkelt ha betraktats som en orientalisk import för praktiskt bruk.[15]

Enligt en av myterna var det den feniciske kungen Kadmos som uppfann alfabetet.[16] Från fenicierna spreds sedan bokstavsraden till jonierna, som – förutom att de lade till *phi, psi, chi* och *omega* – använde vissa av symbolerna som beteckning för vokalerna. Det blev till sist inalles 24 tecken, efter att först bara ha varit 22.[17] Redan i Miletos uppstod bruket att använda dem som siffror. Exempelvis numrerades Iliadens och Odysséns tjugofyra sånger med bokstäver, liksom för övrigt stadsdelarna i Alexandria.

Skriftens utveckling från den sumeriska kilskriften till det grekiska alfabetet kan ses som en process av tilltagande abstraktion.[18] Ur en ren bildskrift från neolitikum och tidig bronsålder, tämligen primitiv och mångtydig, har så småningom ett radikalt annorlunda sätt att återge det talade språket uppstått med hjälp av alfabet, ett starkt begränsat antal fonetiska legobitar, som kan sättas ihop till vilka utsagor som helst. De flesta auktoriteterna på området skrifthistoria verkar tillämpa någon form av modifierad utvecklingsteori.[19] Berthold Ullman, exempelvis, beskriver hur bilderna så småningom konventionaliserats till former, som är svåra att känna igen, som i den kinesiska skriften.[20] Principen att individuella tecken arrangeras efter ett visst mönster leder, enligt I. J. Gelb, så småningom till en ordskrift, en *logografi*, men en sådan kräver i sin rena form tusentals tecken och är därför opraktisk.[21] Ett nödvändigt steg i evolutionsprocessen är därför fonetiseringen, utvecklingen av en rebusskrift.[22] En rebus, skriver Walter Ong, är ett slags fonogram men bara medelbart, eftersom ljudet inte betecknas av ett abstrakt, kodat tecken (till exempel en bokstav) utan en bild, som föreställer en av de många saker som ljudet betecknar.[23] På den vägen uppstod, tänker man sig, fullständiga, logosyllabiska eller ordstavelsesystem. Gelb jämför med barnets inlärningsgång: först orden, sedan stavelserna och sist alfabetet. Visserligen förnekar han att utvecklingen har varit rätlinjig, men han hävdar att den åtminstone haft en enhetlig *riktning*, precis som man i lingvistiken urskiljer en historisk rörelse från ett isolerande över ett agglutinerande till ett flekterande stadium.



Ibisfågeln var i Egypten en symbol för guden Thot som ansågs ha gett människorna skriften

Gelb urskiljer en krets av sju inbördes relaterade, gammalorientaliska skriftsystem.[24] Spänningskällan i denna krets är den sumeriska kulturen, där man var först med att tillämpa en ordstavelseprincip. Därifrån har inflytandet gått dels österut, dels också västerut. Han är noga med att framhålla att det inte existerar några "rena" skriftsystem, "lika litet som det i antropologin finns rena raser och i lingvistiken rena språk."[25] Det avgörande steget att dela in ordet i stavelser har oftast inte lyckats annat än genom inflytande utifrån. Över huvud taget ser han det som en regel att skriften sällan fullbordats i det begränsade område där den uppstod. Mestadels har den tagits på entreprenad av en speciell politisk eller religiös kast och därigenom blivit så överlastad av konstlade utvikningar att den framstått som alltmer främmande för den övervägande delen av folket.[26] I det läget har den bytts ut mot en helt ny skrift.[27]

En av dem som opponerar sig mot den förhärskande, evolutionistiska uppfattningen av skriftens historia är Roy Harris.[28] Framför allt är han kritisk mot att den ger rebusen en så central plats i utvecklingen.[29] Alla evolutionistiska historiker hamnar enligt Harris i ett dilemma, när de försöker precisera en markerad övergång från preskrift till skrift. De kan inte enas om var i sammanhanget rebusprincipen passar in, eftersom de inte är klara över vilka tankemässiga framsteg som låg bakom de första skriftliga dokumenten. Följaktligen "likställer [de] skrift med logografi eller också med fonografi eller också med införandet av fonografiska element i piktografi eller också med förändringen från sigill till tecken".[30] Harris kan inte se annat än att det bara är godtyckliga, terminologiska begränsningar, som inte utgör några lösningar på problemet.

Den skisserade, evolutionära processen innebär att den skriftkultur som har uppnått det alfabetiska stadiet måste ha passerat logografin och stavelseskriften, i den ordningen dessutom. Det existerar ingen retrograd möjlighet.[31] Alfabetet är alltså utvecklingskedjans sista länk, dess logiska slutpunkt.[32] De olika språkljuden har slutligen fått sina särskilda tecken.[33] Längre än så kan man inte komma.[34]

Kanske är det ingen tillfällighet att denna metod att beteckna språkljud uppträdde på ungefär samma plats och vid nästan samma tid som atomläran. I alla fall verkar de vara produkter av samma slags analytiska tänkande.[35] Det grekiska ordet *stoicheion* (bokstav) har också innebörden "grundämne".[36] Samtidigt är det värt att komma ihåg att bokstavsmetaforen på intet sätt var något stöd för atomläran. Tvärtom, den konkretiserade det osannolika i att ting skulle uppstå på grundval av kollisioner. Inte minst i stoiskt influerade skrifter, till exempel Ciceros, utnyttjades analogin i det syftet.[37] Var och en kunde lätt inse att en begriplig text knappast skulle uppstå ur en hög med slumpvis blandade bokstäver.[38] Detta är ett argument som fortfarande används. I en kommentar till Borges' novell *Biblioteket i Babel* skriver Peter Nilson att universums historia är alldeles för kort för att slumpen skulle ha kunnat foga ihop en enda begriplig bok.[39]

Skriften som symbol och magi

Bokstäver är en form av symboler, och med tanke på att det fortsättningsvis kommer att handla mycket om den typen av bildliga föreställningar kan det vara på sin plats med ett försök till definition. Lexikaliskt sett är betydelsen av ordet "symbol" inte helt klar. Det finns flera olika översättningar, som är tänkbara beroende på sammanhang: avtal, tecken, bevis, identitetsmärke, likhet, naturlig gemenskap.[40] I Platons dialog *Gästabudet* har "symbol" en intressant betydelse.[41] Människorna, säger han, härstammar från tvåkönade urtidsvarelser, som emellertid långt före vår tid klövs mitt itu. Alltsedan dess känner vi av att vi inte är fullständiga varelser, och kärleken mellan könen består i sökandet efter vår försvunna hälft. Det ord Platon använder för "hälft" är just *symbolon*.[42] En symbol består med andra ord av två delar som passar in i varandra; en som är konkret närvarande och en som man kan ana sig till, eftersom det mellan dem båda finns en märkbar affinitet. Symbolers betydelse i samhället och i individers gemenskap kan knappast överblickas men sannolikt inte heller överskattas. Det gäller också vår egen tid, även om bildvärlden av i dag delvis har en annan karaktär.[43] Enligt J. C. Cooper överbryggar symbolen både nationsgränser och olika tidsåldrar. Den är anpassningsbar och sprider sig till olika kulturer och epoker. Samtidigt hävdar han att den aldrig kan förstås "annat än i det religiösa, kulturella eller metafysiska sammanhang som är dess grogrund".[44]

Uppfattningen att tillvaron karakteriseras av analogier är en utgångspunkt för symboliska föreställningar. Staffan Bergsten beskriver rent av analogisökandet som en primär drift hos människan.[45] *Timaios'* utsaga att den timliga världen är evighetens rörliga avbild är en inflytelserik formulering av den tankestrukturen. Passusen i bönen "Fader vår", *sicut in cælo, et in terra* är, menar Bergsten, en nyckelmening som förenar naiv, olärd, kristen tro med alla västerländska, esoteriska läror: "Såsom i himmelen så ock på jorden". Sinnebilden är ett resultat av analogitänkande; man uppfattar en betydelsebärande likhet, men inte en identitet, mellan två företeelser. En av de *unit ideas* som Lovejoy har beskrivit och analyserat är naturens skala eller Varats kedja, en tanke som genomsyrat västerlandets tänkande i tvåtusen år.[46] Tillvaron har uppfattats som kontinuerlig, tätt packad och hierarkisk. Det senare är inte minst viktigt; allting får inte befinna sig på samma nivå. Det måste existerar någon form av potentiell energi i systemet, till exempel den ständigt aktuella indelningen i högt och lågt.[47] Människans position i den ptolemaiska världsbilden är därför idealisk ur ett symboliskt perspektiv. Hon lever på skapelsens botten med med Helvetet strax under fötterna. Den smutsigaste och lägsta platsen, husets källarvåning med Montaignes ord, är hennes.[48] Men jorden är å andra sidan det enda ställe där världsdramat faktiskt pågår. Själv utgör människan horisontlinjen mellan det kroppsliga och det icke- kroppsliga. I henne övergår det materiella i det mentala. Kroppen återfinns högst uppe i det materiellas skala, samtidigt som själen är den lägsta av alla intelligenser. En sådan varelse har lätt att se analogier både "uppåt" och "nedåt" i skapelsen.

Redan Pythagoras använde mystiska, symboliska uttryck i sin pedagogiska verksamhet; enkla men dunkla sentenser i stil med denna: "Hjärtat skall du icke förtära!"[49] De tjänade som ett slags grindvakter, intellektuella lösenord som tillslöt portarna för de icke invigda. Bakom de lyckta dörrarna utvecklades omfattande spekulationer av esoteriskt slag. Utgångspunkten är som bekant talen: symboler för förnuftet, kosmos' väsen, nycklarna till alla tillvarons hemligheter. Talserien 1–10 illustrerade, eller ansågs kanske rent av vara identisk med universums tillblivelse. Alltet rymdes i enheten, 1. Tillsammans med 0 polariserade den kosmos och gav upphov till de övriga talen. Från den ursprungliga enheten härrör sedan sinnevärldens alla motsatser: hetta–köld, ljus–mörker etcetera.[50]

Också musikens intervaller kunde uttryckas i enkla förhållanden av just kardinaltalen 1, 2, 3 och 4. På så vis överensstämde musiken med kosmologin. Planetsfärerna låg på en kvints avstånd från varandra, och det är detta kosmiska intervall som åstadkommer sfärernas musik. Anledningen till att vi inte kan höra den är att den omger oss ända från födseln. Universum uppfattades följaktligen som ett jättelikt musikinstrument och talen som tonerna i den musik som klingade. Eftersom bokstäverna också hade talvärden omfattade spekulationerna i samma utsträckning alfabetet. Aulos', dubbelflöjtens, toner indelades från α (den lägsta) till ω (den högsta), det vill säga sinnebilden för himlens totalitet.[51] Det existerar således i antiken en föreställning om ett inre samband mellan den stora världen, kosmos, och den lilla i form av musik, bokstäver och matematik.

Vokalerna

I synnerhet vokalerna tillmättes största vikt.[52] De var sju stycken, vilket passade bra eftersom sju var ett heligt tal. På den pythagoreiska grunden restes under hellenistisk och senantik tid nya, luftiga konstruktioner. Vokalerna förknippades inte bara med de sju planetsfärerna utan också med de sju olika tonerna i oktaven; de uppfattades alltså som planeternas toner. Klemens från Alexandria tänkte sig att himlarna berättar för varandra om Guds ära, och att de hörbara formerna för denna egenartade, kosmiska konversation är vokalerna. Grammatikern Dionysios Thrax hade en teori om att de sju planeterna håller sig inom djurkretsen i sitt förvaltande av stjärnorna precis så som vokalerna håller sig inom bokstavsradens ram.

En av vokalernas funktioner var åkallan av gudarna – framför allt i Egypten och Babylonien men också i Grekland. Apollon kunde anropas på följande sätt: "Herre, jag efterliknar dig med de sju ljuden, kom och lyssna till mig!" Över huvud taget är det de stora gudarna i den i synkretistisk magi nedsjunkna, sena hedendomen som föräras vokaliska binamn, skriver den tyske religionshistorikern Franz Dornseiff.

Största intresset tilldrar sig nog A och Ω, åtminstone med utgångspunkt från Apokalypsen och Johannesevangeliet. I de koptiska skrifterna *Pistis Sophia* och *Jeu*-böckerna intar därför inte oväntat A och Ω hedersplatserna.

Enligt Dornseiff beror det på den religiösa strid som då utkämpades med arianismen. Johannes Chrysostomos betraktade A som det som håller allting samman och är byggnadens grundsten, precis som tron stöttar och strävar livsvandeln. I bokstavens streck såg han treenigheten inskriven.

Åtskilliga alkemistiska dokument visar att A och Ω figurerar också i andra, icke-kristna sammanhang. Ouroboros, en orm, som biter sig själv i stjärten, är uttryck för samma tanke. Början och änden har en speciell innebörd i all magi. Även judiska kabbalister har sökt och funnit A och Ω dolda i *Toras* första rader.

Sannolikt ansåg sig antikens mystiker kunna uppgå i det gudomliga med hjälp av vokalernas kosmiska sjutal. I skrifterna varieras de och permuteras efter konstens alla regler.[53] De skrevs fram- eller baklänges, och de kunde ordnas geometriskt i form av pyramider och koner, säkerligen ett pythagoreiskt arv. Varje vokal kunde också skrivas sju gånger för att dess kraft skulle förstärkas.[54]

Konsonanterna

Att de femton (senare sjutton) konsonanterna i det grekiska alfabetet intog en betydligt mera undanskymd plats, beror enligt Dornseiff på att ingetdera talet är heligt. I en traktat, som tillskrivs Pythagoras, ska bokstaven Y stå som symbol för hela alfabetet, där respektive arm representerar vokalerna och de två olika typerna av konsonanter. Skillnaden mellan vokaler och konsonanter symboliserade också differensen mellan *psyche* och *hyle* (kroppen). En koptisk bok tilldelar röstförsedda väsenden (från änglar till de vilda djuren) vokalerna, medan de stumma tingen företräds av konsonanterna. En liknande rangordning verkar ligga till grund för en annan parallell, nämligen vokalernas förbindelse med fullmånen, de tonande konsonanternas med halvmånen och de tonlösas med nymånen.

Av alla bokstäverna har vissa mer än andra varit föremål för fantasifulla tolkningar. Med utgångspunkt från deras former urskiljer Isidor av Sevilla fem bokstäver med mystisk kraft i det grekiska alfabetet. Förutom vokalerna A och Ω hör till dem Y, som lär ska vara Pythagoras bild för människolivet, där förgreningen betecknar det avgörande vägskälet i ungdomen. Konsonanten Θ, perforerad av ett spjut, är dödens tecken, som skrevs in efter de dödsdömdas namn, och T är en självskriven sinnebild för Kristi kors.[55] Om Δ kan sägas att den fortfarande på Dornseiffs tid användes inom medicinen om det kvinnliga könsorganet. För pythagoréerna var den framför allt en symbol för triangeln, alltså *tetraktysen*, de heliga talen 1, 2, 3 och 4 ordnade som en triangel. Tusen år senare skrev klostergrundaren Sabas från Talas en lång betraktelse, i vilken Δ ses som en sinnebild för skapelsen. Med sina tre hörn betecknar den både treenigheten och skapelsens sex dagar, skriver han. Den avbildar också kosmos i flera våningar. Som fjärde bokstav i ordningen symboliserar den dessutom de fyra elementen.

Konsonanterna kunde inte ensamma förbindas med någon viktig konstellation på himlavalvet. Det kunde däremot bokstavraden i sin helhet. Varje bild i djurkretsen noterades med två bokstäver med utgångspunkt från den vanliga indelningen av alfabetet i två hälfter; alltså AN, BΞ,....MΩ. Genom att bokstäverna samtidigt tjänstgjorde som tal kunde astrologerna matematisera och geometrisera sambanden inom zodiaken.[56]

Alfabetet hade också i triviala, pedagogiska sammanhang en för oss märkligt central position. Det var inte bara så att man med list (kakor, soppnudlar i form av bokstäver) försökte muta eleverna att lära sig det. De drillades till en virtuositet som inte verkar motiverad av praktiska skäl: baklänges, ordningen A Ω, B, Ψ och så vidare. Det finns skolhäften, bevarade från första århundradet, fulla med tungvrickande stavelseföljder. Att det inpräntades så grundligt i tidiga år är kanske en förklaring till det råd Augustus fick av sin stoiske lärare att rabbla alfabetet tyst för sig själv, när han blev arg.

Dornseiff finner det troligt att bokstavsraden har ansetts besitta apotropeisk, demonavvändande, verkan. I alfabetet finns ju djävulens namn inrymt, fast i förtunnad, ofarligare form. Den bekanta trollformeln Abracadabra är enligt Dieterich en efter palindromens mönster bildad, rullande trollformel med abcd som utgångspunkt.[57] Vid invigningar av kyrkor har man under medeltiden skrivit de grekiska och latinska alfabeten i aska på kyrkgolvet så att de har korsat varandra. "För en stoicheiatroende kunde det knappast finnas något lämpligare, för att ge ett [kyrko-] rum ett mikrokosmos' autarkheia, än alfabetet, avbilden av det i sig vilande kosmos."[58]

Överflödet av exempel på alfabetinskriptioner tycks borga för att det inte är fråga om klotter, pedagogiska hjälpmedel eller ornament.[59] Albrecht Dieterich var uppenbarligen en av de första som över huvud taget intresserade sig för de talrika ABC-inristningarna från antiken. Framför allt var han den som insåg att de kunde vara resultat av magisk verksamhet.[60] Han har studerat ett antal inskrifter på bland annat vaser (oftast gravurnor), klippor, marmortavlor, terrakottafigurer, väggar, grekiska papyri, dopfuntar, kyrkklockor

En egenhet i de pompejanska väggristningarna är, framhåller han, att de alla slutar med X, trots att Y och Z sedan länge användes i vanlig skrift. Det är ett argument mot dem som trott att det rör sig om skolpojksövningar. Dessutom överväger det grekiska alfabetet även i inskrifter på latinskt språkområde. Orsaken är, tror Dieterich, att magin alltid värnat gamla former och ordvändningar. Den magiska kraften följer inte modets växlingar utan anses i stället tillta med formlernas ålder och grad av exotism. En del bokstavrader har ordnats som chiffer, modell *athbasch* i Gamla Testamentet, det vill säga att bokstäverna kommer i ordningen A Ω, B Ψ och så vidare.

Omkastade bokstäver förekommer och förklaras med hänvisning till den magiska skriften *Medicina Plinii* som en verksam metod att stoppa blodflöde. När det gäller alfabetakrostika, där alltså versraderna börjar

med bokstäver i alfabetisk ordning, hänvisar Dieterich till religiös, hemlig litteratur. Speciellt i grekisk-ortodox liturgi uppträder denna typ av arrangemang. Även i den hebreiska, sakrala poesin finns det exempel på sådant (Jer. 1–4, Ords. 31:10–31, vissa Psaltarpsalmer).

ABC-dokumenten visar, menar Dieterich, att det har florerat ett magiskt bruk, som varit känt för såväl hedniska som kristna kulturer. Han referar till Ireneus' kommentar till en text av "Simon Magus" (Markos gnostikern) om den mystiska gudinnan Alitheia, vars kroppsdelar likställs med alfabetets bokstäver, parvis uppställda i ordningen A Ω, B Ψ etc.[61] Pseudo-Tertullianos har också omnämnt det kätteri som bygger på det grekiska alfabetet.[62] Kontentan blir att alfabetet betraktades som den stora trollformeln, det världsomspännande "namnet" Abraxas med talvärdet 365. Men Dieterich vill söka ursprunget djupare än så, och det för oss tillbaka till de etymologiska förvecklingarna kring ordet *stoicheion*, bokstav.

Dionysios Thrax härleder det från *stoichos*, länk i en kedja. Pseudo-Sabas utgår från betydelsen "element" och passar på att ge de grekiska filosoferna en känga för deras andefattiga förklaring till ordet. De trodde att orsaken var att bokstaven utgör språkets minsta enhet. För Pseudo-Sabas står det klart att benämningen beror på att den skapade världens element återspeglas i bokstävernas yttre former.[63]

Moderna, etymologiska undersökningar av *stoichos* anger ordrötter med stor spännvidd i betydelse: gå, marschera, tillryggalagd väg, jordareal, fundament, stötta, ande, spöke, gnomonskuggans längd (alltså tidpunkt), gradering. Dornseiff tar avspark från den sistnämnda betydelsen. *Stoicheia* har från början en astronomisk konnotation, anser han, och användes för att beteckna de tolv djurbildernas cirkelsegment. Som tidigare påpekats tilldelades varje bild i zodiaken två bokstäver.

För Dieterich faller sig anknytningen till "ande" och "spöke" naturligast.[64] I litteraturens begynnelse var trolltecknet och trollsången, skriver han. Användandet av bokstaven som magiskt tecken för oss tillbaka till en tid då det ansågs som en stor och hemlig konst att skriva. På germanskt kulturområde ser vi det tydligare genom ordet runa, som enligt den tyske filologen Eugen Mogk (1854–1939) av den tidens människor betraktades som ett magiskt tecken. Det kunde skydda eller bringa skada beroende på hur och av vem det användes. Dieterich anför den etymologiska "beviskedjan" fht *spell* (got *spill*) = trollformel och got *spilda* = feng *speld* = spån, sticka. Utifrån det tycker han sig få en hållbar analogi till orden runstav och bokstav, som betyder det trästycke (av bok) som tecknet ristades in i. Hans slutsats är klar: bokstaven är den äldsta trollformeln.

Kabbala

Ordet kabbala kommer från den hebreiska roten QBL (*quibel*), som betyder mottaga.[65] Det som tas emot är esoterisk kunskap genom muntlig tradering. Enligt traditionen bildade ett utvalt sällskap av änglar en teosofisk skola i Paradiset, där de lärde kabbala av Gud själv. Bland människorna

överfördes kunskapen från Adam över Noa till Abraham, som tog med sig hemligheten till Egypten, där Moses fick ta del av den. Principerna för den hemliga doktrinen anses därför finnas dolda i de fem Moseböckerna. David och Salomo var givetvis djupt införstådda med kabbalans hemligheter, men den förste som vågade sig på att fästa dem i skrift var Simeon Ben Jochai vid tiden för det andra templets förstörelse. Hans son och lärjungar samlade dokumenten under titeln *Zohar*, "Strålglansen". Enligt en mindre partisk historieskrivning författades den troligen av Moses de Léon på 1200-talet. Däremot existerar en annan grundläggande skrift, *Sefer Yetsirah* (Gestaltningens bok), som åtminstone härrör från senantik tid (200–500).[66]

Även om kabbalans ursprung är judiskt har det inte hindrat att både islam och kristendom influerats av dess spekulationer. Till sentida kristna anhängare räknar kabbalisterna Lully, Reuchlin, Pico della Mirandola, Agrippa, van Helmont och Fludd. Under 1800-talets senare hälft ökade intresset för läran markant. Även utanför de ockulta kretsarna tycks den ha haft inflytande. Bland annat Freud anses ha tagit intryck av den. Två av de ledande medlemmarna av den rosencreutziska orden The Golden Dawn, S. L. Mac Gregor Mathers och Aleister Crowley, har på grundval av de ursprungliga teorierna utarbetat ett helt system av korrespondenser.[67]

Den som utarbetade den kabbalistiska bokstavsmystiken till en vetenskap var enligt Gershom Scholem den judiske 1200-talsfilosofen Abraham Abulafia.[68] I det hebreiska alfabetet fann han det absoluta meditationsobjektet, någonting som kunde förvärva högsta betydelse utan att ha någon mening i sig själv. Allt existerar bara i den mån det har del i Guds stora Namn, som är manifest i hela Skapelsen och "återspeglar existensens dolda betydelse och totalitet".[69] Att det inte är några luftigt symboliska korrespondenser Abulafia menar framgår tydligt:

> Genom att kombinera bokstäverna, av vilka var och en – enligt boken *Yetsirah* – är koordinerad till en kroppsdel måste man vara ytterst noga med att inte rubba en konsonant eller en vokal ur dess läge, ty om han misstager sig i läsningen av en bokstav som styr en viss kroppsdel, kan kroppsdelen ryckas loss och byta plats eller omedelbart ändra sin natur och förvandlas till en ny skepnad så att som en konsekvens den personen blir en krympling."[70]

Abulafia jämför det extatiska sinnestillstånd bokstavskombinationerna försätter honom i med det som musiken framkallar.[71] "Kombinationernas vetenskap är den rena tankens musik, i vilken alfabetet intar den musikaliska skalans plats." Han urskiljer bokstävernas form från deras materia och försjunker i konstellationerna av deras andliga former, tills de inpräglas i hans själ. I försöken att begripa sambandet mellan ord och namn spelar ordens numeriska värde, *gematria*, en viktig roll.

Kabbala kan indelas i fyra huvudgrupper: den praktiska, den bokstavliga, den oskrivna och den dogmatiska. Här ska vi bara uppehålla oss vid den som handhar bokstäverna. Den kan i sin tur indelas i tre avdelningar: GMTRIA (*Gematria*), NTRIQVN (*Notarikon*) och ThMRVH (*Temura*).[72]

Notarikon, av latinets *notarius* = stenograf, existerar i två former. Den första innebär att man utifrån varje bokstav i ett ord konstruerar ett annat ord. Genesis första ord BRASHITH (*Berashith* = i begynnelsen) kan på så vis ge upphov till följande mening: Berashitih Rahi Elohim Sheyequebelo Israel Torah. Det betyder: "I begynnelsen såg Elohim att Israel skulle godtaga lagen."[73]

Den andra metoden innebär i princip raka motsatsen: att utifrån begynnelse-, mitt- eller slutbokstäver bildas ett nytt ord. Exempel: Kabbala kallas också *Chokma Neserath*, den hemliga visdomen. Av det ordet kan CHN, "nåd", bildas på grundval av initialbokstäverna.[74]

En mera invecklad teknik är *Temura*, som innebär permutation. Tilllämpar vi den får vi en rad andra ord än det ursprungliga. Alfabetet delas i två hälfter, varav det ena skrivs ovanför det andra. Därefter ersätts den ursprungliga bokstaven med den som står under den. Eftersom alfabetklyvningen kan göras på 22 olika sätt får vi också 22 olika kombinationsmöjligheter.

Gematria

Det ligger nära till hands att tro att gematri skulle vara ett grekiskt påfund och att Pythagoras skulle vara gematrins fader. Själva ordet *gematria* kommer från grekiskans *grammateia*, "skrivarämbete", och grundar sig på den miletiska principen att bokstäverna också har talvärden.[75] Redan Herakleides från Pontos gav Pythagoras äran av det, men Dornseiff betvivlar riktigheten i det.[76] Dels finns det inga hållbara belägg för verkligt gematriska kalkyler hos någon av pythagoréerna, dels tycks metoden vara äldre än själva bokstavsskriften. Den har bevisligen tillämpats i Orientens ideografiska skriftsystem. Exempelvis lät kung Sargon II (700-talet) bygga Korsabads mur 16 283 alnar lång för att hans namns talvärde skulle finnas inrymd i den. Det tycks vara en parallell till berättelsen i Uppenbarelseboken (21:17) om det himmelska Jerusalem, vars mur sägs ha en ängels och en människas mått. Spåren leder österut, anser Dornseiff, och berättar historien om hur Serapis lät kung Alexander gissa sitt namn utifrån talsamband.[77]

Som huvudregler för gematriska beräkningar gäller följande: 1. namn eller ordgrupper ska visa sig ha samma talsummor, 2. dessa talsummor bör ha någon form av astrologisk-kosmisk innebörd och 3. bakom iögonenfallande tal, till exempel potenser och triangeltal (1+2+3+...+n) ska dölja sig ett namn eller ett ord.

De olika sätten att räkna är en sak som förvårar för historikern. Dornseiff polemiserar mot dem som utgår från det system som i det aktuella fallet ger bästa resultatet. Framför allt är han kritisk mot räknesättet $\alpha = 1 \ldots \omega = 24$, eftersom det ger låga talvärden och därigenom ökar den statistiska sannolikheten för att olika ords talsummor ska sammanfalla. Redan Plutarchos var medveten om att många överensstämmelser var rena tillfälligheter. Dornseiff känner bara till ett ovedersägligt bevis för att den beräkningsmetoden har använts. Det vanliga, miletiska räknesättet är

i stället α = 1...ι = 10...ω = 800. Över huvud taget tycks han ha drabbats av allergiska reaktioner mot en kabbalistisk modetrend i hans samtid. Därför råder han till stor återhållsamhet i tolkningarna.

Att söka betydelser i talvärdena verkar ha varit vanligast i religiösa sammanhang. Följande exempel är från en trollpapyrus, en bön till Abraxas: "Ditt sanna namn är Οδεργαριαχνομαφ[ι]. Det är ditt namn på 15 bokstäver, som har fått sitt bokstavstal efter de dagar som Selene tillväxer, men ditt andra namn, som har de 7 världsregenternas tal och talvärdet 365 efter årets dagar, är sannerligen Abraxas."[78] Från medeltiden finns det kyrkliga rekommendationsbrev, där överbringarens namn beslöjas på detta sätt.

Det äldsta exemplet på den inverterade metoden, att sluta sig till ett namn utifrån talsummor, är det redan nämnda ur Pseudo-Kallisthenes' Alexanderroman. Det mest kända fallet är säkerligen talet 666 i Uppenbarelseboken 13.18. Att det i det fallet handlar om gematri kan ingen sväva i tvivelsmål om: "Här gäller det att vara vis; den som har förstånd han räkne ut betydelsen av vilddjurets tal, ty det är en människas tal." Tolkningarna har varit många, och någon slutgiltig lösning finns knappast. Nu är det inte säkert att 666 ska uppfattas som en vanlig summa. Kanske är det ett pythagoreiskt triangeltal: 666 = 1+2+3+...+36; 36 = 1+2+3+...+8. I så fall blir resultatet alltså det heliga ogdoas, åttatalet, valentinianernas Sophia, Visheten. Augustinus förklarar på samma vis de 153 fiskarna i *Joh.* 21 som triangeltalet av 17.[79]

En annorlunda, mera lekfull form av gematri är de medeltida kyrkornas kronogram, ur vilka de avsedda årtalen kan utläsas ur speciellt markerade bokstäver i texten.[80]

Egennamnens talvärden använde också för spådomar, *onomatomantik*.[81] Exempelvis kunde utgången i en tvekamp förutsägas genom att man summerade kämpens talvärde med stridsdagens. Sedan dividerades summan med 29. För det eventuella restvärdets betydelse fanns det speciella tolkningar. Den som fick högsta summan skulle gå segrande ur striden.[82] Med hjälp av "Demokritos' sfärer" kunde man utläsa om en sjuk skulle klara sig med livet i behåll. För att minska talsummornas storlek, det vill säga isolera de bevisbärande elementen, räknades tiotal, hundratal och tusental som ett. Detta kallas *regula novenaria* och innebär helt enkelt tvärsumman av de talvärden som överstiger 10: man adderar tiotalet med entalet. Med slutsumman förfors på samma sätt. Genom att på så sätt kondensera talvärdena fick man en utgångspunkt för spådomar, som var fast förankrad i det pythagoreiskt strukturerade kosmos.

I kvinnlig gestalt hade Tetras uppenbarat sig för gnostikern Markos och undervisat honom om Världsalltet. Tetras är dels den pythagoreiska teraktysen (pyramiden av talen 1, 2, 3 och 4), dels judarnas fyra bokstäver långa gudanamn, som uppfattas som en kvinnlig gestalt, Schechina.[83] Emanationer av Tetras 24 bokstäver har också avlat Jesus.[84] Att det verkligen förhåller sig så "bevisas" av duvan vid Jesu dop (Mackabéerboken 1:11). Ordet duva har talvärdet 801, det vill säga Apokalypsens α = 1 och ω = 800. Namnet Ιησουζ, Jesus, har talvärdet 888. Χρειστοζ, Kristus, består av åtta bokstäver, som tillsammans med Ι = 10 bildar just summan 888. Därför

innehåller också det grekiska alfabetet 8 ental, 8 tiotal och 8 hundratal. Med hjälp av den ovan nämnda expansionsmetoden bildar namnet Jesus 24 bokstäver med namnen: ιωτα, ητα, σηγμα, ου, υψειλον, σαν. Allt uppstod en gång genom att bokstäverna uttalades, och allt blir till sist åter bokstäver, som ljuder med i den förlorade men återupprättade enheten, så som det var den första dagen. Till sist klingar allt ut i ett världsomspännande "Amen" som ljuder genom hela kosmos.

Dornseiffs och Dieterichs undersökningar av antikens verbala magi gör på mig i stort sett ett vederhäftigt intryck.[85] Det massiva uppbådet av exempel och förekomsten av skriftliga källor innebär att de står på ganska fast mark, trots att målet för deras forskning notoriskt är omgivet av hemlighetsmakeri. Bokstavsmystiken härstammar, liksom bokstäverna själva, från Orienten. Där har också det praktiska, magiska kunnandet levt kvar längst – ända in i vår tid. Av grekiskt ursprung är förstås all symbolik som hänför sig till tal och till geometrisk form.

Under kejsartiden blev bokstavsmagin verkligen på modet. Bland annat började man undersöka de heliga texterna med hjälp av gematriska metoder. Det var då kabbalan utvecklades. Över huvud taget vill Dornseiff betona att bokstavsmagin var en lärd hantering, inte någon enkel vidskepelse. Däremot betraktar han ABC-inskrifterna som en rest från en primitiv tid, då avvärjandet av demoner och av det onda ögat ansågs mest av nöden påkallat. Han anlägger synbarligen ett evolutionistiskt perspektiv; skriften har tagit upp och förfinat element från ett oralt stadium. Magin existerade alltså före skriften, som till en början bara användes i praktiska sammanhang, innan den så småningom applicerades också på det religiöst magiska området. Dieterich däremot antyder i sitt etymologiska resonemang kring ordet *stoicheion* att bokstaven redan från början var ett tecken laddat med övernaturliga krafter.

När det gäller runalfabetets funktion är Dornseiff mycket fåordig och oklar. Han anför metodiska betänkligheter mot Dieterich, samtidigt som han inte utesluter möjligheten av en kontinuitet från antiken av de magiska teorierna. Dieterich å sin sida verkar luta åt den åsikten att runradsinskrifterna verkligen har samband med ABC-monumenten. Då måste man komma ihåg att hans studie är från 1901; han hade alltså bara den danske nordisten Ludvig Wimmers fåtaliga exempel att utgå ifrån. En betydande svårighet, som möter den som ska undersöka likartade företeelser på germanskt område, är att det i stort sett inte existerar några tillförlitliga, skrifliga källor om runornas magiska bruk. Det enda som finns är inskrifterna själva.

Världen som bok, bild och spegel

Filosofen Hans Blumenberg skriver i *Die Lesbarkeit der Welt* att boken har kommit att bli en metafor för naturen, fulltecknad med hieroglyfer, chiffer, matematiska formler. Han kontrasterar den judisk-kristna inställningen till böcker mot den grekiska. De klassiska, grekiska kosmogonierna grundar sig inte på ordet utan på bilden, menar

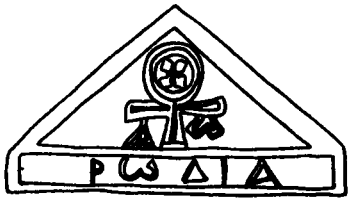
Blumenberg. Prometheus talar inte, inte heller demiurgen. Själens kunskap är minnes-*bilder*. I kontrast till detta står den bibliska skapelsens imperativa karaktär, som är påfallande verbal. Det är alltså inte förvånande, anser Blumenberg, att kristendomen i likhet med islam och judendomen har vördat sina böcker som heliga reliker.[86] Idén om en livets bok, där människans livsöde finns antecknat, uppstod redan i Babylonien.[87] Kanske har den tanken sedan spridits till Israel, där den dyker upp i flera Psaltarpsalmer och i *Daniels bok*. Klart uttalad finns den i Johannes Uppenbarelser. Där beskrivs världen som en bokrulle; när den vecklas ut inträffar det som står i den, och den eskatologiska vändningen är en följd av att den rullas ihop.[88] Sedan stjärnorna fallit ur den som de omogna frukterna från ett fikonträd finns ingenting mer att läsa; skrivytan är tom.

Redan kyrkofäderna var på det klara med att många bibelställen inte kunde läsas bokstavligt utan att bli absurda.[89] Samtidigt var de rädda för kättarnas tolkningar, som var nedlusade med symbolik, allegorier och gåtor av det slag vi har sett prov på tidigare. Augustinus' Gud har inte bara skrivit Bibeln utan dessförinnan också naturens bok – och det ur intet, betonar han. Efter syndafallet kan människan inte längre läsa i den ursprungliga boken; det krävs apokalyptiska konvulsioner, som får bergen att sjunka ner i havet, för att göra henne läskunnig igen. Människan är således helt beroende av Gud vad gäller kunskapen om naturen.

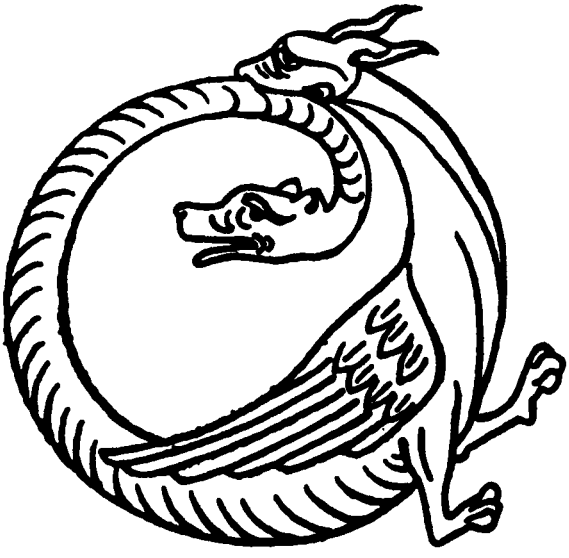
Kanske är det symptomatiskt att det var nyplatonikernas idévärld som blev den rikast flödande källan till senare tiders symbolism. Världen är inte bara själens fängelse utan också gudomens återspegling. Solen symboliserar det andliga ljuset, och spegeln, som fångar upp solljuset, visar hur denna ursprungliga enhet kan splittras i mångfald.[90] Det är förvisso ett uppenbart bildtänkande.

Inte bara renässansens Platonsvärmare försjönk i symboliska grubblerier. Att överallt söka efter dolda budskap var nog i ännu högre grad ett medeltidens signum. Någon har sagt att symbolikens betydelse under högmedeltiden var minst lika dominerande som utvecklingsläran de senaste hundra åren.[91] Till de mera kuriösa inslagen hör lapidarierna och bestiarierna, som uttyddes som sinnebilder för mänskliga karaktärsdrag, och Chartresskolans sexualsymbolik, där det manliga könsorganet får representera människans fullkomning och övervinnande av döden. Alanus av Lille var en av dess representanter. Hans bekanta versrader aktualiserar den nyplatonska spegeln som symbol för dikten vid sidan av boken:

> Omnis mundi creatura
> quasi liber et pictura
> nobis est et speculum [92]









Alfa och omega och dess motsvarande djursymbol ouroboros i olika framställningar

Augustinus hade förgäves sökt skilja mellan det som är möjligt att skapa och det faktiskt skapade, men det är först Bonaventura som formulerar tanken att den faktiska världen inte uttömmer alla existerande möjligheter. Det verkliga är bara en partikel i det möjligas oändlighet. Denna *hiatus*, detta svalg, ger utrymme för metaforen naturens bok, skriver Blumenberg. Genom den Heliga Skrift kan naturen bli läsbar för oss på nytt, och vi kan steg för steg närma oss Gud.

Naturens bok hade den fördelen att ingen kättare, om än aldrig så förtappad, förmådde förfalska den. Kunde vem som helst också läsa i den? Nicolaus Cusanus' Idiotagestalt tillhör den växande, illitterata borgarklassen i 1400-talets städer. Tal, mått och vikt är vad han känner sig mest hemma med. Han framstår som en typus för omedelbarheten, den som läser utan teologisk skolning.

Paracelsus var övertygad om att Gud själv hade dikterat, skrivit och satt naturens bok. Han rekommenderade att den skulle utforskas till fots. I hans andliga universum kunde Cusanus' Idiota alltså platsa, trots sina teologiska brister. Däremot hamnade han i kläm, när Galilei och Kepler utnämnde matematiken till Guds eget språk; naturens chiffer krävde på nytt en välutbildad läsekrets, låt vara med en helt annan bildningsgång. I brev till Galilei skrev hans entusiastiske anhängare Campanella att Galilei uppenbarat Apokalypsens löften om en ny jord och en ny himmel. Människorna har varit förblindade, men nu kan de tack vare honom se igen. Naturen är inte bara den äldsta boken utan också den enda som man kan finna nyheter i; den har en historia. Det hindrar inte att de båda böckerna stämmer överens, försäkrar Campanella. Att människor tar miste beror på att de likt medeltida munkar skriver av Guds bok med allehanda fel. Varför gå till kopior, när urtexten finns alldeles inpå?

Bacon poängterar assymetrin mellan de båda böckerna. Guds verk pågår hela tiden i motsats till hans ord. För människan gäller det att genom naturen vinna tillbaka de förmågor och möjligheter som hon gick miste om i samband med utvisningen ur Paradiset.

Det finns inget språk som fungerar lika i alla tider, anser Spinoza.[93] Så är det inte heller Gud som talar till oss i Bibeln utan profeten. Ingen uppenbarelse skulle kunna klargöra någonting för människan totalt främmande. En Gud som ville uppenbara sig måste därför göra det genom att dölja sig. Han skulle inte heller ha något att meddela; boken skulle förbli tom. Den Heliga Skrift kan följaktligen bara bli läsbar med naturens bok som referensram.

Till tidens språkliga experimenten hör biskop John Wilkins och framför allt Leibniz' ansträngningar att skapa ett konstgjort, universellt språk. Tack vare sin systematiska struktur, skulle det enligt Wilkins vara mycket lättare att lära sig än ett naturligt språk. Leibniz ville gå längre än Wilkins och konstruera inte bara ett språk för kommunikation utan också för tänkandet. Det skulle fungera som aritmetik och algebra. Matematiken var i själva verket bara ett prov på detta allomfattande, filosofiska språk. Han lyckades aldrig fullborda sitt verk utan insåg att det var en övermänsklig uppgift.[94]

Metaforen betraktades av somliga 1600-talsförfattare som en poetisk korrespondenslära.[95] En förutsättning för den var, som redan nämnts, naturens skala, den gyllene kedjan, som gjorde det ganska självklart att allting i grunden hörde samman. Swedenborgs korrespondenslära har av många romantiker och symbolister nämnts som en källa till inspiration. I sin strävan att skapa ett universalspråk presenterade han en nyckel, *Clavis hieroglyphica*, som med hjälp av formaliserade analogier skulle upplåta portarna till de naturliga och andliga hemligheterna.

För Goethe är en symbol det universellas spegling i det individuella. "Symboliken förvandlar fenomenet till idé, idén till bild."[96] Från sinnevärldens ting kan vi kan vi gå allt högre i abstraktionens hierarki, tills vi stöter på urfenomenen, det vill säga den generella lagen i dess konkreta gestalt.[97] Trots att Goethe avfärdade romantikernas försök att få en glimt av vad som döljer sig bakom spegeln är hans symboluppfattning ändå djupast sett romantisk; allt som händer har en symbolisk dimension, eller som det heter i Faust: "Allt förgängligt är blott en liknelse."[98]

Friedrich Creuzers övertygelse att rationalitet och känsla i förening hade präglat mänskligheten tidigaste historia ledde honom till slutsatsen att man måste gå tillbaka till Orienten för att finna ursprunget till det dionysiska, det orfiska i den grekiska kulturen.[99]

Novalis' magiska idealism är inte faustisk, skriver Blumenberg, utan syftar till människans samklang med naturen.[100] Diktaren ser naturforskaren inte bara som en magiker i Bacons anda utan också som en Narkissos vid källan. Kanske är all mekanisk rörelse bara naturens speciella språk och vetenskapen om den ett slags dechiffreringskonst. Men naturen väntar inte bara passivt på att dess hieroglyfer ska tydas av ett subjekt; den *är* själv det hieroglyfierande jaget. Hemligheten bakom världsalltets läsbarhet består nämligen i att reflektionen inte utgör ett undantagstillstånd hos ett medvetande som i övrigt dröjer utanför sig själv i objektsvärlden. Tvärtom; medvetandets föremål är subjektets objektivintentionellt förklädda reflektioner. Naturen öppnar sig själv för det diktande jaget: "Och vad annat är jag än floden, när jag vemodigt blickar ner i dess vågor, och tankarna förlorar sig i dess förbiglidande?"[101] Världen är bundet tänkande och världens historia ett slags roman.

Om huvudtendensen, när det gäller metaforen världen som skrift, kan sägas vara en förskjutning av tyngdpunkten från det uppenbarade Ordet till naturens bok, sker det en förändring i samband med romantiken. Texten uppvärderas på nytt: livet ska vara en av oss skriven roman. En roman är ett liv som bok, och läsaren har full frihet att göra vad han eller hon vill av den. Fragmentet är den ideala formen. Det ställer oändlig fullhet i utsikt, samtidigt som det bär på minnet av en förlorad totalitet. Världen är i själva verket ett meddelande, en andens uppenbarelse, eller rättare sagt: den *var* det, för vi förstår den inte längre. Vi tragglar bara på bokstaven.

Drömmen om den absoluta boken kunde också ta vägen över Lockes oskrivna blad.[102] Det är en motsvarighet till det tomma rummet i den moderna världsbilden och gav upphov till Lichtenbergs idé om den tomma boken. Den, om någon, vore den absoluta boken, eftersom den är naken be-

tydelse. Lichtenberg uttrycker sig i sexuella ordalag om papper, som ännu inte förlorat sin jungfrudom etc, ett metaforiskt särdrag, som kan tyda på inflytande från alkemin.

Som den här översikten visar finns det i både i öst och väst en lång tradition, som tilldelar det skrivna ordet en roll vida utöver den att vara en budbärare av prosaiska meddelanden mellan människor. Modena har växlat och den romantiska synen är förvisso inte representativ, men det fördoldas tankefigur har förvånansvärt nog aldrig tynat bort helt. Annars kunde man tycka att boktryckarkonsten skulle ha kunnat få auran kring skriften att blekna. Det har den säkert också gjort bland folk i gemen, men den sannolikt stabila nedgången balanseras alltså av en emellanåt närmast svärmisk inställning hos dem som hanterar orden professionellt. I romantikernas fall förstärktes mystiken av synen på diktaren som en siare med gudagåvan att upptäcka kosmiska samband, fördolda för den stora hopen okänsliga individer. Ett sedan länge omhuldat objekt för detta slags sökande var den egyptiska monumentalskriften.

Myten om Egypten – hermetism och hieroglyfer

Som framgått finns det i romantikens symboluppfattning ett egyptiskt element. Den tyske diktaren Wackenroder exempelvis betraktade konstverket som en hieroglyf, som talar till den intuitiva känslan. Detta var definitivt ingenting nytt, som romantikerna med sitt sinne för det både i tid och rum fjärran belägna hade upptäckt utan en urgammal tradition, men ändå något av en underström, halvt om halvt hemlig och tidvis betraktad som oortodox förvillelse. Det kan vara skäl att se litet närmare på den traditionen, för i den sammansmälter symbolik och metaforik med en fascination inför dechiffrerandets konst. Jag tror att det är liknande mekanismer som ligger bakom de esoteriska teorierna om runskriften. I fallet Johannes Bureus är det alldeles uppenbart så. Hans inspiratörer och kolleger på kontinenten ingår i den rad av 1500- och 1600-talstänkare som jag nämner i det följande. Alla var de inspirerade av hermetism och/eller kabbalistiska läror.

Med det egyptiska rikets fall försvann hieroglyferna som skriftsystem, men de lämnade en seglivad myt efter sig. Inte minst grekerna fascinerades av den egyptiska särarten. Ändå fanns det stora skillnader "länderna" emellan, så när grekerna "översatte" de egyptiska teorierna i enlighet med sin egen logik innebar det en oegyptisk omtolkning. De stöpte om förhållandet mellan myt och verklighet till allegori och symbolik, vilket enligt Erik Iversen var ett klart missförstånd av den egyptiska, oupplösliga enheten mellan myt och materia.[103] Vantolkningen framträder som allra tydligast i grekernas uppfattningen av den egyptiska skriften. I enlighet med sitt sätt att förbinda form och substans, materia och idé skapade de en allegorisk förbindelse mellan ord och tecken, där tecknet sågs som ett symboliskt uttryck.[104] Otvivelaktigt har hieroglyferna en ovanlig ställning bland skriftspråk. De har alltid varit mer än en skrift.[105] Den egyptiska

termen var "(skrivandet av) heliga ord", vilket ju stämmer ganska bra med innebörden i den grekiska beteckningen *hieroglyfein*. Skriften var nära förbunden med den konsten, särskilt under Gamla rikets tid, och liksom denna fylld av "religiös eller magisk-religiös betydelse". Tecknen är miniatyrbilder, och konstens uppgift var att ge evigt liv åt det avbildade, därav de stränga reglerna för utförandet, till exempel betonandet av det avbildade föremålets karakteristiska drag. Hieroglyferna följer den konventionen. Under grekisk-romersk tid steg antalet använda tecken drastiskt. Medan det under Gamla, Mellersta och Nya rikets era aldrig översteg tusentalet växte det i ptolemaiska tempelskrifter till det sexdubbla. Är det fråga om en speciell epoks dragning åt esoterisk, religiös kryptografi? Inte nödvändigtvis, svarar egyptologen W. V. Davies.[106] Det utgör snarare ett logiskt slutstadium i utnyttjandet av systemets inneboende resurser. Sporadiskt finns kryptiska inskrifter redan på Gamla rikets tid.

Genom Plotinos' försorg blev den symboliska tolkningen av hieroglyferna förhärskande och förknippades med neoplatonismen. Egyptierna hade enligt honom en metod att med bilder uttrycka symboliska kvaliteter (*sophia*), som gav en djup insikt i tingens essens och substans och en intuitiv förståelse av deras transcendentala ursprung. De avslöjade den ideala, själsliga världen, och hieroglyferna fick illustrera de platonska idéerna. Sannolikt hade den uppfattningens genomslagskraft god hjälp av att kunskapen om alla de egyptiska skriftspråken i princip var utdöd redan mot slutet av 400-talet e Kr.

En andra grundpelare i vurmen för det egyptiska är de hermetiska lärorna, som troligen koncipierades någon gång under senanatiken. Dess viktigaste skrifter är *Asklepios* och *Corpus Hermeticum*, i vilken *Pimander* ingår. *Corpus Hermeticum* är skriven av flera olika, okända författare och innehåller inget sammanhängande tankesystem. Dess kosmologiska ram är astrologin. Alla stjärnbilder, inte bara zodiaken, antas ha sina korrespondenser. Magikern måste känna till länkarna i den kedja som formar en nedåtgående förbindelse med jorden och skapa en motsvarande, uppåtriktad kedja med korrekta korrespondenser, invokationer och namn. I schamanistisk anda intalas Hermes att själen kan göra allt, flyga till Indien, bryta igenom universums valv etcetera. [107]

Hermetismens optimistiska *gnosis* ser världen som god, himlakropparna som levande varelser och solens ljus som en gudomlig kraft. Detta ljus styr allt levande. Därefter kommer de Trettiosex, som kallas horoskopen. De är dekanerna, indelningarna i 10° av zodiakens 360°. Lärans dualistiska *gnosis*, däremot, betraktar denna världen som ond, genomsyrad av stjärnornas ödesdigra inflytande. Man ska leva ett asketiskt liv, undvika kontakt med materian. Den upplysta själen stiger till den immateriella, gudomliga världen genom planetsfärerna och frigör sig allt eftersom från deras onda inflytande. När den passerat dem och lagt av deras inflytande antar den sin *ogdoadiska* natur.[108]

Kyrkofäderna intog olika attityder till de hermetiska lärorna. Lactantius var full av beundran för dem och placerade Hermes själv långt tillbaka i tiden, före Platon och Pythagoras. Tydligen ansåg han att Hermes var nyttig i propagandan för kristendomen.[109] Augustinus däremot fördömde dem,

inte minst på grund av magin som sades göra avgudabilderna levande. Han reducerade Hermes' vishet till "astronomi" (troligen synonymt med astrologi) men placerade honom i tid före grekerna om också efter Moses. Över huvud taget är Augustinus' syn på magins hjälpmedel intressant. Han utvecklade en semiotisk teori. Man lockar till sig demonerna med hjälp av sinnebilder och tecken, menar han och skiljer därvid mellan *signa naturalia* (till exempel röken som visar elden) och *signa data*, överenskomna tecken (exempelvis krigstrumpeten som anbefaller soldaterna att rycka fram eller retirera).[110]

I den arabiska, medeltida trolldomsskriften *Picatrix* nämns Hermes Trismegistos ofta. Han sägs bland annat genom att konstruera bilder ha reglerat Nilen och ha byggt ett tempel till solen och en två mil stor stad med fyra portar i form av lejon, tjur, örn och hund, som med andars hjälp kunde tala, och ett fyrtorn som ändrade sitt ljus varje veckodag. Med hjälp av bilder på stadsmuren blev invånarna goda och dygderika. Stadens namn var Adocentyn (al-Asmunain). Yates ser beskrivningarna som förvrängda bilder med ursprung i *Asklepios*, där det talas om en stad som ska byggas i väster, dit människor ska skynda från alla håll. Soltemplet i *Picatrix* stämmer med solens betydelsefulla roll i den hermetiska filosofin.

Den enda från antiken bevarade avhandlingen om hieroglyferna är Horapollos, som hittades i Grekland på 1400-talet. Horapollo lär ha varit egyptier från Nilopolis. Traktaten *kan* vara skriven så tidigt som på 400-talet e Kr. Den behärskas av ett allegoriskt synsätt, men det finns ändå vissa spår av sanning i framställningen.[111] Trots alla sina brister blev den kanoniserad under renässansen. Den var en av de första böcker som trycktes, och dess inflytande på egyptologin blev enligt Iversen förödande. Man var inte alls intresserad av hieroglyfskriften i sig utan bara av dess "platonska" tolkning.[112] Som ett mått på populariteten kan nämnas att Ficinos hermetiska översättningar utkom i åtta upplagor före år 1500 och 33 upplagor mellan 1471 och 1641.[113]

För renässansfilosoferna var Hermes en person som hade existerat, och i Florens var intresset för "hans" läror stort. Trots de bokskatter som kom från Bysantion, och bland annat innehöll Platons skrifter, beordrade Cosimo Ficino att börja sitt översättningsarbete med de hermetiska skrifterna. Pico della Mirandola var mycket mottaglig för likheterna mellan hermetism och kabbala, och i dessa såg han Kristi gudom verifierad. Ordet stod i centrum för båda riktningarna. Betydande blev den hermetisk-kabbalistiska tradition som har Pico som upphovsman. Den kunde vara mystisk med labyrinter av religiösa spekulationer, som i sig inbegriper numerologiska och harmoniska aspekter, men också magisk. Bland de 900 teser han åkte till Rom för att presentera fanns 26 *Conclusiones Magicæ*. Själv hävdade han att det var vit magi, som arbetade med *simpatia*; precis som bonden gifter vinrankan med almen "gifter Magus jorden med himlen, det vill säga de lägre tingens krafter med de överjordiska tingens gåvor och egenskaper."[114] Följaktligen tog han avstånd från den sortens magi, som man finner i den medeltida *Clavis Salomonis*. Den är inte bara svart utan bedrivs av okunniga och barbariska magiker, ansåg han. Den ersätts av den lärda kabbalistiska och neoplatonska magin under renässansen.

Magikerns status ökar betydligt i jämförelse med de föraktade trollkarlarna och nekromantikerna med sina smutsiga konkokter. Ändå finns det en kontinuitet; Ficino och Pico representerar bara oändligt förfinade varianter av samma teknik. En rad kända renässanstänkare runt om i Europa – ja, även i Sverige – varierar en liknande tematik.

Även Johannes Reuchlins *De verbe mirifico* (1494) och *De arte cabbalistica* (1517) fick stor spridning. Reuchlin var för övrigt grundare av studiet av hebreiska. Han ansåg att kabbalans hebreiska visdom var äldre än Hermes' egyptiska och att det var den judiska lärdomen Pythagoras och Platon hade fått i Egypten. Utifrån mystiska tolkningar av tal konstruerade han ett demonologiskt system med änglar, som agerade förmedlare mellan Gud och människan. Hans läror var betydelsefulla för tyska mystiker, speciellt för teosoferna på 1600-talet, och därigenom också för den svenska stormaktstidens lärdomsgiganter, exempelvis pionjären inom runforskningen, Johannes Bureus. Märkligt nog fick Reuchlins inflytande till följd att egyptisk, inte hebreisk, ockultism utbredde sig, speciellt i de kretsar där hans auktoritet var störst, det vill säga bland frimurare, rosencreutzare och teosofer.

Andrea Alciatis *Emblemata* (1531) introducerade den nya litterära genren emblematik: en *stanza*, det vill säga en kort fabel eller allegori, tillsammans med en allegorisk bild som illustrerar den, emblemet, och ett motto som i form av ett ordspråk formulerar framställningens kärna. Mycket av sitt material hade Alciatis tagit från de vanliga hieroglyfkällorna, och den allegoriska metoden ansåg han vara sant hieroglyfisk till sitt ursprung. Framgången var enorm. Genren spreds över hela Europa och blev särskilt populär i Tyskland. Också Erasmus har behandlat hieroglyferna i en liten skrift. Tack vare hans respektfulla uppmärksammande av dem blev de gångbara bland tyska humanister. Emblematiken verkade på två plan. Dels förmedlade den dolda sanningar till intellektuella, dels kunde den sprida moraliska budskap till "enklare" människor, då i form av flygblad med text på folkspråken. Ett exempel på det är emblemen med Ikaros och Prometheus, som var avsedda att läsas som en varning både till och för alkemister, astrologer, kätterska teologer med flera suspekta element.[115]

Johannes Trithemius (1462–1516) är författare till den esoteriska skriften *Steganographia*, som cirkulerade i manuskript innan den trycktes 1606. Den innehåller kryptografi, chifferskrift och kabbalistisk änglamagi. Bland annat använder sig Trithemius av Dionysios Areopagitas änglanätverk för telepatiskt bruk och för att få information om allt som händer i världen.

Cornelius Agrippa av Nettesheim (1487–1535) fullbordade sin *De occulta philosophia* år 1510, men den publicerades först 1533, sedan han tagit avstånd från alla vetenskaper, även de ockulta. Den innehåller magiska gester, relaterade till planeterna, geomanti, hydromanti, beskrivning av ordens och namnens inneboende kraft, utformandet av trollsånger. De hebreiska bokstävernas förhållande till zodiaken, planeterna och elementen behandlas också. Bokstävernas numeriska värden beskrivs som mycket

potenta. Med hjälp av magiska kvadrater (siffror eller hebreiska bokstäver) förbundna med planeterna exemplifierar Agrippa den potensen.

Kopernikus åberopar Pythagoras och Philolaos som stöd för sin heliocentriska hypotes och nämner faktiskt också Hermes Trismegistos. Yates tror att den nya världsbildens betoning av solen inspirerade Kopernikus känslomässigt till att söka matematiska bevis för det heliocentriska systemet eller att han anpassade presentationen av sin teori till gängse synsätt. Däremot fritar hon hans matematik från hermetism. I motsats till den polske kaniken var John Dee (1527–1608) trots sitt intresse för ren matematik ännu mer intresserad av tal i relation till kabbalas hebreiska änglanamn.

Giordano Bruno kallar öppet sin egyptianism för religion. Han prisar i *De magia* (1590) hieroglyferna: "[...] som var bilder, hämtade från tingen i naturen eller deras delar.[116] Genom att använda sådana skrivtecken och röster (*voces*) brukade egyptierna med förunderlig skicklighet fånga gudarnas språk."[117] Ett avgörande steg är att nå demonerna, de första i hierarkin, och Brunos magi är öppet demonisk. De egyptiska prästerna visste hur man hanterar demonerna, menar han. De kan bindas genom ord och sånger, det vill säga trollsånger och trollformler, genom bilder, sigill, tecken.[118] Viktigast är fantasin, att med hjälp av den och minnet motta demoniskt inflytande. Den yttersta hemligheten i Brunos *Spaccio* kan, enligt Yates, vara detta att magikern framkallar en religiös reform genom att manipulera med stjärnbilderna. Detta för tanken till staden i *Picatrix*, Adocetyn, omgiven av bilder, som skulle göra invånarna till goda människor. Enligt Bruno uppstår därigenom en lag, som skyddar de fattiga och svaga, kontrollerar tyranner och uppmuntrar konst, lärdom och vetenskap för allas bästa. Här finns paralleller till Campanellas solstad med dess astrala religion och soldyrkan men också till religionsutövningen i Mores Utopia.

Campanellas *Città del Sole* domineras av astrologiska föreställningar både i uppbyggnad och symboler.[119] Staden var en återspegling av världen, regerad av naturlig magi och av stjärnkonstellationerna. Solprästen hade vid sin sida Makten (militära angelägenheter), Visheten (vetenskaperna) och Kärleken (förening av maskulint och feminint, rashygien, uppfostran och medicin). Solprästen är definitivt en egyptisk präst, möjligen en Hermes Trismegistos, menar Yates. Genom att dyrka Kristus som magiker kan man åstadkomma en ny, universell religion och etik.

Viktigt för den fortsatta utvecklingen var att studierna av hieroglyferna blev en del av periodens arkeologiska och filologiska aktiviteter. Det var en ny, "vetenskaplig" ansats. Till den kritiska skolan hörde Lorenzo Pignoria (1571–1631), bland annat i sin undersökning av Isiaktavlan (tabula Bembina), som upptäckts 1525 i Rom och väckt ändlösa diskussioner om sitt eventuella ursprung i mänsklighetens morgon. Johannes Goropius Becanus (1518–72) hade stött sig på tavlan för att bevisa sina märkliga teorier om flämiskan som världens urspråk och kimbrerna som de germanska förfäderna. Olaus Magnus, Bureus och Rudbeck hade liknande natio-

nalistiska idéer. Exempelvis tyckte sig Rudbeck se en runkalender i Isiaktavlans ornament.

Athanasius Kircher (1601–80) jesuit, pilgrim, en av sin tids mest produktiva lärde, satte som sitt mål att bevisa den tidlösa universaliteten och visa upp likheterna mellan egyptiska, grekiska och sina egna kosmologiska teorier. Han styrktes i sin uppfattning av Platons egyptiskt inspirerade visdom. Varje substans och element var en gudomlig manifestation av den allestädes närvarande guden, universums själ. Men de sanna förbindelserna kunde bara förstås av den som hade gudomlig inspiration med hjälp av den esoteriska kunskapen om tingens symboliska natur, det vill säga med Kirchers hieroglyfiska metod. Egyptierna hade först av alla förstått den metoden och uttryckt den i sin skrift. Det överensstämde med kabbalan, klassikerna, neoplatonismen och med Kirchers Bibelstudier och egna kunskaper i vetenskaperna. Han behövde alltså inte läsa hieroglyftexterna för att få kunskap utan för att få bevis för vad han redan visste.

Kircher tänkte sig att tecknen hade haft dels en konkret innebörd (en bild av en fågel betydde fågel), dels en alfabetisk funktion, som hade utvecklats till de koptiska och därefter till de grekiska bokstäverna. Många utläggningar av tecknen var helt felaktiga, men den vågiga linjen tolkade han helt riktigt som vatten och som fonetiskt tecken för *m*, genom en koppling till koptiskans *mu*. Kircher var alltså den förste som insåg den fonetiska kopplingen. Han drog inte konsekvenserna av sin upptäckt, troligen för att det symboliska spelade den avgörande rollen.

Kirchers geografiska undersökningar förde honom till Heliopolis, som araberna enligt honom kallade "Solens öga". I dess Soltempel påstår han att det fanns en underbar spegel, som reflekterade solstrålarna. Också här har vi anspelningar på staden Adocetyn. Trots sin beundran för filosofin, "mekaniken" (vetenskapen) och magin, fördömer han diabolisk magi. Ändå intresserade han sig för de mekaniska medel som prästerna använder för att blåsa liv i statyerna, och han har skrivit en bok om naturlig magi, *Ars magna lucis et umbræ*. Kircher var också en lärd kabbalist, men han fördömde märkligt nog skarpt kabbalistisk magi.

Det är på den hermetiska grundvalen av människan som Magus som Robert Fludd (1574–1637) utvecklar sin teori om de två världarna, makrokosmos och mikrokosmos i *Utriusque cosmi* (1617–19). Han betraktar Hermes som den egyptiske Moses. I likhet med Pico kompletterar Fludd med kabbala; han förbinder kabbalas tio Sephiroth med de tio sfärerna med det hebreiska alfabetets 22 bokstäver.

Kepler tillhörde Fludds fiender. Fastän hans egen heliocentricitet hade mystisk bakgrund gjorde han skarp boskillnad mellan matematik byggd på kvantitativt mätande och ett pythagoreiskt eller hermetiskt sätt att behandla talen.[120] I sitt eget arbete om harmonin använder Kepler "matematiska bevis", medan Fludds, kemisternas (alkemisternas), hermetikernas och parcelsisternas numeriska och geometriska resonemang bygger på makrokosm-mikrokosmanalogin. I motsats till det studerade Kepler himlarna i sig själva. För första gången i historien blir den skillnaden därmed klarlagd.[121]

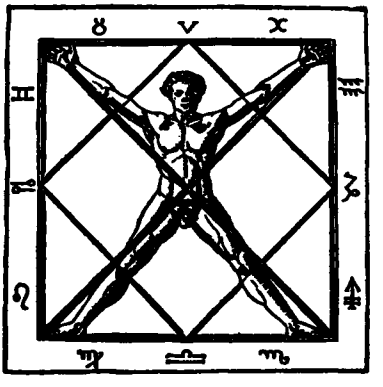
Cambridgeplatonikern Henry More (1614–87) sammanfogar sin kabbalistiska kommentar av *Genesis* med pythagoreisk talmystik och platonska och nyplatonska läror. Hela den antika traditionen leder alltså fram till kristendomen, närmare bestämt Mores kristna platonism. Vad som skiljer More från renässansfilosoferna är Hermes Trismegistos' frånvaro. I motsats till Fludd och Kircher med flera accepterade han den engelske filologen Isaac Casaubons (1559–1614) på filologiska argument grundade kritik av de hermetiska skrifterna. Han ansåg att texterna var påfund av kristna författare och betvivlade att Hermes var en historisk person.

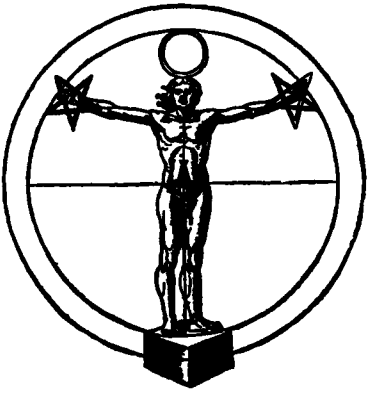
Yates förbinder indirekt också de hemliga ordnarna rosencreutzarna och (i mindre utsträckning) frimurarna med hermetismen.[122] Som förmedlare skulle den hermetiske filsofen Henricus Khunrath och John Dee ha tjänat. På den senares *Monas hieroglyphica* finns ett komplext tecken som också finns med på Khunraths *Amphitheatrum Sapientæ Aeternæ* och på titelsidan till *Christian Rosencreutz' kemiska bröllop*, skriven av den lutheranske prästen Johann Valentin Andreæ.[123] Denna text är en märklig tysk *romance*, som publicerades i Strasbourg 1616 (det fiktiva årtalet är 1459).[124] Det är en alkemistisk fantasi. Elementens fusion symboliseras av bröllopet; döden korresponderar med *nigredo*. Samtidigt är det en andlig allegori som handlar om själens pånyttfödelse och förändring.[125] I en senare skrift har Andreæ formulerat sitt utopia, ett Christianopolis med dragning åt Solstaden.

I de rosencreutziska manifesten *Fama Fraternitatis* och *Confessio Fraternitatis* intar beskrivningen av valvet, som Broder Rosencreutz enligt legenden ligger begravd i, en central plats. Solljuset trängde inte in, sägs det, men det upplystes av en inre sol. Geometriska figurer prydde väggarna. Några verk av Paracelsus fanns där, liksom underbara klockor, och konstgjord sång ljöd där inne. Genom denna valvallegori antyds upptäckten av en nygammal filosofi, alkemistisk och relaterad till läkekonst, med inslag av siffror, geometri och mekaniska underverk.

Alkemins mysticism presenteras också i en skrift av Michael Maier (född 1566) i mytologisk förklädnad, dold i poeternas fabler.[126] Samma år kom *Atalanta fugiens* med vackra illustrationer till sin gåtfulla text. Den består av emblem med filosofiska kommentarer. Varje emblem förknippas med ett särskilt musikaliskt uttryckssätt. Emblemet med filosofen som pekar på en geometrisk figur har kommentaren: "*Monas* eller det Ena". I John Dees *Monas* symboliseras universum av ett ägg; därav emblemet i *Atalanta fugiens* med filosofen som ska klyva ett ägg med ett svärd. Klyvandet av *Monas* finns på ett mystiskt sätt beskrivet i "John Dees testamente" i Ashmoles *Theatrum Chemicum Britannicum*. Elden står sannolikt för den alkemiska processen. Boken diskuterar också brödraskapet som en riddarorden och jämför dess emblem med Malteserriddarnas dubbelkors, det gyllene skinnet i Det Gyllene Skinnets Orden eller strumpebandet i Strumpebandsorden.







Magikern, människan och zodiaken

Yates anser att de rosencreutziska traktaterna ligger nära Jacob Böhmes (1575–1624) skrifter. I sin *Mysterium Magnum* (1640) anser han sig genom upptäckten av Ordet (naturspråksläran) bryta den babylonska språkförbistring som drabbat kyrka och överhet. Avfallet från Gud har lett till språkets förfall. Genom att gå in i det evigt talade ordet blir det språkliga uttrycket på nytt ett avtryck av varat. Men Böhme slår för den skull inte sönder modersmålet, som de apokalyptiska språkalkemisterna. Inte heller slutar han i mystikens tystnad. Genom så kallad "*Tingierung*" (sannolikt i betydelsen "undervisning") med gudanamnets "5 *Vocales*" kan folkspråken åter bli uttryck för skapelsens helhet.

I Johan Comenius' (1592–1670) *Världens labyrint och hjärtats paradis* 1623 är labyrinten en stad, indelad i kvarter och gator, där all vetenskaper och yrken finns representerade. Det är jämte Solstaden och Andreæs Christianopolis ett av de arkitektoniska minnessystemen, i vilka en hel encyklopedi finns inrymd. Men Comenius' labyrint utgör ett inverterat Utopia; vetenskaperna leder ingenstans och yrkena är förgäves. Det speglar sinnesstämningarna efter 30-åriga krigets utbrott.[127]

Yates prövar hypotesen att det var i det elisabethanska England som frimureriets ursprungsidé utvecklades, i förbindelse med kulterna kring drottningen och rörelsen kring Dee och Sidney. Hemliga sällskap verkar inte osannolika i en miljö, där renässansesoterik och riddarväsen florerade, menar hon. Men trots att sambandet mellan rosencreutzare och frimurare verkar klart finns det trots allt skillnader. Frimurarna intresserar sig inte för en reformering av konsterna och vetenskaperna. De är inte heller intresserade av forskning eller av alkemi och magi. Från manifestens reservoar av andlig och intellektuell kraft, moraliska och reformatoriska visioner, utgjorde frimurarna en strömfåra, Royal Society en annan, alkemisterna en tredje. Viktigt är att hemlighetsmakeriets tema förbinder renässansen med den tidiga, vetenskapliga revolutionen.

Även det "Invisible College", som den mycket unge Robert Boyle nämner i entusiastiska ordalag, och som kanske var en föregångare till Royal Society, förknippar Yates med rosencreutziska tendenser. Elias Ashmole beundrade Dee som en *magus* och försökte omsätta hans läror i praktisk handling. Paracelsistisk alkemi dominerade medicinen, och Robert Boyles kemi var ett barn av den alkemistiska rörelsen. Alkemin var den hermetiska konsten *par excellence*. Den rosenkreuziska alkemin innehöll också kabbalistiska element, vilket gav en matematisk grund för verksamheten.

Yates hypotes är att det bakom den exoteriska rörelsen, typifierad av Newtons matematik och fysik, fanns en esoterisk riktning, som var förknippad med den exoteriska genom den betydelse som båda lade vid talen, men som utvecklade denna genom en annan inställning till naturen, en alkemistisk inställning. Newton representerar den exoteriska, Ashmole den esoteriska riktningen.[128]

Med sin bok *Symbolik des Traumes* influerade Gotthilf Heinrich von Schubert framför allt de tyska romantikerna Kleist och Hoffmann.[129] I drömmen, säger han, ljuder något av den medfödda förståelse av det gudomliga som vi har tappat bort på vägen. Inom loppet av några sekunder uttrycker vi på drömspråket med ett fåtal hieroglyfer mer än vad vi på

flera timmar kan säga med ord. I likhet med naturen har drömmens språk en inneboende ironi, som gör narr av människans "eländiga lust och lustiga elände". Död och bröllop liknar varandra, Phosphoros är både morgon- och aftonstjärna, och Phallos – eller dess sinnebild pyramiden – sätts som tecken på gravstenar. I jämförelse med Ordet är naturen som en obelisk, fullskriven av hieroglyfer, i ruinerna av en förstörd stad. Hans teorier ledde honom in på talsymboliska spekulationer i medeltida, kabbalistisk anda.

Också för Novalis var ord som chiffer och hieroglyfer centrala. Ett citat ur *Die Lehrlinge zu Sais* visar hur han ger snart sagt allting i vardagen en hemlig innebörd:

> Mångahanda vägar går människorna. Den som följer och jämför dem kommer att se förunderliga figurer uppstå; figurer vilka tycks höra till den stora chifferskrift som man varseblir överallt; på vingar, äggskal, i moln, i snön, i kristaller och i stenbildningar, på tillfrysande vatten, [...] i filspånen runt magneten och i slumpens egendomliga förbindelser. I dem anar man nyckeln till denna mirakelskrift [...] Så uppstår [människornas] aningar, men inom kort flyter allting liksom förut samman inför deras blickar.[130]

Sais var i forntiden en tempelstad i Egypten,[131] och Novalis kan ha fått idén till sitt romanfragment, mer hann det inte bli, från Schiller, som "citerar" några ord på en pyramid i Sais, där det också finns en staty av Isis: "Jag är allt som är, var och kommer att vara; ingen kan lyfta min slöja."

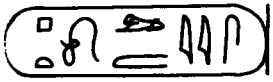
En sak som man måste hålla i minnet vid bedömningen av försöken att tyda hieroglyfskriften var att de egyptiska och babyloniska kulturerna var så gott som helt okända före 1800-talet, bortsett från vad som kan inhämtas om dem ur Bibeln. Napoleons egyptiska fälttåg blev en vändpunkt i det avseendet. Cirka 150 vetenskapsmän och konstnärer följde med den franska armén till Egypten för att verkställa den planerade *Déscription de l'Égypte*. Denna gigantiska dokumentation (1809–28) innehöll tämligen korrekta reproduktioner av hieroglyfinskrifter, som för första gången möjliggjorde metodiska studier.[132]

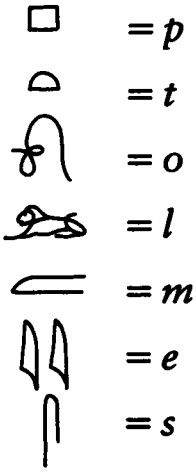
Dechiffreringen av hieroglyferna

Upptäckten av Rosettestenen blev avgörande. Den är skriven på grekiska och koptiska. Eftersom innehållet är avfattat både med demotisk skrift och med hieroglyfer fick stenen oskattbart värde för alla hieroglyfuttolkare. Många kände sig kallade att lösa gåtan: Sylvestre de Sacy, Europas ledande orientalist, fysikern Thomas Young och faktiskt också två svenskar, Johan Åkerblad och N. G. Palin.[133] Alla bidrog de till lösningen, men den insats som överskuggade alla andra var naturligtvis Jean François Champollions. Gemensamt för dem alla var att de började med personnamnen och utgick ifrån stenens demotiska skrift, som var minst skadad. Redan på 1760-talet hade J. J. Barthélemy framkastat teorin att de tecken som var omskrivna av en ring, en så kallad kartusch, var namn på

kungar. Young identifierade utifrån en fonetisk hypotes namnet Ptolemaios och hans gemål Berenice. Därigenom fick han ett antal "bokstäver" att laborera med. Champollion strävade vidare i samma spår. Han prövade med namnet Cleopatra som fanns i en känd demotisk text. Sedan sökte han efter det hieroglyfiskt konstruerade namnet i en originalinskription. På en obelisk i en engelsk park fann han vad han sökte. Med hjälp av fler kartuscher kunde han på några månader belägga en rad namn och göra en lista på fonetiska tecken. Boken *Précis du Système Hiéroglyphique* (1824) visade att de fonetiska elementen var en del av den hieroglyfiska skriften i sin helhet. Han skilde mellan ideogram och determinativer, tecken som anger funktionen, och kunde översätta smärre inskrifter. Därmed hade han – trots vissa misstag – knäckt koden. Det egyptiska mysteriet var i princip löst. Som en följd av det flagnade också mystiken kring hieroglyfskriften.

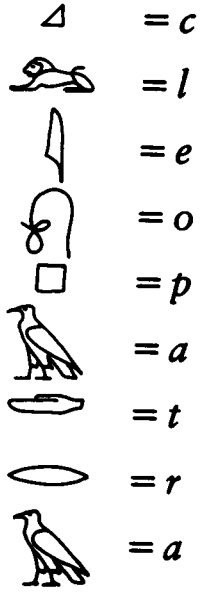
Ptolemaios

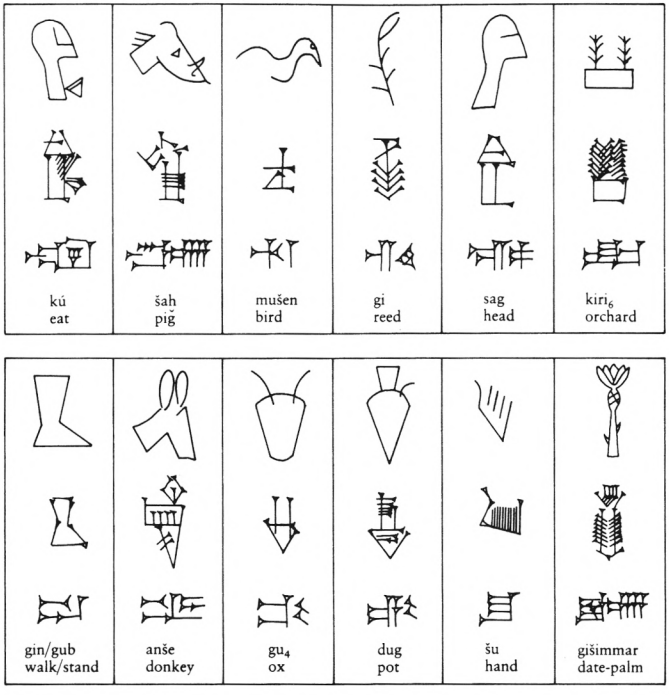




Cleopatra









Prov på kilskriftens utveckling från ca 3 000 f Kr till 650 f Kr. Därunder en lertavla från ca 2 600 f Kr

En jämförelse med kilskriftens upptäcktshistoria antyder vilken makt den mytiska traditionen kan ha över tanken. Den sumerisk-persisk-babylonska skriften har aldrig väckt samma uppmärksamhet. Delvis beror det säkerligen på dess abstrakta uteseende; den har aldrig stimulerat fantasin på samma sätt som den egyptiska. I själva verket försvann den ur det allmänna medvetandet redan under klassisk forntid. Herodotos nämner dem bara i förbigående som *Assyria grammata*.[134] Någon myt om outgrundlig visdom har den därför aldrig gett upphov till. För Europas lärde blev den tillgänglig jämförelsevis sent. Orientresenären Pietro della Valle var en av de allra första att besöka det nyupptäckta Persepolis, och han sände år 1621 hem fem kilskriftstecken, de första som Europa över huvud taget hade skådat. Han tycks intuitivt ha förstått att läsriktningen var från vänster till höger. Andra viktiga personer är de stora resenärerna och brevskrivarna: de Peiresc, Jacob Spoon och Berhard de Montfaucon.[135] Sextio år senare publicerades den första längre kilskriftstexten, ett verk av den tyske läkaren Engelbert Kämpfer.

Tysken Carsten Niebuhr, en av de få som överlevde den danska expeditionen till Jemen 1761, fastställde antalet tecken till 42 utifrån en monumentalinskrift i Persepolis. Att det inte var fler än så ledde honom till det riktiga antagandet att det måste röra sig om en bokstavsskrift, inte en stavelseskrift. Å andra sidan var bokstäverna så pass många att de rimligtvis betecknade både konsonanter och vokaler. Niebuhr urskilde också tre olika skriftsystem.[136] Nu, sent omsider, blev kilskriften föremål för livligt intresse bland orientalister. Enligt Mogens Trolle Larsen var det den danske biskopen Münter som identifierade den ordavskiljande kilen, och samme man tillskrivs av Ceram insikten att de tre texterna hade samma innehåll.[137]

Själva tolkningen av skriften lät däremot vänta på sig – onödigt länge, faktiskt. Strax efter sekelskiftet 1800 lade läroverksläraren G.F. Grotefend fram ett tolkningsförsök. Han lyckades med det utan att i princip ha några förkunskaper alls i orientaliska språk; en ren bragd med andra ord.[138] Nyckeln till dechiffreringen var hans hypotes att texterna var av samma typ som de nypersiska genealogierna: "N, storkonung, konungarnas konung, konung av A och B...". På så vis fick han fram ordet för "konung". Sedan han jämfört med kungalängderna kunde han genom uteslutningsmetoden komma fram till att de kungar som nämndes var achaemeniderna Darius och Xerxes.[139]

Grotefends totala brist på vetenskaplig status gjorde att hans rön inte kunde publiceras. De presenterade först muntligt av Tychsen och mer än tio år senare i skymundan instoppad i en bok om handel och kommunikationer.[140] I stället kom det att dröja ytterligare över trettio år, innan officeren Henry Rawlinson, senare ledare för utgrävningarna i Ninive och Babylon, presenterade en tolkning av Darius' monumentala klippinskrift i Bisutun.[141] På så vis hade kilskriften dechiffrerats två gånger, oberoende av varandra. Precis som fallet var med hieroglyferna blev det en prestigefylld kapplöpning om den rätta tolkningen. Rawlinson vaktade svartsjukt

över sitt unikt omfattande material. Han var pedant, arbetsam och skyndade långsamt. Hans värste konkurrent Hincks, en bypräst i Nordirland, som hade att slåss med bristande tid, och som aldrig hade tillfälle att besöka fyndorterna, litade mer till sin intuition och tvekade inte att offentliggöra också ganska lösliga teorier. Medan Rawlinson länge envist höll fast vid sin ursprungstes att den babyloniska texten var en alfabetisk insåg Hincks snabbt att den måste vara en stavelseskrift. När Rawlinson slutligen tvingades ändra sig gjorde han det utan att ens nämna sitt beroende av Hincks. Det kunde han göra ostraffat, därför att han hade gentlemannens status – en bra illustration av Steven Shapins tes om gentlemannaskapet som grund för tilliten inom engelsk vetenskap.[142] Trots att Hincks stöddes av arkeologen bakom utgrävningarna av Ninive, Henry Layard, som retade sig på Rawlinsons omständlighet, fick han aldrig någon riktig forskningstjänst. Inte heller publicerades hans translittereringar och översättningar. Rawlinson däremot utgav sina skrifter i fem band, som fortfarande anses betydelsefulla inom assyriologin.[143]

Till en början bemöttes kilskriftsuttolkarna med stor skepsis. Man ansåg att skriftsystemet var för invecklat för att det skulle ha kunnat fungera. Bland annat hakade man upp sig på dess polyfoni (att ett och samma tecken kunde läsas på flera olika sätt) och homofoni (att flera tecken kunde läsas på samma sätt).[144] "Man tyckte att detta måste innebära att allt var möjligt, varje sekvens av 10–15 tecken kunde läsas på så många olika sätt att det var omöjligt att känna sig säker på vilket av dem som var det korekta."[145] År 1857 anordnade William Fox Talbot, fotograferingsteknikens uppfinnare, en tävling, som gick ut på att Rawlinson, Hincks och Oppert skickade in en translitterering och översättning av ett stort lerprisma som Hormuzd funnit på Kalah Shergat år 1853 och som Talbot själv tolkat. Det visade sig att de fyra olika versionerna överensstämde förhållandevis väl med varandra. Skepsisen var i princip undanröjd. Mycket arbete återstod givetevis; inte minst för att kilskriften använts till så många olika språk. Fortfarande finns det olösta problem, men grunden var lagd utan att någon tycks ha hamnat ens i närheten av de fantasier som hieroglyferna hade alstrat. En ansats till förklaring skulle den sena återupptäckten av skriften kunna vara. Men den var å andra sidan inte senare än att den sammanföll med en stark strömning av allskön esoteriska läror bland Europas intellektuella, och dechiffreringen av den började ju ungefär samtidigt med hieroglyfernas, även om det definitiva genombrottet skedde 25 år senare.

Det fördoldas tankefigur

Jag anser att det oavbrutna sökandet efter symboler och det intresse för hieroglyferna och de hermetiska lärorna, som envist bitit sig fast genom årtusenden, åskådliggör vad jag skulle vilja kalla det fördoldas tankefigur. Den kan beskrivas som en aldrig sinande fascination för det som inte helt kan förstås med hjälp av förnuftet, för samband som bara kan anas, men som ändå hos många författare utgör grunden för omfattande, detaljerade

system, avsedda att användas operativt i magiskt syfte. Egentligen är termen tankefigur för snäv. Det verkar snarare röra sig om ett föreställningsområde som sträcker sig från mentalitet till diskurs, från den oinitierades skräckblandade vördnad inför spåren av fruktansvärda, obegripliga makter till den monomana envisheten hos kodknäckaren, som om och om igen rustar sig för nya anlopp mot en till synes ointaglig fästning. Tankefiguren är ideologisk på så vis att den tilldelar det okända oerhörda dimensioner av mystisk art – så länge det fortfarande är okänt.[146] Därefter söker den sig andra objekt. Friedrich Schlegel tvingades i motsats till Wackenroder och Novalis uppleva besvikelsen över Champollions dechiffrering. Resultatet var alltför prosaiskt för att tilltala den romantiska anden. Schlegel satte i stället sitt hopp till den symboliska tokningen av de egyptiska skriftteckнen. Han trodde emellertid inte att Champollion själv var mäktig en sådan uppgift.

Romantiken och den komparativa lingvistiken

Om de intellektuellas hieroglyfsvärmeri ebbade ut hade den redan delvis ersatts med en ny vurm – den för Grekland och Fornindien.[147] Romantiken är nämligen också den historiska och jämförande språkvetenskapens epok.[148] Nu började på allvar de lingvistikens *Lehrjahre* som bland annat gav utdelning i form av kunskap om forngermanska och fornnordiska. Detta uppsving för det komparativa språkstudiet bottnar i intresset för det ålderdomliga sanskrit och dess morfologiska likheter med grekiska och latin.[149] I sin berömda föreläsning om indisk kultur från 1796 prisade William Jones sanskrit för dess underbara struktur, som överträffade grekiskans och latinets.[150] Därmed hade den komparativa språkforskningen tagit sina första stapplande steg, efter att en lång tid ha befunnit sig på krypstadiet. I Friedrich von Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) slogs den genetiska släktskapen mellan dessa tre språk fast.[151] Genom sin uppvärdering av "urtiden" strävade Schlegel efter att gendriva upplysningens förklaring av språkutvecklingen som en dunkel, djurisk drift. I sin iver överskattade han sanskrits ålder. Å andra sidan utnämnde han det inte till något slags urspråk; han förkastade med hänvisning till de amerikanska språken varje sådan tanke. Han påstod inte ens att det skulle vara det äldsta språket eller att det undgått uppblandning. Hans teorier utgör första anslaget till den senare, icke-rationalistiska uppfattningen att språkutvecklingen i själva verket är en förfallsprocess, vars början är ett formfullländat stadium i historisk tid.

Förutom upptäckten av sanskrit blev man medveten om den indiske grammatikern Panini i och med utgåvan av hans fornindiska grammatik år 1810. Panini, som tros ha levt på 300-talet f Kr, visade sig vara överlägsen sin trakiske kollega Dionysios Thrax. I lingvistiskt avseende var forntidens indier alltså överlägsna både antikens greker och romare. Detta stämde romantikerna till eftertanke och vördnad. Jacob Grimm skrev en tysk grammatik och myntade begreppen stark och svag böjning, avljud och om-

ljud. Dansken Rasmus Rask (1787–1832) författade de första systematiska grammatikorna över fornnorska och fornengelska. I sin komparativa grammatik förklarade Franz Bopp (1791–1867) att han sökte efter lagarna för språkens relation och utveckling. Språken utvecklades på samma sätt som organiska föremål, menade han, och han betraktade tidstypiskt förändring som en degenerering från ett tillstånd av primitiv integritet.

Vad komparationerna framför allt ledde till var en beskrivning av språkens ljudutveckling. Rask var den förste som bringade ordning i de etymologiska undersökningarna genom att systematiskt jämföra ordformer från olika språk. Utifrån dessa jämförelser kunde han formulera det som nu kallas Grimms lag, det vill säga en lagbunden teori för hur språkljuden har förändrats genom historiens gång.[152] Dansken Karl Verner kunde år 1876 visa att det Grimm kallat undantagen från förändringen *p, t, k* till *f, th, h* (som ibland blev *b, d, g*) i sig själva var systematiska, beroende på den indoeuropeiska aksenten (Verners växling).

Den historiska och jämförande lingvistiken är till stor del uppbyggd kring de romantiska nyckelföreställningarna om det organiska, om degenerering från ett högre urtillstånd, och om språket som en spegel av en folksjälen. Med August Schleicher (1821–68) tillkommer trädet och familjen. Hegels filosofi och naturvetenskap, speciellt botanik, var intressen han hade vid sidan av lingvistiken. Det syns bland annat i hans *Stammbaumtheorie*. Han delade in språken i subfamiljer (germanska, italo-keltiska osv) och antog ett föräldra-*Grundsprache* för varje sådan subfamilj. Alla sådana *Grundsprachen* gick i sin tur tillbaka på ett *Ursprache,* som kunde rekonstrueras genom en jämförelse av ordformer, så kallad triangulering. Att utmärka urformerna med en asterisk var hans idé. Han tillhörde också dem som trodde att dessa triangulationer motsvarade ett språk som verkligen hade existerat; de var alltså inte bara metodiska hjälpbegrepp. Han skrev till och med folksagor på det rekonstruerade språket. Sanskrit var följaktligen inte något urspråk, men han antog att de tre ursprungliga vokalerna i sanskrit var identiska med det ursprungliga vokalsystemet. Schleicher ansåg att språket skulle utforskas med naturvetenskapliga metoder (*Darwinian theory and linguistics*, 1863). Varje språk har sin egen tillväxtperiod, mognad och nedgång. Deras spridning över världen kan enligt Schleicher jämföras med kampen för tillvaron i naturen, och den idoeuropeiska språken hade uppenbarligen varit segerrika.

Steget från lingvistiska till *etniska* frågeställningar var kort. Frågan när de germanska och de baltoslaviska språken förgrenades gled lätt över i frågan när respektive *folk* skildes åt. Det skulle senare få en avgörande betydelse, när språkhistoriker och arkeologer gemensamt kom att söka efter det indoeuropeiska urhemmet. Lingvisten Adolphe Pictet myntade i mitten av seklet begreppet *paleontologisk lingvistik*; genom att jämföra en rad besläktade, konkreta ord i olika språk konstruerar man ett *protolexikon*, ett gemensamt ordförråd, som ger en fingervisning om den miljö som urspråket utvecklats i och vilken huvudnäringen kan ha varit för de folk som hörde hemma där.[153]

Schleichers stamträdsteori motsades av en hel del historiska fakta. Av den anledningen formulerade hans elev, Johannes Schmidt (1843–1901), i stället vågmodellen, *Wellentheorie*, illustrerad med hjälp av cirklar som överlappar varandra. Den visar geografiska realiteter men utsäger ingenting om det historiska förloppet: den är *synkron* och på så vis ett förebud om de Saussure och den strukturalistiska lingvistiken.

Senare delen av 1800-talet dominerades av *Junggrammatiker*. De tog fasta på Bopps ljudlagsbegrepp, men ett närmast mekaniskt synsätt har ersatt det organiska. Karl Brugmann (1849–1919) formulerade grundtankarna: Inom samma dialekt följer alla ljudförändringar i egenskap av mekaniska processer undantagslöst bestämda lagar. Samma ljud utvecklas i samma omgivning på exakt samma sätt, och samma lagar gäller i alla tider. Enligt August Leskien (1840–1916) kan man inte medge att tillfälliga avvikelser är möjliga, för då har man i praktiken tillstått att föremålet för ens forskning, språket, inte är tillgängligt för vetenskaplig behandling. Nygrammatikerna arbetade i linje med de exakta naturvetenskaperna: uniformitet och därför lagbundenhet. De vände sig mot romantikernas och Schleichers *a priori*- och spekulativa teorier om olika stadier av tillväxt, mognad och nedgång. Över huvud taget ville de vända uppmärksamheten bort från *Ursprache* som en förhistorisk realitet för att i sin forskning i stället utgå från skrivna dokument och talade dialekter.

Språkfilosofi i ideologins tjänst

Romantikens intresse för språkens släktskap har ganska tydliga, ideologiska inslag. Martin Bernal har påpekat hur väl doktrinen om en indoeuropeisk, språklig och därigenom kulturell gemenskap lät sig förena med en antisemitism, som under seklets lopp beväpnades med en biologisk rasteori. Men lingvistiken kunde också tjäna nationalismens sak, den nationalism som den tyska romantikens filosofer formulerade, och som genom sin samverkan med den biologiska rasismen kom att få ett så förödande inflytande på den politiska verkligheten i Europa.[154]

Herder beskriver språket som ett i begynnelsen levande organ, som uttryckte människans hat och kärlek till företeelser i omvärlden. Allt personifierades i kön. Språket var härlett direkt ur sinnena. Först senare kunde abstrakta ord konstrueras. Eftersom de olika folkslagen spreds över världen och därigenom fick radikalt skilda erfarenheter kan tankar formulerade på ett språk aldrig förbli exakt samma tankar på ett annat språk.

Wilhelm von Humboldt betonade likledes enheten språk-tanke: "ett folks språk är dess själ, och dess själ är dess tal". Språket var för honom en historisk produkt, och han utsåg sanskrit som det mest utvecklade språket. Varje språks inre språkform uppfattade han som ett slags kantiansk kategori som bestämmer synen på världen. Mest känd är han nog för sin typologisering i isolerande, agglutinerande och flekterande språk. De flekterande språken värderade han högst: i dem är ordets formella enhet stärkt. Arens drar en parallell mellan geologen Cuviers och Wilhelm von

Humboldts organismbegrepp, speciellt Cuviers lära om det inre sammanhanget mellan alla organismens förändringar och formernas korrelation.[155]

Också för Fichte var språket det centrala i nationens identitet. Enligt honom var fransmännen från början germaner, som hade övergett tyskan för ett nylatinskt språk. I och med det smittades de av romarnas fel och brister. Franskan lider därför brist på allvar, karakteriseras av självuppgivelse och "hjärtlös slapphet", skriver Fichte.[156] Den är inte ett levande språk. I likhet med engelskan är franskan sammansatt och härledd. För Herder framstod det som en oförlåtlig utarmning, både av individen och nationen, att lära sig andra nationers seder och språk. I skarpa ordalag vänder han sig mot det franska: "spy ut det innan du når tröskeln, spy ut Seines vämjeliga dy, och tala tyska, o tysk!" Ernst Moritz Arndt formulerade i dikten "Det tyska fosterlandet" sin oerhörda vrede mot fransmännen, det utländska ogräset. Varje fransman måste betraktas som en fiende, varje tysk en vän.

I motsats till franskan och engelskan är tyskan ett ursprungligt språk, hävdar Fichte. Som sådant har det behållit kopplingen mellan sinnesförnimmelserna och de abstrakta idéer som dessa förnimmelser gett upphov till. Därigenom är det levande. Det påverkar inte livet utan *är* livet. En viktig uppgift för filologin är följaktligen att undan förgängelsen rädda det ursprungliga modersmålet, som kanske bara bevarat sitt renaste uttryck i avlägsna byar.

De tyska filosofernas slutsats blir att endast de som talar ett ursprungligt språk utgör en nation. Sålunda utgör tyskarna i motsats till fransmännen ett folk och kan därigenom känna äkta kärlek till sin nation. Kedourie sammanfattar: "Hatet mot allt franskt må ha börjat som en litterär teori, men till sist var det svårt att skilja från ett politiskt korståg."[157]

Men framväxten av en historisk och jämförande lingvistik hade naturligtvis inte bara, och inte främst, ideologiska följder. Den lade också den nödvändiga grunden för en betydligt säkrare tolkning av runskriften. Det kan därför vara lämpligt att ge plats på scenen för de inristade tecken som vid 1800-talets början redan hade förbryllat ett antal generationer lärda i Norden och på kontinenten. Just förbryllelsen gör att det finns uppenbara paralleller mellan sätten att tolka hieroglyferna och runorna. Båda skriftsystemen innehåller en gåtfullhet, som lockar till esoteriska teorier. Innan jag ger mig in på att beskriva de spekulationer som flockats kring just runskriften presenterar jag några grundläggande fakta om den och diskuterar kortfattat runologins mest debatterade problem.

NOTER

1 Hugo Ball, "Dadaistiskt manifest", i *Moderna manifest*, red Gunnar Qvarnström (Stockholm 1973).

2 Ibid.

3 Julia Kristeva, "Postmodernism?" i *Postmoderna tider*, red Löfgren/Molander (Stockholm 1986), s 362 ff.

4 Se t ex Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, Berlin 1925), s 54 och Platons sjunde brev, Marc-Wogau, *Filosofin genom tiderna* (Stockholm 1970), s 81. I *Genesis* är själva ordet delvis en skapelseakt; speciellt i fråga om ljuset. Men också de andra företeelserna benämner Gud i samma andetag som han skapar dem. Ett intressant undantag är djuren, som han överlåter åt Adam att nämna vid namn. Namnets magi träffar vi på i folktron i form av noanamn. Vi anser oss väl ha lagt ett så "primitivt" stadium bakom oss, men frågan är vad de s k självuppfyllande profetiorna står för. Kan vi med sann förvissning påstå att vi verkligen har vädrat ut vidskepligheten och placerat våra farhågor i den psykologiska, d v s kausala sfären i stället för i den övernaturliga? I så fall återstår det att förklara varför profetiorna alltid handlar om någonting negativt, förbjudet eller farligt. Tydligen befarar vi ändå att just benämnandet av "det onda" har en alldeles speciell dragningskraft.

5 Peter Bichsel, *Kindergeschichten* (Darmstadt und Neuwied 1974).

6 En av den strukturalistiska lingvistikens grundprinciper – och en omstridd sådan – är just språkets arbiträra karaktär. Se Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale* (Lund 1970).

7 I de vanligaste framställningarna av lingvistikens historia är man enig om att medvetenheten om språket uppstår först när det föreligger någon form av förbistring. Det är i civilisationer med många kontakter utåt som en språkvetenskap först uppstår.

8 Se Inge Jonsson, "Från Kratylos till konkretismen: några ord om dikt och språkteori", i *Humanistiskt Credo* (Stockholm 1988) och Holger Thesleff, *Platon.* (Lund 1990), s 150 ff.

9 Sven Öhman har kritiserat denna grammatiska väg att närma sig språket. Den medeltida modistgrammatiken bidrog inte till kunskapen om latinet utan blev ett formalistiskt självändamål. De många lärda begreppen "förefaller ha utövat en starkt ordmagisk verkan". "Tre riktningar i allmän lingvistik" i *Språkets speglingar. Filosofiska essäer om språk, grammatik och vetenskap,* red Bengt Molander (Stockholm 1993), s 27. Denna tradition har, menar han, fullföljts i modern tid av de Saussure och Chomsky i deras konstruktioner av ett tänkt idealiskt språkmedvetande, *la langue* och *competence.*

10 Den götiske 1600-talsdiktaren Skogekär Bergbos term för de onomatopoetiska dikterna. Jonsson, a a. s 25.

11 En del 1600-talshumanister förnekade hebreiskans status som urspråk, t ex Goropius Becanus som ansåg att hans eget modersmål frisiskan var äldst. Andra nöjde sig i likhet med tysken Schottel och vår egen Rudbeck att ge det egna språket en andraplats i historien. Jfr Inge Jonsson, a a., s 24.

12 *Genesis* 2:19, 20

13 Platon, "Faidros" i *Platons dialoger* (Stockholm 1969), s 184.

14 Se Wolfgang Speyer, "Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum", i *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt,* red Peter Ganz (Wiesbaden 1992).

15 Dornseiff, a a, s 5.

16 Enligt Herodotos skulle han ha fört skriften till Thebe (i Grekland) tusen år före sin egen tid, d v s så tidigt som på 1400-talet. Detta är oacceptabelt för grekiska epigrafiker, som sätter 700-talet som gräns. Deras semitiska kolleger förlägger den längre bakåt i tiden. Se Ronald S. Stroud, "The Art of Writing in Greece" i *The Origin of Writing.* Förmodligen spelar nationalistiska skäl en viss roll här. Martin Bernal är i *Black Athena* beredd att acceptera Herodotos' kronologi.

17 I Grekland fanns två ledande alfabet, det joniska och det chalkidiska, tills Atens överhöghet utkristalliserade sig, och det joniska blev dominerande. De koptiska och ryska alfabeten härstammar från detta, medan de västeuropeiska alfabetena har uppstått ur det chalkidiska. Se Clodd, *The Story of the Alphabet* (Detroit 1970).

18 Abstraktionsprocessen är mycket tydlig i kilskriften, där de ursprungliga, schematiska teckningarna i ett tidigt stadium utvecklats till oigenkännlighet.

[19] Enligt Diringer är gången följande: 1. Piktografi, bildskrift, som saknar fonetiska element, men som har fördelen att vara begriplig på vilket språk som helst. 2. Ideografisk skrift, där tecknen inte bara betecknar ting utan också idéer och teorier. 3. Analytisk, förmedlande skrift som innehåller också fonetiska element, men vars basenhet fortfarande är ordet. 4. Fonetisk skrift, talets grafiska motsvarighet. Varje element motsvarar ett eller flera ljud. 5. Alfabetisk skrift med i princip ett tecken för varje ljud. Detta är den prototypiska utvecklingen, men alla stadier behöver inte passeras. Se Roy Harris, *The Origin of Writing: The Evolutionary Fallacy* (London 1986).

[20] Tecken och tillhörande ord kombineras till nya. Till exempel blir det av sammanställningen "kvinna" och "kvast" det nya tecknet för "fru". Berthold Ullman, *Ancient Writing and its Influence* (Cambridge, Massachusetts and London 1969). Också i kilskriften omskapades former till ligaturer (sammanskrivningar). Tecknet för "äta" utgjordes exempelvis av en ligatur av tecknen för "huvud" och för "mat". Se M.W. Green, "Early Cuneiform", i *The Origin of Writing*, red Wayne M. Senner (Lincoln and London 1991).

[21] Kinesiskan är ett välkänt exempel. Trots att man tidigt införde bruket att applicera ett tecken för ett visst ord också på andra ord med samma ljudkombinationer (homonymer), och skriften alltså delvis blev alfabetisk, måste man ändå kunna minst 1500 tecken och en rad kombinationer för att behärska skriven kinesiska. Ullman, a a, s 7. Enligt Walter Ong innehöll K'anghsilexikonet från 1715 över 40 000 tecken. Walter Ong, *Orality and Literacy* (London and New York 1982).

[22] Inga skriftsystem är helt piktografiska. Det kinesiska införde tidigt fonetiska tecken. Också kilskriften präglas av en komplex *polyfoni*. Exempelvis kunde tecknet för "mun" i sumeriskan läsas som KA ("mun"), ZU ("tand"), DU ("tala"), INIM ("ord") eller GU ("röst"). Som stavelsetecken var dess fonetiska värde emellertid *ka*. Men det finns också exempel på *homofoni*: GU kan vara både "linne", "nacke", "röst" och "tjur". Genom fonetiska glossor förtydligades de fonetiska logogrammen och angav vilken läsning som var den riktiga. Semantiska glossor angav vilka grammatiska kategorier som avsågs. Se M.W. Green, "Early Cuneiform", i Senner, a a.

[23] Ong, a a.

[24] 1. Det sumeriska, 2. det protoelamitiska, 3. det protoindiska i Indusdalen, 4. det kinesiska, 5. det egyptiska, 6. det egeiska och 7. den hettitiska hieroglyfskriften i Anatolien.

[25] Gelb, a a, s 195. Tyvärr kan jag inte avgöra om den brasklappen fanns med också i bokens förstaupplaga från 1932. Senner påpekar att skriften ända in på 1800-talet uteslutande beskrevs som ett monogenetiskt fenomen. Frågan väckte – och väcker fortfarande – stridigheter om religiös och kulturell överlägsenhet. Wayne Senner, "Theories and Myths on the Origins of Writing: A Historical Overview", Senner a a. I Kina uppstod, enligt Gelb, skriften ca 1300 f Kr i samband med Shangdynastins högkultur. Det gör att många sinologer tror att skriften importerades utifrån tillsammans med andra kulturföreteelser. Kinesiska vetenskapsmän däremot anlägger i stället ett inhemskt, evolutionistiskt perspektiv.

[26] Senner efterlyser noggrannare undersökningar av de ekonomiska och sociala faktorerna bakom skriften. Varför saknar två av de mest litterata kulturerna, Kina och Japan, en alfabetisk skrift, medan vissa primitiva kulturer har den? Men det handlar också om prestige, tillägger han. Grekerna hade knappast några vägande, ekonomiska skäl att tillägna sig skrivkonsten, Något liknande gällde i Latium och Etrurien. Men sedan skriften väl uppfunnits sattes den snabbt in i det offentligas tjänst, precis som i de stora flodkulturerna.

[27] Exempelvis ersattes den senassyriska och senbabylonska av den arameiska och hieroglyferna av den koptiska. Bara det isolerade och stabilt skiktade Kina lyckades i längden bevara ett skriftsystem, som 90% av befolkningen inte kunde använda. Gelb, a a.

[28] Roy Harris, a a.

[29] "Linguists find it attractive because they are nowadays committed to the principle that the linguistic sign is arbitrary: and what could be more arbitrary than the identical phonological realisation of such semantically different words as *bee* and *be*? " Ibid, s 66 f.

[30] Ibid, s 74.

[31] Ett skriftsystems ålder går enligt Gelb att utläsa ur dess evolutionshistoria. Den sumeriska skriften utvecklade ett fonetiskt system under lång tid, mer än femhundra år, medan redan de tidigaste, kinesiska och hettitiska texterna innehåller ett färdigutbildat sådant.

[32] Ullman diskuterar en intressant detalj i samband med de alfabetiska skriftspråken. Kinesiskan och japanskan har ett stort antal homonymer. Exempelvis har i japanskan *ko* 55 olika betydelser. Ullman tror att förklaringen till att homonymerna i kontrast till är förhållandevis sällsynta i språkområden med alfabetisk skrift är just alfabetet. Det har varit svårt att i skrift skilja homonymer från varandra, och det har i sin tur inverkat hämmande på deras uppkomst.

[33] Ullman tror att den akrofoniska principen – att bokstävernas namn börjar med bokstavens ljudvärde – kommer från den egyptiska skriften. Bilden av grundplanen till ett hus blev *b*, eftesom *beth* betyder hus. De bokstavsnamn vi har tycks med få undantag ha varit oförändrade sedan 300-talet e Kr. Bokstävernas ordningsföljd är fortfarande ett olöst problem, enligt Edward Clodd *The Story of the Alphabet* (Detroit 1970). Den är i princip densamma som i det feniciska alfabetet.

[34] Det hundratal alfabet som existerar i världen i dag utgår alla från samma grundprinciper. En orsak till det – åtminstone i nyare tid – är boktryckarkonsten. Den har hållit tillbaka alfabetets utveckling på samma sätt som den har hindrat stavningen från att förändras i samma takt som uttalet.

[35] Det finns en risk här att hamna i ett enkelspårigt evolutionistiskt tänkande. Wolfgang Speyer anser att uppfinningen av bokstäverna var möjlig först när människan befriat sig från en mytisk tidsålders inflytande. Wolfgang Speyer, "Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum", i *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt.*

[36] Ibid, s 15 ff.

[37] Anders Piltz, "Människan som hemlig skrift", *Mellan ängel och best: Människans värdighet och gåta i europeisk tradition* (Stockholm 1991), s 68.

[38] Hans Blumenberg *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Main 1989), s 40.

[39] Peter Nilson, *Mitt i labyrinten.* (Stockholm 1992), s 218. Hos Borges är det motsatta uppfattning som råder. Genom sin oändliga mängd täcker böckerna i det babylonska biblioteket alla tänkbara scenarion.

[40] Inge Jonsson, *I symbolens hus: Nio kapitel om symbol, allegori och metafor* (Stockholm 1983), s 9 f. Carl Liungman nöjer sig med en enkel definition: "Varje sak, om vilken en grupp människor är överens om att den betyder något mera än sig själv, kan kallas en symbol." *Tanketecken: Symbolers semiotik – västerländska ideogram* (1993, sine loco).

[41] I Forumutgåvan 1965 s 146 f.

[42] Det grekiska ordets bokstavliga innebörd är "sammankastning".

[43] "Det är sant att den ökande tendensen till abstraktion och rationalisering av vår tankevärld tycks vara i färd med att torka ut det tidigare nästan outsinliga bildflödet. Visserligen klarar sig inte ens dataspråket utan symboler; men bildrikedomen i äldre tiders tankesystem och intuitiva strukturer tycks ändå ge vika för en rent uppkonstruerad ordning, som inte talar till oss omedelbart utan först måste läras in." Hans Biedermann, *Symbollexikonet* (Stockholm 1991).

[44] Cooper, *Symboler: En uppslagsbok* (Stockholm 1984), s 5.

[45] *Jaget och världen* (Stockholm 1971), s 21 ff.

46 Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York 1965.
47 Ginzburg, "The High and the Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" i *Myths, Emblems, Clues* (London 1990), s 60 ff. Ginzburg har en annan uppfattning om kontinuiteten: "Reality[...] is not a continuum, but a sphere regulated by discrete, substantially antithetical categories."
48 Lovejoy, a a, s 102.
49 Jonsson, *I symbolens hus*, s 14.
50 Redan spekulationerna kring de olika entalens betydelse är många. Två exempel bara. Udda tal har förknippats med det gudomliga och med det manliga; de jämna talen med det demoniska och kvinnliga. I pythagoreisk tradition innebär därför femtalet (jfr pentagrammet) med kvinnans (=2) och mannens (=3) förening i ett och samma tal. En kristen variant av det platonska begreppet för världens harmoni, den s k *lambda*-formlen i *Timaios*, innebär att 2, 4 och 8 representerar matrien och 3, 9 och 27 anden. Båda härrör från det Ena och balanserar varandra så att resultatet blir harmoni. Se Gunnar Qvarnström, "Poetry and Numbers: On the Structural Use of Symbolic Numbers", *Scripta minora* 1964–65:2 (Lund 1966), s 46.
51 Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, Berlin 1925), s 11 f. Efter den kände religionshistorikern Albrecht Dieterichs "ABC-Denkmäler", *Rheinisches Museum* 56 (1901), är Dornseiff en av de få som i början av seklet ansåg magiska inskriptioner från antiken vara värda en undersökning. Han fick sin skolning och sitt avhandlingsämne av den betydligt mer kände fornfilologen och religionshistorikern Franz Boll (1867–1924), som bland annat har skrivit en berömd astrologihistorik, *Sternglaube und Sterndeutung* (1918).
52 Hela avsnittet om vokaler och konsonanter samt en del av det som står under rubriken "Alfabetet" bygger huvudsakligen på Dornseiff, a a.
53 Permutation får här en mening som påminner om den begreppet har i kombinatoriken, alltså en uppställning av bokstäverna i olika ordningsföljder.
54 En bön till Sarapis kan se ut/låta som följer: "'Jag anropar dig herre, med en ljudande hymn, jag prisar dig med ditt heliga rop [...]

υωω α ε η ι ο υ ω
ε η ι ο υ ω
η ι ο υ ω
ι ο υ ω
ο υ ω
υ ω
ω
ωηωωωω"

Dieterich, *Abraxas*, s 178, cit . i Dornseiff, a a., s 39.
55 Piltz, a a, s 62 f.
56 Se Dornseiff, s. 85.
57 Dieterich, "ABC-Denkmäler", s 91. Dornseiff anför i stället en kabbalistisk tolkning, som härleder den från hebreiskans *abbada kadabra* med betydelsen "avtag i likhet med det här ordet". Att bokstavsraden associerades med trolldom verkar inte ha avhållit kyrkan från att använda den, t ex i kyrkklocksinskriptioner. Själva ordet palindrom härstammar från det grekiska *palindromos* med betydelsen "tillbakalöpande" och betecknar ett eller flera ord, som är identiska eller har en innebörd, oavsett läsriktningen.
58 Dornseiff, a.a. s 75.
59 Ett betydligt senare fynd, som knappt hunnit publiceras ännu, tyder på att alfabetet hade en annan funktion än den rent pedagogiska. Fyra bronstavlor från 700-talet, varav den ena, "Die Würzburger Alphabettafel", innehåller bokstavsraden skriven 24 gånger. Se Ronald S. Stroud, "The Art of Writing in Greece", i *The Origin of Writing*, red

Wayne Senner.Tyvärr framgår det inte om det är det fullt utbildade alfabetet med 24 bokstäver. Hur som helst är det inte troligt att en bronstavla användes för trivialpedagogiska syften.

60 Att ingen tidigare på allvar hade uppmärksammat alfabetinskrifterna beror sannolikt på att intresset för magi då ännu inte hade väckts inom religionsvetenskapliga kretsar. Bara den som söker finner. Det har också med status att göra. Magiskt "klotter" har länge föraktats av religionshistoriker som ovärdiga studieobjekt.

61 Se också Dornseiff, a a, s 132 f.

62 Dieterich kommenterar: "Ich bin weit entfernt in diesem mystischen Wahnwitz die Erklärung seltsamen Alphabetzaubers zu suchen so wenig als etwa in allerlei neupythagoreischen Lehren vom Alphabet am Himmel, von der Sphärenharmonie als dem Zusammenklang der 7 Vocale und 17 Consonanten [...]. Aber dergleichen kann illustrieren, in welchen Kreisen von Menschen und Gedanken jene zunächst so auffälligen Buchstabenreihen zu allerlei grotesker Weltmagie ausgedeutet wurden. Wir sehen [...] dass sie nicht blos [sic!] eigne Hirngespinste vorbringen, sondern an ältern [sic!] Zauberglauben anknüpfen." Dieterich, a a, s. 100.

63 Dornseiff, a a, s 14, not 1

64 Kallades Apollonius från Tyana *stoicheimantikos* därför att han fördrev demonerna genom att använda *stoicheia*, frågar han sig. Är det då inte troligare att det förhåller sig tvärtom; *stoicheioun* har fått beydelsen trolla, besvärja, därför att bokstäverna sedan gammalt användes i magisk syfte?

65 Samuel Liddell MacGregor Mathers, *The Kabbalah Unveiled* (London 1968), s 2.

66 Beskrivningen nedan bygger på Cavendish, *Encyclopedia of the Unexplained* (London 1989), uppslaget "Cabala".

67 Gershom G. Scholem avfärdar i inledningen till *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1941), sådana framställningar som missförstånd, förvrängningar och bedrägeri.

68 Han kallade den *Hokmath ha-Tseruf*, vetenskapen om bokstävernas kombination. Scholem, a a, s 132 ff.

69 Scholem, a a, s 132.

70 Ibid, s 138.

71 Det är ett tillstånd som gränsar till döden. Genom att medvetet vara beredd att välja döden är man redo att motta det gudomliga inflödet.

72 Redogörelsen för de praktiska procedurerna baserar sig på Mathers, a a, s 7 ff.

73 Naturligtvis finns det andra möjligheter; Mathers ger exempel på sex specifikt kristna varianter på grundval av samma initialord.

74 Utan att gå in på detaljer kan jag bara nämna att Pico della Mirandola med hjälp av olika notarikonprinciper vaskat fram följande mening ur Genesis första ord: "Genom Sonen har Fadern skapat det Huvud som är begynnelsen och änden, elden och grunden till den gudomliga människan genom Sitt rättvisa förbund." Citatet hämtat från Mathers, a a, s 13.

75 Enligt Mathers; Dornseiff anger etymologin geometria, geometri.

76 Ibid s 93 ff.

77 Kabbalas ursprung är judiskt men även inom islam finns det nämligen en omfångsrik litteratur om talsymbolik. En av traktaterna är skriven av Al-Ghazali: *Bokstävernas hemlighet*. I en sen, tunisisk utgåva av *Tusen och en natt* finns det en berättelse med kabbalistiska anspelningar på samband mellan änglar och bokstäver.

78 Dornseiff, s 105.

79 Jag vet inte om det hade någon betydelse för Augustinus att 17 motsvaras av antalet konsonanter. Talet 153 lär han ha betraktat som en symbolsumma för alla frälsta, och talet 17 förknippade han med dekalogens 10-tal och den Helig Andes sju nådegåvor, som gör det möjlig för människan att fullborda lagen och bli en av de heliga. Antalet

lärjungar som deltog i fiskafänget var sju, vilket Augustinus tog som intäkt för att hans tolkning var den riktiga. Se Qvarnström, "Poetry and Numbers", s 19.

80 Ibid, s 106.

81 Ibid, s 113 ff.

82 För att skydda sig mot uppenbara felslut (Patroklos har t ex högre talvärde än sin suveräne överman Hektor) införde man en reträttväg: det har också betydelse var i munnen de olika ljuden artikuleras.

83 Varje bokstav i det gudomliga Logos består ju i sin tur av bokstäver, t ex A=αλφα. På så vis sprider sig nya *stoicheia* i det oändliga, ungefär som ett träds grenverk. Metoden kallas i reglerna för hebreisk gematria, BEMILUI, eller – på grekiska – att skriva *pleromatichos*. Det uppstår då en figur, som symboliserar *aporroia*, den gudomliga emanationen, och som påminner om Livets Träd.

84 Ibid, 130 ff.

85 Det är nu inte bara en lekmans omdöme. Piltz hänvisar till Dornseiff som den grundligaste undersökningen hittills. T o m den superskeptiske runologen Anders Bæksted är böjd att tro att de har rätt, att det de facto har existerat alfabetmagi i senklassisk tid, möjligen också senare, men han anser det ändå vanskligt att avgöra när det verkligen rör sig om regelrätt magi.

86 Enligt den tydligen inte helt tillförlitliga Historia Augusta fanns det också i Rom heliga böcker, som aldrig berördes av obetäckta människohänder. Se Speyer, a a.

87 Anders Piltz, a a. I viss motsats till Blumenbergs tes står Aisopus fabel, i vilken Hermes på Zeus' befallning skriver upp människors synder på *ostraka* och bevarar dem i en låda till räkenskapens tid. Det för tanken till kilskriftskulturerna, som bevarade sina lertavlor i lådor. Detsamma gäller de sibyllinska oraklerna och judarnas lagtavlor. Ett annat orientaliskt arv är det egyptiska himlabrevet, ett skriftligt budskap från en gudarnas budbärare. Till Thebes prästerskap kom han i form av en falk med de kultiska regelböckerna.

88 Blumenberg diskuterar i inledningen av sin bok om ordet "utveckling" etymologiskt hör samman med utvecklandet av bokrullen.

89 Inge Jonsson, *I symbolens hus*, s 28.

90 Ibid, s 21.

91 Johan Huizinga tillhör dem som inte bara fascinerats utan också irriterats av det medeltida symbolraseriet. "Av gammalt hade för övrigt symbolismen haft benägenhet att bli rent mekanisk. En gång accepterad såsom grundsats, växer den inte bara fram ur poetisk fantasi och hänryckning utan fäster sig som en parasit vid tänkandet, och urartar till ren schablon och tankesjukdom. I synnerhet när den symboliska kontakten endast härrör från likhet i antal, uppstår hela perspektiv av ideella samhörigheter. Det blir helt enkelt räknetal. De tolv månaderna skall beteckna de tolv apostlarna, de fyra årstiderna de fyra evangelisterna, och hela året måste då betyda Kristus. Hela system av sjutal uppstår. Mot de sju kardinaldygderna svarar de sju bönerna i Fadervår, den helige Andes sju gåvor, de sju saligheterna och de sju botpsalmerna. Dessa åter äger samband med lidandets sju moment och de sju sakramenten. Varje nummer i varje sjutal korre-sponderar återigen såsom motsats eller läkemedel med en av de sju huvudsynderna, vilka avbildas såsom sju djur och åtföljas av sju sjukdomar." *Ur medeltidens höst: Studier över 1300- och 1400-talens levnadsstil och tankeformer i Frankrike och Nederländerna* (Stockholm 1986), s 223. Å andra sidan fortsatte talsymboliken att fascinera långt fram i tiden: Dante, Milton, Bach, Mozart, Goethe, Novalis, George, Lindegren, bara för att nämna några. Se Gunnar Qvarnström, "Poetry and numbers".

92 "Hela skapelsen är för oss som en bok och en målning och en spegel." Här finns en symbios av bild och bok, som Blumenberg betraktar som två oförenliga begrepp.

93 Blumenberg, a a, s 102.

94 Ellegård, "Study of Language", *Dictionary of the History of Ideas* (New York 1973–74)

95 Jonsson, *I symbolens hus*, kap IV.

96 Citerat i ibid, s 121.

97 Goethes *Wanderers Nachtlied* är ett underbart tydligt exempel på hur självklar den symboliken var för sin tid. Dikten präglas av en kiastisk rörelse; innehållsmässigt från bergstopparna över trädens kronor till människan på marken, alltså uppifrån och ned, symboliskt, däremot, i motsatt riktning från det obesjälade mineralriket, över växt- och djurriket till den enda förnuftiga varelsen, människan. Staffan Bergsten, *Jaget och världen* (Stockholm 1971), s 22 f.

98 Goethe, *Faust – eine Tragödie* (München 1968), s 351.

99 Götz Pochat, *Estetik och konstteori* II (Stockholm 1981), s 113.

100 Blumenberg, a a, s 235.

101 Novalis, "Das allgemeine Brouillon" ur *Schriften* III, cit i Blumenberg, a a, s 253.

102 Ibid, s 301 ff.

103 Hela avsnittet om Egypten bygger i första hand på Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (København 1961), Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. (London 1991) och på Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago 1964) och *The Rosicrucian Enlightenment* (London and Boston 1972).

104 Det tycks över huvud taget ha funnits en lika långlivad som vida spridd uppskattning av och fascination inför det outtalade, inför chiffrerade budskap. "Ett ords mysterier ska inte förevisas för de gudlösa", råder oss Clemens av Alexandria och tillägger: "Allt som anas bakom en slöja förevisar sanningen mera storartad och imponerande." Iversen, a a, s 45.

105 Det visas inte minst av de kursivskrifter som utvecklats för mera prosaiska ändamål: dels en kursiv hieroglyfskrift (t ex i *De dödas bok*), dels den hieratiska skriften, som omkring år 600 ersattes av den demotiska. Den hieratiska kan translittereras till hieroglyfskrift, medan däremot den demotiska är mycket kursiv, saknar nästan helt ikonicitet, är full av ligaturer (sammanbindningar), förkortningar och ortografiska underligheter, som gör den svårläst. Den yngsta bevarade, demotiska inskriften är från ca 450 e Kr. Koptiskan är en ren alfabetskrift, som bygger på det grekiska alfabetet med tillägg av sex tecken för speciellt egyptiska fonem. Den utvecklades under första århundradet e Kr, och den bevarade litteraturen härrör till största delen från egyptiska kloster.

106 W. V. Davies, *Reading the Past: Egyptian Hieroglyphs* (London 1987).

107 "Och därigenom, O Asklepios, är människan *magnum miraculum*, en varelse värd att vörda och ära. Ty han går upp i en guds natur som om han själv vore en gud; han är förtrogen med demonernas släkte, och vet om att han är av samma ursprung [...]."Ur *Asklepios*, citerat i Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s 35.

108 Här kan man undra om det finns fasta föreställningar förknippade med talet åtta, eller om det rör sig om tillfälliga sammanträffanden. I gnosticismen sker den definitiva återfödelsen i den åttonde sfären, då Makterna tränger in i den och sjunger återfödelsens "ogdoadiska hymn". I *Hekhaloth*-litteraturen (en av kabbalas efterföljare) sker exakt samma konception i den åttonde sfären; man använder t o m ordet *ogdoas*. Runalfabetet, futharken., är indelad i tre ätter, d v s åttatal, var och en försedd med ett gudanamn.

109 Hermes talar om Gud som "Fader", om demiurgen som "Guds Son" (i *Asklepios)* och om skapelsen genom "Ordet" (i *Poimandros*). Lactantius såg detta som profetior.

110 I *De Doctrina Christiana* skriver Augustinus: "De vidskepliga hjälpmedlen och anordningarna ska inte förstås som ting utan som sinnbilder och tecken. De tjänar till att komma i kontakt med demonerna. Precis som språket tjänar förståelsen mellan människorna, men de enskilda bokstäverna, stavelserna och orden inte har någon

mening i sig [...], utan att de får sin speciella verkande kraft på så vis att man kommer överens om deras betydelse, i viss mening har slutit ett 'språkfördrag', så har inte heller de vidskepliga hjälpmedlen någon betydelse i sig, i den mån de inte används som ett språks ord i den ömsesidiga förståelsen med demonerna." Klaus Düwel, "Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette", *Frühmittelalterliche Studien/Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York 1988), s 95.

111 Ett exempel är ordet "son", som skrivs med bilden av en gås, men inte för att gåsen är det moderligaste djuret, som Horapollo påstår, utan för att gås och son är homonymer, likaljudande ord.

112 Ett problem var att renässanshumanisterna nästan aldrig hade sett en originalhieroglyf, men de blygdes å andra sidan inte för att täcka de gapande läckorna i sin kunskap med sin skapande fantasi.

113 Hermes har också en hedersplats på golvet i domen i Siena. Uppenbarligen eggades renässanshumanisternas fantasi av Isis-Osirismyten, som påminde om det kristna passionsdramat. Isis kunde dessutom identifieras med junfru Maria.

114 Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s 90. Orden är Picos egna. Jämför "sicut in caelo, et in terra".

115 Carlo Ginzburg, a a, 64

116 Däremot intresserade sig Bruno inte för kabbalan. Han betraktade judarna "Egyptens exkrementer"; de hade inte bidragit med någonting till egyptierna. Ingenstans nämner han hebreiskans magiska kraft.

117 Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s 263.

118 Att egyptierna själva verkligen ansåg att bilderna hade magisk kraft framgår av vissa gravfresker: "Enskilda hieroglyfer i freskerna kunde utstråla skadlig magisk energi, speciellt de hieroglyfer som porträtterade giftiga ormar eller farliga vapen. Därför framställdes de ofta av konstnärerna i stympat, ofullständigt skick eller omgivna av skarpa dolkar i ett försök att avväpna dem och göra dem harmlösa." Brashear, "Magical Papyri: Magic in Bookform", i *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, red Peter Ganz (Wiesbaden 1992)., s 45.

119 Sju cirkelrunda indelningar (*giri*), fyra vägar i kompassriktningar som löper samman i centrum, ett runt tempel på kullen i centrum (på altaret stjärnhimlen, i taket de största stjärnorna med tre verser om deras krafter, sju lampor, uppkallade efter planeterna osv), symboler på *giris* väggar, från matematiska på den innersta till mekaniska konster och vetenskaper på den yttersta, där det också fanns bilder av Moses, Osiris, Jupiter, Merkurius, Muhammed och andra.

120 Kepler hade ingående kunskaper i *Corpus Hermeticum* och betraktade dess läror som överensstämmande med den pythagoreiska harmonin; de åttonde sfären som själen stiger upp till, med dess 36 indelningar, har avletts av det pythagoreiska talet fyra som själens tal.

121 Yates försöker besvara frågan *varför* vetenskapen framträdde vid den här tiden: "Behind the emergence of modern science there was a new direction of the will towards the world, its marvels, and mysteroius workings, a new longing and determination to understand those workings and to operate with them." *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s 448. Yates tar John Dee i egenskap av både matematiker och numerolog som exempel. Lionardo da Vinci är ett annat; han tycks åtminstone ha nämnt den hermetiska filosofin. Francis Bacons *New Atlantis* regeras av en orden kallade "Salomos Hus", som ägnar sig åt att studera Guds Verk och Skapelser. Oavsett om det finns något samband mellan det nya Atlantis och Solstaden är de sprungna ur samma hermetiska källa, menar Yates. Men Bacon är noga med att betona sitt ogillande av renässansmagikerns pretentioner. Speciellt varnar han för Paracelsus, och han avvisar mikrokosmostanken. En annan viktig skiljelinje är Bacons förkastande av

hemlighets-makeri i vetenskapliga sammanhang. Det är framför allt detta avståndstagande från hemlighetsmakeri som får honom att verka modern.

122 Yates, *The Rosicrucian Enlightenment.*

123 Tecknet inkluderar alla planeternas symboler och zodiaktecknet Väduren, som representerar elden och därigenom de alkemiska processerna. Också I Khunraths *Amphitheatrum Sapientæ Aeternæ* från 1609 finns tecknet med. Korset under symbolerna för sol och måne betecknar elementen och kan formas till trianglar och kvadrater och på så vis lösa ett stort mysterium. Tecknet innehöll ju alla de heliga, geometriska figurerna och förbinder himmel och jord. Det kemiska bröllopet anser Yates syfta på de protestantiska förhoppningar som ställdes på bröllopet mellan kursfursten av Pfalz, Fredrik V och James I:s dotter Elisabeth. Entusiasmen var stor när paret flyttade till Prag med Fredrik som Böhmens regent, men den korta regimen slutade med ett fiasko. Episoden var "uttrycket för en religiös rörelse som samlat kraft i många år, uppammad av hemliga influenser" av hermetiskt-kabbalistiskt slag. Ibid, s 40.

124 Den handlar om en äkta par i ett underbart slott fullt av mirakel och lejonbilder. Samtidigt är den en allegori: alkemistiska processer tolkas symboliskt som en upplevelse av själens mystiska bröllop, som Christian Rosencreutz är med om i slottet genom teaterföreställningar och intiationsriter i riddarordnar. Berättelsen är indelad i sju dagar som Genesis.

125 Varför har den vittbereste mannen i de rosencreutziska manifesten fått just namnet Rosencreutz? Rosen är ju både en alkemisk symbol och en symbol för Jungfrun, t ex hos Jean de Meung och Dante. Luther hade en ros i sitt emblem. Andreæs vapen var St Andreas' kors med rosor. Paralleller har också dragits med Spensers *Faerie Queene*, episoden med Röda Korsets Riddare. Möjligen kan det också ha med latinets *ros*, dagg, att göra. I Dees *Monas hieroglyphica* är den fallande daggen, som förenar himmel och jord, ett viktigt tema.

126 Yates anser att han och Fludd hör till de rosencreutziska filosoferna, trots att båda förnekade den saken. Hon betraktar det som ett indicium att båda var paracelsister och hade samma förläggare.

127 Som bekant kallade Comenius sin filosofi pansofi. Termen användes först av Francesco Patrizi och uttryckte då en doktrin om universella harmonier, en makro-mikrokosmisk filosofi.

128 Till dem som angripit Yates hör Brian Vickers i inledningen till Brian Vickers (red), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge m fl 1984) och uppsatsen i *Journal of Modern History* 51 (1979). Vickers är knuten till Centre for Renaissance Studies ETH Zürich. Han anser att Yates' mest ödesdigra felslut är att renässansen är lika med rosencreutzianism eller ockultism och hermetism. Det är detta som får henne att i emotiva och intoleranta ordalag tala ringaktande om den så kallade vetenskapliga revolutionen och hävda att den nya vetenskapen uppstod ur magin, av vilken rosencreutzianismen är ett speciellt viktigt fall. Det finns ingen grund för ett sådant påstående, menar Vickers. "Yates's föregivna nyskrivande av renässanshistorien är en byggnad uppförd inte på hälleberget eller på sanden utan i luften." "Frances Yates and the Writing of History", s 316.

129 Inge Jonsson, *I symbolens hus*, s 166 ff.

130 Novalis, *Hymner till natten & Lärjungarna i Sais* (Lund 1991), s 99.

131 Det var till den staden Platon "skickade" Solon, för att han skulle informera sig om Atlantis' författning.

132 I de franska erövringarnas spår följde ett slags guldrush; äventyrare inledde en veritabel rovdrift på egyptiska konstskatter. Brandskattningen pågick okontrollerat ända till mitten av 1800-talet, då man äntligen fick kontroll över den arkeologiska verksamheten i landet.

133 Den svenske orientalisten Johan David Åkerblad löste Sacys problem: den demotiska textens namn var skrivna med alfabetiska bokstäver. Av de 29 bokstäver han utifrån namnen dechiffrerade var ca hälften riktiga. Han upptäckte vidare att alfabetiska tecken användes också i andra sammanhang – det rörde sig alltså om en fonetisk skrift – och att de demotiska ord han kom fram till till stor del liknade de koptiska orden. Det bevisade också att koptiska hade varit det antika Egyptens språk (en nog så långtgående slutsats). Han påverkades också av sin landsman greve N. G. Palins "hieroglyfiska extravaganser". Palin, som hade en mycket dålig kopia, kom helt snett och återvände till den gamla teorin om paralleller med den kinesiska skriften. Han trodde för övrigt att Davids psalmer var översättningar av egyptiska texter, som skulle kunna rekonstrueras genom att man översatte dem till kinesiska.

134 [C.W. Ceram], *Så talade fynden: Arkeologins frammarsch i text och bild* (Stockholm 1957), s 199 ff.

135 Iversen nämner en del kuriosa om just Peiresc. Förutom att han tycks ha känt och brevväxlat med *alla* Europas lärde var han också en passionerad samlare. Han var den förste som importerade angorakatter, och som fick jasmin och oleander att acklimatisera sig i Europa.

136 Numera kallas de fornpersiska I, elamitiska II och babyloniska III. Ceram beskriver Niebuhrs indelning som remarkabel; han kunde ju inte läsa texten.

137 Mogens Trolle Larsen, *Sjunkna palats: Historien om upptäckten av Orienten* (Stockholm/Stehag 1996).

138 Denna "en av den mänskliga intelligensens mest häpnadsväckande prestationer", enligt Ceram, var följden av ett vad. Sedan återgick Grotefend till sin lärargärning igen.

139 En förutsättning för tolkningen av kilskriften var att den zoroastriska religionens skrift, *Zend-Avesta*, hade publicerats på 1770-talet och att det avestiska språket och de besläktade pahlavitexterna likaledes var kända.

140 Ceram understryker på sätt och vis lärdomens förakt för den olärde uttolkaren genom att citera ett uttalande som noga håller isär dechiffrerare och filologer. Den slutliga tolkningen och arbetet med att vetenskapligt beskriva språket tillkommer fackmannen allena.

141 Inskriften glorifierar Darius och hans segrar i samband med att etablerade sitt styre över det persiska imperiet. Inskriften är inte gjord för människor utan för gudarna. Den är knappast läslig från marken, utan det krävdes bergsbestigning för att komma åt den. Vissa partier var bara läsliga mitt på dagen. Också Besituninskriften är avfattad på tre olika språk: fornpersiska, elamitiska och babyloniska. Rawlinson tog sig först an den fornpersiska. Det språket kände man till i dess medeltida variant från Zend-Avestatexterna. Den elamitiska innehöll 123 tecken och var således en stavelseskrift. Man utgick än en gång från namnen. En svårighet var att stavningen skilde sig åt mellan inskrifterna. En annan var att elamtiskan inte var besläktat med något annat, känt språk. Den babyloniska versionen var inte konsekvent fonetisk utan innehöll en del logogram. Antalet tecken var fler än 600, vilket ställde till med stora problem. Se C.B.F. Walker, *Reading the Past: Cuneiform* (London 1987).

142 Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago and London 1994).

143 Mogens Trolle Larsen, a a.

144 En mindre svårighet var att pluralis markerades på olika sätt, t ex genom att man skrev ett ord två gånger eller genom att man använde ett särskilt tecken. Vissa ideogram markerade också vilken klass av ord det var fråga om. Ideogrammen kombinerades dessutom för att beteckna vissa ord: t ex "hus" + "stor" = palats. Personnamnen hade ju varit en nyckel till både hieroglyferna och till den fornpersiska kilskriften. De babyloniska kunganamnen däremot var skrivna med ett komplicerat system av ideogram och blev i stället för att vara en hjälp en extra hård nöt att knäcka.

145 Mogens Trolle Larse, a a, s 425 f.

[146] Som en historiens ironi kan man väl beteckna det faktum att man år 1778 med entusiasm hälsade fyndet av en egyptisk papyrusrulle: "Here for the first time was a genuine writing from the past, recovered from the sands of Egypt. If one could only succeed in unrolling and reading it, it would undoubtedly have much to reveal to Europe yearning for the fabled mystic wisdom of the ancients. It came therefore as somewhat of a disappointment when the roll turned out to contain not the wisdom of the ancients but a list of canal workers for the year 193 A.D. in a heretofore unheard of place called Tebtynis in the Fayum." William Brashear, "Magical Papyri: Magic in Bookform", s 53. När däremot två andra stora papyrusfynd, som verkligen innhöll magiska texter, blev kända på 1830-talet var det knappt någon som brydde sig, inte ens forskarna.

[147] Se t ex Martin Bernals *Black Athena*. Intresset levde åtminstone kvar i populärkulturen, speciellt kanske i Frankrike i samband med de Lesseps kanalbygge.

[148] Se t ex Hans Arens, *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart* (München 1969), R.H. Robins, *A Short History of Linguistics* (New York 1990, Ellegård/Henriksson (red), *Allehanda urkunder om språk* (Stockholm 1973), Ellegård, "Study of Language", *Dictionary of the History of Ideas* (1973–74).

[149] Komparationen som metod har förstås också i västerlandet en mycket lång förhistoria men bedrevs på ett mytiskt och godtyckligt sätt. Först på 1760-talet utvecklade James Parsons en jämförande undersökning, som nutida språkforskare skulle kalla metodologiskt sund. Den utgick från en jämförelse mellan iriska och walesiska, baserad på tusen ord. Därefter jämförde han räkneorden i en mängd europeiska språk (plus bengali och persiska) och kontrasterade dem mot turkiska, hebreiska, malajiska och kinesiska. Enligt Mallory missade Parsons helt i onödan äran av att ha upptäckt den indoeuropeiska språkfamiljen och den komparativa lingvistiken. Den gick i stället till Sir William Jones, Chief Justice i Indien och grundare av the Royal Asiatic Society.

[150] Så här uttryckte sig Jones: "[Sanskrit, in relation to Greek and Latin] bears a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong, indeed, that no philologer could examine all three [sanskrit, greek and latin] without believing them to have sprung from some common source, which perhaps no longer exists [...]." Citatet hämtat ur Bernal, a a, s 229.

[151] Redan 1813 hade Thomas Young utifrån en jämförelse av översättningar av "Herrens bön" myntat begreppet indoeuropeisk. Termen *indogermanisch* präglades först 1823.

[152] Att den kallas Grimms lag beror på att det var Grimm som betonade den vackra symmetrin: Ljuden rörde sig i cirkel; en uppsättning gav plats åt en annan. Bopp var den som myntade begreppet ljudlag.

[153] För att bestämma släktskapsgraden och en approximativ datering för två språks separering använder en del lingvister numera formeln $t = \log c / 2 \log r$, där c utgör den procentuella andelen kognater (besläktade ord) i ett basförråd på hundra ord och r den procentuella andel som kvarstår efter ett årtusendes separering. Efter 1000 år återstår ca 81% av det gemensamma ordförrådet, efter 2000 år 81% x 81% ≈ 67% osv. Åtskillnaden atas förlöpa med konstant hastighet. Den slumpartade likhetens nivå har satts till 8%. Hela förfarandet kallas glottokronologi och kan sägas vara ett försök att inom lingvistiken få till stånd en absolut dateringsmetod, liknande C ^{14}-metoden inom arkeologin.

[154] I kapitlet "I härnad mot förnuftet" återkommer jag till detta.

[155] Arens, a a, s 174.

[156] Kedourie, a a, s 105.

[157] Ibid, s 100.

KAPITEL II

RUNOR

ᚾᛁᚾᛋᛟᛚᚢᛋᛟᛏᚢᚴᚠᛁᚾᛋᚨᚴᛋᚨᛋᛏᛅᛁᚾᛋᚴᛟᚱᛁᚾ

ni s solu sot uk ni sakse stain skorin

Det här är en del av inristningen i Eggjastenen i Sogndal, Norge. Stenen hittades vid plöjning år 1917 och visade sig vara en takhäll över en gravkammare. Graven innehöll bara en kniv och ett eldstål. Den var så grund att något lik knappast kan ha fått rum där. Av den anledningen har tanken väckts att det kan röra sig om en kenotaf, en grav som rests i den dödes frånvaro. På grundval av ett inristat hästhuvud har stenen arkeologiskt daterats till senare delen av 600-talet. Språkhistoriska dateringar visar större spännvidd; många anser den vara minst hundra år yngre än så. Själva texten är uppdelad i två längre rader och en kort däremellan. Det totala antalet tecken är ca tvåhundra; exaktare än så kan det inte anges, eftersom stenen är skadad på ett par ställen.[1]

När man talar om runor menar man i regel dem som finns inom germanskt språkområde. Majoriteten av runfynden har gjorts i Skandinavien, och när det gäller run-*stenar* hör de flesta hemma i Sverige. Sammanlagt finns det ungefär 3500 inskrifter i vårt land.[2] De har i alla tider fascinerat människor, ett faktum som är på samma gång svårförklarligt och lättförståeligt. Ser man till runtexternas innehåll är det, mestadels, mycket enkelt för att inte säga stereotypt. Det är signaturer, eftermälen, förbannelser, besvärjelser och personnamn. Bara i enstaka fall är det fråga om längre texter. De medeltida inskrifterna är visserligen mera differentierade: från böner på latin till oförblommerade uttryck för en allestädes närvarande kättja, men i relation till exempelvis antikens rikhaltiga och mångfasetterade litteratur är det inte mycket att komma med.[3] Inte heller en jämförelse med västeuropeisk medeltid, trots dess envisa rykte som en intellektuellt förkrympt epok, utfaller till våra runristande anfäders fördel. Vad är det då som har fått människor att ägna en sådan möda åt att katalogisera och dechiffrera runfynd? Ja, dels ligger det förstås en tillfredsställelse i att lösa ett problem och att få en växande insikt i ett till stor del fördolt språk. Men kanske har det också med torftigheten i sig att göra. Fynden ger oss bara skärvor av en svunnen värld. Vi tvingas uppbåda all vår fantasi för att pussla ihop dem till ett slags helhetsbild, och den bilden förblir – trots alla ansträngningar – suddig och fascinerande ofullständig.

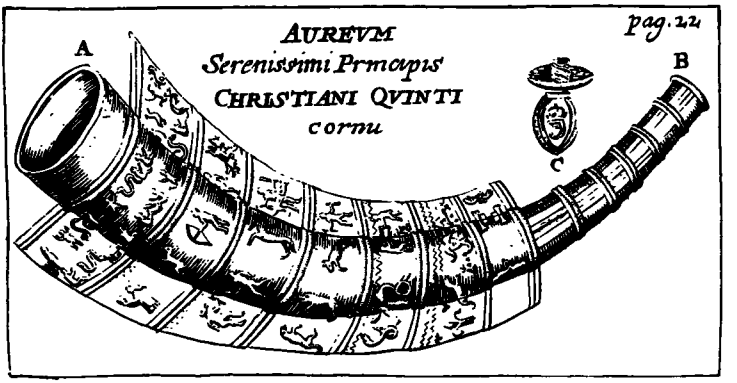
En annan fantasieggande faktor är att en runristning, i motsats till en handskrift, alltid är ett originaldokument. Det finger som följer runstavarnas ojämna urgröpning i stenens skrovliga yta har direktkontakt med mästaren bakom texten; just här har han huggit in sitt meddelande till eftervärlden. Det kan vara fyrtio generationer sedan, men han – i enstaka fall hon – är ändå påtagligt närvarande i sitt hantverk.[4]

Huvuddelen av de allra tidigaste runristningarna är inte äldre än från 200-talet och utgörs av enstaka ord på vapen och andra lösa föremål. I Sverige finns ett femtiotal.[5] I några fall, till exempel på Kylverstenen och Vadstenabrakteaten, är det runraden, den så kallade futharken, som är inristad; i andra kan det röra sig om mer eller mindre svårlästa texter med dunkel innebörd. Ett exempel är följande bekanta passage från Rökstenen:[6]

> Jag säger det folkminnet, vilka de två stridsbyten voro, som tolv gånger togos som stridsbyte från man efter man. Det säger jag som det andra, vem som för nio släktled sedan miste livet hos reidgoterna, och dog hos dem till följd av sin skuld.

Flera grundläggande svårigheter möter den som ska tyda en runinskrift av äldre datum. För det första är, trots alla ansträngningar som gjorts, forskarnas språkkunskaper fortfarande bristfälliga. I många fall måste det bli fråga om rena gissningar. För det andra råder helt andra yttre förutsättningar än vid läsningen av en modern text. Den kommunikativa funktionen har inte stått i centrum för runristarens eller beställarens intresse. I ett samhälle där de flesta är analfabeter är läsbarheten naturligt nog inte särskilt betydelsefull.[7] Andra funktioner har ansetts viktigare, speciellt i samband med minnesstenar efter avlidna. Ristningarna skulle öka de kvarlevande släktingarnas anseende och förlänga minnet av den dödes gärningar långt utöver vad muntliga berättelser kunde. Stenarna skulle synas; därför stod de vid allfarvägarna och var grant målade i rött och svart.[8]

Från början lär knappast några språknormer, utöver de fonetiska principer som själva alfabetet utgör, ha existerat. Till det krävs någon form av massmedia och ett utbildningssystem.[9] De praktiska följderna av detta är att det i de äldsta inskrifterna inte existerar några markeringar, som visar var ett ord slutar och nästa börjar. Inte heller är det givet i vilken ordningsföljd texten ska läsas. Det kan mycket väl hända att den understa raden är avsedd att läsas först. Skrivriktningarna varierar. Någon gång kan äkta *bustrofedon* förekomma, det vill säga att skrivriktningen ändrar vid varje radslut. Vanligare är så kallad falsk *bustrofedon*, som innebär att den som ristat runorna har vänt på sin skrivyta när han kommit till kanten. Varannan "rad" är med andra ord uppochnedvänd. Oftast brukar inskriften i sådana fall ha formen av en slinga. Enstaka tecken kan vara vända mot textriktningen, så kallade vändrunor, medan stuprunor är sådana bokstäver som av någon anledning har ställts på huvudet. Ibland förekommer binderunor, vilket innebär att två eller flera runor har skrivits ihop till ett enda tecken. I flera fall har runristaren förkortat ord till oigenkännlighet. Vanligt är också att man har enkeltecknat en slutbok-





Kopior av guldhornen från Gallehus tillsammans med ett stick från 1600-talet av hornet som saknar runor

stav, som samtidigt är nästa ords begynnelsebokstav. Inte sällan beror det på okunnighet att ristaren inte har lyckats uttrycka sig begripligt. Skickligheten har uppenbarligen varierat. De äldsta inskriptionerna är mestadels anonyma, medan de som härstammar från vikingatiden ofta är signerade av en självmedveten runristare.[10]

Låt oss återvända till Eggjastenens text. Den är dunkel och svårtolkad. Går man igenom de uttydningsförsök som har gjorts, från Magnus Olsen 1919 till Ottar Grønvik 1985, är skillnaderna ibland så stora att man undrar om det är samma förlaga de har utgått ifrån. Delvis beror det på skadade eller svårtydda tecken, men mest har det nog ändå med det stora, kulturella avståndet mellan ristaren och hans nutida uttolkare att göra. Detta i kombination med ordknappheten i texterna gör det svårt för oss att begripa innehållet. För att illustrera svårigheterna har jag valt det i särklass enklaste partiet ur Eggjaristningen, inledningen till rad C längst nere på stenen. Runtecknen är lättlästa, alla ord är begripliga och de verkar bilda en avslutad mening, som troligen motiverar en metrisk uppdelning på två rader. Det enda som återstår att få grepp om är innebörden av dem: **ni s solu sot uk ni sAkse stAin skorin.**

Trots placeringen har de flesta uppfattat avsnittet som en inledning. De som i stället läser raderna i den ordning de står gör det i regel av den anledningen att de tolkar det citerade som en gravvärnformel, och en sådan står alltid sist.[11] Magnus Olsens ser det däremot som en redogörelse för ett tillvägagångssätt. Hans hypotes är att det på den tiden när stenen restes var en utbredd föreställning att en magisk inristning inte fick ske med ett järnföremål och inte i dagsljus. I färdigt skick har runflatan vänts nedåt; bara runmästaren själv tilläts se den. Andra kunde antingen skadas av eller försvaga runornas magiska kraft. Olsens tolkning lyder: "Ikke er der truffet av Sol (d. e. Solen har ikke faaet skinne [vid Runestenens Tilveiebringelse]) og ikke med Kniv Stenen skaaren."[12]

Niels Åge Nielsen betraktar detta som ett beklagligt sidospår, som i årtionden förhindrade en riktig förståelse av hela inskriften.[13] Först så småningom kom de kritiska invändningarna: det låg ju faktiskt en järnkniv i graven, och det finns textställen som omnämner begravningar i dagsljus. Anledningen till att klipphällen inte restes till allas beskådan utan lades var helt enkelt att den inte skulle vittra sönder. En svensk forskare, Oskar Lundberg, tänkte sig att texten handlar om den avlidne i dödsriket, där solen aldrig skiner. Det skulle alltså vara han som inte är skuren av svärd! Anders Bæksted har formulerat det seriösa huvudalternativet; det är inte runorna utan själva stenen som inte har träffats av dagsljus.[14] Trots preteritumformen ska orden inte förstås som en beskrivning av den ritual som följts utan som en besvärjelse med verkan in i framtiden. Graven får inte brytas, och det ska inte ristas in några andra tecken i den. Ottar Grønviks variant får avrunda provkartan på tolkningar: "Ikke i sol, og ikke med sverd, søkes det til skåren stein;"[15]

De enda språkliga oklarheterna är om **uk** betyder "och" eller "ok", i betydelsen en tvärsten över gravvalvet, och om man ska läsa **ni sAkse** eller **ni s Akse** (*akse*=udd). Trots detta har alltså fundamentala meningsskiljaktigheter om innehållet kunnat uppstå. Inte undra på att de verkligt dunkla

passagerna har avsatt en härva av spekulativa tolkningar, som spretar åt alla håll. Differenserna beror dels på metodologiska skillnader, dels på respektive forskares inställning till runornas magiska funktion. I ett senare kapitel ska jag återkomma till det.

Förutom rena tolkningstvister finns det ytterligare några pålitliga stridsfrågor inom runologin: var och när uppstod runskriften, vad var syftet med den, hur gick alfabetskiftet till och vad var anledningen till det? Det kan här förstås bara bli tal om att nämna de olika ståndpunkterna och i stort sett lämna argumenten för dem därhän.

När det gäller runornas uppkomst finns det i modern tid tre huvudteorier. Den första, som också är den äldsta, utgår från att det latinska alfabetet stått som modell för runraden. Det var dansken Wimmer som i slutet av 1800-talet formulerade den teorin bland annat på grundval av formlikheten mellan den latinska kapitälskriften och runorna. Båda alfabeten är mycket enkla och praktiska till sin uppbyggnad; de består av få formelement.

Det faktum att många av de äldsta fynden har gotiskt ursprung fick svensken von Friesen att i stället anta att det var goterna som utifrån grekisk kursivskrift och några enstaka latinska bokstäver skapade runskriften. Dansken Sophus Bugge hävdade en liknande uppfattning, bland annat för att vissa germanska språkljud överensstämmer med grekiskan men inte med latinet. Han sköt emellertid in en armenisk mellanhand och menade att beteckningen futhark kunde härledas ur det armeniska ordet *p'ut a-tark*, som betyder "kursiva bokstäver".[16]

Norrmannen Marstrander betonade likheterna mellan det keltiska ogamalfabetet och runraden: indelningen i tre familjer och bokstavsnamnen som hör hemma i samma semantiska fält.[17] Kelterna hade trängt in i det norditalienska området och blandats upp med etrusker och illyrier. Ur den smältdegeln skulle germanerna ha lånat beståndsdelarna till sin skrift. Bland annat med utgångspunkt från runtexternas skrivriktning, interpunktion och frånvaron av dubbelteckning kom finländaren Hammarström fram till en liknande slutsats: runorna har norditalienska-etruskiska alfabet som förebild.

För närvarande verkar det som om latinteorin har återfått övertaget.[18] Nyare fynd från hundratalet e Kr visar att goterna kom i kontakt med det romerska riket alltför sent för att kunna vara runornas upphovsmän. von Friesens teori har också svagheten att laborera med två långivande alfabet. Den kompliceras också av det faktum att flera grekiska tecken hade kommit ur bruk långt före vår tideräkning. Dessutom anser anhängarna av latinteorin det osannolikt att man skulle ha lånat ur en kursivskift för epigrafiska ändamål.

Det etruskiska ursprunget avfärdas kategoriskt av Odenstedt: "[...] tanken att några obskyra, kulturellt stagnerade norditaliska bergsfolk (av vilka flera inte ens talade ett indoeuropeiskt språk) skulle ha givit germanerna impulsen till deras skrift är absurd [...]."[19]

Hur gammal är då runskriften? Den frågan hänger naturligt nog samman med det geografisk-kulturella ursprunget. Tendensen är att dateringen förskjuts allt längre bakåt i tiden. Wimmer räknade med att kon-

sten att rista runor uppstod någon gång i slutet av andra århundradet, men nya fynd har ruckat på den gränsen. Dansken Moltke, som är "latinist", har satt år noll som tänkbart datum, med hundra års felmarginal åt båda hållen. Han räknar med en fyndtom period på 200 år. Om den år 1979 funna Meldorffibulan, daterad till ca 50 e Kr, verkligen är ristad med runor och inte med romerska kapitäler innebär den en svårighet för Moltkes teori, eftersom Y och Z, förlagor till **e**- (**i**-) och **R**- (**z**-) runorna, inte fanns i det romerska alfabetet förrän tidigast under första århundradet f Kr.[20]

På allra sista tiden har flera forskare tagit upp en gammal teori till ny prövning, nämligen den som hävdar att runorna går tillbaka till förklassiska, framför allt grekiska alfabet.[21] Där finns en större överensstämmelse mellan enskilda tecken, ett likartat system för bokstavsnamnen, samma vacklande skrivriktning och en lika godtycklig interpunktion. I så fall svider det i skinnet på mången god runolog med chauvinistiskt sinnelag, eftersom det skulle förlägga ursprunget till protogermansk tid. Bland annat skulle Erik Moltke få nöja sig med yngre runraden för danskt vidkommande; han har annars hållit för troligt att det var en dansk som utformade också den äldre futharken. Problemet med en tidig datering – Aage Kabell har nämnt 500-talet f Kr som tänkbart – är förstås att förklara den långa, fyndtomma perioden.[22]

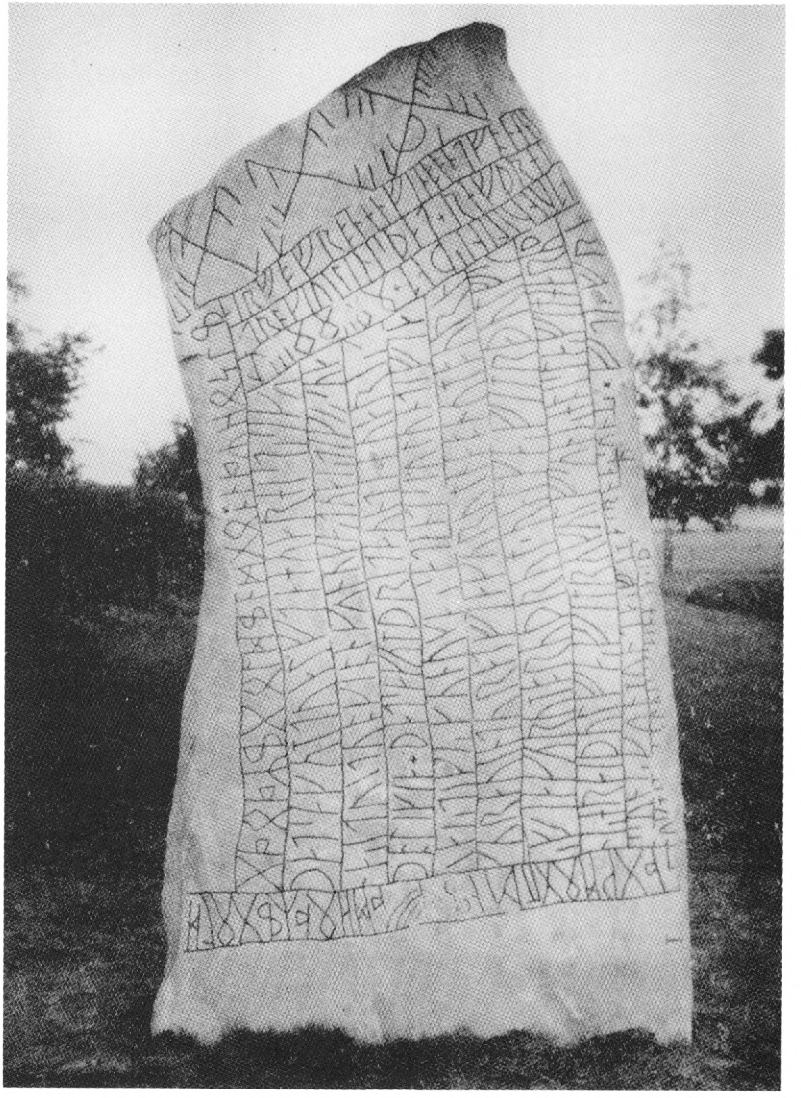
Runornas datering är som synes långt ifrån säkerställd – och blir det kanske aldrig heller – men oavsett ursprung och ålder såg den tidigaste runraden ut så här:

ᚠᚢᚦᚨᚱᚲᚷᚹ ᚺᚾᛁᛃᛈᛇᛉᛊ ᛏᛒᛖᛗᛚᛜᛞᛟ
f u þ a r k g w **h n i j p ï r s** **t b e m l ng d o**

Den kallas futhark efter de sex första tecknen i den. Totalt består den av 24 runor. I verkligheten användes några av dem sällan eller aldrig i löpande skrift, bara i inristningar av hela alfabetet. Som synes är den indelad i tre grupper, så kallade ätter, om vardera åtta tecken.[23] Anledningen till den indelningen har diskuterats. Enda praktiska nyttan med den är att den möjliggör enkel chifferskrift. Man markerade ätten på ett sätt och den avsedda bokstavens ordningstal i denna ätt på ett annat. Det bekanta chiffret på Rökstenen visar hur systemet fungerade:[24]



Kvistrunan längst till vänster visar andra ättens femte bokstav, som i den *nya* futharken är **s**, och andra ättens tredje bokstav, som är **s**. Tillsammans med de inskrivna runorna blir alltså första chiffertecknet **sibi**, enligt den vanligaste tolkningen. I sin helhet skulle då det krypterade meddelandet bli: **sibiuiauari ulniruþr**, "Sibbe från Vi avlade nittioårig", vilket ju är tämligen kryptiskt i sig.



Rökstenen i Östergötland

Redan mot slutet av sexhundratalet, alltså vid tiden för Eggjastenens tillkomst, verkar den gamla futharken ha spelat ut sin roll. Språkliga förändringar hade då lett till svårigheter att använda de traditionella tecknen, anser många runologer. Andra förnekar att den nya runraden alls har med den fonologiska utvecklingen att göra. De ser den enbart som en följd av en vilja till förenkling. Harry Andersen talar om ett slags stenografiskrift.[25] Hur som helst måste förändringen snabbt ha slagit igenom; kanske för att antalet runkunniga var så litet. Deras totala monopolställning bör också ha gynnat stavningsreformer som låg i deras eget intresse. Beställare med egna synpunkter lär inte ha varit så många. Antalet tecken reducerades till 16, fortfarande indelade i tre ätter:

ᚠᚢᚦᚬᚱᚴ	ᚼᚾᛁᛅᛋ	ᛏᛒᛘᛚᛦ
f u þ o r k	**h n i a s**	**t b m l r**

Om det förenklade för ristaren blev det i lika mån svårare för läsaren, eftersom de flesta runorna nu betecknade flera olika ljud: [26]

ᚠ, f	ᚼ, h	ᛏ, t, d, nt, nd
ᚢ, u, y, o, ö, v	ᚾ, n, ng	ᛒ, b, p, mb
ᚦ, th, d	ᛁ, i, j, e, æ	ᛘ, m
ᚬ, o	ᛅ, a, æ	ᛚ, l
ᚱ, r	ᛋ, s	ᛦ, R
ᚴ, k, g, ng		

Dessutom kunde två tecken uttrycka ett mellanljud, till exempel ᛁᚢ= y. Längre fram i tiden använde man sig av stungna runor, en prick mitt i eller genom huvudstaven, för att visa vilket ljud man avsåg, exempelvis ᚢ = y. Ytterligare ett steg mot förenkling på skrivarens villkor är de så kallade kortkvistrunorna (hälsingerunorna). Huvudstavarna har rationaliserats bort; ljudvärdet anges bara av bistavarna.

Till vilket ändamål uppfanns runskriften? Meningarna går starkt isär även här. Dansken Moltke skriver att han bara går och väntar på att ett fraktbrev, ristat i trä, ska bli funnet.[27] Han betonar alltså runorna som ett nyttoskrift för praktiska ändamål. Men, invänder Odenstedt, om man var så van att hantera runorna i dagligt bruk är det svårt att förstå varför de epigrafiska inskriptionerna är så primitiva. Dessutom är det enda fynd som skulle styrka Moltkes teori ca 1000 år för ungt. Andra, till exempel von Friesen, Askeberg och Pedersen, betonar den epigrafiska användningen, medan Bæksted avvisar alla nyttoaspekter och ser runskriften som en prestigeangelägenhet för germanstammar, som ville visa att de kulturellt inte stod romarna efter.[28] En stor grupp runologer, inte minst av den äldre skolan, ger runornas magiska funktion en central betydelse. En del anser till och med att det har varit huvudsyftet med dem.[29]

I det sammanhanget kan det vara på sin plats att ta upp frågan om runornas namn, en omständighet som vållat mycket huvudbry. I motsats till de latinska bokstäverna har nämligen varje runa sitt speciella namn: "fä", "uroxe", "turs", "as" (gud), "vagn/resa" och "böld/sjukdom" för att bara

nämna de sex första.[30] I förbigående sagt är detta ett särdrag som skulle kunna knyta runorna närmare det grekiska alfabetet, som också har namn, ett arkaiskt drag med semitiskt påbrå. Problemet med runnamnen är källskrifterna, som inte är äldre än den yngre futharken och bara finns bevarade i tämligen sena avskrifter.[31] Det innebär att namnen på åtta tecken ur den äldre runraden saknas och måste extrapoleras ur fornengelska och gotiska källor. I en del fall är det därför mycket osäkert vilket alternativ som är det rimligaste. För de runologer som betonar magins roll i runskriften är runnamnen ett viktigt argument. Jag ska återkomma till den saken senare.

Ralph Elliott indelar dem efter "ämnesområde": gudarnas värld, naturens värld och människans värld.[32] Till den första gruppen hör givetvis gudanamnen **teiwaz*, ᛏ, det vill säga Tyr, och **inguz*, ᛜ, Ing.[33] I naturens värld är det dels skadliga fenomen som **hagalaz*, ᚺ, hagel och **isa*, ᛁ, is. Men också de positiva krafterna finns givetvis representerade: **eihwaz*, ᛇ, idegran, som var ett hårt material och tillmättes avvändande krafter, fruktbarhetssymbolen **berkana*, ᛒ, björkkvist, den livgivande solen, **sowulo*, ᛋ, troligen förbunden med **ehwaz*, ᛖ, häst (solvagnen i Trundholm), och **dagaz*, ᛞ, den "säkra" delen av dygnet.[34] Vattnet, **laguz*, ᛚ, kan ha spelat en dubbel roll; dels som källa för fruktbarhet, dels som hemvist för demoner och monster. I människans värld representerade namn som **gebo*, ᚷ, sakral gåva, **jera*, ᛃ, skörd, (gott) år, och **oþila*, ᛟ, ärvd egendom, goda krafter, medan **nauþiz*, ᚾ, nöd, nödtvång, hade motsvarande negativ funktion.

Kortfattad runologihistoria

När de lärde i vårt land började intressera sig för runskriften hade det latinska alfabetet för svenskt vidkommande minst trehundra år på nacken. Ändå hade konsten att rista och tyda runor inte helt förtvinat; den praktiserades fortfarande på många håll i landet, framför allt i samband med kalendrar.

Olaus Petri (1493–1552) var den förste som författade en skrift i ämnet.[35] Han återger i den runtecknen i en sentida utformning, känner till deras namn och vet på ett ungefär vilka ljud de representerar. Bröderna Magnus uppmärksammade speciellt runstenarna, som de trodde hade släpats fram av jättar. Johannes Magnus (1488–1544) daterar dem till tiden omkring syndafloden. Deras tolkningar av innehållet tyder på att de bara har förstått enstaka ord och hittat på resten.



Magnus Petersens avbildning av Jellingstenen

Den förste som på allvar ägnade sig åt de gamla skrivtecknen var Johannes Bureus (1568–1652).[36] År 1599 utkom hans *Runokenslanes lärospan*. I den har Bureus avbildat tio runstenar, exemplifierat olika typer av runrader och angett tecknens fonetiska värden. I *Runaräfst* från 1602 informerar han också om de varierande läsriktningarna, om vänderunor, binderunor och om hälsingerunorna. Dem hade han stött på under en uppteckningsresa i Norrland, men han lyckades inte tyda dem. *Runaräfst* trycktes aldrig. Det gjorde däremot *Runa-ABC*, som innehåller kristna uppbyggelsetexter, skrivna dels med latinska bokstäver, dels med runor. I likhet med hertig Karl ansåg Bureus att man skulle lära ut runskriften i skolorna.

Av kungen fick Bureus i uppdrag att resa runt i landet och uppteckna runfynd. Tillsammans med sin medhjälpare fick han ihop 663 inskrifter, som de gjorde noggranna avtryck av. Meningen var att de så småningom skulle samlas till ett komplett runverk, men det hanns inte med under Bureus' livstid. Bara en tredjedel av plåtarna var färdiga när han dog.

I Danmark var Ole Worm (1588–1654) runologins pionjär. Han hävdade att runskriften var en dansk uppfinning, vilket givetvis väckte ett anskri av sårad nationalstolthet på vår sida av sundet (efter freden i Roskilde). Bureus skrev en samling nidvisor om Worm i *Runa redux* från 1643. Samma år utkom Worms *Danica monumenta*, och Bureus såg sig föranlåten att i en anonym skrift korrigera Worms tolkningar. För den patriotiske språkforskaren gällde det att ränna runt i det inmutade reviret och gläfsa mot alla tänkbara inkräktare. Att göra runskriften tillgänglig för svenskarna var att slå upp portarna till göternas kärva men härliga tidevarv. Hebreiskan var visserligen urspråket, fick man väl lov att erkänna, men runskriften kunde ingen ta ifrån oss. Den fanns redan långt före Wulfila, som alltså inte kunde vara dess upphovsman.

Av Bureus' medhjälpare var Martin Aschaneus (1575–1641) en av de flitigaste. Han introducerade också en del metodiska rutiner: stenarnas mått, art, plats, riktning och inskriftens läsbarhet skulle fastställas. En annan duglig discipel var Johannes Rhezelius (död 1666), som på egen hand uppteckнade hälften av alla Ölands inskriptioner. Uppland var det landskap som man hade täckt in fullständigast, medan exempelvis Södermanland och Östergötland var mycket bristfälligt undersökta. Rökstenens text rådde varken Bureus eller någon annan på. Inte heller det fåtal inskriptioner i den gamla stilen som man hade hittat kunde tydas.

Bureus fallna mantel togs upp av en avlägsen släkting, Laurentius Bureus, och professorn i antikviteterna Olof Verelius (1618–1682). Den senares föreläsningar över runorna ligger till grund för hans *Maneductio ad Runographiam Scandicam* (1675), med 31 avbildningar, som alla har Johannes Bureus' träsnitt som förlaga. Med hjälp av Olof Rudbeck den äldres (1630–1702) metod att åldersbestämma fynd genom att beräkna hur mycket mylla som hade samlats på dem uppskattade han deras tillkomsttid till i runda tal 500 år efter syndafloden.

Samma år som *Maneductio* utkom kunde astronomen Magnus Celsius (1621–1671) presentera sin lösning av hälsingerunornas gåta. Kanske var

det hans hälsingska börd som fick honom att tro att dessa starkt reducerade runor var äldre än de övriga.

En kyrkohistoriker från Åbo, Peter Bång (1633–1696), tycks ha varit den ende med ett någorlunda sansat dateringsförslag. Han ansåg att stenarna härrörde från kristen tid, som han förlade så tidigt som till 300-talet.

De uppländska stenarna hade som nämnts dittills stått i centrum för uppmärksamheten; alla andra landskap hade eftersatts i undersökningarna. Med Johan Hadorphs (1630–1693) upptecknings arbete, som resulterade i över ettusen dokumenterade inskrifter, avhjälptes den bristen. I tryck kom emellertid bara *Färentuna Häradz Runestenar* (1680), ett hastverk enligt författaren själv. I skarp kontrast till sina av götiska drömmar omtöcknade föregångare underskattade Hadorph en del av minnesmärkenas ålder.

Något av samma assymmetri mellan samlat och utgivet gäller också hans assistent och efterträdare, Johan Peringskiöld (1654–1720). Av materialet i tio stora folianter blev det bara två smärre tryck: *Tiundalands "Minnings-Merken"* från 1710 och *Monumenta Ullerakerensia*, som utkom 1719. Sammanlagt dokumenterar de 63 stenar. I motsats till Bång ansåg Peringskiöld att de flesta runstenarna var från hednisk tid. De kristna daterade han till åttonde eller nionde århundradet. Han råkade därvid i luven på Olof Rudbeck, som ju hade storslagnare visioner än så.

Olof Celsius (1670–1756) hamnade också i en rudbeckiansk konflikt, märkligt nog på grund av sin kritik mot Peringskiöld, vars elev Björner (1696–1750) var anhängare till Rudbecks vittfamnande teorier. Björner upprördes över Celsius' gemena åsikt att runstenarna hade rests av kristna. Visserligen tydde kors och annat på kontakt med en kristen kultursfär, men deras ursprung var otvetydigt hedniskt.

Även om Björner tycks ha förlorat striden med Celsius blev det en annan rudbeckian, Johan Göransson (1712–1769), som fick äran att förverkliga Johannes Bureus' drömmar. Det stora folioverk, *Bautil*, som han stod som utgivare av, består av 1100 avbildningar av stenar. Däremot finns det inga tolkningar av inskrifterna. Hjalmar Lindroth beskriver verket som ett "imponerande minnesmärke öfver vår storhetstids entusiastiska runforskning"[37] – utan att för den skull försumma att påpeka dess brister: exempelvis upp- och nedvända stenar och oriktiga lokaliseringar. Kanske som en följd av polemiken med Celsius har inga hälsingerunor dokumenterats. Flera andra sedan länge inventerade landskap finns inte heller representerade.

Några egentliga framsteg inom runologin kan man knappast tala om förrän under andra hälften av 1800-talet. Med Hjalmar Lindroths ord skedde det "tack vare den jämförande språkforskningens metodiskt vunna övertygelse om en lagbundenhet också i språkets förskjutningar."[38] Därigenom kunde man säkrare ange ljuden och de grammatiska formerna, oundgängliga förutsättningar för rimliga tolkningar av de ofta svårtydda runinskrifterna.

Den stora portalgestalten för vår tids kännedom om runorna är Ludvig Wimmer (1839–1920), dansk språkforskare med stor intellektuell spänn-

vidd. Förutom klassisk filologi hade han studerat sanskrit, arabiska och hebreiska. Han sökte, och var nära att få, en professur i orientaliska språk.[39] I stället blev han professor i nordiska språk.

Wimmer byggde vidare på Rasmus Rasks och den jämförande språkvetenskapens teorier. Genom att utnyttja förstahands källmaterial och jämföra med avlägsna språksläktingar som gotiskan kunde han avfärda den rådande uppfattningen att fornisländskan var de nordiska språkens rot och stam. I stället var det nödvändigt att anta förekomsten av ett urnordiskt grundspråk, som redan från 400-talet kan karakteriseras som självständigt och skilt från de övriga germanska dialekterna. Det var på detta språk som inristningarna med de äldre runorna var gjorda. I en tid av krig med den stora grannstaten i söder ansågs det som en passande självständighetsmarkering. Wimmer var för visso inte sen att betona att den måhända viktigaste – och alldeles säkert den praktfullaste – inskriften på detta urnordiska språk, nämligen Gallehushornen, hade hittats på sönderjylländsk mark.

Striden om guldhornen hemortsrätt är en nationalismens och lingvistikens bifurkation.[40] Redan tidigare hade man från skandinaviskt håll opponerat sig emot vad man uppfattade som en germanisering av skandinaviskt språk. Den danske lingvisten Rasmus Rask motsatte sig 1811 i brev till Jacob Grimm "det patriotiska missbruket av ordet *germansk*". År 1848 skärptes konflikten om Schleswig-Holstein till krig. Grimm slog i tysknationalistisk anda fast att danerna hade kommit i ett senare skede och lagt under sig jüterna. Tyskarna gjorde alltså berättigade anspråk på hela Jylland.

Den politiska dramatikens språkhistoriska nav var den 15:e runan, **R** i det här fallet. Den lästes fortfarande av den tyske filologen Müllenhoff som **m**, vilket innebar att Gallehusinskriften hade två dativpluralformer, som betraktades som icke-skandinaviska.[41] Därför väckte inskriptionerna i den gamla futharken en hel del intresse bland tyska filologer och historiker. De sågs som ett stöd för tysk nationalism i hertigdömena Schleswig-Holstein. För att bemöta de filologiska uttrycken för denna expansionssträvan anlitades dansken P. A. Munch att skriva en artikel om den etnografiska situationen. I den tolkade han **m**-runan som ett slutljuds-**r**. På 50-talet hade han utvecklat teorin; runan betecknade ett ljud mellan */r/* och */s/*, det som goterna hade betecknat med *z*. År 1867 introducerade Wimmer skrivningen **R** för detta uddljud. Det blev ett argument i kampen mot förtyskningen. Han framhöll detta "nordiska **R**" som ett av de viktiga särdragen i ett nordiskt språk.

Följaktligen kunde skandinaverna, genom att kalla den 15:e runan för ett *r*-ljud, hävda att de äldre inskriptionernas språk var protonordiskt; detta trots det faktum, som Antonsen gärna framhåller, "att protospråken per definition är rekonstruerade, inte nedtecknade, och att det inte kan påvisas några specifika nordiska drag i dessa inskriptioner före övergångsperioden."[42] Än i dag betecknar runologerna – även de tyska – de äldsta inskriptionernas språk som protonordiskt.

Wimmers största intresse var emellertid det monumentala verket *De danske Runemindesmærker*, som han arbetade på i trettio år. De flesta in-

skrifterna var visserligen redan kända men bristfälligt återgivna och tolkade. Han reste därför runt och undersökte vartenda ett, noterade, gjorde noggranna pappavgjutningar och lät en medföljande konstnär avbilda dem. Genom sin språkkänsla och sin säkerhet vad gäller språkhistorisk metod kunde han tolka eller fylla i otydliga passager eller lakuner. Runverket trycktes under åren 1895–1908. För en vidare läsekrets gav han år 1887 ut *Die Runenschrift*, som gäller för att vara den första metodiskt genomförda avhandlingen om runor.

Med Wimmers insatser börjar en "modern" era inom runologin; de vildsintaste gissningarnas epok är över. Därmed är den här korta historiken till ända. Jag krymper perspektivet till en enda fråga: Hur har runologerna ställt sig till det ännu olösta problemet med runskriftens eventuellt magiska funktioner? Jag börjar med en tillbakablick på framför allt Bureus' läror, men tyngdpunkten i hela avhandlingen ligger på Agrell och andra runforskare i vårt eget sekel.

Runmagi

Bureus' adulruna

Johannes Bureus var "en lärd ka'r, män hade många griller mäd Cabala; mäd Johannes-Uppenbarelser, den han inbillade sig kunna ut-tyda; mäd allehanda onyttige ut-räkninger på tijder ok ord, att hans nyttige wettskaper mäst där igenom förqwäfdes."[43] Detta ganska bistra omdöme är signerat Samuel Columbus (1642–1679). Trots en viss fördomsfullhet säger det en hel del om Bureus. Redan i tjugotreårsåldern fick han enligt egen utsago "lust til cabalam", som han förblev vid under ett helt, långt liv. Astrologi, alkemi, hermetism, nyplatonism, paracelsism, pansofi, teosofi; alla de praktiker och teorier av mystisk art, som cirkulerade vid den här tiden, prövade han på i sitt sökande efter den absoluta kunskapen. Till sist fann han den också. Med ansats i den ingående skildringen av kopparaltaret i *Hesekiel* 43:13 ff lyckades han på kabbalistisk väg utröna de yttersta tingen. Han själv hade utvalts att efterträda Hus och Luther; han var profetens duva, det kerubimiska lejonet, kallad att kungöra det tredje rikets ankomst och världens undergång.

Hos Johannes Reuchlin hade Bureus lärt sig skilja mellan den esoteriska kabbala å ena sidan och den i lagen och den sinnliga världen fångna *Talmud* å den andra. Den skillnaden tyckte han sig se också i runskriften. De götiska skrivtecknen användes på två sätt: en del uppenbart, det vill säga att skriva med helt enkelt, och en del hemligt. De senare kallade han adulrunor. Med den indelningen stakade han ut den rågång som gäller än i dag, även om det magiska inslaget har skiftat färg och kanske mattats något.

Redan i *Runaräfst*, alltså precis i seklets början, finns den här uppdelningen. Hela återstoden av sitt liv fortsatte Bureus att intressera sig för båda delarna. In i det sista arbetade han för att få sitt monumentala run-

verk till tryckning, och de slutliga utskrifterna av *Adulruna* daterar sig till åren omkring 1640.

Vad menas med adulruna? Ett enkelt svar kan lyda så här: "Adulrunan är en för Bureus mycket betecknande förening av kabbalistisk teosofi och antikvarisk patriotism, en götisk kabbala, *cabal Upsalica*, som han själv skulle säga."[44]

Utgångspunkten för Bureus' spekulationer är logosbegreppet och Uppenbarelsebokens ord: "Jag är alfa och omega." Skriften är helig. Men Gud har skrivit ytterligare två böcker: makrokosmos, världen, och mikrokosmos, människan. Eftersom *Logos* alltså finns nedlagt i alla människor är den sanna kunskapen inte förbehållen de kristna. Judarnas kabbala, egypternas hieroglyfer och våra götiska förfäders runor är ovedersägliga bevis för detta, liksom *prisci theologici* som Hermes Trismegistos, Zoroaster, Pythagoras och Orfeus. Bureus uppfann till och med en götisk motsvarighet till dessa historiens giganter: Tiundalagmannen Birger Tidason.

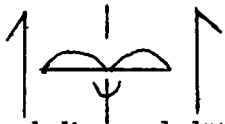
Från första början var Bureus mån om att den magi han sysslade med var vit och stod i det gudomligas tjänst. Stöd för den övertygelsen fann han hos Agrippa och Paracelsus. Nu är ju själva ordet alruna ur kristen synvinkel belastat, genom att det i långliga tider har använts om häxor. Ole Worm och Johan Loccenius, jurist och historiker, ansåg också att runorna stod i den svarta magins tjänst. Genom att i stället koppla dem till kabbala lösgjorde Bureus dem från detta tvivelaktiga sällskap och gav dem rang av gudomlig vetenskap. I själva verket var adulrunan från början iförd Kristi skrud, men hon föll i rövarhänder, när avguderiet bredde ut sig efter syndafloden. Men, menade Bureus, om den renades från sin hedniska besudling var adulrunan ingenting mindre än en bild av Kristus själv.

Bureus indelar adulruneskriften i "den liggande stenen", som anspelar på Israels klippa i Genesis 49:24, och "den fallande stenen" i Matteus 21:44.[45] Den första symboliserar Kristi mandom, den andra hans gudom. Den liggande stenen innehåller inte några märkvärdigheter. På den fallande, däremot, har tre sidor ristats med vardera fem runor, ordnade i form av ett kors. De betecknar Kristus i hans tre olika funktioner som herde/präst, konung och domare. I prästämbetets runkors är ᚮᚮ, Byrghall, den lägsta och Gudsrunan ᚩ den högsta. Längs det korset kan man stiga uppåt eller falla. Efter fullbordad uppstigning sammansmälter de två runorna till en ᚮ. Det verkar vara den nyplatonska hierarkin, och för den delen kabbalas sefirot, som i förening med unio mysticatanken har präglat Bureus' teori. Motsatserna förenas i enheten, *binaren* övergår i *unaren*, sinnevärldens tecken förlorar sig i Gudsnjutandet.

Det är framför allt fem av de femton adulrunorna som står i centrum. De representerar inte alltid precis samma sak; tolkningen varierar med sammanhanget. I en paracelsisk-medicinsk kontext låter Bureus manrunan ᛘ stå för män som David, Orfeus, Hippokrates med flera. ᛏ symboliserar den naturliga läkekonst som skiljer rent från orent. Dess sinnebild är mandragoran. Till ᛏ fogar han termer och föreställningar från medicina magica.

I ett mera alkemiskt inriktat textavsnitt återger han i den belgiske paracelsisten Gerhard Dorns anda – men med hjälp av runor – skalan för den kemiska transmutationen i sju grader, från kalcinering över putrefaktion och destillering till tinkturen. *Calcinatio* =ᚴ, *tinctura* =ᛏ. Uppstigandets runa är ᛏ, nedstigandets ᛏ.

Astronomens insikt att människan som mikrokosm är världsmaskineriets kvintessens tecknar Bureus på följande sätt. Världen som helhet symboliseras med fem runor:



Mittrunan är människan, ᛉ symboliserar de lätta, uppåtstigande elementen luft och eld, medan ᛁ betecknar de tyngre vatten och jord. ᛉ är tecknet för makrokosmen, och ᛁ står för arketypen.

Från kabbalistisk horisont nyanseras tecknens betydelse ytterligare. Kabbalisten lämnar allt tidsbundet och skådar den absoluta, första principen, En Soph, där varat och icke-varat sammanfaller. Teosofen stiger alltså från mörkret, *tenebræ*ᚴ, över *splendor* ᛁ, *lumen* ᛁ, *lux* ᛉ, *luminaræ* ᛝ och *modus entis* ᛉ till *principium absolutæ primum*ᚴ.

Även om de skilda symbolvärdena kan förvirra en nutida läsare var de givetvis fullt logiska för Bureus själv. Allt hänger samman i den nyplatonsk-hermetisk-pansofistisk-teosofiska världen, och då är det av underordnad betydelse om än uttyds mörker, än calcinato eller Byrghall. Det avser ändå i grunden samma företeelse. En annan sak, som verkar förbryllande, är de bureiska runornas ibland underliga former. Några av tecknen måste vara rena konstruktioner. Anledningen till det kan vara att Bureus såg adulrunorna som andliga storheter, medan de former de fått i enskilda ristningar var kroppsliga, tillfälliga och varierande.

Det kan vara en smaksak om man vill rubricera Bureus' ockultism som genialisk eller avfärda den som enbart en i raden av galenskaper. Som jag ser det ligger hans storhet på det här området i att han lyckades kombinera de kontinentala lärorna, med deras stadiga förankring i antika, mystiska strömningar, med någonting specifikt nordiskt till en mystik med ganska speciell profil. I det hänseendet är alla som hävdat existensen av något slags runmagi hans efterföljare, inte minst Sigurd Agrell.

Olof Verelius, professor i fäderneslandets antikviteter, gjorde sin banbrytande insats inom den isländska litteraturens område. Hans förtrogenhet med de norröna texterna gjorde att han hade konkreta exempel på hur runorna använts i magiska sammanhang. Den magin var sannerligen inte av samma uppbyggliga slag som den Bureus fotade sin *cabal Upsalica* på utan en ren styggelse för varje sant kristen.[46] Enligt riksarkivarien Johan Liljegren (1791–1837) hade Berelius (som han felaktigt skriver) efter islänningen Olof Rugmans (1636–1679) anvisningar gjort en uppställning över de magiska bruken.[47] Runorna bestod enligt dem dels av målrunor, det vill säga skrivtecken, dels av trollrunor. De senare indelades i tjugo grader eller alfabet med tilltagande kraft. I första graden fick varje runa ett namn efter det föremål den liknade eller skulle beteckna. Exempelvis kallades ᛘ madher = man. Till detta runnamn lades sedan i andra graden

någon egenskap: madher moldar auki = "människan är mullens förökelse".[48] Ytterligare egenskaper tillkom. Redan efter sjunde graden måste man, så sades det, ha en skalds vishet för att förklara runorna, för då börjar de verkligt mörka tecknen: speldrunor, linrunor, skaderunor och så vidare. Den som behärskade de högsta graderna kunde med dem "uppkalla döda och besvärja andar".[49]

Själv är Liljegren skeptisk. Han anser gradsystemet vara fria fantasier helt enkelt. Det innebär nu inte att han skulle avvisa runmagin som företeelse: "Att runor blifwit ristade under påstående att sådant skulle åstadkomma eller afwända wissa öfwernaturliga werkningar, är nog bekant för att icke mera blifwa twifwel underkastadt [...]."[50] De förekom dels som enstaka runor, dels som ord, av vilka en del är begripliga och antyder deras avsedda verkan, medan andra är mer eller mindre obegripliga. Liljegren tycker sig också kunna läsa ut att en del runmästare själva betraktade sin "uppgifna Runtrolldom såsom ett allegoriskt konstwerk hwarmed den okunniga och widskepliga hopen förbländades."[51] Han gör ett litet tafatt försök att på psykosocial väg förklara hur denna vidskepliga förundran över trolltecknen kunnat uppstå och delvis bevaras ända in i hans egen samtid.

Liljegren är klar över var i Norden magin frodas. Man behöver bara läsa sagorna för att inse det. Egil Skallagrimssons ockulta förmåga är uppenbar. Liljegren har fastnat för episoden med den sjuka flickan. Egil upptäcker under hennes kudde en valfiskbard med tio runtecken som är felristade. De var avsedda som kärleksmagi, men ristaren var så okunnig att flickan insjuknade i stället. En lönnruna måste vara entydig för att inte motverka sitt syfte.

De enstaka trollrunor han framför allt nämner finns i *Sigdrífumál*, Naudrunan och Tyrrunan, och i den strof i andra *Gudrúnarkviða,* som handlar om hur röda runstavar är ristade i Gudruns dryckeshorn. Där för han ett märkligt resonemang, baserat på några (felaktigt tolkade) versrader, som han läser som kenningar för runorna **suf**. Ur detta får han *suffus*, som ska betyda "sofbenägen, sömnsjuk", vilket också är vad strofen syftar till. Liljegren håller uppenbarligen inte isär de medeltida inskrifterna från de äldre. Han drar nämligen mitt i alltihopa upp antikens satorformel och nämner Salomos sigill, som knappast var allmänt bekant förrän under senmedeltiden. Över huvud taget ger Liljegrens avsnitt om runmagi intryck av att vara ett litet halvhjärtat hopkommet utkast.

Om man tillåter sig anakronismen att klassificera Bureus och Liljegren efter nutida kategorier representerar Bureus åtminstone till hälften den "schamanistiska" grenen av runologin. Han betraktar runmagin inifrån och *tillämpar* den. I kontrast till det föregriper Liljegren, trots sina brister, ett modernare synsätt. Han misstror fenomenet som sådant och syftar i stället att undersöka det utifrån.

Jag återkommer så småningom till hur begreppet runmagi har definierats i vårt eget århundrade. Nu ska jag på nytt vidga det esoteriska perspektivet genom en kort utflykt till framför allt fransk ockultism och dekadans. Anledningen till det är min partielle huvudperson, Sigurd Agrell. Hans tidigaste möte med romantiska, mystiska och symbolistiska tankes-

trömningar skedde på den litterära arenan. Nästa kapitel förbereder en ingång i hans diktvärld. Jag tror att det existerar ett samband mellan vad som tilldrar sig i litteratur och konst å ena sidan och de humanistiska vetenskaperna å den andra. Den som vill kan kalla det *Zeitgeist*.

NOTER

1 Ottar Grønvik, *Runene på Eggjastenen. En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-tallet* (Oslo 1985).

2 Sven B.F. Jansson, *Runinskrifter i Sverige* (Stockholm 1985), s 9. Det totala antalet brukar anges till ca 5000, men det ökar givetvis för varje år. I projektet De vikingatida runinskrifternas kronologi har man för perioden 800–1100 e Kr mycket noggrant statistiskt material: 2 418 inskrifter på sten och 106300 läsbara runor. "Det runsvenska språket representeras av mer än femhundra olika ord och tusentals skilda efternamn, sammanlagt över 25 000 löpord." De har av Elmevik och Peterson införts i en databas för noggrann och bekväm behandling. Henrik Williams, "Åsrunan. Användning och ljudvärde i runsvenska steninskrifter", *Runrön* 3 (Uppsala 1990), s 14.

3 Under avdelningen erotika kan man hitta både höviska och mindre höviska texter: "Min håg föll tidigt på den vackra, sköna kvinnan. Den gullprydda kvinnan har ett fast grepp om krigare. Omnia vincit amor, et nos cedamus amori." "Smed knullade Vigdis, hon som hör till sneldebeinfolket." "Bra är fittan, picken måste traktera den." Terje Spurkland, "'Gyda säger att du skall gå hem!' Runor i medeltidens vardag", *Runmärkt: Från brev till klotter. Runorna under medeltiden*, red Solbritt Benneth m fl (Stockholm 1994).

4 Den länge enda kända, kvinnliga runristaren, Gunnborga, kom från Hälsingland. Ytterligare en risterska är känd, Rodiaud från Gotland. Anne-Sofie Gräslund, "Runstenskvinnorna än en gång", *Tor: Tidskrift för arkeologi* 27:2 1995.

5 Jansson, a a, s 11.

6 Ibid, s 38.

7 Åsikterna om läskunnigheten är delade. Thorgunn Snædal skriver att det stora antalet runstenar i Sverige tyder på att runskriftligheten var utbredd. Det gäller då vikingatidens och inte minst medeltidens runskrift, ofta med vardaglig prägel eller rent av graffiti, t ex de inskrifter på trä och ben som hittats i t ex Bergen. Rune Palm drar slutsatsen att förmågan att läsa runor varit "tämligen allmän" i de medeltida städerna. Börje Westerlund tror att runskriften under medeltiden lärdes ut i hemmen och att de blivande munkarna som började i klosterskolan var runkunniga. Se *Runmärkt: Från brev till klotter: Runorna under medeltiden*. För den urnordiska epokens del däremot har jag inte sett någon hävda någon alfabetism av den omfattningen.

8 Jansson, a a, s 162 ff. Mönja och sot användes. Även fragment av brunt och vitt har hittats. Att de målades står uttryckligen i en del inskrifter.

9 Faktum är att ingen har lyckats förklara det häpnadsväckande faktum att man skrev på någorlunda samma sätt i Norden som på kontinenten. Det tyder på att vi grovt har underskattat de möjligheter som existerade för den tidens människor att ha kontakt över vad som i dag utgör nationsgränser. Uppenbarligen överskattar vi i motsvarande grad teknikens betydelse för kommunikationerna, kanske för att vi gärna tänker i masskala. Det handlar här inte om charterresor för gemene man utan om enstaka resor, eventuellt skriftväxling, mellan individer, möjligen de s k *erilaR*, i ett tunt befolkningsskikt. Inte minst förvånande är den simultana övergången i Norden till den nya futharkens 16 skrivtecken. Där kan man nästan tala om ett mysterium. Det räcker inte med att peka på ljudförändringar i språket som orsak till "stavningsreformen". Vi har ju inte ansett det mödan värt att förse vårt alfabet med olika tecken för sje- och tje-ljuden eller att ta bort de fullständigt onödiga bokstäverna c, q, x, z och kanske också å.

Se t ex Harry Andersen, "Det yngre Runealfabets Oprindelse", *Runologica* (København 1971) och Odenstedt, "Om uppkomsten av den yngre futharken. En diskussion av några huvudteorier", *Runrön* nr 6 (Uppsala, 1992).

10 Henrik Williams hävdar att det i de svenska, vikingatida runstenstexterna finns få verkliga felristningar, mindre än 1% av det totala antalet. A a, s 14.

11 Genomgången av olika runologers tolkningar bygger huvudsakligen på Grønvik, a a.

12 Ibid. s 96.

13 Niels Åge Nielsen, *Runestudier* (Odense 1968), s 56.

14 Bæksted, *Målruner og troldruner* (København 1952), s 34 f.

15 Grønvik, a a. s 163.

16 Richard Morris, *Runic and Mediterranean Epigraphy* (Odense 1988), s 21.

17 Likheterna med ogamalfabetet har också påtalats av Ralph Elliott i "Runes, Yews, And Magic," *Speculum* 1957.

18 Se t ex Odenstedt, "Om ursprunget till den äldre futharken", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1984.

19 Ibid, s 84.

20 Ibid, s 90 och 107.

21 Morris a a. s 45 f och 150 ff. Chris Taylors teori om det trakiska alfabetet som lånegivare togs upp av Hempel vid sekelskiftet och av Aage Kabell på 1970-talet. Odenstedt diskuterar, och avvisar, den teorin i "A New Theory of the Origin of the Runic Script: Richard L. Morris's Book Runic and Mediterranean Epigraphy", *Old English Runes and their Continental Background*, red Bammesberger (Heidelberg 1991).

22 Ibid s 46.

23 Termen ätt kommer från fornisländskans *áta* = åtta. Dess användning om futharkens indelningar är så sen som från 1600-talet. Däremot finns företeelsen i sig dokumenterad redan på Vadstena- och Grumpanbrateaterna från 500-talet. Se Krause, *Runen* (Berlin 1970), s 31.

24 Sådana runor kallas kvistrunor, men chiffer har skrivits på många olika sätt. Exempelvis har korta isrunor betecknat ätt, medan långa har angett bokstaven inom ätten. Man måste också veta att ätterna oftast har kastats om; den tredje (Tyrätten) gäller som den första (Freyätten). En annan princip, känd sedan antiken, är förskjutningschiffret. På Rökstenen har varje runa i chiffret bytts ut mot närmast föregående; **airfbfrbnhnfinbantfanhnu** kan då - i dechiffrerat skick - skrivas **sakumukminiuaaimsiburiniþ**, det vill säga *Sagum mogminni, hvaim se burinn nid.* Se Krause a a, s 33 och Jansson, a a, s 40 f.

25 Harry Andersen, *Runologica* (Köpenhamn 1971), s 227. Michael Barnes diskuterar i "The Origins of the Younger *fuþark* – A Reappraisal", *Runor och runinskrifter: Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademins symposium den 8–11 september 1985* (Stockholm 1987) de olika teorierna. "We have been told, *inter alia*, that it has to do with magic [...] with a period of cultural isolation and decline in the art of writing in Scandinavia [...], with the forms of the runes [...], with the phonological change of the syncope period and with the names of the runes." S 29. Också Odenstedt har diskuterat frågan i "Om uppkomsten av den yngre futharken. En diskussion av några huvudteorier", *Runrön, Blandade runstudier* 1, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet 1992.

26 Min uppställning följer Baeksted, *Runerne, deres historie og brug*, s 49.

27 Se Odenstedt, a a., s 109.

28 *Målruner og troldruner*, s 137.

29 Det gör t ex Magnus Olsen, Marstrander och Pipping.

30 Alla namn utom ett är *akrofoner*; den runa som avses utgör också namnets första grafem. Redan Ole Worm uppmärksammade detta. Futharkens ordningsföljd avviker som synes från Medelhavsländernas alfabet. Anledningen är oviss. Krause påpekar att

det knappast är någon tillfällighet att "A och Ω" utgörs av orden *fehu* och *oþalan*, välståndets grundpelare. Krause, *Runen*, s 27.

31 Morris, a a, s 140 och Krause, *Runen*. Äldsta källan är en handskrift från Leiden, daterad till 900-talet. Den återger de danska namnen med runor och i latinsk omskrivning. På språkliga grunder kan den tidsbestämmas till omkring 800.

32 Ralph Elliott, *Runes: An Introduction* (Manchester 1971).

33 Asteriskformerna anger de urgermanska namnen. De urnordiska skiljer sig från dem främst därigenom att *z* skrivs *R*.

34 Om idegranen har Elliott skrivit en uppsats: "Runes, Yews, and Magic", *Speculum 32* 1957.

35 Följande avsnitt baserar sig på tre källor, dels Sten Lindroth, *Paracelsismen i Sverige till 1600-talets mitt* (Uppsala 1943) och *Svensk lärdomshistoria: Stormaktstiden.* (Stockholm 1989), dels Hjalmar Lindroth, "Den svenska runforskningens äldsta historia", *NTL* 1920.

36 Elisabeth Svärdström har gått igenom det spridda material Bureus lämnade efter sig. Se *Johannes Bureus' arbeten om svenska runinskrifter* (Stockholm 1936).

37 Hjalmar Lindroth, a a, s 181.

38 Ibid, s 181.

39 *Dansk biografisk leksikon.* (København MCMXLIV).

40 Se Elmer Antonsen, "Linguistics and Politics in the 19th Century: the Case of the 15th Rune", *Michigan Germanic Studies*, 6.1 (1980)

41 **ekhlewagastiR holtijaR horna tawido**, "Jag Lägäst, Holtes son, gjorde hornet". Om **ekhlewagastiR** och **holtijaR** båda skulle vara dativ pluralis blir andemeningen svårtolkad och betydelsen en helt annan.

42 Ibid, s 14.

43 Citerat efter Sten Lindroth *Paracelsismen i Sverige*, s 249. Hela avsnittet om Bureus bygger på Lindroths framställning.

44 Ibid, s 98.

45 Av textkritiska skäl har den versen utgått ur 1917 års Bibelöversättning. Den är identisk med Luk. 20:18.

46 Hjalmar Lindroth, a a, s 176.

47 Johan Liljegren, *Run-Lära* (Stockholm 1832).

48 Ibid, s 15, fotnot 10.

49 Ibid, s 16, samma not.

50 Ibid, s 9.

51 Ibid, s 11 f.

KAPITEL III

OCKULT RENÄSSANS

Efter en nedgångsperiod under 1700-talet ökade intresset för det ockulta märkbart under det efterföljande seklet.[1] Visserligen fanns det frimurare och rosencreutzare under upplysningstiden också, men de förde en ganska undanskymd tillvaro, och astrologin var i det närmaste död i Frankrike och Tyskland. Först när vi närmar oss sekelskiftet 1800 inträffade något som kan sägas ha orsakat rabalder: Galls frenologi och framför allt Mesmers experiment med den animala magnetismen.

En gammal ärevördig verksamhet som astrologi blandades med nya, ockulta konster, till exempel spiritism. Lourdes utveckling till ett pilgrimscentrum berodde på återupplivandet av religiöst magiska bruk från medeltiden. Det växande folkloristiska intresset och de folkliga festernas renässans var ett annat tidens tecken. Eldsfesten på Shetlandsöarna firades efter mönster från vikingatidens skeppsbegravningar. Tantrismen introducerades av pornografen och libertinen Edward Sellon.

Framför allt är det de esoteriska sällskapens och de starka personligheternas tid. Det gäller alldeles särskilt andra hälften av 1800-talet. Teosophic Society bildades av Madame Blavatsky 1875. Nio år tidigare hade Robert Wentworth startat Societas Rosicruciana in Anglia. En del av dessa rosencreutzare grundade en bit in på åttiotalet The Golden Dawn, som leddes av bl a Samuel Liddell MacGregor Mathers och Aleister Crowley. I Frankrike tog samma år författarna Josephin Péladan och Stanislas de Guaita initiativ till Ordre Kabbalistique de la Rose+Croix. Några år dessförinnan hade Anna Kingsford initierat The Hermetic Society. Alldeles i början av vårt sekel tillkom Ordo Templi Orientis med Franz Hartmann som ledande namn. Rudolf Steiner bröt med teosoferna och bildade Antroposofiska Sällskapet. På tyskt område utvecklades flera organisationer med starkt rasistiska inslag, exempelvis Jörg Lanz von Liebenfels' Nytemplarorden och Tyska Orden 1912, som var den hårda kärnan i den antisemitiska propagandacentralen Hammerbund. Som samlingspunkt för extremhögern fungerade en tid Thulesällskapet.

Organisationerna är givetvis ganska olika sinsemellan, men de har också gemensamma drag. De är slutna sällskap, de är hierarkiskt uppbyggda, de har utarbetat speciella riter och ceremonier både för initiation och andra ändamål, de griper för det mesta tillbaka på gamla läror av platonsk-hermetisk-kabbalistisk karaktär och strävar efter att räkna anor långt tillbaka i tiden. Dessutom finns det oftast ett moment av praktiskt utövad magi med i spelet.

Ledarna för de olika sällskapen hade också en del gemensamma drag. De var som "magiker" starkt viljeinriktade, vilket fick sina konsekvenser i uppslitande, interna maktstrider med ibland komiska inslag, när demoner på ömse sidor åkallades och hetsades mot motståndarna. I flera fall ledde det till uteslutningar och ibland till att nya sällskap bildades. Märkligt nog fanns det trots detta en hel del kvinnor med i de inre kretsarna, sådana som Helena Blavatsky, Annie Horniman, Annie Besant, Anna Kingsford, Dion Fortune, Moina Bergson och Katherin Tingley. Flera av de ledande personerna tycks också ha varit mångsidigt begåvade och färgstarka, som till exempel Aleister Crowley och Josephin Péladan, men samtidigt outhärdligt excentriska och omöjliga att samarbeta med. Alla var emellertid inte maktmänniskor, eller ens praktiserande magiker. Eliphas Lévi och Edouard Schuré är exempel på sådana som nästan enbart har haft inflytande genom sina böcker. Speciellt den förstnämnde nådde en stor läsekrets, inte minst i konstnärliga kretsar.[2] Lévis och Schurés högstämda idealism och allvarliga syften kontrasterar också mot en sådan som Crowley, som på grund av sitt drogberoende och den centrala plats som sexualiteten intog i hans ideologi kallades Vilddjuret (det apokalyptiska) och utvisades från en rad länder.

Nigredo – albedo – rubedo

Peter Cornell utgår i sin bok *Den hemliga källan* från initiationsriten som det centrala elementet i magin.[3] Först i deltagandet vid mysteriespelen blev myternas *inre* mening klar för adepten, nämligen att det som gudens plågor, död och återuppståndelse på symbolisk väg gestaltade var hans egen själs vandring från töcken till klarhet. Det gamla jaget lämnas som ett tomt skal, och han ska födas på nytt. Det är denna process av död och födelse, som återkommer i alkemin och tarotkorten, i de esoteriska sällskapen och i den moderna konsten, menar Cornell.

Nulla generatio sine corruptio, "ingen födelse utan död", är den urgamla förutsättningen för den alkemistiska processen. Det som ska födas är De Vises Sten, som genom vidröring förvandlar alla andra material till guld. Den är också livselixiret, boten för alla sjukdomar och odödlighetsdrycken. Det alkemistiska förloppet består i korthet av att utgångsmaterialet, oftast bly, den "lägsta" metallen, reduceras till det egenskapslösa *materia prima* genom *putrefactio*, det vill säga förruttnelse. Ur detta tillstånd, *nigredo*, uppstår genom olika processer en vit tinktur, *albedo*, som följs av *rubedo*, en röd tinktur eller ett rött pulver: den mirakulösa Stenen. Hela processen kan sammanfattas i maximen *solve et coagula*, upplösa och sammanfoga.[4]

Alkemisternas oförmåga att skilja mellan levande och livlös materia ledde till talrika paralleller mellan mänskliga, sexuella relationer och metallernas omvandling. Man tänkte sig exempelvis att metallerna växte i marken som barnet i livmodern. Svavel och kvicksilver var komponenterna vid konceptionen. Svavlet motsvarade den manliga säden, det aktiva elementet, och kvicksilvret det kvinnliga. De vises sten var en strikt filoso-

fisk blandning i perfekt balans. Den symboliserades av det heliga bröllopet mellan kung och drottning, sol och måne, det röda lejonet och den vita örnen.

De emblematiska beskrivningarna var delvis en praktisk nödvändighet till följd av religiösa förföljelser, men de dikterades också av en vilja att bevara yrkeshemligheter. I vilket fall som helst underlättade de inte alkemistens vardag. Exempelvis kunde receptens råmaterial lika gärna vara en omskrivning för något annat. Ett känt exempel utgör vitriol, som är ett notarikon för **V**isita **I**nteriora **T**erræ **R**ectificando **I**nvenies **O**ccultem **L**apidem: Besök jordens inre och du ska genom rening finna den hemliga stenen! Ur andlig synvinkel var råmaterialet alkemisten själv, och jordens inre var liktydigt med hans eget inre.



Symbolismen – satanism och litterär alkemi

Det väsentliga i alkemins relation till romantiken och sekelskifteslitteraturen är dels det starkt symboliska elementet, dels den drastiska förädlingsprocessen. Utgångsmaterialet kunde vara blod, piss, skit eller vad som helst, men slutprodukten blev ändå den ädlaste tänkbara. Så vitt jag kan förstå finns det påfallande likheter mellan initiationsriten och den alkemiska processen å den ena sidan och den litterära transformationen av trivialiteter till konst å den andra. Dessutom var många av de ledande kulturpersonligheterna från Goethe och framåt explicit intresserade av magi, alkemi och esoteriska sammanslutningar. I flera fall är det magiska elementet en bärande del i bekanta författares verk: Hoffmanns *Der Goldene Topf* och *Die Teufelselixiere*, Balzacs *Séraphita*, Poes *The Rise and Fall of the House of Usher,* de Nervals *Aurelia*, Flauberts *La Tentation de Saint Antoine* och Huysmans *La-bàs.* Jag ska göra ett försök att koppla det stigande intresset för ockultism med den litterära utvecklingen under andra hälften av 1800-talet.

Den litterära epok som börjar med Baudelaires *Les Fleurs du Mal* 1857 brukar benämnas symbolismen. Att försöka avgränsa den mot det som kallas dekadans eller *fin de siècle* är inte så lätt. De griper in i varandra på ett ibland förvirrande sätt. Redan själva begreppet symbolism antyder en släktskap med romantikens verklighetssyn. Baudelaires *Correspondences*[5] är nästan en sorts programdikt, fast dunkel på ett sätt som skiljer den från de flesta av dess romantiska föregångare. Den nyplatonska spegeln var alltför blankpolerad och mimetisk för symbolisterna; de förhäxades i stället – likt Narcissus – av källans vattenspegel, vars bild aldrig blir riktigt stillastående och klar.[6] Litteraturvetarna är oense om ifall Baudelaire kände till Novalis eller inte.[7] Swedenborgs korrespondenser var han i alla fall bevisligen fullt medveten om. Han griper också tillbaka på ett uttalande av Heine om toner, ord, färg och former som symboler för idéer.[8] Med *Corpus Hermeticums* läror var han förtrogen; att det undre liknar det övre och att en magisk överföring däremellan är möjlig med hjälp av symboler och tecken. Korrespondenserna antyder förbindelser mellan den här världen och den andliga, men klyftan mellan ande och natur är för djup för att överbryggas på annat sätt än genom konsten.

Trots släktskapen med romantiken finns också olikheter. Samhällsutvecklingen hade gjort det svårare att uppfatta Schillers sanna, goda och rätta som odiskutabla storheter. På så vis hade grundvalen för den romantiska profetrollen ryckts undan. I Baudelaires dikt *Perte d'aureole* tappar poeten sin profetgloria i gatusmutsen och låter den med glatt hjärta ligga kvar där.[9] Inspirationens roll har också förändrats. Om den för romantikerna innebar jagets förmåga att överskrida verklighetens snäva gränser handlar det för symbolisterna snarare om ett självförbrännande rus. Den fantasi Baudelaire talar om är, i motsats till romantikernas, en kraft som *sönderdelar* världen.[10] Ur ruinerna ska sedan en ny värld av skönhet resa sig. På de femtio år som gått sedan Novalis var versam hade industrinationerna snabbt urbaniserats och därigenom hade också inställningen till naturen förändrats. Symbolismen är i stället förankrad i den

moderna storstadens perverterade onatur.[11] Metropolen är en självskriven miljö för flanören, dandyn, den passionerade observatören, som "tar sig ett bad"[12] i gatornas folkmassor.[13] Konstnären är en rotlös, en känslomässigt oengagerad, en universums andlige medborgare. Han åsidosätter radikalt den akademiska definitionen av det sköna. Baudelaire poetiserar staden på samma sätt som solen gör när den sjunker över den och "förädlar de mest tarvliga företeelser".[14] Det är ett alkemistiskt förhållningssätt. En ny skönhet uppstår i diktarens retorter; av storstadens skit gör han guld. På ytan tydligast är den parallellen hos Rimbaud, av det enkla skälet att han i *Voyelles* explicit talar om en ordets alkemi.

Satanismen, som inte hade florerat i Paris sedan 1600-talets skandalösa affärer kring La Voisin, återuppstod nu i litterära och konstnärliga kretsar. För Baudelaire var den synliga världen mörk och ohjälpligt fallen.[15] Om det fanns några spår av ande i den tydde det på existensen av andra världar, som lika gärna kunde vara sataniska som gudomliga. Skönheten är det enda som räknas, och då spelar det ingen roll om den är av Djävulen. I inledningsdikten till *Les Fleurs du Mal* åkallar författaren Satan Trismegistos.[16] Baudelaire kände åtminstone flyktigt Eliphas Lévi och hade, enligt Mallarmé, läst hans böcker. Också Rimbaud kostar på sig en satanisk invokation: "[...] kära Satan [...], för dig river jag ut dessa ohyggliga blad ur min förtappade anteckningsbok."[17] Hos Rimbaud är dessutom det alkemistisk-schamanistiska initiationsanslaget otvetydigt. Poeten måste göra sig seende med alla till buds stående medel. Han odlar sin själ, som när man ympar in vårtor i ansiktet. Han desorganiserar sina sinnen och drar sig inte för att vistas i helvetet. Genom att utsätta sig för alla former av kärlek, lidande, vansinne och brottslighet når han fram till det okända. I och med det blir han visserligen utstött ur det litterära etablissemanget, men han blir också en profet. Det senare är givetvis ett romantiskt drag, men Rimbauds profetior är inte av universell, idealistisk art; de är sig själva nog.[18] Huysmans hade lärt känna den ryktbare Abbé Boullan, som i samband med en svart mässa misstänktes för att ha dödat ett av sina barn med den nunna han förfört, när han bedrev exorcism i ett nunnekloster.[19] Paret hade bildat en neognostisk kyrka, där sexuella perversioner och magiskt framkallande av diverse *incubi* och *succubi* lär ska ha varit alldagliga ingredienser.[20] Huysmans beskriver en sådan tillställning i sin roman *La-bàs*. Som medhjälpare uppträder manliga prostituerade – målade och sliskigt leende – korset vänds upp och ned, mässan läses baklänges, hostian befläckas och ceremonin kulminerar i en sexuell orgie.

Begreppet *fin de siècle* finns tidigt belagt på olika håll. Genomslagskraft fick det i och med en pjäs med samma namn. Den hade premiär 1884.[21] Tio år senare hade termen vunnit burskap i alla västerländska språk. I mängder av pjäser och revyer i Paris fanns ordet med i titlarna. *Fin de siècle* hade helt enkelt blivit ett modeord. Vad innebar det då?

Ja, enligt samtida, franska tidningsartiklar var det uttryck för en leda, ett förfall. Bristande ansvarskänsla, ett långsamt ruttnande, förslappning, lastbarhet, perversion sades vara utmärkande för en ung generation intellektuella. Själva lyfte de apostroferade nog hellre fram andra karakteristika. Hugo von Hofmannsthal säger sig tillhöra de senfödda, nervklena sö-

ner som njuter det förgångnas konst och skönhet men i sin egen samtid bara ser en öde verklighet och därför saknar rötter i livet. Han anser sig inte tala för en hel generation utan bara för ett par tusen människor i de europeiska storstäderna. Å andra sidan utgör denna försvinnande lilla minoritet sin tids medvetande. Thomas Mann skriver till sin bror Heinrich att hans uppmärksamhet hela tiden har inriktats på förfallet, och att han därför inte kunnat intressera sig för framsteget. André Gides *Traité du Narcisse* från 1891 gestaltar den moderna människan, som böjer sig över konstens spegel för att känna igen sig i den. Ändå vet hon med sig att det bara är en spegelbild och att hon är dömd att förbli en åskådare. Gide inser att den ständiga analysen av det egna medvetandet förlamar handlingsförmågan: "Vi har aldrig kommit ur våra tankars rum, och vi har levt livet utan att se något av det."[22]

Ett begrepp som är intimt förknippat med *fin de siècle* är dekadans. Redan i mitten av århundradet hade det använts om författare som vände sig ifrån samtiden mot kulturellt och geografiskt avlägsna kulturer. I naturalismens litterära program finns det immanent, men synbarligen utan att man var medveten om det. År 1886 startades tidskriften *La Décadence*, men då hade redan den bok utkommit som skulle bli riktningens bibel, Joris-Karl Huysmans roman *A Rebours*.[23] Bokens hjälte, en degenererad adelsman vid namn Des Esseintes, har grundligt utforskat alla sexuella perversioner, innan han – utled på livet – bestämmer sig för att dra sig undan i en raffinerad eremittillvaro. Han isolerar sig totalt, utestänger ljud, ljus och dofter för att kunna skapa sig en helt egen och förkonstlad miljö, baserad på den smak för sjukliga färg- och doftkombinationer, som han målmedvetet har odlat fram, i en balansakt på randen till nervsammanbrott. Han hatar naturen.[24] Han älskar senantikens latinska språk, där det hänger "uppruttnat och fullt av var".[25] De författare i hans samtid, vars verk uppvisar sjukliga fläckar och ankommen smak, tilltalar honom. Han är så att säga litterär asätare. Baudelaire beundrar han gränslöst, liksom Poe, speciellt novellen om familjen Usher. En del av Mallarmés och Verlaines dikter går också an. Balzac är visserligen ett geni, men hans böcker präglas av för stor friskhet. Sammantaget förkroppsligar Des Esseintes den konsekventa onaturligheten, den totala kulturvarelsen, vars smak är så raffinerad att den har gått varvet runt; den andas den död och förruttnelse som är allt levandes begynnelse.

Det vore naturligtvis fel att påstå att androgynen och diamanterna som litterära motiv är en uppfinning av dekadansen, men det är rimligt att hävda att de fick en mera central plats än de tidigare haft.[26] Dyrbara material med symbolisk innebörd anknyter till en religiös och en magisk-alkemistisk tradition. Som litterärt mode hör de framför allt 1800-talet till. I E.T.A. Hoffmanns *Der goldene Topf* klingar kristallklockor med budskap från Atlantis, och den gyllene krukan med en utslagen lilja i symboliserar alla väsens heliga samklang. Flauberts kärlek till detaljer omfattar i *Salâmmbo* inte minst de dyrbara föremålen i den kartagiska prinsessans närhet, särskilt i beskrivningen av mångudinnan Tanits tempel. Herodes i Oscar Wildes enaktare *Salome* försöker med en lång, löftesrik monolog om sina praktfulla smycken locka sin egensinniga styvdotter bort från

hennes envetna krav att få Johannes döparens huvud på ett fat. Allra extremast är i vanlig ordning Des Esseintes i *A Rebours*. Huysmans har ägnat många långa sidor åt att beskriva sin hjältes mödor att välja ädelstenar med rätt lyster i olika ljussken. Han förvandlar sin levande sköldpadda till ett konstföremål genom att infatta stenar i dess skal. Speciellt de som har en sjuklig glans tilltalar honom.

Just detta att det levande transformeras till någonting oorganiskt, att det konstgjorda värderas högre än det naturliga, är ett grundläggande drag i dekadent konstuppfattning.[27] I Mallarmés *Héroiade* vill huvudpersonen blomma ensam i sin *jardin d'amethyste – La froide majesté de la femme stérile*.[28] Fursteparet i Stefan Georges *Der verwunschene Garten* präglas av prakt, ofruktbarhet, sorg och isolering. Juvelerna och de ädla stenarna skiljer dem från de levandes värld; de blir också i fysiskt hänseende en del av det oorganiska. Den råa och obearbetade naturen måste genomgå en förvandling, estetiseras och stiliseras, om den ska kunna bli föremål för konsten. Så resonerar Baudelaire, och så resonerar Klimt fyrtio år senare. Naturen reduceras till ornament. Det som tillhör växtriket blir arabesker.

I många av dekadansens texter är sexualiteten framträdande och gärna av ett slag som samtiden chockerades över. Samtidigt finns där en märkbar dragning till det presexuella. Blandningen naiv, kvinnlig oskuld och omedvetet skamlös sexualitet tycks ha utövat en stark lockelse på tidens konstnärer och författare, åtminstone de manliga.[29] Salome är i det sammanhanget en så hårt utnyttjad figur att hon för eftervärlden framstår som en kliché. I Wildes pjäs kombineras hennes fascination inför Johannes döparens aggressiva helighet och totala avhållsamhet med en sexuell lystnad; hon dras till hans kropp, som är kall, vit och kysk som månen.[30]

Kärleken ställd i bjärt kontrast till det förfrämligade samhällets krav är ett tema som romantikerna omhuldade. Mot slutet av 1800-talet har det ännu större aktualitet. Naturen har förkonstlats eller förnekats, och kärleken har frigjorts från sina biologiska och sociala bindningar. Horst Fritz har tolkat sekelskiftets demonisering av erotiken som ett utslag av utopin om en obruten världsbild, om den meningsfulla enheten av individ och samhälle och drömmen om en icke förfrämligad värld. Uppgåendet i den andra blir ett surrogat för strävan att i modernitetens tilltagande anonymisering bryta individens isolering. De älskandes språk är inte längre landets språk. Därför kan erotiken bara återges i vanställd form. Den är spegelbilden av en värld i kris.



Salome kysser Johannes Döparens huvud. En av Aubrey Beardsleys illustrationer till Oscar Wildes pjäs *Salome*

Om Salome är ett favoritmotiv med öppet sexuell innebörd är Medusa det med en delvis fördold sådan. Ursprungligen sannolikt en symbol för det fasansfulla och okända blev den mot sekelslutet en sinnebild för ångesten i en värld med en död eller döende gud, där människan förlorat sin plats och tillvaron sin mening. Sigmund Freud beskriver Medusasymbolen som ett uttryck för kastrationsångest. I konsekvens med det blir gorgonansiktet med dess ormhår en bild för det kvinnliga könsorganet.[31]

Men symbolismen är inte bara dekadans; den är också romanticism. Ofta märker man den motsättningen i en ambivalens hos författarna.[32] Mallarmé är ett exempel på en diktare, hos vilken den esoteriska tendensen kanske överväger. Han avskydde vulgaritet och höll fast vid kravet på formell perfektion.[33] Med Rimbaud förenas han i en kabbalistisk tro på ordet. I likhet med Flaubert strävade han att i boken forma det absoluta. Livet existerar inte primärt för att levas utan för att uttryckas i ord. I sin uppsats *Magie* talar han om en hemlig släktskap mellan ockultismens hävdvunna praktik och den magi som är verksam inom poesin.[34] Att dikta är att på ett dunkelt sätt frambesvärja de fördolda tingen genom anspelningar, aldrig enkelt och rakt på sak. Konsten får inte profaneras. De som inte vill anstränga sig får finna sig i att bli utestängda.[35]

I brev till Odilon Redon skriver Mallarmé i beslöjade ordalag om sin kamp med och seger över den onde skaparguden. Det är en befrielseakt; han uppnår därigenom fri kommunikation med det andliga universum. Priset är att han avpersonaliseras och blir ett medium, en av de vägar på vilken det andliga universum kommer till sig självt. Han nämner också alkemisternas "stora verk", det vill säga förvandlingen av materia till ande. Det handlar alltså, med kabbalistisk terminologi, om negationen, om övervinnelse av skapelsen genom andlig suveränitet, och om själsmonadens evolution, med andra ord dess uppstigande till självmedvetande och befrielse.[36]

Mallarmés väg gick följdriktigt mot intet och tystnaden. I tomheten fann han det viktigaste av sina estetiska attribut: renheten.[37] För den som inte tror på en transcendental värld utan bara på själva transcendensen återstår ingenting annat än negationens negation, vilket i hans fall innebar att förneka tiden och det tillfälliga för att uppnå det rena självet. *Un Coup de Dés* är enligt Valéry ett försök att lyfta pappersarket till kraften hos en stjärnbeströdd himmel. Universum och text sammanfaller och uttömmer diktarens möjligheter. Det är ett återvändande till metaforens början, firmamentets öppnade bokrulle, som på yttersta dagen skulle rullas in igen.[38] Det tomma arkets vita yta fascinerade honom. Om det tillståndet ska kallas albedo eller rubedo må vara en smaksak; ett slutstadium är det hur som helst.

Norden i skärningspunkten mellan franskt och tyskt

På den franska symbolismen tycker jag det är meningsfullt att applicera den alkemistiska processen som ett slags metafor. Skalden är bildligt talat en blandning av schaman och alkemist; han besöker med sin andes kraft

både underjorden och himlen, och hans diktning startar ofta i ett förruttnelsetillstånd, eftersom verkligheten måste brytas ner för att sedan på nytt byggas upp och förädlas till en konstnärligt fullödig produkt. Det är knappast någon tillfällighet att författarna och konstnärerna i så stor utsträckning intresserade sig för magi och esoteriska läror. Det är en tendens som hör samman med modernismen, och som snarast förstärks i vårt sekel, åtminstone fram till och med surrealismen.[39]

Även om både diktare och konstnärer från Norden reste till Paris var det tyska inflytandet också stort. Margareta Rossholm har påpekat olikheterna mellan fransk och germansk symbolism.[40] Medan den franska, påverkad av katolicismen, tenderade åt rationalism och objektivism var den tyska ohejdat jaginriktad med konstnärens egen personlighet ständigt i fokus. I svallvågorna av den tyska transcendensfilosofin bortom horisonten drev sekelslutets tyska intellektuella alltmer i riktning mot solipsism, mot en sammansmältning av individens psyke och världsalltet. Varseblivningens rum uppfattades som trångt och instängt. Trancen och extasen blev ett sätt att spränga detta rum. Konstnären kan därigenom helt uppgå i naturen, samtidigt som han dör som autonom individ. Extasen är smärtfylld. Dödsfascinationen är ett slags ständigt ljudande bordun, eftersom själva livskänslan har dödsmedvetandet och smärtan som grogrund. Isoldes kärleksdöd i Wagners opera är ett storslaget exempel på detta. I nordiskt perspektiv är enligt Rossholm Ernst Josephsons "Näcken" ett nyckelverk, som åskådliggör innebörden i försöken att bli ett med naturkrafterna. Könsdriften sublimeras i det konstnärliga skapandet utan att den fysiska, driftsmässiga utgångspunkten för den skull förloras ur sikte.[41] "Andlighet och sexualitet, liv och död flyter oskiljaktigt ihop."[42]

Sagan är ett sätt för sekelslutets intellektuella att förena det enkla, folkliga med det sublima. På det sociala planet uttrycks den polariteten i svängningen mellan herrgårdsidealet, det suveräna, nietzscheanskt färgade föraktet för "packet", och de idealiserade framställningarna av det arbetande folket, som antas leva på en "sann" och ursprunglig nivå. Ambivalensen omfattar också civilisationen. Det finns en dragning – åtminstone i tanken – till ensamheten i orörd, vild natur långt bortom industrialismens och kommersialismens förhatliga värld. Samtidigt attraheras man av storstadslivets depraverade förkonstling; inte minst i konstnärskretsarna höll sig livet på behörigt avstånd från all enkel ursprunglighet.

Vid sekelskiftet existerade i Tyskland två modernistiska centra: Berlin och München. I det förstnämnda fanns en starkt skandinavistisk inriktning: Ibsen, Strindberg, Ola Hansson, J. P. Jacobsen och Arne Garborg beundrades och lästes – till och med på originalspråk.[43] Ola Hansson vistades ju också många år i Friedrichhagenkretsen, bland Berlinbohemerna. I München huserade bl a "Die Kosmiker", ett antiintellektualistiskt kotteri, lett av Schuler och Klages. Bland dem som deltog i kosmikernas magiska seanser var konsthistorikern Wölfflin, diktarna Rilke, Ricarda Huch, Stefan George och, något senare får man förmoda, "ein Bursche namens Adolf".[44]

Stefan George kom att bli den tyska symbolismens ledande figur, en enmansinstitution som nådigt lät sig dyrkas av en krets hängivna lär-

jungar. Hans människoideal var inte den gängse, tyska kraftfullheten utan androgynen; konsten ska framför allt måna om behärskning och sublimering. För att den skulle kunna bevara sin helighet måste den ovillkorligen hållas på behörigt avstånd från staten. "Man drömde om ett samhälle, där det ännu fanns schamaner och profeter, som kunde leda individerna och tolka gåtorna."[45] Inte oväntat såg sig George som en sådan ledare. Tyskland skulle befrias från sina materiella bojor, återfinna sin förlorade själ och gå in i en ny, tidlös religiositet och kultur. Harry Järv har, i polemik mot bland annat Sven Stolpe, påpekat de tidsbundna dragen i Georges höga stil: doftande blommor, ädla metaller, dyrbara juveler, sol och stjärnor. Där kan också spåras en viss talsymbolik; *Der siebente Ring* syftar till exempel på en sång ur Dantes *Purgatorio* och på ett par ställen i Uppenbarelseboken.[46]

I Köpenhamn introducerade Georg Brandes Nietzsches aristokratiska radikalism; en passande filosofi för unga författare som såg på sig själva som utvalda. Ola Hansson var den andre introduktören, typiskt nog i båda fallen inte i nordiska publikationer utan i tyska tidskrifter. Nietzsches dionysiska visioner av en konst, som inte tar omvägen via förnuftet och analysen utan direkt ur skådande, vilja och hänförelse omvandlar lidandet till fullödig skönhet, lockade såväl konstnärer som publik. Wagners inflytande var också stort, inte minst efter hans död 1883. Korrespondensläran och symboltänkandet passade bra in i hans teorier om det fulländade allkonstverket. Hans inriktning på de stora myterna, vurmen för medeltiden, dödsmystiken och pessimismen i de magnifika operorna slog an också på de franska symbolisterna och prerafaeliterna.

När Sigurd Agrell, brådmogen och excentrisk student i Uppsala, debuterade som lyriker år 1903 var de båda varianterna av symbolism väl etablerade. För en ung författare var det i det närmaste oundvikligt att ta intryck av dem, men bilden kompliceras dels av tidens nietzscheanska tendenser och den omedelbart förestående vindkantringen mot viljefilosofi, dels av de provinsiella idealen i den svenska nittiotalsdiktningen. Den symbolistisk-dekadenta "tidsandan" är långt ifrån något ogrumlat destillat utan snarare en brygd, och det faller sig närmast ogörligt att isolera de olika beståndsdelarna från varandra.

Innan jag går in på Agrells litterära symbolism ska jag komplettera bakgrundsbilden med ett kapitel om den tyska, antimodernistiska strömning som influerade både den litterära scenen och det humanistisk-vetenskapliga etablissemanget. Den strömningen utgörs av en rad mytiska föreställningar, som fick stor – för att inte säga ödesdiger – betydelse i vårt eget århundrade. Eftersom den cirkulerade kring ett tänkt, germanskt arv av ansenlig ålder influerades en rad fornvetenskaper av den: arkeologin, religionshistorien och språkhistorien, inte minst runologin.

NOTER

1 Richard Cavendish, *Magins historia* (Stockholm 1978), 158 ff.

2 Som deras mästerverk räknas *Le Dogme Rituel de la Haute Magie* från 1856 och *La Clé des Grandes Mystères,* publicerad 1897.

3 Peter Cornell, *Den hemliga källan: Om initiationsmönster i konst, litteratur och politik* (Stockholm 1981).

4 Richard Cavendish, *Encyclopedia of the Unexplained* (London 1989), s 22 ff.

5 *Det ondas blommor* (Stockholm 1986), s 34.

6 Göran Printz-Påhlsson, *Solen i spegeln: Essäer om lyrisk modernism* (Stockholm 1958), s 15 f.

7 Inge Jonsson, *I symbolens hus*, s 150 ff.

8 Friedrich Wilhelm Fischer, "Geheimlehren und moderne Kunst. Zur hermetischen Kunstauffassung von Baudelaire bis Malewitsch" i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, red Roger Bauer (Frankfurt am Main, 1977).

9 Marshal Berman, *Allt som är fast förflyktigas* (Stockholm 1987), kapitlet "Baudelaire, gatornas modernism". Berman visar hur de nya boulevarderna innebar en ny offentlighet för det privata livet. Genom att tappa sin gloria mitt i det sjudande, nya livet har författaren erövrat en ny konst.

10 Lars Nylander, *Prosadikt och modernitet: Prosadikt som gränsföreteelse i europeisk litteratur, med särskild inriktning på Skandinavien 1880–1910* (Stockholm/Stehag 1990), s 158.

11 Se Alf Kjellén, *Flanören och hans storstadsvärld: Synpunkter på ett litterärt motiv* (Stockholm 1985), s 77 ff.

12 Nylander, a a, s 168.

13 Kjellén, a a, 88 f.

14 Ur *Le Soleil*, citerat i Nylander, a a., s 167.

15 Kjellén, a a, s 82 och 90 ff.

16 Fischer, a a.

17 Arthur Rimbaud, "Une Saison en Enfer" i *Lyrik och prosa: Urval, inledning och översättning av Gunnar Ekelöf* (Stockholm 1972), s 89

18 I Lautréamonts *Les Chants de Maldoror* är huvudpersonen en blandning av gycklare och Satan. Författaren överdriver och estetiserar ondskan, "grymhetens njutningar" och perversionerna för att skapa "någonting nytt". Nylander, a a, s 199.

19 Se uppslagsordet "Satanism" i Cavendish, *Encyclopedia of the Unexplained* (London 1989).

20 Ursprungligen var *incubus* ("den som ligger ovanpå") en benämning på skogsguden Faunus, som ansågs framkalla erotiska mardrömmar hos kvinnor. Under häxprocesserna användes benämningen på demoner, som sades ha samlag med kvinnor. Deras kvinnliga motsvarigheter kallades följaktligen succuba ("den som ligger under").

21 Fritz Schalk, "Fin de siècle" i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, red Roger Bauer (Frankfurt am Main 1977).

22 Gide, *Le Voyage d'Urien*, citerat i Wolfdietrich Rasch, "Fin de siècle als Ende und Neubeginn" i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, red Roger Bauer (Frankfurt am Main 1977), s 36.

23 Rasch, a a. 32 f.

24 Till sin förtjusning lyckas han med konststycket att driva fram blommor, som utseendemässigt imiterar konstgjorda. Deras färger påminner om köttet i ruttnande djurkroppar, och i hans mardrömmar sammansmälter en kvinna med sårigt, syfilitiskt sköte med en vedervärdig växt, som försöker slingra sig om honom och dra honom till sig.

25 Huysmans, *Mot strömmen* (Stockholm 1946).

26Androgynidealet har en bildmässig föregångare i prerafaeliternas, Burne-Jones' och Rosettis transparenta kvinnogestalter, som trots sin genomskinliga bräcklighet ofta

förenar död med erotiskt färgad extas. En förmedlande länk till symbolismen var belgaren Fernand Khnopff, som tillhörde de utställande målarna i Sar Péladans Salon de la Rose + Croix på nittiotalet. Se Margareta Rossholm, *Sagan i nordisk sekelskifteskonst* (Stockholm 1974).

27 Oscar Wilde har i *The Decay of Lying* 1891 uttalat sin ringaktning för naturen; den kan inte följa med i konstens förmåga att tillhandahålla mirakler. Därför duger det inte att avbilda; abstraktion och syntes måste till. Han upphöjer konsten till en från verkligheten avskild sfär, där skönhet och fantasi är allenarådande. Rossholm, a a, s 15.

28 Heide Eilert, "Die Vorliebe für kostbar-erlesene Materialien und ihre Funktion in der Lyrik des Fin de siècle", i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, s 421 ff.

29 Horst Fritz, "Die Dämonisierung des Erotischen in der Literatur des Fin de siècle", i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, a a, s 442 ff.

30 Den engelska utgåvan illustrerades av Beardsley. Tre av hans bilder bedömdes av förlaget som så anstötliga att man inte vågade publicera dem. Richard Strauß, som efterträtt Wagner som den kompositör alla talade om, gjorde en opera av pjäsen. Dess dramatiska och starkt dissonanta musik väckte lika mycket uppseende som det hädiska och lastbara innehållet. I Berlin och Wien vägrade man av religiösa skäl att uppföra den. Om uruppförandet i Dresden skriver Barbara Tuchman: "Föreställningen, som varade i en timme och fyrtio minuter utan mellanakt och uppehåll, gjorde ingenting för att skona åhörarna. Iochanaans huvud, som var realistiskt dödsblekt och försett med levrat blod, hölls upp så att alla kunde se det. Salomes sju slöjor fick enligt ritualen falla en efter en medan Herodes lystet tittade på. Döden mellan sköldarna kom som en befrielse. Åhörarna reagerade med otyglad entusiasm, och aktörerna och kompositören ropades in 38 gånger." *Det stolta tornet. Världen före första världskriget: 1890–1914* (Stockholm 1966), s 323. Ett citat ur Huysmans' roman *Mot Strömmen*, som återger huvudpersonen Des Esseintes reflektioner över Gustave Moureaus målning *Salome*, har fördelen att förena båda konstarternas förtjusning över hennes oskuldsfulla perversitet: "Hon blev [...] den gudomliga symbolen för den oförstörbara vällusten, den odödliga hysterins gudinna, den förbannade skönheten [...] det likgiltiga, oansvariga, känslolösa vilddjuret, vilket liksom antikens Helena förgiftar allt som kommer i dess närhet, alla som se det, allt det vidrör." *Mot strömmen*, s 431.

31 Sigmund Freud, "Das Medusenhaupt". Claes Ahlund framhåller Ola Hanssons kombination av Medusahuvudet och kvinnans könsorgan som en ovanligt tydlig illustration av fenomenet. Samtidigt betonar han dess karaktär av modeföreteelse, ja, rent av kitsch. Ahlund, a a, kapitlet "Svenskt *fin-de-siècle*".

32 Nylander, a a, s 229.

33 Joseph Chiari, *Symbolisme from Poe to Mallarmé: The Growth of a Myth* (New York 1970), speciellt s 118 ff..

34 Fischer, a a.

35 Joseph Chiari, a a. Genom sin prosadikt *La Pénultième* orsakade Mallarmé modernismens första obegriplighetsdebatt, men han sade sig inte odla det dunkla för dess egen skull utan för att han ville besegra slumpen, *le hasard*, ord för ord och göra tystnaden autentisk.

36 Fischer, a a.

37 Blumenberg, a a, s 307. Till den tomma boken kommer man via ett likgiltiggörande av tingen. Flaubert vandrade längs de vägarna. Han ville skriva en bok om ingenting, en bok som skulle bära sig själv genom sin stils inre kraft.Trots att den är frukten av 25 års studier och innehåller ett myller av detaljer är *La Tentation de Saint Antoine* en sådan bok, hävdar Blumenberg. Helgonets visioner har den egyptiska öknens intet som förutsättning. När drottningen av Saba, hon som inte bara är en kvinna utan en hel värld, lämnar Antonius, väller öknens tomhet in över honom och med den också ledan. Vad är frestelserna själva i jämförelse med detta tomrum?

38 Ibid, s 314.

39 Se Peter Cornell, a a. Den uppmärksamme läsaren erinrar sig kanske med ett maliciöst leende kopplingen mellan litterär och konstnärlig modernism och ockultism, när jag i ett kommande kapitel, "I härnad mot förnuftet", argumenterar för ett starkt samband mellan ockultismen och en reaktion, riktad direkt mot det moderna projektet. Så vitt jag förstår kan man bara acceptera detta som en paradox. Medan det konstnärliga avantgardet sökte sig till det ockulta för att dels slå mot borgerlighetens ängsliga dubbelmoral och kitschiga smak, dels finna nya, häftigare vägar till konstnärlig inspiration, sökte de militanta och rasistiska bakåtsträvarna i stället bilden av ett förgånget idealsamhälle att sätta som vapen på sin fana i anstormningen mot det moderna industrisamhället. Konstnärlig radikalism är dessutom inte alls oförenlig med politisk reaktion, vilket ett antal futuristers och dadaisters levnadsöden bär vittnesbörd om. Som Margareta Rossholm påpekar finns det också en skillnad i inriktning mellan fransk och tysk ockultism. En del av förklaringen kan alltså dölja sig i de allmänna olikheterna franskt och tyskt kulturliv emellan. Också Claes Ahlund noterar den grundläggande kontrasten, "[...] skärningspunkten mellan dessa två perspektiv: det allmänna dekadenstänkandet med sina rötter långt tillbaka i antiken och den mer specifika och brutalt drabbande modernitetsupplevelsen [...]." Ahlund, a a, s 14.

40 "Bilden som mikrokosmos eller bilden som själsspegel. En studie i fransk och germansk symbolism", *Konsthistorisk tidskrift* 41–42 (1972–73), s 95–111. Det finns förstås också gemensamma drag: upproret mot en kvantifierande vetenskap, ockultismen, tron på en andlig odelbarhet osv. Dessutom hade franska intellektuella ett behov av nationellt rotade myter och en folkviseskatt av det slag som fanns i Tyskland. Baudelaires och Schurés Wagnerbeundran är delvis motiverad av den bristen. Dels sökte man sig till gränsområdena Elsass-Lothringen, dels inventerade man den keltiska och bretagnska poesin. Rossholm, *Sagan i nordisk sekelskifteskonst,* s 19.

41 "Den okända och driftsbundna delen i människosjälen bottnar [...] i en transcendent livskänsla, på samma sätt som den 'renande' tanken, det 'mänskliga', också står i förbindelse med en transcendent idealvärld. Men båda extremerna förlorar sig för medvetandet i det okända, och människans medvetna själsliv ter sig som en ö mellan två oändligheter, oceanen och himlen. Skaparimpulsen, det intensivaste själslivet, väckt av den extrema spänningen mellan dess poler, öppnar en väg för syntesen." Ibid, s 181.

42 Rossholm ser Richard Bergs *Riddaren och jungfrun* som en kombination av det gamla dödsdansmotivet och den tyska bildtraditionen, som snarast gestaltar ett bortrövande med sexuell innebörd. Bergs riddare företer omisskännliga livssymboler, medan flickan med sina maskrosor är dödsmärkt. Men bilden har ytterligare en dimension. Eftersom jungfrun samtidigt representerar konsten handlar bilden också om det konstnärliga skapandet. "Den sexuella extasens livsberusning, liksom döendets, det sista livsögonblickets, blir analogier till tillstånden av högsta inspiration." Ibid, s 202.

43 Se t ex Ingvar Holm, *Bonniers allmänna litteraturhistoria. Från Baudelaire till första världskriget* (Stockholm 1964).

44 Ibid, s 192.

45 Rossholm, "Bilden som mikrokosmos eller bilden som själsspegel", s 96.

46 Harry Järv, *Varaktigare än koppar* (Malmö/Lund 1962). Det handlar om fullkomlighetens tal, sjutalet. Det syftar på de sju eldsflammorna i Dantes *Purgatorio* och de sju eldblossen i Uppenbarelseboken 1:12, som motsvarar den Helige Andes sju gåvor: ödmjukhet, barmhärtighet, vetenskap, tapperhet, klokhet, vishet och förnuft. Se också Gunnar Qvarnström, "Poetry and Numbers", s 28.

KAPITEL IV

I HÄRNAD MOT FÖRNUFTET

Tysk irrationalism

Med den symbolistiska vågen mot slutet av 1800-talet drev en ansenlig mängd ockult vrakgods iland längs hela den nordeuropeiska kustlinjen. Det mesta hade i ursprungligt skick seglat under fransk flagg, fast delvis med tysk besättning. Över huvud taget var det tyskspråkiga kulturinflytandet betydelsefullt, inte minst i filosofiska och vetenskapliga sammanhang.[1] Mot Mach, Einstein, Planck, Freud, Jung, Nietzsche, Dilthey, Tönnies, Simmel, Windelband, Rickert, Weber, Spengler med flera hade fransmännen inte mycket mer än Durkheim, Bergson och Sorel att sätta emot. Slagsidan var uppenbar. Ivar Harrie har på ett pregnant sätt vittnat om den tyska dominansen i tjugotalets Sverige:

> Det liberala 1800-talet [...] hade konstruerat en enhet som kallades Skandinavien [...] Den skulle bygga på gemenskap i språk och viktiga traditioner mellan några var för sig små folk. År 1914 var den inte aktuell längre [...] Gustav Sundbärg hade nyss vunnit allmänt bifall med sin skrift om det svenska folklynnet [...] Där framställdes svenskar och danskar som naturliga fiender, och den skandinaviska illusionen begabbades [...] Skandinavismen hörde till de övervunna dårskaperna [...] I själva verket hade Sverige allt sedan 1890-talet sökt sig direktare vägar ut till Europa än den gamla över Danmark. Den nya vägen gick rakt söderut. Sassnitzfärjans tillkomst år 1909 var ett av tecknen på vilken färdled som sen 20 år hade kommit att betyda mest för Sverige. Idétransporterna på routen Berlin-Stockholm hade växt lavinartat. De svenska universiteten voro välskötta filialer av tysk forskning. Den svenska armén, vaknad ur en lång dvala, hade den preussiska till ideal både i inre och yttre måtto. Den svenska dagsdebatten översatte, ibland slarvigt, tyska tankegångar. Tysk metod, tysk organisation, tysk effektivitet voro önskemålen för affärs- och industrilivet, liksom för den svenska arbetarrörelsen.[2]

Utifrån detta entydiga vittnesmål förefaller det befogat att låta en allmänt formulerad bakgrundsmentalitet i den akademiska Lundamiljön framträda mot en fond av tysk kulturdebatt. På så sätt kommer förhoppningsvis skillnaderna, det specifikt icke-tyska, att avteckna sig tydligare. Nu ska det genast sägas att det är väsentligt svårare att på ett bekvämt sätt via sekundärlitteratur få grepp om det andliga klimatet i Sverige än i Tyskland. De dramatiska världshändelsernas upprinnelse i Weimartidens hetsiga, drivhusatmosfär har gjort den epoken till ett tacksamt studieobjekt

för historiker av olika schatteringar, medan den jämförelsevis idylliska, svenska utvecklingen inte har lockat till alltför många och ingående studier.

Om man en vacker dag råkar krossa en spegel utomhus ligger ändå alla skärvorna och reflekterar solljuset på var sitt håll. Också ett obetydligt forskningsobjekt som runristningar är en sådan skärva. Min ambition är att lägga runologins vetenskapliga spektrum över den allmänna tidsandans ideologiska för att se om linjerna sammanfaller, eller om det bara uppstår kaotiska interferensmönster. Det som intresserar mig speciellt är spektrums "blå" – alltså konservativa – del. Av den anledningen är det både bekvämt och nödvändigt att utgå från Tyskland, där den politiska reaktionens yttersta tåtar är så lätta att urskilja och att knyta till spekulativ runologi. Genom att på så vis fixera den reaktionära polen hoppas jag att slutligen kunna placera in både de allmänna föreställningarna om en runmagi och, mer specifikt, Agrells talmagiska runteori, där de kan tänkas höra hemma på skalan, både vetenskapligt och ideologiskt.

Redan kapitelrubriken avslöjar vilken inriktning den här beskrivningen av det tyska kulturklimatet mellan åren 1890 och 1930 kommer att ha. De flesta av den handfull auktoriteter på området som jag läst har åtminstone en minsta gemensam nämnare i sin bedömning av epoken: den präglades av en uttalad misstro mot förnuftet.[3] Här måste emellertid en reservation skjutas in. Stuart Hughes går mot strömmen och förkastar i stort sett alla vedertagna etiketter.[4] Fin-de-siècle, neoromantik, neomysticism, irrationalism, antiintellektualism; han begär votering på varje punkt. Inte ens den vaga termen antipositivism kan han acceptera utan reservationer. Durkheim och Mosca anger han som exempel på sådana som till väsentliga delar verkade i en positivistisk tradition, och Freuds mekanistiska terminologi har hemortsrätt på naturvetenskapligt territorium.[5] Delvis beror kanske Stuart-Hughes "avvikande" uppfattning på att han studerat perioden ur ett internationellt perspektiv. I den alleuropeiska brygden har det specifikt tyska blandats ut och ingår bara som en ingrediens bland många andra.[6]

Bland dem som har anlagt en snävt tysk infallsvinkel är samstämmigheten i alla fall hygglig. Fritz Stern till exempel anser att vad han kallar den konservativa revolutionen har pågått i 200 år.[7] Det moderna samhället har gjort många besvikna, och i tider av social ohälsa har de känt det bräckliga underlaget brista som nattgammal is under dem. Från början vägleddes kulturkritikerna av Rousseau. Senare intogs dirigentpulten av män som Nietzsche och Dostojevskij, men huvudinnehållet förblev i grunden detsamma. Uttryckt i lätt anakronistiska ordalag vantrivdes man i kulturen och längtade tillbaka till gångna tiders lantliga samhälle, där allt var fast och orörligt.

Stern har mest sysselsatt sig med de akademiskt icke-etablerade inspiratörerna av den "germanska ideologin", Lagarde, Langbehn och Moeller van den Bruck.[8] Trots att de gärna ville framtona som självständiga och nyskapande står de givetvis i tacksamhetsskuld till tidigare tanketraditioner. Påtagligt är det romantiska inflytandet, exempelvis Her-

ders koppling av nationalism och germanska folktraditioner till det primitiva uttrycket för folksjälen. Från Fichte lånade man den behagliga tanken att detta att ha karaktär egentligen var detsamma som att vara tysk. Betydelsefull för dessa tidiga inspiratörer var också Schopenhauers viljefilosofi fast med en viktig inskränkning; de tilltalades av hans pessimism men kunde självklart inte acceptera hans nedvärderande av handlingen. Desto mer upplyftande för dem var i det avseendet darwinismen. Evolutionen hade förintat alla moraliska absoluter, alla sanningar och alla tidlösa religioner. Samhällets lagar sammanföll med naturens, och en Lagarde eller Langbehn kunde drapera sin romantiska vurm för kampen och erövringen i kvasivetenskaplig, socialdarwinistisk förklädnad. Av Nietzsche fanns givetvis mycket att lära: hans oförsonliga angrepp på kälkborgerligheten och det lärda pedanteriet, hans brutalitet och glorifiering av makten och eliten. Dessutom mytologiserades hans liv, sjukdom, lidande och slutgiltiga offer. Hans personliga öde blev till en symbolisk bild av det tyska rikets förfall.

Upplysning, civilisation och "Kultur"

Öster om Rhen fick upplysningen aldrig riktigt fotfäste, hävdar Fritz Ringer i sin bok om "mandarinerna", hans benämning av den tyska, akademiska eliten.[9] I den tyska litteraturen på ömse sidor om sekelskiftet 1900 kritiseras upplysningsprogrammet. Det karakteriseras som ett typiskt *väst*-europeiskt fenomen. För tyska intellektuella tedde sig beteendet att härma allt franskt som ytligt. Redan Kant skilde uttryckligen mellan civilisation och *Kultur*. Civilisation bestod i goda vanor och socialt uppträdande, medan *Kultur* var knuten till konst, filosofi, lärdom och moral. Sin egen tidsålder betraktade han som civiliserad till övermått utan att vara sant kultiverad. Kulturen var alltså tysk och civilisationen fransk. Norbert Elias framhåller att *Kultur* betonar egenart och därför avgränsar, medan civilisation utgör en process och alltså innefattar en rörelse framåt.[10] Om den iakttagelsen är riktig är den av stor betydelse för den roll som begreppet *Kultur* kom att spela i ett senare skede av tysk historia. Enligt Elias är dikotomins ursprung framför allt en internt tysk, social motsättning mellan den starkt franskinfluerade hovadeln och de intellektuella ur medelklassen. Det franska språket hade hög status, medan tyskan föraktades som barabrisk och ful.[11] I de splittrade tyska småstaterna var medelklassen svag och politiskt maktlös. Goethe klagade över att tyska intellektuella var utspridda över hela Tyskland, medan deras franska motsvarigheter fanns samlade i Paris. Därför var de senare så mycket brådmognare och inflytelserikare. Borgarklassens stigande avsmak för adelns kulturella särprägel kunde bara få sitt utlopp i en kamp som fördes utanför politikens domäner. Den blev inte minst en språkfråga, ett starkt engagemang för tyskans erkännande som fullvärdigt kulturspråk. Anloppen mot den tyska överklassens förfranskning inriktade sig på vad man karakteriserade som en alltför aristokratisk livsstil, präglad av ytlighet, formell konversation,

tom artighet och hyckleri.[12] Mot det står "*das rein Geistige* (det rent andliga), i böckernas värld, inom vetenskap, religion, konst, filosofi, och i berikandet av det inre, individens 'bildning' (Bildung), främst på boklig väg, i personligheten".[13]

Med tiden blev "civilisation" praktiskt taget synonymt med framsteg i yttre bemärkelse, till exempel inom ekonomi, teknologi och social organisation. På 1920-talet beskriver uppslagsverket *Der Große Brockhaus* dikotomin ungefär så här: civilisationen förhåller sig till kulturen som det yttre till det inre, som det konstgjorda och konstruerade till det naturligt utvecklade, som det det mekaniska till det organiska och som medlen till målet.

Uppenbarligen fanns det också någonting i den anglosaxiska, politiska traditionen som irriterade mandarinerna. Att Lockes empirism inte övertygade så många tyskar räcker inte som förklaring, menar Ringer. Han tror att vad de verkligen ogillade var den vagt utilitaristiska tendensen, den vulgärt nyttoinriktade inställningen till all kunskap. Den förknippades i tyskarnas ögon alltför mycket med praktiskt kunnande, med teknik och kontroll av omgivningen. För dem framstod det som en ofattbart grund, närmast kättersk inställning.[14]

Hela upplysningskomplexet fick en närmast apokalyptisk dignitet. Någonstans i bakhuvudet även hos de moderata mandarinerna ringde säkert von Hartmanns dystra framtidsperspektiv: i Frankrike hade mobben sopat bort bördsaristokratin, penningaristokratin och – slutligen – även bildningsaristokratin. Så kunde det gå också i Tyskland om inte massorna hölls i schack. De nöjde sig inte med mindre än det totalt nivellerade samhället. Hjorden ville ingenting hellre än att dra ner den kulturbärande minoriteten till sin egen nivå och därigenom tillintetgöra den ojämlikhet som präglade all naturlig, samhällelig organisation.

Enligt historikern Ernst Troeltsch (1865–1923) var den tyska, romantiska reaktionen på den franska revolutionen en revolt mot en "universell, egalitär moral", mot "hela den matematisk-mekaniska, västeuropeiska, vetenskapliga andan" och mot "den ödsliga abstraktionen av en universell och likformig mänsklighet". Romantikens viktigaste bidrag var, menar Troeltsch, "en ny, positiv, etisk och historisk princip", nämligen "individualitetens teori". Skeendena styrdes inte av lagar utan av unika individualiserande och formgivande krafter. Historisk förändring framstod därigenom som en immanent process av tendenser under utveckling, och organiska analogier blev därigenom attraktiva förklaringsmodeller.



Albrecht Dürers "Ritter, Tod und Teufel"

I och med franska revolutionen föddes en ny, politisk stil i Europa, hävdar statsvetaren Elie Kedourie. Politiken betraktades som "en kamp för principer", inte tålmodigt jämkande mellan motstridiga viljor. Kompromiss hade blivit förräderi.[15]

Också revolutionens dramatiska dialektik mellan individ och kollektiv begrundades med allvar. I Fichtes filosofi betraktas världen som produkten av ett universellt medvetande. På så vis blir den reell och sammanhängande. Den är en organisk enhet, där alla delar förutsätter varandra och samverkar med helheten. I samma anda beskriver Schelling den totala absorptionen i det universella medvetandet som individens enda väg till självförverkligande. Individerna blir verkliga bara i den mån de identifierar sig med helheten. Staten står därför över den enskilde, och samhället är en oundgänglig förutsättning för Kants kategoriska imperativ. Den sanna, individuella friheten tryggas "endast i en stat som reglerar sina medborgares liv in i minsta detalj".[16]

Fichte beundrade franska revolutionen också för att den genererade en sådan energi och hängivenhet. Han efterlyste för tyskarnas del en liknande offervilja; man måste våga av livet om så skulle behövas. Individer med den inre resningen upphör aldrig att göra motstånd. I överensstämmelse med den betoningen av ideologins roll underströk han skolans centrala roll i bildandet av en tysk nation. Undervisningen måste tränga ner "till den livgivande impulsens och handlandets rötter" Dess uppgift är att hos de unga skapa "en sträng nödvändighet i viljans beslut [...] Man måste forma dem och forma dem och forma dem på ett sådant sätt att de helt enkelt inte kan vilja någonting annat än det man vill att de skall vilja." Målet är inte kunskap utan "att böja ungdomens vilja efter nationens".[17] Ett folk med den beslutsamheten behöver ingen armé, försäkrar Fichte. Men för att förverkliga ett sådant politiskt program krävs en stat. Om en nation inte etableras som sådan upphör den att finnas till. Bara staten har kraft att tillvarata sina sanna begåvningar i stället för att fortsätta att gynna en enfaldig adels särintressen.

Kampmotivet, vämjelsen inför kompromisserna, den ungdomliga entusiasmen, allt detta är enligt Kedourie grundläggande för nationalismen under 1800-tales första hälft. Liksom Kant misstrodde man freden. Fichte skriver att jaget gestaltar världen för att ha en motståndare. I total fulländning skulle all strävan upphöra och döden inträda. Krig mellan stater är därför "en levande och progressiv princip i historien".[18] De främjar mänsklighetens självförverkligande, får den att stiga på kulturens skala. Framgången kröns av segern över motståndarna.

Kampen beskrevs som desperat av 1800-talets unga nationalistiska aktivister. Enligt Kedourie ägnade de sig åt mytiska kärleksförklaringar till gerillametoder och terrorism. "Terrorismen blev renhetens hallstämpel."[19] Litteraturen vette nu direkt mot revolutionen. "Mången ung man avancerade alltså från att komponera dikter till att tillverka bomber."[20] Nationalismen var en mycket ung rörelse vid den här tiden. Den formerar i Kedouries beskrivning rena "barnkorståg" med udden riktad mot

ålderdomen.[21] Samtidigt är den dödsmärkt. "Livet är ofullkomligheten som ständigt kämpar för dödens fullkomlighet."[22]

Typiskt för nationalismens kompromisslösa hållning är händelserna år 1848 i Berlin. Det enda som betydde något för de revolutionära nationalisterna var de tysktalandes situation. Pangermanismen krävde att alla tyskar i Centraleuropa skulle sammanföras i en enda nationalstat. Att det var en praktisk omöjlighet med små, tyska minoriteter spridda på en rad olika håll, kunde inte stoppa aktivisterna. Man avvisade blankt alla polska och böhmiska krav på självständighet, i områden där polacker och tjecker var i majoritet. Nationalisten Arndt sade: "Vi måste hålla fast vid principen att det som varit vårt i tusen år måste förbli vårt."[23]

Nationalismen, åtminstone som den beskrivs av Kedourie, föregriper mycket tydligt vad som på 1900-talet kom att utspela sig på den politiska scenen i Europa.

Irrationalistiska honnörsbegrepp

Det kan vara motiverat att definiera de begrepp och slagord som ingick i mandarinernas orkestrering av den filosofiska och samhälleliga debatten. De mest utmärkande honnörsorden, det tror jag till och med Stuart-Hughes håller med om, rör områden, som har med individen och hennes inre verklighet att göra.

I Georg Lukács' bok *Förnuftets banemän* utpekas män som Nietzsche och Dilthey som irrationalismens föregångare.[24] Hans ståndpunkt är gammaltestamentligt klar och sträng: i tider av stormiga, intellektuella debatter finns det inget vindskydd att kura ihop sig under. Alla auktoritativa ställningstaganden får sin effekt.[25] Nietzsche och Dilthey går en skrämd bourgeoisies ärenden i kampen mot proletariatet. I den imperialistiska tidsåldern räcker inte agnosticismens nedlagda röst.[26] Det behövs en myt, någonting utstuderat subjektivt i objektiv förklädnad. I det avseendet liksom i så många andra fungerar Nietzsche som vägröjare med sin egenartade förmåga att dra reaktionära tankegångar till deras yttersta spets och formulera dem i paradoxala ordalag. Men den reaktionära filosofin innefattar också nykantianernas och machisternas tänkande. De ställer intuitionen och upplevelsen, framför allt av det irrationella, emot det torftigt fungerande förståndet. I den livsfilosofi som utvecklades i Nietzsches efterföljd slår agnosticismen över i mystik, och den subjektiva idealismen transformeras till mytens pseudoobjektivitet.

Som bekant skilde Dilthey mellan *Naturwissenschaften* och *Geisteswissenschaften*. Vi *förklarar* naturen med hjälp av förnuftet, men vi *förstår* allt som rör mänskligt själsliv. *Vernunft* och *Verstehen* är följaktligen två skilda storheter. I upphöjandet av begreppet *Verstehen* döljer sig enligt Lukács inte bara irrationalism utan också en aristokratisk hållning. Förståndets förmåga att tolka sambanden har alltid något genialiskt över sig och är därigenom förbehållet ett fåtal. I Diltheys historiesyn finns en vacklande hållning mellan en antropologisk typisering och en historisk relativism. För Lukács är de politiska implikationerna av detta givna: rasteorin

har bruk för den antropologiska aspekten, och för imperialismen som helhet är båda synsätten oumbärliga.

I många idealisters teorier förknippades ordet *Geist* med mänskligheten kollektiva tankar, ibland rent av med ett transcendentalt medvetande. Filosofen Eduard Spranger skrev om att studera "det icke utforskningsbara gudomliga i de utforskningsbara enskildheterna". En liknande åsikt uttryckte filologen Werner Jaeger: "[...] i naturens och historiens spegel känner anden igen sig själv, renad från allt dunkelt i sin partikulära och tillfälliga, tidsbundna existensform."[27] Spranger och Jaeger såg från sitt tjugotal tillbaka på de stora, tyska idealisternas glansdagar. Redan ordet *Geisteswissenschaft* signalerar en idealistisk inställning hos den som använder det. Dilthey nyttjar termen *objektiver Geist* som benämning på människans samlade, kulturella insatser; de kan ju aldrig bli en del av naturen utan stannar inom det andliga området. Det är undersökningen av denna objektiva ande som *Geisteswissenschaften* ägnar sig åt.[28]

Termen *Lebensphilosophie* användes knappast alls av Dilthey själv; bara av hans elever, fast med hans godkännande. I allmänt bruk kom den inte förrän på tjugotalet, alltså långt efter Diltheys död. Då nådde han postum ryktbarhet tack vare de fragment som hans elever publicerade. Priset var en vulgarisering, hävdar Ringer. Denna vulgariserade livsfilosofi har mycket gemensamt med en del av antimodernitetens *völkische*, antisemitiska och neokonservativa litteratur.[29] Allmänt uttryckt innebar den att livet i sin omedelbarhet är människans primära verklighet. Detta kunde tolkas som en metafysisk sanning: frihet, kreativitet, helhet i upplevelsen framstod som verklighetens sanna karakteristika. Klages hyste sådana åsikter. *Einfühlung*, *Anschauung* och *Erleben* var hans nyckelbegrepp. Den naiva upplevelsens odelade intryck framstod som sannare storheter än analytisk abstraktion och vetenskaplig klassifikation.

Sociologen Tönnies har gjort sig känd framför allt genom sin teori om motsättningen mellan *Gemeinschaft* och *Gesellschaft*. Den förstnämnda är ett samlingsbegrepp för familjära bindningar, till exempel vänskap, klaner, grannrelationer, byagemenskap, skrån och religiösa sammanslutningar. För att beskriva dem använde Tönnies ofta organiska analogier, natur, växt och så vidare, medan han i fråga om *Gesellschaft* praktiserade ett mekaniskt rationellt språkbruk. Den motsättningen, som påverkade hela den tyska sociologin, leder till kontrasten mellan civilisation och kultur, menar Lukács. Det är ett romantiskt, antikapitalistiskt resonemang, som tilltalade många intellektuella genom att det vändes mot socialismen. Den hotade ju att föreviga konflikten. Inför Lukács' ögon finner knappast någon av de icke-socialistiska tänkarna nåd – inte heller Max Weber. Allt pekar fram mot nazismen och den totala likvideringen av förnuftet.[30]

Inom den pedagogiska sfär som mandarinerna rörde sig i stod ordet *Bildung* för någonting helt annat än ytlig kunskap. Bildningen är för det första individanknuten och innebär en process som leder till en personlighet som är uppfylld, mättad av de sant kulturella värderingarna. Den förutsätter en universalitet i tänkandet, en totalitet, i betydelsen inre enhet och karaktärsfasthet, en personlig och andlig rikedom, som bara

kan uppnås genom *Verstehen* och *Erleben*. På tjugotalet gjorde Karl Jaspers en grundläggande distinktion mellan *Erziehung* och *Unterricht*. Medan det senare inskränkte sig till färdighetsträning stod *Erziehung* för ett formande av individen i enlighet med Bildungsidealet.

Ett av diskussionsämnena var *Historismus*. Problemet blev, enligt Ringer, akut strax före 1920, men termen hade börjat användas omkring sekelskiftet och uppfattades, i likhet med positivism och materialism, alltmer som ett hinder för idealismens återuppväckande. Historicismen tenderar ju att behandla värden och idéer som enbart historiska företeelser, stadda i ständig utveckling och beroende av sin tidsmiljö. Filosoferna hade degenererat till filosofihistoriker, hävdade kritikerna. Troeltsch definierade begreppet som det historiska synsättet på människans erfarenhet. Han identifierade det med den tyska, historiska traditionen. Medan den fransk-engelska traditionen utmärktes av ett positivistiskt, naturalistiskt synsätt vägleddes den tyska enligt Troeltsch av *Verstehen*, essens, värdegemenskap över tidsavstånden etcetera.[31]

Polariseringen under Weimartiden

På tjugotalet tillspetsades läget; åsiktsriktningarna gled isär och de tankegångar som mandarinerna, även de moderata, varit med om att så bar en frukt som de kände visst obehag inför. Sontheimer har karakteriserat den antidemokratiska reaktionen med hjälp av några grundbegrepp: *Volk*, *Nation*, *Organisch*, *Gemeinschaft* och *Entscheidung*.

I de nykonservativas utläggningar om *Volk* och *völkisch* ligger känsloinnehållet i en destabiliserande brant stigning. Det handlar inte längre om begrepp utan om "väsen" och "enhetligt liv".[32] Individen känner sig på ett berusande sätt inlemmad i ett nästan ändlöst sammanhang av förfäder och efterkommande.[33] Folket är historiens och det samhälleliga livets grundenhet. Det bildar en egen personlighet, ett "levande vi-jag", och upphäver alla de nattståndna nationsgränser som Versaillesfördraget påtvingat folken.[34] Europa måste nyordnas så att stat och folk sammanfaller. Riket ska ersätta nationalstaten. Att *Volkskunde*, folklivsforskning, fick ett kraftigt uppsving under Weimartiden förklaras delvis av denna svärmiska omdefinition av begreppet *Volk*. I den ingick förstås en skarp gränsdragning mot det främmande.[35] Det är den punkt där myten om folket övergår i myten om blodet och rasen.

Begreppet *Nation* tenderar att sammansmälta med *Volk*. Nationen är en stor "ödesgemenskap", skapad av en enda, evig vilja. Följaktligen kunde inte Weimarrepubliken betraktas som en nation; den slets sönder av partikäbbel och motstridiga viljor. Av samma skäl hade kriget förlorats. Det var en prövning som ödet lät tyskarna gå igenom, på det att de skulle bilda en nation.[36] Moeller van den Bruck betonar att nationen framför allt är en värdegemenskap. Nationalism är alltså värdemedvetande. För att rätt förstå vad detta medvetande påbjuder behöver det "amorfa" folket ett andligt överskikt som bärare av den nationella viljan. På det praktisk-politiska planet innebär nationalism med andra ord kamp mot parla-

mentarismen och för en överhetsstat med en stark ledare i spetsen. Utrikespolitiskt innefattar det strid mot Versaillesfördraget och för ett återupprättande av den tyska makten och storheten.

De romantiska termerna "organism" och "organisk" tycks ha använts tämligen tanklöst som slagordsmässig kontrast till det förhatliga "mekanisk". Sontheimer påpekar den bristande logiken i resonemanget. Skribenter som i innerliga ordalag prisade naturlig växt och organisk mognad kunde i samma text flamma upp i en glödande bekännelse till den våldsamma revolutionen.

Även om han föregåtts av Pareto och Sorel var det statsvetaren och folkrättsforskaren Carl Schmitt som i tjugotalets Tyskland ställde den politiska decisionismen i centrum. Varje ordning, även författningen, grundar sig på beslut, *Entscheidung*. Diskussioner beror på ovilja att fatta dessa nödvändiga beslut. Sontheimer tror att decisionismens dragningskraft på intellektuella berodde på de starka känslorna av desillusion. I en sådan situation utövar den en mångfasetterad lockelse. "Det finns ett inneboende, estetiskt moment i det decisionistiska tänkandet: det har en förkärlek för entydighet, för beslutets klarhet och konsekvens. Det finner behag i en ordning, som motståndslöst konstruerats uppifrån och ner [...]."[37]

Ungdomen blev en alltmer dynamisk faktor i Tyskland från och med sekelskiftet. Någon enhetlig filosofi hade den inte, men alla *Wandervögel* såg sin rörelse som en tillflyktsort undan ett Tyskland som de inte vare sig förstod eller respekterade; den var en kritik av vuxenvärlden. Många av ledarna hyllade ett idealiserat, medeltida Tyskland. Hans Breuer, som ställde samman en sångbok i jätteupplaga för ungdomen, betonade i förordet de ungas längtan efter helhet. Värme, kamratskap, ett sunt liv utan alkohol och tobak var vad man sökte. *Aufbruch* och *Gemeinschaft* framstod som ord med nästan magisk kraft. I den litterära världen var hatet mellan generationerna närmast en kliché i tiden. Fader-sonkonflikten tedde sig som ett givet tema för varje ung författare.

Behovet av hjältar tycktes omättligt.[38] Filosofen Ernst von Aster förvånades över ungdomens revolutionära beredskap och samtidiga vilja till underkastelse under en *Führer*. Det var en ödesdiger kombination, för om det fanns några som insåg ungdomsrörelsens betydelse var det nazisterna. Majoriteten av de politiska föreningarna och studentorganisationerna var högerbetonade. De infiltrerades och dominerades snart av nazisterna. Republiken betraktades som en åldring; den hade varit gammal redan vid födseln, sade man. Nu var det ungdomens tur, och tiderna var sannerligen inte muntra. Självmorden bland de unga hade ökat markant och gav upphov till en hel litterär genre, *Schülerselbstmordromane*. Desperationen över framtiden och hungern efter handling, vilken som helst, gärna brutal, var tacksam att appellera till. Vid universiteten iscensattes många militanta aktioner mot judar och radikaler. I Jena exempelvis jublade studenterna när Hans Günther, den hätske antisemiten, blev professor i det nya ämnet *Rassenkunde*.[39]

Vetenskapens kompetensområden

I sitt tal "Vetenskapen som kall", 1919, utmanade Weber den starka opinionen mot specialisering. Han var chockad över kulten av intuition och *Erleben*. *Alla* forskningsresultat, påminde han, är på förhand dömda att bli föråldrade. Vetenskapen är en ändlös process, som inte alltid uppvisar tilltalande resultat. Men varje disciplin, betonar Weber i talet, måste anta att den kunskap den söker är värd att ha. Han kritiserar starkt dem som predikar politiska och personliga trosfrågor från katedern. Vetenskap och värderingar måste skiljas åt. Värdepluralismen är en naturlig del av det moderna livet. Försöken att grunda en ny religion, säger han varnande, slutar ofelbart i fanatiska och farliga sekter. Intellektuell integritet är en plikt för varje vetenskapsman.

Hans tal föll minsann inte i god jord. Samtiden uppfattade det som att han brutit med mandarintraditionen; han förmenade den intellektuelle hans roll som vis och anvisade honom analytikerns och teknikerns plats i stället. Det var en tröst för ett tigerhjärta. De ortodoxa uppbådade sin gängse slagordsarsenal: Tysklands förlorade storhet, själlös nation, offer för demokrati och marxism, hopplös fatalism, ödelagd litteratur etc. Bara en gemensam, nationell religion kunde ge tyskarna en känsla av moralisk enhet och ändamål i tillvaron. Skrota det akademiska etablissemanget! Det var inget annat än en känslolös mekanism, som bara ägnade sig åt självuppehållande verksamhet. Objektivitetssträvan måste bort. Historiker skulle upptäcka nationens sanna karaktär och därigenom utstaka dess framtid. Liv och ande måste betonas.[40]

Helhetssträvan

Ringers bedömning är att initiativet i stort sett övergick från de moderna till de ortodoxa efter 1921, det år då filosofen Eduard Spranger (1882–1963) skisserade den nya ortodoxin. Hans *geisteswissenschaftliche* psykologi i Diltheys anda är en hyllning till ungdomen och dess trosvissa väntan på en inre återfödelse. Samtiden bevittnar en framstöt mot helhet, menar han, en religiös trängtan, ett sökande efter metafysikens eviga källa långt borta från det konstgjorda och mekaniska. Spranger trodde på "objektiviteten"; vetenskapen skulle stå över både partistrider och livets praktiska krav. Vetenskap och *Weltanschauung* skulle reintegreras.

Nykantianen Heinrich Rickert hävdade för sin del att den västerländska människan skilde sig från orientalen genom att alltid kräva rationella förklaringar till allting. Den ensidigheten har lett till återkommande perioder av irrationell reaktion, en aspekt som vetenskapen undervärderat eller ignorerat. Grekerna hade överdrivit det rationella momentet. Inte förrän under medeltiden uppnåddes en balans mellan de tre områdena. Katolicismens hierarki förhindrade dem att utvecklas; de måste frigöras från kyrkan och från varandra. Därför är det moderna kulturmedvetandet fragmenterat, var Rickerts slutsats.

Den metafysiska rörelsen attackerade alla mekanistiska teorier om verkligheten och kausaliteten. Biologen/filosofen Hans Driesch utvecklade "neovitalistiska" och "psykovitalistiska" tankegångar, som postulerade en *entelechi*, en icke-mekanisk livsplan eller livskraft, för att förklara individens väg från embryo till mognad. Psykologen och filosofen Erich Becher betraktade elektriska laddningar som andliga och universums materia som psykisk. Över huvud taget framstod naturen som i högsta grad levande, besjälad och ändamålsstyrd. Gestaltpsykologin angrep behaviorismen för dess extrema atomism. Visserligen varnade de för mysticism, men de använde med förkärlek termer som inre struktur, dynamisk interrelation, totalitet, holism.

Om de olika psykologiska riktningarna kan sammanfattningsvis sägas att de ville övervinna den gamla, "mekanistiska" psykologin för en andligare och mera filosofisk. De ville förstå *hela* människan och kulturen i dess *helhet*. Det fanns ett utpräglat intresse för det ockulta och det undermedvetena under den här tiden, men det var på intet sätt kopplat till Freud. Han förblev impopulär och ansågs ha fastnat i rationalism och materialism.

Talet om kulturell dekadans var ständigt lika aktuellt. Inom lingvistiken beklagade Friedrich Schürr det föregående seklets sökande efter omedelbart observerbara regelbundenheter, speciellt efter fonetiska lagar. Ingen hade brytt sig om att undersöka ordens subtila betydelseskillnader, förbindelserna mellan språk och kultur eller orsakerna till semantisk utveckling. Det naturvetenskapligt inspirerade naturlagsbegreppet kunde inte gripa den "sanna verkligheten" "i dess helhet". Lingvistiken måste sträva efter att förstå de stora sambandens historiska natur och då finns det enligt Schürr bara en metod: intuitionen. Människans sökande efter en syntes i alla sammanhang är ett tecken på att denna intuition finns där som en livsprincip. "Det oändliga kaos av individuella forskningsresultat kräver summering och organisation, kräver intuitionens livsanda. Syntes: det är skapelse; analys, död." Ringer summerar: "Syntesen, helheten, förståelse, skådande: slagorden var alltid desamma. Biologer och fysiker sade sig studera hela organismen; pedagoger och psykologer hela människan. I sociologi och i ekonomi var det hela samhället. I varje disciplin förklarade forskare krig mot individualism, naturalism, mekanism och dylikt. De humanistiska disciplinernas nya metoder spred sig som en löpeld, tillsammans med intuitiva och fenomenologiska angreppssätt."[41]

Spengler och naturvetenskapen

Genom att vara anknuten till, ja nästan identifierad med en förhatlig vetenskapstradition utgjorde naturvetenskapen en självskriven måltavla för den typ av kulturkritik som präglar Weimartiden. Många forskare var oroade över de fientliga stämningar som rådde. Antroposoferna anklagade naturvetenskapen för det kristillstånd världen befann sig i, andligt såväl som materiellt. Max Planck å sin sida ondgjorde sig över tidens alla varianter på mirakeltro; ockultism, spiritism och teosofi bredde ut sig

också i bildade kretsar. Fysikern Arnold Sommerfeld beskärmade sig över att det fanns betydligt fler yrkesverksamma astrologer än astronomer, medan Einstein till sin bestörtning fann att hans relativitetsteori ansågs stödja tidens antirationalistiska tendens.

En avgörande betydelse för hur naturvetarna själva såg på sin uppgift och sin roll i kulturen hade Spenglers succébok *Der Untergang des Abendlandes*. Boken utkom 1918 och hade åtta år senare tryckts i 100 000 exemplar – i ett land med 300 000 akademiker. Spengler syftar till en universalvetenskap grundad på historien. Allt är historiskt, det vill säga relativt, även naturvetenskapen. Varje kultur sägs vara en autonom organism och kan inte förstås utanför sin egen tid och sitt eget rum. I egentlig mening kan den bara uppleva sig själv.[42] Intuitivt är det trots allt ändå möjligt att leva sig in i främmande kulturer, men de kan bara jämföras med hjälp av analogier. Exempelvis genomlöper varje kultur samma utveckling som den individuella människan; från födelse och barndom över ungdom och mandom till ålderdom och död. Givetvis finns det i en sådan teori inte något utrymme för ens den blygsammaste framstegstanke.[43]

Spengler är pessimist. Det faustiska, kapitalistiska samhället är dömt att gå under. Som alla andra kulturer kommer det att tyna bort och dö en naturlig död. "Caesarernas" herravälde i hans samtid är ett osvikligt tecken på snar undergång. Civilisationen, bland annat demokratin, är kulturens yttersta och mest konstgjorda tillstånd; den är döden efter livet. Den västerländska fysiken efter renässansen är enligt Spengler uttryck för den västerländska själen (närmare bestämt barockens själ); den är faustisk, och dess mest karakteristiska drag är kausalitetsprincipen, "den faustiska världskänslans logiska form"[44] Mot kausaliteten ställer han ödet: "Ödet är ordet för en obeskrivlig inre visshet [...] [Kausaliteten] kräver att vi sönderstyckar, [ödet] att vi skapar, och i detta ligger ödets förbindelse med livet och kausalitetens med döden."[45] Vad som behövs enligt Spengler är att tanke och känsla förenas, att fysiken upptäcker sig själv som ett i grunden religiöst, antropomorft uttryck. Naturvetenskapens trådslitna väv faller i bitar; den var trots allt "ingenting annat än intellektets inre struktur". Det som uppenbarar sig därunder är myten, det omedelbara blivandet, livet självt.

Hur visar sig då Weimartidens påverkan på naturvetenskapen? Ja, ganska många prominenta vetenskapsmän tycks under tjugotalet ha modifierat sina tidigare åsikter. Paul Formans studie av detta förhållande kan väl numera nästan betraktas som klassisk, om än alls icke oomstridd.[46] Ett exempel bara: Nobelpristagaren i fysik, Wilhelm Wien, hade så sent som 1918 beskrivit fysiken som en av filosofin helt oberoende vetenskap och etiketterade Helmholtz som en ren empirist i opposition mot tysk, idealistisk filosofi. Han uppehöll sig också mycket vid Mach. Ett år senare betonar han att Helmholtz var en man som värnade om ideella, inte om materialistiska, strävanden och nämner varken positivism eller Mach. Han anger sin egen position som inte alltför distanserad från den hegelianska identitetsfilosofin, och ytterligare något år senare beklagar han att filosofin, "den enande disciplinen", inte ingår i varje doktorsexamen. Vetenskapens mål är kulturen, heter det nu. Forskningens betydelse ligger i

den effekt den utövar på det intellektuella livet. "Denna ideologi färgad av *Lebensphilosophie* [...] uppnådde från och med 1929 status som ortodox, fysikalisk doktrin [...] i den nya upplagan av *Handbuch der Physik*."[47]

Det faktum att man konverterade från positivismen kombinerades med en distansering från tron på kunskapen som maktfaktor, på tämjandet av naturen, på nyttan som föremål, motiv och berättigande i samband med vetenskaplig forskning. Till och med en logisk empirist som Hans Reichenbach lånade sig till de gängse formuleringarna om drivkraften bakom forskningen. Både han och Max Born (i förordet till Einsteins relativitetsteori) ger uttryck för längtan efter en gemenskap, efter deltagandet i en helhet som överskrider individen och gör ett jag till ett vi. Naturvetaren offrar på den vägen det absoluta för det objektiva; "den andliga ensamhetens smärta förrinner, och en bro slås till själsfränder".[48]

Den framstående matematikern Richard von Mises rådde de tekniska högskolorna att erövra det område som var förutbestämt att ersätta teknologin i det "kulturella medvetandet", nämligen spekulativ naturvetenskap, speciellt relativitets- och atomfysik. Det var en ny kopernikansk revolution, men inte för att det framkommit nya fakta eller metoder utan för att nya världsåskådningar utkristalliserats. "Atomfysiken har på nytt tagit upp 'de gamla alkemisternas fråga'; 'numeriska harmonier, till och med numeriska mysterier spelar en roll; de påminner en lika mycket om pythagoréernas idéer som om några av kabbalisternas'."[49] von Mises har, enligt Forman, direkt inspirerats av en artikel av matematikern och fysikern Arnold Sommerfeld, "Ein Zahlenmysterium in der Theorie des Zeemaneffektes"[50] och av förordet till hans *Atombau und Spektrallinien* från 1919. I det sistnämnda talar Sommerfeld om "den mystiska orgel på vilken naturen spelar spektralmusiken".[51]

Den tes som Forman driver är den att lösgörandet från kausaliteten i fysikerkretsar inte berodde på en internalistisk utveckling inom ämnet. Det ägde rum redan innan kvantmekaniken teoretiskt kunde bekräfta dess riktighet. I stället var det ett svar på starka strömningar i samtiden.

Det intressanta med Formans studie är dels den övergripande frågan att idéer med upprinnelse i humanvetenskaperna och innehållsligt så fjärran från en fast etablerad, naturvetenskaplig metod och praxis hade kraft att påverka fysikens inriktning och bereda marken för en ny, fysikalisk teori, kvantmekaniken. Noterbart för min undersökning av kopplingen mellan kulturklimat och intresset för runmagin är förstås inslaget av talmystik, även om det ur naturvetenskaplig synvinkel måste betraktas som en parentetisk kuriositet. Just det faktum att det uppträder i matematiska sammanhang – det rationella tänkandets högborg – visar hur stark den spekulativa trenden var.

Formans studie har kritiserats, men oavsett om den kritiken är berättigad eller inte är det bra att han betonar det egentligen självklara faktum att en vetenskapsman är en produkt av sitt kulturella sammanhang.[52] Att fastställa detta kulturella beroende är en uppgift, som är rakt motsatt den som Aspelin för länge sedan skisserade som en av idéhistoriens viktigaste åligganden.[53] Hur pass uppenbar påverkan är i kvantfysikens fall vill jag låta vara osagt. I vetenskaper som lingvistik, runologi

och arkeologi framträder den desto tydligare. På det tyskspråkiga området runt sekelskiftet och ett par decennier framåt tycks deras symbios med ultrareaktionära politiska åskådningar vara ett normaltillstånd.



Titelbladet till en av Guido von Lists skrifter



Baksidan till ett av Lanz von Liebenfels' Ostarahäften

Nyromantiken: mysticism, ockultism och "das Völkische"

"Ariosoferna" i Österrike och Tyskland

En tvistefråga är om nationalsocialismen har sin upprinnelse i de ockulta rörelsernas vittförgrenade rotsystem. Att tidens irrationalism gjorde den härstamningen fullt möjlig kan knappast bestridas. "Djupsinnigheten" blev ett sanningskriterium.[54]

En av dem som betonar nazismens ockulta ursprung är G.L. Mosse. Han beskriver den specifikt tyska reaktionen mot positivismen som "nära förbunden med en tro på naturens kosmiska livskraft, en mörk kraft vars mysterier kunde förstås, inte med hjälp av vetenskapen utan genom det ockulta".[55]

En annan forskare som har försökt utreda detta sammanhang är Nicholas Goodrick-Clarke.[56] Han kallar bärarna av den ockult politiska reaktionen med Guido von Lists beteckning för ariosofer. De kombinerade tysk, *völkisch* nationalism och rasism med ockulta teorier lånade från teosofin för att profetera om upprättandet av ett tyskt världsherravälde. De politiska orsakerna till deras millenariska visioner var det fördröjda, nationella enandet, som resulterade i ett överförande av ambitionerna på det kulturella planet. Utropandet av det andra riket 1871 blev en besvikelse för dem som hade messianska och utopiska förväntningar. Uteslutandet av Österrike var en stor missräkning för nationalister på båda sidor gränsen. Landet hyste tio nationaliteter, och tyskarna var i vissa provinser i minoritet. Med rasism och nationalism bemötte de alla språkliga och medborgerliga krav från tjecker och slovener med flera nationaliteter. Vid sekelskiftet hade pangermanismen vuxit till en folkrörelse.

Ockultismen var det originella elementet i ariosofernas reaktionära ideologi, hävdar Goodrick-Clarke. De tilltalades av gnosticismens dualism och dess beskrivning av världen som ond. Exempelvis trodde de på en ondskefull konspiration mot tyska intressen. Recepten mot den moderna tidens avigsidor fann de i teosofins blandning av element från hermetism, frimureri och rosencreutzare. Teosofin blev en betydande modevåg i sekelskiftets Tyskland och Österrike, med en rad sällskap, kloster och loger. Inom en tidsrymd på 30 år utkom ett femtontal tidskrifter samt sex omfattande bok- och skriftserier. Publiceringsaktiviteten kulminerade under perioden 1906–12. Teosofins struktur med sin elitism samstämde med längtan efter en hierarkisk, social ordning grundad på rasmystiken kring *das Volk*.

Guido von List

I ljuset av Goodrick-Clarkes beskrivning är det knappast förvånande att den rabiat rasistiska ockultism som förebådade nationalsocialismen har två österrikare som galjonsfigurer: Guido von List och Jörg Lanz von Liebenfels. List – det var först senare han blev *von* List – var född så tidigt som

1848. Till yrket var han köpman, men tack vare sin förmögenhet, senare i livet med stöd av burgna välgörare, kunde han helhjärtat ägna sig åt sina intressen: arkeologi, antropologi, måleri och skriftställeri. Som författare prövade han på alla genrer: lyrik, epos, dramer och romaner.[57] I början av vårt århundrade övergav han fiktionen för att helt och hållet ägna sig åt uppgiften att återuppliva den germanska forntiden.[58] Det arbetet betraktade han som någonting vida utöver en ordinär, historisk uppgift.

von List hävdade att germanerna hade bekänt sig till en gnostisk religion med betoning på människans initiation i naturens mysterier. Dess exoteriska variant kallade han wotanism. Den utgick från en mystisk förening mellan människa och universum och ett cykliskt förlopp: födelse, vara, död, återfödelse.[59] Viktigaste källorna till den var *Eddan* och runskriften. Med armanism förstod von List wotanismens esoteriska form.[60] Armanskapet uppdelades efter mönster från frimurare och rosencreutzare i tre grader. Novisen tillbringade sju år med studier i *Eddan* och elementär teosofi. Därefter blev han broder. Efter ytterligare sju år kunde han bli mästare, en initierad invigd i gnosis' yttersta hemligheter, som inte kunde uttryckas i ord.[61] Rosencreutzarnas broderskapsmyt verkade tilldragande på konservativa, eftersom den betonade värdet av traditionell visdom för en framtida utveckling.

Wotandyrkarna hade enligt Lists historieskrivning förföljts av de kristna och därför tvingats dölja, "förkala", sin rätta tro. Islänningarna var sådana religiösa flyktingar.[62] Redan i *Deutschmythologische Landschaftsbilder* från 1892 försökte von List visa att "armanerna", de germanska vise, hade skrivit in sin visdom i jordens "anlete" och fördolt ("verkalt") bevarat den i de olika ortsnamnen. Han såg det som sin plikt att gräva fram dessa dolda, urgermanska kulturrelikter och rensa dem från kristna överlagringar. Rabbinerna hade skrivit ner den armanska, hemliga kunskapen i kabbalistiska böcker, som sedan felaktigt ansetts utgöra en mystisk, judisk tradition. Till de hemliga agenterna räknade List också renässanshumanister som Pico, Bruno, Reuchlin, Trithemius och Agrippa von Nettesheim. Det var Reuchlins försvar av de judiska texterna som fick von List att tro att han var en initierad i den armanska *gnosis*, en armansk reformator. von List såg sig rent av som en reinkarnation av Reuchlin.

Hans drömda, pangermanska imperium var en starkt hierarkisk, rasistiskt patriarkalisk statsbildning, som krävde ett hänsynslöst underkuvande av icke-arier. Varje familj var förpliktigad att utforska sitt släktträd för att bevisa sin rasrenhet.[63] Stora lantegendomar skulle utgöra grunden för en ny feodalism. Samhället grundade sig på det kabbalistiska livsträdet med dess tio grader. Makten var koncentrerad till de tre högsta *sefiroth*. I idéer som dessa tycker sig Goodrick-Clarke finna slående likheter med Himmlers plan för en SS-styrd ordningsstat.

De forskningsmetoder von List använde sig av var allt annat än ortodoxa. Enligt sin yngre ockulte "kollega" Jörg Lanz von Liebenfels skrev han i ett svep som ett "psykologiskt medium"; naturligtvis utan att slå upp någonting.[64] Han litade till sin "inre varseblivning" och trodde sig direkt kunna fatta sanningen med hjälp av det "nedärvda minnet", *Erberinnerung*. Om von List kontrollerade någonting han skrivit i

efterhand var det för att förvissa sig om att ingen annan hade hunnit avhandla samma sak före honom. Det verkar vara en variant av det "visionära" skrivande som Mme Blavatsky ägnade sig åt, när hon koncipierade *Isis Unveiled* på 1870-talet. Ryktesfloran kring hans person förtäljer bland annat att han vid ett tillfälle drabbades av blindhet, men enligt hans biograf Balzli trädde då andra och högre sinnen i synens ställe: siarens skådande och det intuitiva minnet av de ariska fädernas arv. Själv förknippade han givetvis sin blindhet med Odens; guden hade ju offrat ett öga i Mimers brunn för att få magisk kraft.

Genom att binda samman var och en av runorna med var sin vers i *Lióðatal* blev von List pionjär för runockultismen i vårt århundrade.[65] Han urskilde speciella "Heilszeichen" eller "Zauberscharaktere", som kunde omvandlas från runornas stränga form till konstfärdiga ornament. Runraden bestod enligt hans sätt att se av 18 tecken (en för varje strof i *Lióðatal*), och runnamnen – som han själv hittat på – gällde som det ariska urspråkets "Keim- und Urworte" med vardera trefaldiga betydelser. Etymologiska fantasikonstruktioner är legio. Exempel: "[f-runan] fa, feh, feo = Feuerzeugung, Feuerbohrer, Vieh, Besitz, wachsen, wandern, vernichten (fetsen, fetzen): Hilfreich zu helfen verheiß Dir das Eine (Erste)/In Streit und in Jammer und jeglicher Not ....'Zeuge dein Glück und du wirst es haben!'"[66] Genom sådana fria fantasier ansåg han sig fullfölja Eddastrofernas dunkla utsagor om runornas skapelse och vinna inblick i den urariska världsåskådningen.

Den runiska urvisdomen förvaltades i von Lists profetiska historieskrivning av armanerna. Sammanslutningar som "Feme", "Bauhütte", "Minnesängerorden" och "Heroldszunft" förde sedan den hemliga runvisdomen vidare i form av "Kala", en hemlig akt. Symbolbilderna, som hade både en exoterisk, allmänt begriplig mening, och en esoterisk, fanns i byggnadsverk, i olika sedvänjor och i heraldiken; de utgjorde ett slags ariska hieroglyfer. Än i vår tid fungerade enligt von List runorna som medier för koncentrerat tänkande och självsuggestion.

von List dog 1919. Hans livsverk skulle ha krönts med en för trycket förberedd bok, *Armanismus und Kabbala*, men manuskriptet var plötsligt borta; stulet enligt hans anhängare. Med tiden grundades det ett Guido-von-List-Gesellschaft med uppgift att stödja honom finansiellt och se till att hans böcker trycktes och spreds. Wiens borgmästare, Karl Lueger, var bland de namnkuniga som tillhörde detta sällskap. Jörg Lanz von Liebenfels var både ordinarie och hedersmedlem. I gengäld ingick von List i Lanz' Nytemplarorden. Förbindelsen mellan dem var enligt Walter Daim mycket intensiv.



E. Fremiérs skulptur "Bortrövad" – en framställning som passade Lanz von Liebenfels' rasistiska åskådning

Hakkors, teosofisk soldyrkan och riddarideal

En tredje förgrundsfigur var Alfred Schuler. Han var stationerad i München och höll föreläsningar, som Hitler regelbundet lär ha besökt. I hans krets ingick uppburna diktare som Stefan George och Rainer Maria Rilke. Schuler var en av de första som hade fantasifulla utläggningar om hakkorset. Han var övertygad om att det utgjorde den förhistoriska människans centrala symbol, hjulet som snurrar kring sin egen axel. Det var frukten av förmälningen av en manlig och en kvinnlig själspol. von List betraktade det som armanernas allra heligaste, hemliga tecken, en ursinnets eldsymbol, "Fyrfos", som "med vulkanisk kraft spränger alla bojor".[67] I anknytning till en viss Sebald von Werth hävdar von List att svastikan är den eldvisp, genom vilken kosmos skapades.[68] I en artikel i *Die Gnosis* (1903) illustrerar han sin mystiska kosmologi med "hieroglyfer" som triskel och olika former av svastika.[69]

Daim anser att Schuler beredde marken för nationalsocialismen i München. En liknande åsikt framför Mosse. Han ser den *völkische* rörelsen som en spindelväv, där alla ledande figurer kände varandra personligen och bidrog till och lånade från varandras tidningar. Dessa små kotterier breddades under Weimartiden och kom att omfatta en stor del av den politiska högern.

Den som myntade begreppet "den nya romantiken" för de *völkische* strömningar som gjorde sig märkbara vid sekelskiftet var Eugen Diederichs. Han var en inflytelserik person, speciellt sedan han 1912 blivit redaktör för den respekterade tidningen *Die Tat*, en post som han behöll fram till sin död 1927. Hans hem i Jena blev tack vare de så kallade Seracirklarna centrum för dyrkarna av denna nya romantik. Han umgicks med en så respekterad man som sionisten Martin Buber. För Diederichs var det *der Geist* som förkroppsligade universums mystiska kraft, och denna *Geist* manifesterade sig som själens längtan efter enhet. Seracirkeln firade solfester, och Diederichs dolde aldrig det hedniska innehållet i dem utan chockerade gärna kälkborgarna i Jena. En liten grupp invigda ansågs ha kontakt med de kosmologiska element som förbands med solen; det var ett halvt hemligt förbund, bestående av dem som hade *Geist*. Diederichs sökte också historiska paralleller till sina teorier hos rosencreutzarna och *illuminati*.

Det finns, menar Mosse, direkta paralleller mellan den nya romantiken och teosofin, inte bara i fråga om soldyrkan.[70] På samma sätt som Guido von List i sin bok *Bilderschrift* gör anspråk på att riva slöjan av de forna germanernas sanna visdom så hade också Mme Blavatsky lockat den hemliga kunskapen ur antika och medeltida källor. Likheterna påpekades redan av samtida teosofer. Vad man efterlyste var en länk mellan det teosofiska och *das Völkische*. Ett försök i den riktningen var den teosofiska tidskriften *Prana*, solkraften, gudasymbolen, som skulle bli det nya Tysklands tecken. Den redigerades av von Lists sekreterare och innehöll bidrag av – förutom von List själv – sådana som Leadbetter, en av de ledande inom teosofin, Lanz von Liebenfels och den populäre målaren Fidus, som gjorde studier av astral symbolism och propagerade för vege-

tarianism. Att äta kött ansågs liktydigt med att införliva djurisk råhet i sig själv.

Att vara rotad i landskapet

I den smältdegel med allehanda svärmiska idéer som bubblade och sjöd i Tyskland kring sekelskiftet urskiljer Mosse vissa specifika ingredienser. En av dem är naturen, landskapet. Eftersom staden förknippades med kapitalismen, med det rotlösa proletariatet, med judarna, sufragetterna och den kalla rationalismen var det inte så underligt att de som kände sig alienerade i samtiden vände sig till andra livgivande källor.[71] Naturen var en sådan. I romantisk anda ansågs den vara besjälad liksom individen; därför kunde varje människa finna en inre korrespondens med den, en samstämdhet som han delade med *das Volk*, den förmedlande instansen mellan kosmos och den enskilde. Ändå tycks det inte ha varit naturen i sig som intresserade de nya romantikerna. För att upphöjas till landskap måste den betraktas av en själ, ha bebotts av människor, blivit speciellt präglad av ett *Volks* historia och därigenom främmande för alla andra. Termen "rotad" återkom man ständigt till. Föreställningen om att vara rotad på landet tjänade som kontrast till stadens rotlöshet och var ett mått på en människas fullkomlighet och inre värde. Redan Lagarde hade sagt att det var naturens primära röst tyskarna borde lyssna till. Guido von List hade liknande tankegångar. "Om du vill lyfta på mysteriets slöja måste du fly in i naturens ensamhet."[72] En rad numera bortglömda romaner från 1860-talet och framåt skildrar det enkla folkets samspel med denna natur.[73]

"I den *völkische* tankevärlden användes ständigt bilden av trädet för att symbolisera bondens styrka hos *das Volk*, med rötterna förankrade i det förflutna medan kronan strävade mot kosmos och dess ande."[74] Bonden förkroppsligar den tyska, faustiska människan, som strävar efter att förenas med livsanden.[75] Romanerna framställer ofta juden, som kommer från staden för att beröva bonden hans jord. Som penningutlånare hatas han av strandsatta jordbrukare. Juden var ormen som gnagde på det sunda trädets rot. Om man bara kom åt denne ondskefulle livsförgörare skulle *das Volk* slutgiltigt segra.

En av den spirande reaktionens förföriska drag var uppenbarligen dess friska, entusiasmerande ungdomlighet. Karl Fischers *Wandervogel*-rörelse syftade till att återuppliva den sanna människan genom att låta de unga få komma i mystisk kontakt med naturen. En nära besläktad företeelse var Herman Lietz' internatskolor på landsbygden. I dem stod inte den bokliga lärdomen i centrum. Elevernas karaktär skulle i stället danas i nära kontakt med fäderneslandets natur och det teutoniska arvet, det vill säga germansk historia och germanska seder och bruk.

Ungdomsrörelsen hade inget bestämt politiskt program men var ändå klart politisk i sin utövning. Exempelvis företog man demonstrativa exkursioner till tyska minoriteter i Polen och Österrike. Men de unga opponerade sig mot föräldragenerationens sabelskramlande chauvinism; de stod

mycket närmare Langbehn än Bismarck. Kontakten mellan ungdom och landskap upprättades genom vandringarna på landsbygden. Men det var ingen pastoral idyll man var ute efter utan naturen som framkallare av härdande djärvhet.

Fram till tjugotalet var *Wandervogel*-organisationerna könssegregerade. Till allra största delen handlade det om *Bünde* med pojkar i 14–18-årsåldern. *Bund*-strukturen var speciell och fick stor betydelse i hela den *völkische* rörelsen. I denna struktur såg man den enda kvarvarande, sant germanska, politiska organisationsformen. *Der Bund* var så att säga statens urcell. Den övervann motsättningen mellan individualistisk kapitalism och socialistisk tvångskollektivism och innefattade starkt ledarskap, erotiska band mellan medlemmarna och en gemensam ideologi. Ledarnas karisma, det manliga skönhetsidealet och uteslutandet av kvinnor var uttryck för denna *Eros*.

Den *völkische* ideologin är ett hopkok av germansk hedendom och medeltida organisationsformer. Vid sidan av den i tysk mylla fast rotade bonden var riddaren en idealgestalt, ja, närmast en frälsare i den krissituation man anså föreligga. Dürers berömda bild "Riddaren, Döden och Djävulen" tolkades som en symbolisk uppmaning till heroisk handling. "Tredje Rikets" blivande rasideolog Hans Günther skrev en bok med den symptomatiska titeln *Ritter, Tod und Teufel*, där riddargestalten kombinerade ledaregenskaperna med det germanska folkets dygder: heroism, lojalitet, ärlighet och rasrenhet. Hitler lät senare Hubert Lanzinger avporträttera sig som medeltida riddare.

För att försvara den tyska jorden mot de asiatiska och "välska" horderna bildade William Hentschel ett kompani "riddare", artamaner, som skulle slåss under guden Artams banér. Man försökte också grunda utopiska kolonier utan penninghushållning, till exempel Eden som kom till redan 1893. Artamanerna rönte en del opinionsframgångar. Bland annat var Walther Darré, jordbruksminister under nazitiden, involverad. Till en början motsatte sig Der Artamanen Bund ett samgående med nazistpartiet. NSDAP ansågs för politiskt och för demokratiskt, eftersom det vände sig till massorna. Först i och med krisen 1929 blev de flesta artamanerna nazister.

Sambandet ockultism–nazism

Genomgående i Mosses skildring av den *völkische* ideologin är att han menar att den inte var realiserbar i något annat land än Tyskland. Visserligen förekom liknande tendenser i andra länder, men de fick inte – kunde inte få – samma ödesdigra följder.

I sitt framhållande av de mystiska inslagen i den tyska antipositivistiska rörelsen anser sig Mosse ha bundit nazismens uppkomst till ockultismen.[76] Vad jag kan förstå har han inte lyckats med det. Något liknande gäller Walter Daim, trots att Lanz von Liebenfels' extrema rasism utgör ett tämligen konkret jämförelsematerial i förhållande till alla de luftigt esoteriska lärorna som svävar som hägringar ovanför en grovt tillyxad

verklighet av politiskt barbari. Det som båda har lagt fram till beskådande är knappast mer än analogier, vilket i och för sig inte är att förakta.[77] *Något* slags obestämbart samband finns det säkert mellan dem, men för att verifiera en regelrätt bindning måste man nog presentera mera handfasta bevis, till exempel blivande nazisters medlemskap i ockulta organisationer. Att döma av Reginald Phelps' undersökning av Thule-Gesellschafts och Germanen-Ordens påstådda roll i formandet av den nazistiska rörelsen är denna sorts *direkta* samband långt ifrån säkerställda.[78] Att både ockultism och nationalsocialism hade öst ur samma grumliga källor är en annan sak. Nazismen var ju en utpräglat eklektisk ideologi och lånade idéer litet varstans ifrån. När de sedan inte behövdes längre kastades de utan vidare spisning på sophögen. Med tanke på hur gamla bundsförvanter, som exempelvis Röhms SA, behandlades är det inte särskilt anmärkningsvärt att de ockulta ordnarna, trots den ideologiska frändskapen, fick det mötigt i "Tredje Riket". Till Mosses försvar ska sägas att han i *The Crisis of German Ideology* förtjänstfullt anlägger ett bredare perspektiv, där det ockulta visserligen är ett viktigt inslag men inte intar någon initierande position.

Ett sätt att *med visshet* förbinda nazismen med magisk kult är att definiera begreppet magi som Klaus Vondung gör. Han använder det inte i bemärkelsen ockult trollkonst "utan i den betydelse som under loppet av de gångna hundra åren har utarbetats av etnologer, antropologer och psykoanalytiker – som t ex Frazer och Freud: som specifik, innehållslig manipulation av verkligheten i medvetandet och motsvarande instrumentell manipulation av den yttre verkligheten inklusive samhällsmedborgarna [...]."[79] I "primitiva" samhällen tar sig den manipulationen uttryck i bestämda ritualer, och det saknas inte heller spår av sådana ens i så kallade civiliserade industrisamhällen.

I nästan alla kända, historiska kulturer har den politiska och religiösa ordningen sammansmält. Det är först i den moderna, västerländska staten man har försökt skilja de båda sfärerna åt, och då har det uppstått ett vakuum, som tillåtit bildandet av politiska rörelser med ambitionen att återknyta förbindelsen mellan dem. I sin analys av "Tredje Rikets" ideologiska gestik konstaterar Vondung: "Nationalsocialismen utövade en kult av samma slag som den religionerna uppvisar, nämligen offentligt sanktionerade fester och högtidligheter med regelrätta liturgier och fastställda ritualer."[80] Han kallar detta ideologisk kult för att skilja den från den religiösa, trots att det alls inte saknades religiösa inslag i den.

Summering

I ett tillbakablickande perspektiv verkar det som om de bärande idéerna på akademisk nivå under perioden 1890–1933 i stort sett präglas av ett irrationalistiskt förkastande av positivism, materialism och mekanistiska tankestrukturer. Denna teoretiskt formulerade misstro mot förnuftet reagerade med mysticism och ockultism och bildade en mental förening, på det estetiska området i form av symbolism, dekadans och fin-de-siècle-stämningar. Speciellt koncentrerad var mixturen i de ockulta sällskapen.

Av vilken anledning är symbolistiska och ockulta rörelser praktiskt taget genomgående konservativa, för att inte säga reaktionära? Så vitt jag förstår finns det en del strukturella drag i det ockulta som bör tilltala ett reaktionärt sinnelag och passa en reaktionär organisation. Jag tänker mig att man kan diskutera frågan utifrån tre kategorier: tiden, rummet och ordningen.

1. Tiden. I det ockult-symboliska medvetandet är hög ålder en obestridlig kvalitet.[81] Varför det? Sannolikt för att åldern tenderar att upphäva tiden, som utgör ett ständigt hot mot det bestående. Den dragningskraft ockultismen utövar beror sannolikt på dess förmåga att tillhandahålla en integrerad världsbild, i vilken nutiden förstås i ljuset av ett fjärran förflutet. I det perspektivet får negationer av den moderna världen ordentligt svängrum. Moderniteten med dess fientliga hållning mot traditionen blir förhatlig. Upphöjandet av myten betonar tvärtom värdet av traditionell visdom för en framtida utveckling; början och slutet knyts ihop. Den enda rörelse i tiden som kan accepteras är den cykliska, eftersom den inte innebär någon egentlig förändring. I myten finns den centrala handlingen, i typologin kärnan i all karakteristik. Båda är i grunden ursprungliga och oföränderliga. De upphäver historien i egentlig mening. Framför allt avskaffar de all utveckling i den mening upplysningstänkandet lägger in i ordet. Historiens aktörer antas i stället bestå av typologiska folk, som genomlöper sina livscykler: ungdom, mognad ålderdom. Kausalitet ersätts av finalitet; den fullgör sitt kretslopp och förverkligar därigenom en bestämmelse. I den tyska irrationalismens fall handlar det specifikt om germanernas bestämmelse, som antogs bli fullbordad i "Tredje Riket". Den germanska kulturens normer och värden upphöjs på så vis till konstanter. Den utgör en kontinuitet, och den mytiska förhistorien förenas med historien; ormen biter sig själv i stjärten.[82]

2. Rummet. Den ockult-symboliska uppfattningen ser spår av det universella i den omgivande verkligheten. Allt hör ihop: makrokosmos speglar sig i mikrokosmos. Såsom i himmelen så ock på jorden. Genom att den tolkar sinnesintrycken som gudomliga och absoluta storheter ger myten människan kontakt med naturens irrationella krafter, förbinder henne med det absoluta. Människans nära och meningsfulla förbindelse med världsalltet artikuleras som uppenbarade korrespondenser mellan mikrokosmos och makrokosmos. Det ger henne en holistisk syn på sig själv och världen, samtidigt som hon känner sig delaktig i en total och meningsfull ordning. Föreningen av naturvetenskap och religiös känsla ger henne en värdig plats i världsalltet, delaktighet i en total och meningsfull

ordning. Myten levandegör bilder av och väcker en längtan efter denna ursprungliga helhet, som gärna uppfattas som det Enda. Den återförtrollar den avförtrollade tillvaron, beslöjar gudabilden på nytt. Det ursprungligas tydligaste spår i människans värld måste sökas i det organiska, det som växer och uppfyller sin bestämmelse. Därför är naturen och det av människan odlade landskapet det självklara rummet. Trädet blir en favoritsymbol. Att vara rotfast med rötterna förankrade i det förflutna och kronan strävande mot kosmos och dess ande är idealet för den ockultsymboliska människan. Staden och det mekaniska är artefakter. De saknar all finalitet, hotar bokstavligen och rumsligt det organiska och framstår därför som en kulturens kräftsvulst.

3. Ordningen har samband med den av myten stelnade tiden. I och med att allting är givet en gång i ett mytiskt förflutet finns det också en ordning som inte det mänskliga förnuftet får sätta sig över. Att allt hänger ihop innebär inte att allting är likvärdigt. Den stabilaste ordningen är hierarkin, som står i absolut kontrast till den tumultartade demokratin med dess flackande hit och dit. Där kommer också rumsaspekten in. Staden är resenärernas tillfälliga hemvist, och den som far omkring infogar sig inte i någon ordning. Stadskulturen är en produkt av det ytliga, kausala tänkande som söker de omedelbara orsakerna i stället för att begrunda de djupt liggande, organiska processerna. Känslan och intuitionen, det symboliska tänkandet och det inre, oförklarliga skådandet, är rotade i människan som en del av en helhet, medan förnuftet och analysen fladdrar omkring på fenomenens yta och ger sken av att vi som lever nu radikalt kan ingripa i ett kosmiskt skeende och förändra organiskt framvuxna livsmönster utan hänsyn till tidigare och kommande generationer. Modernitetens kaos står mot traditionens naturliga ordning. Staten är en skapelse av förnuftet, den är *Gesellschaft*, medan de medeltida ordnarna framstår som *Gemeinschaft*. Deras hierarki är naturlig och motsvarar den ordning som den symboliska insikten uppfattar som genomgående i hela kosmos. Ockultismen kan rättfärdiggöra motstånd mot sociala förändringar eller åtminstone ge den trösten att man tillhör en utvald elit som besatt överlägsen visdom.[83]

Att detta är ett tänkande som direkt och oförsonligt riktar sig mot moderniteten bekräftas av till exempel David Harveys beskrivning av hur synen på tiden och rummet förändrades i upplysningsprojektet.[84] Albertis och Brunelleschis centralperspektiv med dess kyligt "objektiva", geometriska rumsuppfattning och konstruktion av en betraktare, som befinner sig utanför skeendet, var en förutsättning för den atomisering av rummet som man kan se projicerad på de nya kartorna och som präglar ekonomisk-politiska företeelser som enclosurerörelsen i England, homesteadsystemet i USA och departementsindelningen i revolutionens Frankrike. Harveys poäng är att perspektivet lyfte fram individen och utgjorde grunden för en cartesiansk förnuftstro. Mera konkret förknippar han det med den framväxande, rationella praxis som präglar handel, bankväsende, bokhållning, jordägande och centraliserat jordbruk, navigation, politisk gränsdragning och passageriter. Han anser också att perspektivet och kartorna utgjorde en grogrund för den parlamentariska

demokratin. Skapandet av en homogen, kontinuerlig tid på ruinerna av den praktiska tiden med dess inkommensurabla öar av duration, verkade i samma riktning som förändringen av rummet. En homogen, universell tidsuppfattning gynnade ett vetenskapligt synsätt. Den var också en nödvändig utgångspunkt för teorierna om ränta, profitkvot och timlön. Till de handfastare följderna föreställer jag mig att man bör räkna löpande bandet och givetvis MTM-systemet.[85]

Jag kan inte se annat än att de magiska sällskapen motsatte sig den här utvecklingen praktiskt taget in i minsta detalj. I Tyskland bildade ockultismen och den nya *völkische* romantiken ett arteget amalgam av germano- och medeltidssvärmeri, som utvecklades till social dynamit, när blandningen sedermera spetsades med förlusten i kriget, den förödmjukande behandlingen av den tyska delegationen, dolkstötslegenden, ockupationen av tidigare tyskt territorium, Spartakistupproret, hyperinflationen, senare också arbetslösheten och depressionen.

I konglomeratet av reaktionära idéer kan man urskilja många motsägelser; det är inte fråga om någon monolitisk ideologi. Vid sidan av den kulturpessimistiska linjen finns det också i den "konservativa revolutionen" ett slags modernism, en voluntarism och en optimism. Att det till stora delar var en ung rörelse har redan framgått, och den kan också uppvisa en positiv inställning till storindustrin, tekniken och rationell samhällsplanering. Den som har skrivit standardverket om den konservativa revolutionen, Armin Mohler, skiljer mellan tre olika strömningar: en *völkische*, en *jungkonservative* och en *nationalrevolutionäre* linje.[86] Gemensamt för dem alla tre är att de vill övervinna det linjära utvecklingstänkandet.[87] Vad som framför allt skiljer den sistnämnda linjen från de två övriga är alltså dess optimism, dynamism och handlingsinriktning. De övriga typerna av konservatism hånas för sin defaitism och sin "saknadens romantik". I stället bejakas samtiden, visserligen under hänvisning till det förflutna.[88] Man nöjer sig inte med att förstå historien utan strävar efter att skapa den. Den konservativa revolutionens män hade deltagit i kriget. Krigserfarenheterna hade lärt dem att tekniken och den militära organisationsprincipen var en kraftfull maktfaktor, som man inte kan avstå från att utnyttja.[89] Men det är i mångt och mycket en motsägelsefull hållning. Exempelvis förhärligar "nationalbolsjeviken" Niekisch bonden och förespråkar en avfolkning av städerna och nedmontering av indsutrin, medan Ernst Jünger betraktar staden som en "front" och kallar landsbygdsromantikerna för "desertörer". Den här tveeggade inställningen återfinns senare i "Tredje Riket" och visar sig bland annat i en splittrad inställning till den germanska fornhistorien.

Allmänt sett bildar nationalsocialismen ett slags absolut nollpunkt i ideologiskt avseende, en arkivmeter efter vilken man kan kalibrera sin rikslikare för alla andra tankeriktningar. I Nietzsches efterföljd strövade en hord svärmare och reaktionärer, däribland nazisterna, målmedvetet igenom tassemarkernas yttersta gränsregioner och kartlade på så vis indirekt den ideologiska periferin. Senare kommer jag att använda den kartan för att ringa in ungefär var någonstans skandinaviska runologer i allmänhet – och Agrell i synnerhet – befann sig under samma epok.

Kan man då dra några generella slutsatser beträffande kopplingen tidsanda–runologi? Jag tycker det. De ovan nämnda nyckelorden *Volk*, *Gemeinschaft* etc står som ett slags flammande fyrbåkar och markerar inseglingsrännan inte bara för den antidemokratiska reaktionen utan också för den tyska runologin strax före och efter *Machtübernahme*. Tidigare, runt sekelskiftet, hade den tyska runologin, enligt historikern Ulrich Hunger, inte i nämnvärd grad präglats av av kejsardömets rasism, antisemitism, socialdarwinism och imperialism. I stället utmärktes den av språkvetenskaplig noggrannhet. Den stringensen tycks ha dränkts i den ideologiska flodvågen, medan de spekulativa runtolkningarna surfade på ytan av den.

Ockultistisk runologi i Weimarrepubliken

Mot slutet av tjugotalet klagade Gustaf Neckel över att runologerna bara intresserade sig för inskrifternas magiska aspekter.[90] För honom stod det tvärtom klart att runorna inte alls hade med magi att göra. I stället gav futharken och de enskilda tecknens stilkaraktär uttryck för "den germanska bondebefolkningens hårda, viljestarka, rättframma, klara anda. Ingenting mystiskt ruvar över dessa magra stavar och deras rena lemmar".[91]

Till de ockultister Neckel vämjdes över måste Rudolf Gorsleben (1883–1930) ha hört. I *Hochzeit der Menschheit*, 1930, försökte han att förena von Lists runmystik med fantasten Hermann Wirths urskrifts- och Atlantis-hypotes. Den isländska litteraturen, speciellt *Eddan*, värderade han högt som källa till arisk *Geistesgeschichte*. Genom *Lióðatals* arton strofer ansåg han sig kunna fastställa varje runas magiska verkan. Han var ansluten till Thulesällskapet och var mycket aktiv i den revolutionära högerns politik. Efter en stormig period med många inre stridigheter drog han sig tillbaka till sina litterära och ideologiska intressesfärer. Han skapade en mystisk rasism av eget märke, grundad på astrologi, kabbalism och magi. Målet var skapandet av en rasren mänsklighet och en ny tidsålder, i vilken arierna skulle återvinna sin forna strålglans och auktoritet.[92] Arierna var solens söner med en heroisk världsbild. De var redo att offra individens bästa för världens skull.

Ett särdrag hos Gorsleben var den centrala roll som han ansåg att runornas esoteriska betydelse spelade i den ariska världsåskådningen. Han betraktade dem som ledare för en energi som genomsyrade universum och därför kunde användas för att bemästra den materiella världen. De utgjorde en länk mellan makrokosmos och den ariska människans mikrokosmos och kunde därför föra den ärlige sökaren tillbaka till hans kosmiska hemland och erbjuda en mystisk förening med Gud.[93] Runornas neognostiska betydelser visades i otaliga diagram, speciellt den mest heliga runan, hagallrunan, som ansågs närvarande i hexagram, i den heraldiska liljan, den norröna världsasken, magiska kvadrater och Cheopspyramiden. Gorsleben utvecklade också en ockult teori om kristaller, som han betraktade som kroppsliga geometriska projektioner av runor. Han under-

byggde sina teorier med hjälp av geometriska, numeriska och etymologiska konstruktioner. Kuben innehöll ett kristet kors, *hagall*-runan kunde förvandlas till olika slags solsymboler och ordet kristall kunde härledas från *Krist-All*, vilket visade att det funnits en förhistorisk, kristen religion. Ett ovedersägligt tecken på det var det faktum att Kristusmonogrammet kunde spåras till en variant av *hagall*-runan.[94] I *Hochzeit der Menschheit* illustrerar och exemplifierar Gorsleben utifrån omfattande studier i förhistoria, arkeologi, etnologi och konsthistoria. Ariernas visdom trodde han sig kunna spåra i korsvirkeshusens bjälkar, i vapensköldar, i tallösa symboler och ord, till och med i Dürers *Melancolia*. Eftersom *Eddan* var den främsta källan grundade han 1925 Eddasällskapet. Han var dess kansler till sin död 1930. Sällskapets huvudorgan var *Deutsche Freihet*, senare omdöpt till *Arische Freiheit*. Dessutom uttalade man sig för ett *Anschluss* av Österrike och en annektering av Böhmen och Mähren. [95]

Esoterikern Kurtzahn använde sig av den orientaliska mystiken, speciellt kabbala. Han laborerade med olika metoder för att tolka framtiden (druidisk metod, Stonehengemetoden och Halgadomsmetoden). Stolt hävdade han att germanerna minsann hade utvecklat en spådomsteknik jämbördig med judarnas tarotkort (som dessa "usurperat") och med egyptiernas hieroglyfer. Jugendmålaren Fidus utgick från Kurtzahns arbeten i sina runornament, och man sålde broscher, spännen och talismaner med magiska runor.

Listeleven Berhard Koerner, juris doktor och regeringsråd i det preußiska riksheraldikerämbetet, fick kanske det största inflytandet av dem alla genom sin *Handbuch der Heroldskunst*, 1920–30, i vilken heraldiken beskrivs som en hemlig konst. Vapnens utgångsformer fanns enligt Koerner i forngermanska taltecken och i runor av alla möjliga slag.

Sigfried Adolf Kummer grundade 1927 "Die Runenschule Runa", där man undervisade inom alla ockulta och *geisteswissenschaftlichen* områden. Som komplement till magiska cirklar, kandelabrar, rökelse och vigvattenskärl förordade han runjoddling och runhandgrepp under meditationen. Också Friedrich Bernhard Marby, grundare av en mystisk, runockultistisk skola, förordade rungymnastik och upprepningar av runornas ljud som formler eller mantra. Runorna representerade ställningar och rörelser som människan kunde utföra för att öka sin mottaglighet för den kosmiska energin. Marby förespråkade ariska och germanska heliga platser, *Halgadome* (en term myntad av List), som runövningsplatser. Rungymnastiken skulle bidra till det tyska folkets rasförädling. Trots det stämplades han som antinazistisk ockultist och satt i koncentrationsläger (Welzheim) mellan 1936 och 1945.

Mest känt av de hemliga sällskapen var ändå Rudolf von Sebottendorfs Thule-Gesellschaft, en Münchenförgrening av Germanen-Ordens Walvater från 1912, vars uttryckliga strävan var att återställa rasrenheten och herraväldet över fäderneslandet samt en renad guda-, människo- och världsåskådning på germansk grundval. Dess tidskrift hette *Runen*, och dess ledande tanke var *Arbeit*, skapande arbete. Inom Germanen-Orden påstod man sig inte ha något att dölja – i motsats till de smusslande,

judiska organisationerna, menade man. Orden skulle öppet och ärligt bjuda de judiska organisationerna stången, då ju frimurarna som det hette alltmer kvävdes i det "judiska träsket", eftersom deras symboler lånades från judendomen. Med runor avsåg tidskriften forngermanska, vitmagiska gudasymboler i motsats till hebréernas svartmagiska, kabbalistiska tecken. Ännu så länge var dock arierna i händerna på den fruktansvärda, hebreiska vampyrismen, som hypnotiserat det tyska folket.

Alla dessa fantaster hade sin reaktion mot samtiden gemensam; Weimarrepubliken ansågs vara vulgär, korrupt och en nederlagets symbol. Som kulturpessimister försökte de undkomma sin frustration genom att frammana visionen av ett fantastiskt, ariskt, prehistoriskt förflutet. Även om det förefaller svårt att bedöma dess exakta inflytande över det politiska skeendet var runmystiken i Tyskland uppenbarligen redan före *Machtübernahme* intimt kopplad till en reaktionär, rasistisk politik. Det är intressant att konstatera överensstämmelserna i enskildheter mellan nordiska och tyska hypoteser om runornas magiska funktioner, samtidigt som det är uppenbart att de nordiska teorierna är avsevärt mindre spekulativa. De har en betydligt fastare anknytning till lingvistisk forskning och saknar den ominösa, politiska slagsidan.

Runologi i "Tredje Riket"

Lekmannarunologin under nazitiden

Trots allt hade runologin fört en ganska undanskymd tillvaro före det nazistiska maktövertagandet, men i "Tredje Riket" fick den, enligt Ullrich Hunger, på allvar luft under vingarna. Mellan åren 1933 och 1945 publicerades tretton *Einführungen* i runologi, ofta i flera upplagor. Två runforskningsinstitut inrättades, och Helmut Arntz startade en tidskrift med namnet *Berichte zur Runenforschung* eller *Runenberichte* (1939–42). Partiet understödde både vetenskapsmän och amatörer.

Amatörrunologin under nazitiden hade två inriktningar. Den folkligt germanofila uppträdde med vetenskapliga anspråk. Man berömde sig av att ha övervunnit den traditionella runologins misstag, man var inriktad på popularisering och bekände sig öppet till nazismen, som ju hade lagt grunden till det uppflammande intresset för runorna. Dessa tolkades som symboler och bärare av hemliga krafter. Däremot föraktade man skriftrunorna, som ansågs representera en profanerad degenerering av sina äldre, kultiska föregångare. Denna negativa utveckling sattes i samband med germanernas rasblandning under folkvandringstiden. Självklart avvisade man tanken att ett semitiskt folk skulle kunna vara upphovsmän till germanernas skrift. Till och med i den norditalienska ursprungsteorin tyckte man sig se en judes illasinnade lögner.[96]

Den andra, esoteriska kategorin, en fortsättning på von Lists, Gorslebens och de andra förnazistiska runmystikernas verksamhet, bestod av en liten grupp sinsemellan rivaliserande författare. Invigda i hemlig kunskap, som de trodde de sig vara, ansåg de att de med runornas hjälp

kunde besvärja makterna, utrota all världens ondska och öka människans andliga kraft. Dessa svärmare avstod givetvis från alla vetenskapliga anspråk. Det räckte, ansåg de, med personlig intuition, astral varseblivning och medialitet. Etymologier, filosofiska världsåskådningar och grafiska referenssystem var vad de använde sig av. Världen förklarades utifrån runorna, ofta förtätade i en enda figur. Räckte inte det tog man till handfastare övningar som runställningar, rungrepp, rungymnastik och runjoddling.

Eddasällskapets tidning *Hagal* befann sig i SS:s gravitationsfält, och det kunde verka som om en symbios av hemlig, esoterisk kunskap och nazism skulle ha varit möjlig. Det visade sig emellertid snart att alla sådana allianser var otänkbara. *Obersturmbannführer* Karl Theodor Weigel talade föraktfullt om de ockulta "konjunkturblommorna" som "av judarna godkända varor från det orientaliska och balkanska ghettot".[97] Dessutom var ockultisterna för individualistiska för att frivilligt uppgå i någon folkgemenskap. I vissa fall slutade de i koncentrationsläger. Deras runologi passade inte in i den fasad av "vetenskaplighet" som nazisterna försökte bygga upp.

När det gäller bedömningen av de ockulta runaktiviteternas politiska betydelse svävar Ulrich Hunger litet grand på målet. Å ena sidan är han mån om att inte överdriva deras inflytande. Han håller exempelvis med Phelps om att "Tredje Riket" inte var en produkt av esoteriska gruppbildningar. Samtidigt vill han ändå mena att von Lists och hans efterföljares teorier var av största vikt för nationalsocialismens *völkische* runuppfattning.[98] Allt föregreps i detalj av de esoteriska runsvärmarna, till exempel tolkningarna av hagalrunan som världsträdet och Kristusmonogrammet som binderuna. Germanen-Ordens runring var också en direkt föregångare till SS:s dödskallering. Typiska är också de folketymologiska förvrängningarna, som SS *Ahnenerbes* inspiratör Hermann Wirth hade gemensamt med von List.

Runologin i officiella NS-organisationer

Viktigt för utvecklingen av runologin i "Tredje Riket" var hur de organisatoriska förutsättningarna för forskningen utformades. I princip var det inom SS "Ahnenerbe" och det så kallade "Amt Rosenberg" som den partiideologiska runologin växte fram, medan de forskare som stod utanför fick välja mellan bevarad integritet och små resurser eller uppgivande av vetenskapliga principer i utbyte mot rundhänta forskningsanslag. De två partikoryféer som ivrade för runologi och *Volkskunde* var ideologen Alfred Rosenberg och ledaren för SS och *Gestapo*, Heinrich Himmler. En ny tro skulle växa fram, som skulle få sin institutionella form i en "tysk folkkyrka". Tyngdpunkten i detta nya religionssurrogat var Chamberlains dröm om den germanska rasens överlägsenhet och historiegestaltande kraft. Det var inte precis några trivialiteter den skulle utforska utan symbolik av kosmisk natur, som rörde födelse, död och evighet. I SS:s säker-

hetsarbete ingick att organisationen skulle utgöra ett bålverk mot främmande världsåskådningar.

För att förstå runorna i deras egenskap av krafttecken krävdes det en nordiskt betingad fantasi, en rasbunden urkänsla. Runornas ursprungligen kultiska halt skulle återupplivas i SS:s nyhedendom. Himmler och Rosenberg var övertygade om människans beroende av en religiös förbindelse. Därför vinnlade man sig om att ersätta de kristna kulterna i samband med namngivande, bröllop och begravning och högtidlighöll upptagning i HJ och SS. Dessutom firades julfester och sommar- och vintersolstånden. Runor och sinnebilder sattes vid sådana tillfällen i den kristna symbolikens ställe. Solståndsfesternas vanligaste symboler var hakkorset och hagalrunan. Manrunan var livssymbol vid dopfesten, "dödsrunan" (**r**-runan) ersatte korset vid begravningar, men också odal-, "livs"- (**m**-runan) och *hagal*-runorna användes vid olika ceremonier.

Med tiden kommersialiserades runsymbolerna; de trycktes på bruksföremål som manschettknappar, askkoppar och sparbössor. Det gick ända därhän att man ansåg sig tvungen att utfärda varningar för överdrivet bruk av runsymboler; de skulle användas sparsamt och med eftertanke.

SS-*Oberführer*, Karl Willigut, som kallade sig Weisthor talade sig varm för filologen Kirchhoffs teori att katarer och iriska präster hade fört den hemliga runläran vidare. Med hjälp av en "runnyckel" hade Kirchhoff förvandlat runorna till cirkelsegment och svävat ut i fullkomligt osannolika folketymologier. Willigut höll också på med "Ortung"; det vill säga han försökte visa "att germanerna med utgångspunkt från heliga platser hade utmärkt väderstrecken och solens rörelser med hjälp av tydliga punkter vid horisonten. De geodetiska förbindelserna mellan dessa märken, mesta-dels stensättningar med religiös innebörd (Stonehenge, Externsteine), skulle utgöra ett flätverk av 'heliga linjer'".[99]

SS "Ahnenerbe"

"Ahnenerbe" grundades 1935 och tycks främst ha varit Himmlers, *Reichsbauernführer* Darrés och folklivsforskaren Herman Wirths skapelse. Med en av medarbetarnas formulering skulle "Ahnenerbe" vara "uppsamlingskärlet för alla *Reichsführer* SS:s kulturella strävanden"[100]. Dess huvudupp-gift var enligt första paragrafen: att gynna *Geistesurgeschichte*, Wirths älsklingsgebit. Därnäst skulle den tjäna Darrés agrarideologiska före-ställningar, *Blut und Boden*. Snart knöts "Ahnenerbe" närmare till SS och Himmler själv. År 1942 var en höjdpunkt för organisationen, som då räknade över 40 vetenskapliga avdelningar. I uppgifterna ingick också att presentera resultaten för folket på ett levande sätt. Tyskarna skulle inse att den nationalsocialistiska kulturen var ett anrikt arv och inte härstammade från något främmande folk.

En av "Ahnenerbes" initiativtagare, Herman Wirth, var samtidigt organisationens *enfant terrible*.[101] Han hävdade bestämt att såväl den kretensisk-minoiska skriften som den "så kallade" feniciska bokstavsraden gick tillbaka på det urnordiska runalfabetet från yngre stenåldern. Han

hade jämfört alla prehistoriska symboler, ornament och skrifttecken och tolkat likheterna så att de härstammade från en enda urskrift. Högkulturen hade uppstått i Atlantis, som på den tiden bildade en sammanhängande kontinent med Arktis. Dess kännetecken var en moderrättslig samhällsordning och en monoteistisk-kosmisk religion. Alla tings mått var solen; därför uppmärksammades solstånden särskilt. Ur den tanken utvecklades sedan tron på en fadersgud och hans uppenbarelse, sonen. Med solen som utgångspunkt, en delad cirkel som representerade gudasonen och året, utvecklades de enskilda symbolerna. Alla runor kunde härledas ur solcirkeln, indelad i olika antal segment. Gudasonens armställningar bildade bland annat manrunan (den ur vintersolståndet uppståndne) och t-runan (i moder jords sköte nedstigande). Runorna var gudomliga symboler med anknytning till kalendern; Wirth intresserade sig givetvis för runstavarna. Mot alla vetenskapliga rön hävdade han att den yngre futharken var den ursprungliga. Det feniciska alfabetet betraktade han bara som en degenererad avläggare av germanernas "heliga rad".

Hunger karakteriserar Wirth som en individualistisk romantiker, besatt av sina idéer. Han utövade civilisationskritik i tidens anda, var en svuren fiende till alla gifter och varnade ljudligt för felaktig kost. Så udda var han att han till råga på allt levde som han lärde. Mitt i den stålblanka, germanska retoriken, som eftervärlden vant sig att förknippa med en överdos manschauvinism, tycks Wirth ha strött in en del sirligheter av nästan maternalistiskt snitt.[102]

Hitler hade från början användning för honom men ansåg snart den typen av svärmare förbrukad.[103] På partidagarna i Nürnberg 1936 yttrade sig Hitler i ett tal nedsättande om dem som forskade i någon sagoaktig atlantisk kulturkrets. Nationalsocialismen avvisade sådan "tunnbindargatukultur" (*Böttcherstraßen-Kultur*) å det skarpaste.[104]

I övrigt höll man inom "Ahnenerbe" på med fotografisk dokumentation av korsvirkeshusens bjälkar, som tolkades som runor, och av så kallade *Hausmarken*. De senare är enkla, lineära tecken, som man kan hitta på hus, gränsstenar, vapensköldar, sigill, i urkunder och dylikt.[105] Man fann symboler också i stenhuggartecken, på gavelluckor och vägmärken. De mest avlägsna skriftsystem betraktades som avläggare till det germanska, till exempel de ryska varjagernas. Någon hävdade till och med att germanerna måste ha varit i Kina, eftersom den kinesiska skriften uppenbarligen var influerad av runorna. Runorna hade sannerligen inte bara fungerat som ornament utan genom dem talade ingenting mindre än det förflutnas världsåskådning, "nära förknippad med folk och ras, med 'Blut und Boden'".[106] De hade uppstått i yngre stenåldern och uttryckte förfädernas uppfattning av det eviga kretsloppet, av förbindelsen med Ödets makt och av det mytiska "dö och varde" (*Stirb und Werde*), naturens eviga liv.[107] De stod i särskild förbindelse med germanernas egentliga "völkischen Substanz". Runorna sågs alltså företrädesvis som sinnebilder, som förmedlade den nordiska rasens andliga arv. Att de bevarats över årtusenden kunde inte gärna bero på slumpen, menade man. De utgjorde de första bevarade abstraktionerna av transcendenta upplevelser och tydde på att den nordiska människan förstod att noga skilja subjekt och

objekt åt. Talet om primitivitet var bara en fördom. I en sådan överhettad symbolism framstod det skrivna ordet som en representant för den mekanisk-tekniska formen av herravälde över världen. Den germanska världsåskådningen däremot "föredrog symbolen som uttryck för en religiös helhetsupplevelse. Symboler inbegrep 'alla tings tidlöst gudalika ursprung' och representerade 'folkandens självförverkligande'".[108] Germanernas tro och kult förverkligades framför allt i släkttanken. Den omfattade som organisk helhet både levande och döda. "Symbol är nutid och närvaro, det symboliserades närvaro."

Alla nya symbolformer, till exempel allegorin och 1800-talssymbolismen, betraktades som maniererade dekadansföreteelser. Bara de skriftlösa folkens symboler räknades som äkta: de ansågs vara ursprungliga uttryck för det omedvetna, för en upplevd helhet i naturens skeende. Eftersom man – i likhet med C.G. Jung – tyckte sig kunna urskilja de mänskliga föreställningarnas urtyper i sinnebilderna, antropologiska konstanter med andra ord, trodde man också att det var möjligt att utifrån sin egen känsla återuppleva symbolskapandets process. Drömtydning var en annan metod att tolka sinnebilder, eftersom individens omedvetna symboler motsvarar den tidiga människans kollektiva medvetande. "Ju större osäkerheten var [om symbolernas innehåll] desto mer tycktes man böjd att stegra sinnebildernas betydelse till metafysiska dimensioner. Den torftiga traderingen blev till ett kulturellt mindervärdeskomplex, som kompenserades genom storvulna, andliga konstruktioner."[109] Det är, kan man säga, det fördoldas till synes eviga lockelse; samma aura som omgav de gåtfulla hieroglyferna.

Krause och Arntz – runologer i ideologisk vindtunnel

Den kände, germanske filologen Gustav Neckel lade 1933 fram sin *Urverwandtschaftstheorie*. Enligt den härstammar alla skriftspråk från en gemensam, indoeuropeisk urskrift. Av alla alfabet är runorna äldst; det ser man på deras kantiga former. Runorna på hällristningen i Kårstad daterade Neckel till bronsåldern, och på egyptisk keramik från fördynastisk tid tyckte han sig urskilja runor. Mot detta hjälpte föga att tidens ledande runologer, Krause, Arntz och Reichardt, avvisade hans teori; det oaktat förblev Neckel en auktoritet för de lika talrika som aktiva lekmannaforskarna.

Även fackrunologerna tycktes ta intryck av den germanska yran; man populariserade sig och favoriserade alltmer kulturhistoriska frågeställningar. Wolfgang Krause och Helmut Arntz är de två stora, ofta rivaliserande, namnen i tysk 1900-talsrunologi. Krause var den framgångsrikaste av dem. Mot slutet av trettiotalet närmade han sig "Ahnenerbe". En bidragande faktor kan ha varit att han blev överväldigad av de medel som stod lekmannaforskaren Weigel till buds.

Krause ville att beteckningen runor skulle förbehållas skrifttecken med ljudvärden. Men fastän han strävade efter att skilja runor och sinnebilder åt ville han ändå på något vis förena dem i en skrifthistorisk gemenskap.

Därför antog han att runorna vid sidan av sitt ljudvärde också hade haft ett begreppsvärde, som tog synlig gestalt i runnamnen. En ensam runa, en begreppsruna, skulle alltså läsas med sitt namn, inte med sitt fonetiska värde. Redan i boken *Was man in den Runen ritzte* från 1935 hade Krause hävdat att runorna visserligen i egenskap av ljudtecken härstammade från norditalienska alfabet, men att de som begreppssymboler gick tillbaka på inhemska sinnebilder. Av dessa två rötter ansåg han den utländska vara ganska ytligt liggande.

> Den andra roten vilar dold djupt i den inhemska torvan, där de urgamla sinnebilderna slumrar, de som för evigt kretsar [...] kring tillblivelse och förgängelse. Den yttre gestalten [kommer från] den formrika Södern. Sitt dunkla väsen, det som betvingar den grubblande fantasin, sög de ur de gamla sinnebilderna från den tankedigra Norden.[110]

Det är Blut- und Bodenformuleringar som borde ha tillfredsställt SS.[111]

Krauses sinnebildsteori passade in i nazisternas emblematik. Runornas enkla och stränga linjer, deras "artegna" härkomst och möjligheterna att förse dem med ett lika vidsträckt som oklart begreppsinnehåll gjorde dem attraktiva som politiska symboler. Hakkorset uppfattades av de flesta som en runa. De mest använda tecknen var: ᚴ, ᛉ, ᛟ, ᛋ, ᛏ och ᛋ. De omtolkades godtyckligt efter behag och behov: ᚴ , "god skörd", ᛉ "liv", ᛟ *Blut und Boden*, ᛋ *Heil*, ᛏ "kamp", ᛋ "seger". Krause skapade på beställning ett emblem för Adolf Hitlerskolorna: ᛗᛏ, en "runa" som skulle symbolisera "man", "framgång" och "seger".

Att Helmut Arntz ansåg att runorna uppstått ur ett norditalienskt eller etruskiskt alfabet, och alltså hade semitiska rötter, var förstås ingen merit i Nazityskland, där den kulturhistoriska uppvärderingen av det egna folket ansågs viktigare än vetenskaplig stringens. Han motsatte sig också teorin att hällristningarna var en bildskrift och en föregångare till runorna. Framför allt angrep han Wirth och Neckel. Det väckte rabalder, och han ådrog sig bland annat Krauses skriftliga misshag.

Arntz karriär blev mer komplicerad än Krauses. En nog så viktig orsak till att den blev så törnbeströdd var hans judiska påbrå; han var "åttondelsjude".[112] Om det nu var på grund av påtryckningarna eller om han påverkades av kulturklimatet; i alla fall föll han till föga för Krauses "kompromisslösning" genom ett tillägg i andra upplagan av *Handbuch der Runenkunde*. I en uppsats från 1942 skriver han att runorna går tillbaka på bronsålderns solkult, medan själva tecknen är hämtade från Norditaliens alfabet.

Krauses och Arntz', för övrigt också Konstantin Reichardts, karriärer visar hur sårbart begreppet vetenskapligt betraktelsesätt är. Efter kriget var det bara Krause som kunde återvinna förtroendet som forskare, även om sinnebildsteorin på sin tid förledde honom till vågade tolkningar som han senare har fått ta tillbaka.[113] Arntz tystnade mer eller mindre som runolog.

Ex oriente lux och den germanska myten

Grundtanken i de nazistiska spekulationerna om kulturarvet var att de germanska förfäderna inte varit några kulturlösa barabarer utan att de redan för 3500 år sedan hade skapat en artegen bondehögkultur. Denna historiesyn krävde kamp mot "barbarlögnen" och mot slagordet *ex oriente lux*. Våra förfäder hade minsann inte varit några kulturförstörare och inte heller bara passiva mottagare av yttre impulser från Österlandet. *Geist* och *Seele* var honnörsorden i denna omvärdering av historien. Skapandet av den nya identiteten krävde också att man avgränsade sig mot "den Andre". Man tog fasta på klichén om motsättningen civilisation – kultur, varvid den västliga civilisationen bara ansågs omfatta den mänskliga tillvarons yta: "jüdischer Vordergrundsgeist" eller "Händlergeist" med nazistisk terminologi. Den germanska kulturen ansågs i årtusenden ha våldtagits av främmande inflytanden. Av den anledningen måste det genuint germanska destilleras fram ur den västerländska blandkulturen och befrias från dessa influenser.

Teorin om den andliga våldtäkten från främmande kulturers sida innebar ju att den germanska traditionen hade avbrutits under mycket lång tid. Det var ett besvärande faktum, som klargjorde behovet av en kontinuitetsteori. Redan i början av seklet hade Alfons Dopsch ersatt "katastrofteorin", den som pekade ut germanerna som förstörare av det antika kulturarvet, med en translationstes: germanerna hade under folkvandringarna genom utbyte och reception övertagit det grekisk-romerska arvet och fört det vidare. Det var visserligen en aptitligare framställning i germanofilernas ögon men ändå inte tillfredsställande. Germanen framstod på så sätt som passiv, inte formande utan bara formbar. Plaßmann myntade en antites: Nationalsocialistisk kontinuitet innebar inte överförande av det artfrämmande utan bevarande av det artegna. Bara kulturens yttre form hade förändrats, inte den inre substansen. De germanska traditionerna hade förflyttats från samhällets överskikt och lagrats i underskikten. Där övervintrade de i tryggt förvar. Otto Höfler vidareutvecklade teorin i sin skrift *Das germanische Kontinuitätsproblem*, 1937. Han bestred det mekaniska övertagandet av kulturelement. Det var bärarna, folken, som var den avgörande kraften i ett "organiskt" kulturbegrepp. Vår civilisations fortbestånd garanterades, menade han, av den "nordiska rasens" obrutna livskraft. Han tolkade kultur som en helhet, en förening av ras och själ. Folk, språk och kulturer antogs vara organiserade med livet som mönster och styrda av biologiska lagar. Denna organiska tankemodell kunde nationalsocialismen använda för att legitimera sin rasistiska världsåskådning.

Nationalsocialismens sinnebildslära hade beröringspunkter med den traditionella symbolforskningen, men man frågade inte efter allmänmänskliga kontinuiteter utan bara efter dem som skulle vara specifika för den "nordiska rasen". Runorna betraktades som odiskutabelt äkta vara, som uttryck för en genuin, rakt igenom germansk kultur, ogrumlad av *interpretatio germana*, en "vår egen andliga arvsmassas urkund", som Weigel uttryckte saken.[114] Bristen på skriftliga dokument gjordes till en

dygd: "Germanerna i egenskap av ett ungt folk gestaltade historien i stället för att skriva om den!"[115] Weigel tänkte sig att germanerna inte behövt någon skrift förrän de upptog handelsförbindelser med Medelhavsfolken, medan andra, som vi har sett, hävdade att de ariska folken var bokstavsskriftens uppfinnare. Men eftersom runorna på kontinenten kom ur bruk från och med 800-talet måste man anta en fördold, fortsatt existens i sedvänjan, som gällde som en sen reflex av urhistoriska kulthandlingar. Traditionerna fördes vidare av bönder och hantverkare, som genom sitt levnadssätt och organiska åskådningar stod förfäderna närmast, rasmässigt såväl som andligt. Det gällde att frilägga de genom främmande avlagringar igenslammade källorna och för framtiden säkra deras ostörda lopp. Kontinuiteten legitimerade återupplivandet av runor och sinnebilder. Genom att man vördade anorna blev samtiden meningsfull, och skenbart förgängliga värden skänktes evig giltighet.

Enligt nationalsocialismens historieteoretiker kunde historien indelas i tre epoker. Den första av dem utgjordes av det germanska ursamhället, skildrat som ett stillastående, nästan paradisiskt tillstånd i tidernas morgon. Med folkvandringarna spreds den nordiska rasen för alla vindar, en period av förfrämligande och rasblandning. Folket splittrades i territorialstater. Skulden var helt och hållet dess egen: det är bara seger som räknas. Vad kristendomen inte lyckades förstöra tog judar, marxister och liberaler hand om. "Tredje Riket" markerade slutet på det självförvållade lidandets epok. Kausaliteten i historien ersattes av finalitet. Raslära utgjorde historiens nyckel: den avgörande handlingen bestod inte längre i religionskrig eller klasskrig utan i rasernas krig.

Den nationalsocialistiska historieskrivningen skilde inte förhistoria och historia åt. I stället ryckte "Tredje Riket" genom kontinuitetstesen tätt inpå förhistorien. På så vis blev bilden av det förflutna teleologisk och eskatologisk: "Tredje Riket" var det sista i ordningen, det som skulle vara från evighet till evighet. Genom att göra den germanska kulturens normer och värden till eviga konstanter förvandlade man historien till myt. Myten beskriver det arketypiska och har därför en inbyggd, historiefientlig tendens. Den upphäver tiden. På ett förvetenskapligt och irrationellt sätt söker den förklara världen, och dess dominerande ordningsprincip är kretsloppet, den eviga återkomsten.

Nazisternas högtidliga ceremonier byggde på germanska, religiösa föreställningar, på kosmologiska sol- och kretsloppsteorier under uppbådande av en pseudogermansk symbolapparat. Ordningen i kosmos uppfattades som organisk och levande. Den visade sig i den eviga kampen mellan livsbefordrande och livsfientliga krafter: sommar – vinter, dag – natt, sådd – skörd, liv – död. Återupplivandet av solmyten och dess sinnebilder är oskiljaktligen förenat med Herman Wirth. En av hans apologeter påpekade helt riktigt att Wirth i realiteten reducerat historien och tiden till ett intet. Det fullkomliga fanns i början; resten var förfall. Bara "Tredje Riket" kunde innebära en återfödsel och en räddning för människan.

Organisk, intuitiv vetenskap på rasmässig grundval

Nazismen stödde forskningen, speciellt de historiska och filologiska disciplinerna, med betydande medel; partiet behövde en rationell grund för sina maktanspråk. För att man skulle kunna ställa vetenskapen i ideologins tjänst krävdes det en ny, värdeorienterad vetenskapsteori. Objektivitetsbegreppet attackerades därför häftigt. Enligt Plaßmann hade det bara lett till en förstelning i alexandrinskt mångveteri eller till ett förvekligande, till trött esteticism. Någon absolut sanning, som gällde samfällt för alla raser, existerade inte. Den heliga objektiviteten var bara "en avgudabild av den allra subjektivaste, hellenistisk-nyhumanistiska 'superstition'".[116] I stället upphöjdes rastanken till rangen av absolut sanning, fast Rosenberg kallar det "växelverkan mellan exakt vetenskap och världsåskådning".[117] I den "politiska vetenskapen" definierar Hennemann objektivitet som ståndpunktsbundenhet. Forskaren skulle vara ett med sitt undersökningsobjekt, nämligen *Volkstum*, och utvinna sina resultat ur folkets vilja. Endast den "spontana kunskapen" kunde ge det "exakta beviset". Rosenberg skilde inte längre mellan tro och vetande; båda sammanföll i myten. "Det, som vi i dag kallar 'vetenskapen', är den germanska rasens mest artegna skapelse [...] följden av en enastående form av frågeställningar riktade till världsalltet."[118]

Inom runologin ledde sinnebildsforskningen till total subjektivism. På grundval av den rasbetingade kontinuitetsprincipen projicerades nutida föreställningar på det förgångna. Den nedärvda minnesförmågans metod som sedan von Lists dagar härjade i *völkische Esoterik* satte den empiriskkritiska metoden ur spel och ledde till cirkelslut. Den som inte kunde försätta sig i det andliga tillstånd som var rådande vid sinnebildernas uppkomst hade heller ingen möjlighet att tolka dem.

Avslutande anmärkning

Den grundläggande skillnaden mellan vetenskaper som runologi och partikelfysik blir tydlig i ljuset av vad som hände under Weimartiden och därefter. Båda tycks ha påverkats av den allmänna tidsandan, men av de svartbyggen runologerna reste på den osäkra grunden finns det knappast sten på sten kvar i dag, medan kvantfysiken fortfarande sitter i orubbat bo. Det råder uppenbarligen stor skillnad i fråga om konjunkturkänslighet. En astrolog befann sig på bra mycket längre avstånd från Schrödinger än en lekmannarunolog från Krause. Särskilt förvånande är det förstås inte. Praktiskt taget alla ingredienser i det antipositivistiska tänkandet kunde med litet god vilja utan vidare överföras till runforskningens område: idealismen, den intuitiva metoden, hermeneutiken, det organiska tänkandet, typologierna, analogiresonemangen, subjektivismen, de antropologiska konstanterna, rasismen, etnocentrismen, vurmen för helheten, myttänkandet och ockultismen. Nu finns det ju, som framgått, inte någon enhetlig, nazistisk runologi, men en del inslag i de olika varianterna är så pass envist återkommande att de kan rubriceras som konstanter.

Huvudlinjerna i en tänkt, nationalsocialistisk runframställning skulle (berövad sin stilistiska patetik) kunna summeras ungefär så här. Runornas ursprung är tveklöst germanskt; det framgår av deras namn. Likaledes obestridlig är deras höga ålder; det visas dels av de kantiga formerna, dels av det faktum att de första runorna kan ses på hällristningar från bronsåldern. Deras primära funktion var symbolisk. I sinnebilder framställde germanerna sina religiösa föreställningar om världen. Symbolerna ska alltså ses som abstraktioner av transcendenta upplevelser och visar att våra germanska förfäder var allt annat än primitiva. Eftersom tecknen speglar mänskliga arketyper kan de intuitivt förstås än i dag, under förutsättning att tydningen präglas av vördnad inför anfädernas vishet. Uttolkaren måste för att lyckas ha en fast rotad, germansk raskänsla. Bristen på skriftliga dokument från den epoken är egentligen ingen brist; våra förfäder var ett ungt folk och *gestaltade* historien i stället för att skriva den. I samband med germanernas rasblandning under folkvandringstiden skedde dock en förändring i det avseendet. Sinnebilderna profanerades och degenererade till abstrakta ljudtecken, en runrad, som tack vare sin höga ålder måste ses som alla andra alfabets moder. Den germanska högkulturen har sedan under lång tid våldtagits av den judisk-kristna kulturen. Runskriften försvann därför redan på 800-talet men traderades muntligt i folkdjupen, där det germanska arvet lagrades, medan ett tunt överskikt tillägnade sig erövrarnas kulturmönster. Tack vare folkets instinktiva känsla för teckens andliga dignitet kunde de bevaras i form av symboler på husgavlar, emblem och dylikt. I vår tid, när judar, marxister och liberaler tävlar om att trasa sönder den germanska kontinuiteten, är det en helig plikt att föra kunskapen om dessa uråldriga sinnebilder vidare; de är bärare av okränkbara och eviga värden.

Den för det fortsatta resonemanget viktigaste egenheten i den nazistiska runologin är det utbredda grubblandet över runornas symbolinnehåll. Uppenbarligen var det för många mycket angelägnare att försöka dechiffrera germanernas dolda visdomsbudskap till sina vilsna 1900-talsättlingar än att precisera inskrifternas explicita men triviala innebörd.

Naturligtvis är min summering förenklad. Den bortser ifrån att en viktig del av den nazistiska partitoppen, bland annat Hitler och Goebbels, inte intresserade sig ett dugg för det germanska arvet, annat än i den mån det visade sig ha propagandavärde. Inte heller uppmärksammar den utstötningen av de "verkliga" ockultisterna, alltså av dem som på schamanistiskt vis försökte tillämpa runmystiken i praktiken. Framför allt försummar den inläggen från de "seriösa" runologer som visserligen påverkades av stämningarna men ändå lyckades hålla huvudet någorlunda kallt. Deras vetenskapliga rykte blev tveklöst skamfilat, men inte värre än att de efter en viss tids vistelse i karantän kunde återta en plats i den internationella forskargemenskapen.

Den nazistiska "genomsnittsrunologin" kan få ljuda med som en bordun i kommande avsnitt, där dels Agrells metod, dels den skandinaviska efterkrigsrunologin står i fokus. I vilken utsträckning var Agrell påverkad av tjugotalets irrationalism? Kan man spåra några nazistiska influenser i hans

framställning av runornas ursprung och deras etniska bärare? Uttrycket "ex oriente lux", ljuset kommer från öster, var en laddad fras för alla rasistiska germanofiler vid den här tiden. Hur ställde sig Agrell till det? Vilken bild av samernas kulturnivå ligger till grund för hans *Lapptrummor och runmagi*? Med tanke på den ofta pekoralistiskt högstämda, ibland svulstiga tonen i de tyska utläggningarna är det också befogat att uppmärksamma Agrells språk och stil. I sin ungdoms diktning hade han visat sig svag för just det högstämda och förnämt aristokratiska. Hur det arvet förvaltades i hans runologiska avhandlingar kan ge vissa hållpunkter beträffande var på den konservativa skalan han befann sig, under den epok då germansvärmeriet i Tyskland radikaliserades. Nu är det alls icke min avsikt att binda personen Agrell vid någon hemlig, nazistisk böjelse. Min bedömning är att han visserligen var konservativ men inte på något sätt tilltalad av nationalsocialismen som politisk ideologi. Det förhåller sig snarare tvärtom; just för att han av allt att döma *inte* hade nazistiska sympatier är det intressant att se vilka eventuella överensstämmelser som kan finnas mellan hans teorier och dem som var gångbara i "Tredje Riket".

Förhoppningsvis kan det också vara givande att jämföra de metoder och teorier, som förordades av den *völkische* forskningen med den metodologi och den vetenskapssyn som blivit dominerande efter andra världskriget. Hur har synen på sådant som intuition, hermeneutik etcetera förändrats i svallet efter nationalsocialismen? Innan jag tar upp den tråden ska jag emellertid återvända till den enskilda person som jag har valt att centrera avhandlingen kring, Sigurd Agrell. Jag redogör kortfattat för hans tid i Lund, något litet om hans verksamhet vid slaviska institutionen och i Vetenskaps-Societeten, men framför allt koncentrerar jag mig förstås på hans verksamhet som runolog.

NOTER

1 Bo Lindberg påpekar det självklara i det förhållandet: "Samröret med Tyskland var normaltillståndet i den svenska lärda och ecklesiastiska kulturen sedan århundraden." I direkt anslutning till det berör han emellertid ett faktum, som jag ser som en intressant paradox: "Vad som skedde under 1800-talet, först med romantiken men framför allt efter 1870, var att de tyska kontakterna på ett påtagligt sätt innebar en modernisering." Lindberg, *Humanism och vetenskap: Den klassiska filologien i Sverige från 1800-talets början till andra världskriget* (Stockholm 1987). Det tyska kulturlivet ter sig följaktligen som en närmast dualistisk blandning av å ena sidan modernt tänkande, å andra sidan djupaste reaktion.

2 Ivar Harrie, *Tjugotalet in memoriam* (Stockholm 1936), s 13 f.

3 Det var också en åsikt som delades av många av samtidens debattörer, t ex filosofen Max Scheler som utifrån Husserls fenomenologi skapade en filosofisk antropologi, där förhållandet mellan *Geist* och *Leben* står i medelpunkten. Så här sammanfattar Kurt Sontheimer ett föredrag av Scheler: "Scheler berührte darin die großen neuartigen Gesamtbewegungen der Zeit, die fast durchweg irrationalistisch, antiintellektuell und geistverachtend seien, ob es sich um den Bolschewismus, den Faschismus, die

Jugendbewegung, die Tanzwut, die Psychoanalyse, die neue Wertschätzung des Kindes, die Lust an primitiver, mythischer Mentalität oder 'die seltsame Neigung unserer Tage zur dunklen Mystik' handle. 'Alle diese Dinge', so sagte er, 'deuten hin auf eine systematische Triebrevolte im Menschen des neuen Weltalters gegen die einstige Sublimierung, gegen die übersteigerte Intellektualität unserer Väter und ihre jahrhundertelang geübten Askesen und Sublimierungstechniken, in denen der bisherige Mensch geformt wurde.'" Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (München 1962), s 43.

4 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1880–1930* (New York 1977).

5 Ibid s 34 ff. Naturligtvis påstår ingen att förnuftet helt och hållet skulle vara bortkopplat från det intellektuella livet. Peter Gay diskuterar i sin bok *The Weimar Culture*, 1968, republikens "progressiva" institutioner, t ex Warburgs Kulturhistorische Bibliothek Warburg i Hamburg, där bl a Erwin Panofsky och Ernst Cassirer verkade. Warburg var intresserad av ockultism, men just för att han kände arvet från den demoniska antiken (Alexandria) så väl var han en upplysningsman; Athen måste om och om igen räddas ur Alexandrias grepp. Psykoanalytiska institutet i Berlin, med bl a Karen Horney, Otto Fenichel, Melanie Klein och Wilhelm Reich, är ytterligare ett exempel, men psykoanalysen betraktades å andra sidan med misstänksamhet. Deutsche Hochschule für Politik, där Max Scheler och Theodor Heuss var verksamma, grundades 1920. För sin tid och plats får skolan anses vara radikal. Institut für Sozialforschung i Frankfurt, bildat 1923, var vänsterhegelianskt. Det skulle inte utbilda lojala tjänstemän utan såg som sin huvuduppgift forskning utifrån en odogmatisk, marxistisk grunduppfattning, tvärvetenskapliga, empiriska undersökningar med syfte att förändra. Gay ser alla dessa som Weimarandans hjärta. Deras inflytande var odiskutabelt, men det var nog större utomlands."Whatever most Germans hungered for, evidently it was not reason, whether in its conciliatory or its critical form." Ibid, s 45. Begreppet *die neue Sachlichkeit* hälsades som ett nödvändigt korrektiv till berusningen. Den var en strävan efter objektivitet i Goethes anda, efter enkelhet, klarhet. Walter Gropius' Bauhaus omfattade en mångfald verksamheter och medgav stor frihet. Den fungerade som en familj, en skola, ett kooperativt företag, ett missionerande samhälle. Gropius' mål tycks ha varit att övervinna människans förslavande under maskinen utan att avstå från teknikens fördelar. Det var den materialistiska mentaliteten, inte maskinen i sig, som orsakat tidens fragmentisering. Känsla och förnuft måste samarbeta. Dessa obestridliga fakta hindrar inte Peter Gay från att ange det irrationella som tidens signum. Den halvt hysteriska vurmen för diktare som Kleist och Hölderlin ger klart besked på den punkten. Madame de Staël hade myntat begreppet "das Land der Dichter und Denker", men i Tyskland förvandlades snarare tänkarna till diktare; sången, dikten, ersatte tanken.

6 Närmare bestämt vad han kallar "lilla Europa" med gemensam kultur sedan Charlemagnes dagar. Tesen att det är någonting speciellt med Tyskland hävdar bl a G.L. Mosse: "The divergence of German fascism from the other fascisms reflects the difference between German thought and that of the other western European nations. It was precisely through the ideology which we have discussed that this unfortunate nation came to repudiate a European heritage which was still alive elsewhere: that of the rationalism of the Enlightenment and the social radicalism of the French Revolution." *The Crisis of German Ideology*. London 1966, s 315 f.

7 Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of Germanic Ideology* (Berkeley, Los Angeles 1961).

8 Lagarde lyckades visserligen efter många hundår få en professorstjänst i Göttingen. Känslan att vara sedd över axeln lämnade emellertid kvar en bestående, bitter aggressivitet mot det akademiska etablissemanget, ett ressentiment som enligt Stern hade betydelse för hans negativa syn på utbildningsväsendet och faktiskt också på kulturen i stort. Detsamma gäller Langbehn och Moeller van den Bruck. De var,

skriver Stern, både stolta över sitt utanförskap, sin "tidlöshet", men samtidigt längtade de efter en gemenskap i en enhetlig, germansk kultur. På grund av sin nostalgi var de konservativa men revolutionära i kraft av sin desperation.

9 Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933* (Cambridge, Massachusetts, 1969). Stern och Ringer verkar tämligen eniga om att den germanska ideologin växte och frodades i nära samband med det tyska utbildningsväsendet. Reaktionens stormsvalor tvingades uppleva gymnasiets alla brister: de överlastade läroplanerna, föraktet för naturvetenskap och isoleringen från den verkliga världen. Enligt Lagarde var den tyska skolan en spegelbild av samhällets moraliska, religiösa och andliga förfall. Stern klassificerar skolan som ett citadell för humanistisk lärdom och filosofisk idealism.

10 Norbert Elias, *Sedernas historia* (Stockholm 1989), del I, kapitlet "Om den sociala uppkomsten av begreppen 'civilisation' och 'kultur'".

11 Elias exemplifierar bland annat med Fredrik den stores åsikter i *De la littérature Allemande*. Goethes *Götz von Berlichingen* avfärdas i den som en "avskyvärd imitation" av "usla engelska teaterstycken" som Shakespeares, där inga av den fransk-klassiska teaterns regler iakttas.

12 Det tyska, borgerliga dramats förgrundsfigur, Gotthold Ephraim Lessing,skriver i ett av sina brev om den nya litteraturen: "Naturen känner inte denna avskyvärda åtskillnad som människorna har gjort mellan varandra. Den fördelar hjärtats egenskaper utan företrädesrätt för adeln eller de rika." Citerat i Elias, a a, s 100.

13 Ibid, a a, s 111.

14 Hur orubblig denna motvilja mot upplysningsidealet var framgår av en seglivad föreställning i Thomas Manns utveckling. Hans *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918, var ett offentligt familjegräl. I krigets början hade han skrivit en essay om hur Fredrik den stores själ hade vaknat i tyskarna. Brodern Heinrich hade svarat med en essay om Zola, republikanen, demokraten och upplysningsmannen. I *Betrachtungen*, påbörjad 1915, figurerar Heinrich (utan att nämnas med namn) "as the *Zivilisationsliterat* – the cultivated but shallow littérateur who is devoted to the cursed values of a rationalist, bourgeois, materialistic, superficial, optimistic civilisation, who is blind of the abysses of the human soul, the mysteries of *Kultur*, the treacherous seductions of the theory of progress, the pitfalls of democracy, and who insists – and this is worst of all – on corrupting with politics the spheres of culture and the spirit." Peter Gay, a a, *s* 74. Politiken gör människorna arroganta, doktrinära, envisa och omänskliga. Därför hatade Mann politiken. Några år senare hade han ändrat sig och accepterat republiktanken, men i romanen *Der Zauberberg* från 1924 finns ändå en kvarvarande misstänksamhet mot Settembrini, företrädaren för den rena upplysningen. "The sanatorium is a simulacrum of European civilization, overripe, weary with peace, ready for the dance of death, openly prosperious and secretly corrupt; its international clientele, its gossip, love affairs, dubious psychoanalyst and even more dubious bouts of occultism [...]." Gay, a a, s 124. Om Settembrini är en företrädare för upplysningstänkandet så är Naphta, irrationalismens och fanatismens apostel, den som genom sitt självmord fullföljer sin filosofi. Peeperkorn, slaven under kroppsliga nöjen, måste följdriktigt dö när hans kropp vägrar att fungera. Liksom det mesta i denna bildningsroman är tuberkulosen en symbol. Sjukdom är intressantare än hälsa, säger huvudpersonen Hans Castorp till Settimbrinis förtvivlan. Mann hade själv haft den åsikten: aristokratin, med sin romanticism och kärlek till historien har en *Todesverbundenheit*, medan demokratin utmärks av sin *Lebensfreundlichkeit*. Nu hade han kommit dithän att han ser människan som större än döden, och för kärlekens och godhetens sak ska hon inte låta döden få grepp om sina tankar. Mann hade gått en lång väg men någon Settembrini kunde han inte bli. Uppenbarligen såg han tillbaka på sin kärlekshistoria med döden med viss saknad. Att boken vann anklang i Weimarrepubliken visas av det faktum att den såldes i 50 000 exemplar redan första året.

15 Elie Kedourie,a a, s 50.

16 Fichte, *Den slutna kommersiella staten*, citerad i Kedourie, a a, s 73.

17 Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, här citerad i Kedourie, a a, s 126.

18 Fichte, *Den innevarande tidsålderns kännetecken*, citerad i Kedourie, a a, s 91.

19 Kedourie, a a, s 50.

20 Kedourie, a a, s 148 f.

21 Ålderdomen är "ett erkännande av nederlaget genom tiden". Den är inte längre vishet. "Att vara evigt ung blir eftertraktansvärt och lovvärt. I synnerhet politiken blir i högsta grad de ungas område. Ty politik är inte försoningen mellan olika intressen [...]." Kedourie, a a, s 131 f. Politik är i stället en lidelsefull vilja.

22 Ibid, s 131.

23 Ibid, s 163.

24 *Förnuftets banemän* (Lund 1985).

25 För en icke-marxist som Sontheimer faller det sig svårare att göra snabba kopplingar mellan kulturklimat och politik; han kallar det "ett av ideologiforskningens delikataste problem". Ändå kan han inte undgå slutsatsen att den till en början antipolitiska, vulgära livsfilosofin fick politiska följder genom att den så aggressivt bekämpade den förnuftsstyrda, demokratisk-liberala ordningen. A a, s 57.

26 Gunnar Aspelins uppfattning av Nietzsches viljefilosofi stöder delvis Lukács' inställning. Darwin har enligt Nietzsche överdrivit de yttre faktorernas roll i utvecklingen. "Kampen beror ej blott på det faktum, att livsmedlen äro för knappas för de levande varelserna; den är en nödvändig följd av den expansionssträvan, som behärskar alla organiska väsen. [...] darwinismens livstolkning motsvarar Manchesterskolans fria tävlan om ekonomiska förmåner, medan Nietzsches lära erinrar om den moderna imperialismens statsteori." Aspelin, *Tankelinjer och trosformer* (Stockholm 1955), s 387.

27 Eduard Spranger, "Das Wesen der deutschen Universität", *Das akademische Deutschland*, III, s 12. Werner Jäger, *Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart*, Berlin 1924. Båda citaten är hämtade från Ringer, a a, s 95.

28 *Geist*, väl att märka, inte entydigt ett honnörsord, i alla fall inte i ortodoxa kretsar på 20-talet. Filosofen Klages klassificerar exempelvis *Geist* som fientlig i förhållande till *Seele*. Som en kil tränger anden sig in i den enhet som kropp och själ bildar. Sontheimer, a a, kap 2.

29 Begreppen *Volk* och *völkisch* är svåröversättliga. G.L Mosse skriver: "[...] to German thinkers ever since the birth of German romanticism in the late eighteenth century 'Volk' signified the union of a group of people with a transcendental 'essence'. This 'essence' might be called 'nature' or 'cosmos' or 'mythos', but in each instance it was fused to man's innermost nature, and represented the source of his creativity, his depth of feeling, his individuality, and his unity with other members of the Volk." *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (London 1966), s 4.

30 Enligt min mening överdriver Lukács den obönhörliga logiken i tankeutvecklingen från Dilthey till den nazistiska irrationalismen. Det är en efterrationalisering i propagandistisk anda, men det betyder å andra sidan inte att man helt kan bortse från Lukács' argument. Onekligen finns det tankelinjer, som tycks leda åt det håll där vi senare finner nazismens ledande idéer, men de kan så vitt jag förstår inte kopplas samman till en obruten orsakskedja, där det ena ovillkorligen ger det andra.

31 Troeltsch betraktade historismens kris som en djup, inre kris i samtiden. Kontinuitetsbrottet 1918 kunde utmynna i kaos, befarade han. Av det bästa i den tyska traditionen försökte han formulera en kultursyntes som skulle passa in i den moderna miljön. Han var skrämd av det kulturella klimatet: hat, anarki, nihilism, barbari, pacifistisk demokrati, proletär socialism. Han avskydde också de extrema nationalisterna. Ungdomsrörelsen och den pedagogiska reformverksamheten ingav

honom visst hopp, likaså den växande misstron mot mekaniseringen och matematiseringen och mot evolutionsteorierna. Hoppfull var också oppositionen mot storstäderna och det onaturliga, mot materialism och skepticism, penningstyre, den kvävande massan av traditioner, intellektualism och litterär dryghet. Han varnade för att överge kritisk och exakt metod men kände också behov av innerlighet. En ny andlig och intellektuell aristokrati skulle balansera rationalismen, demokratins nivellerande tendens och marxismens andliga ödemarker med en organiskt syntetisk mentalitet. Han ville utnyttja den andliga revolutionen men inte förlora kontrollen över den. "Bildung" kunde inte dikteras; den byggde på självmedvetande, på ett medvetet val utifrån en mångfald historiska traditioner.

32 Orden är en av de nykonservativas ledare Max Hilderbert Boehm. En liknande uppfattning uttrycker följande citat av Ernst Krieck: "[Das Volk] ist eine Totalität des Lebens, eine gemeinschaftliche Ganzheit." "Volk als Träger der Erziehung", *Deutsche Blätter für Philosophie*, 3, s 317, citerat i Sontheimer, a a, s 315.

33 En annan av de nykonservativas ledande teoretiker var Wilhelm Stapel. Han uttrycker sig ibland i närmast religiösa ordalag: "Alle meine Handlungen geschehen vor dem Angesicht meines Volkes. Ich lebe nicht nur mir allein, sondern in der Kette der Geschlechter und im Ringe des Volkes. Ich bin sittlich gebunden durch Treue gegen unsere Vorfahren und durch die Sorge für unsere Nachkommen." "Volk und Volkstum", *Die neue Front*, s 81, citerat i Sontheimer, a a, s 310. I anslutning till folkmyten prunkar ett annat magiskt ord: *Gemeinschaft*, vars givna fiende är indvidualismen. Ur en total hängivelse för gemenskapen återfår man sitt jag i intensifierad mening. En av den konservative nationalekonomen Othmar Spanns elever, Ernst von Salomon, skriver: "Ich erlebte zum ersten Mal als Lernender das berauschende Gefühl, [...] teilzuhaben am lebendigen Fluß, am organischen Aufbau einer Lehre, die, wenn sie richtig war, alles, was ich tat und dachte, mit einem vollen und gültigen Sinn erfüllte. Und ich erlebte es nicht allein." *Der Fragebogen*, Hamburg 1951, s 207, citerat i Sontheimer, a a, s 324. Denna berusning i uppgåendet i ett kollektiv finns för all del också dokumenterad på vänsterkanten vid samma tid, t ex i Anna Seghers novell "Auf dem Wege zur amerikanischen Botschaft", *Erzählungen 1926–1944* (Berlin 1981), som beskriver hur en man rycks med av en demonstration mot rättegången mot Sacco och Vanzetti – inte för sakens skull utan för att han upplever ett oemotståndligt sug från den kollektiva manifestationen.

34 Boehm, *Das eigenständige Volk*, 1932, citerat i Sontheimer, a a, s 310.

35 "Wenn Detschland sich rein erhalten will, muß es die fremden Säfte von sich abtun und die deutschen Seelen müssen das nordsiche Edelgeschmeide ihres Daseins festhalten [...]." Hermann Schwarz, "Deutsches Wesen und deutsche Weltanschauung", *Deutsche Blätter fürPhilosophie*, 3 (1929/30), s 382, i Sontheimer, a a, s 313.

36 Den kvasireligiösa tongångarna härstammar från en viss Friedrich Metzner. Sontheimer, a a, s 319.

37 Ibid, s 331.

38 Enstaka, samtida diktare upphöjdes till hjältar. Av dem var Rilke den ende som kunde mäta sig med George i popularitet. Ungdomsrörelsen deklamerade honom vid lägerelden, och soldaterna dog med hans verser på sina läppar. Bara en handfull radikaler kritiserade honom, t ex Tucholsky. *Die Sonette an Orpheus* och *Duineser Elegien* var genom sin svårtolkade karaktär idealiska för amatörers pesudoreligiösa behov. Han höjdes till skyarna som siare och helgon i en anda av äkta *Wandervogelmystik*. Peter Gay, a a.

39 En annan beryktad installation var Heideggers i Freiburg. Hans böcker var svåra men nyckelorden var bekanta: *Angst*, intighet, existens, beslut och död. Peter Gay skriver: "What Heidegger did was to give philosphical seriousness, professorial respectability, to the love affair with unreason and death that dominated so many Germans in this hard time." A a, s 82. Förnuftet och intellektet var enligt Heidegger inte

rätta vägvisare till varats hemligheter; tänkandet var förståelsens dödsfiende. Hans lantliga utseende, avsiktliga provinsialism och uttalade hat mot staden bekräftade hans filosofi, som var en förkastelsedom över den moderna, urbana, rationalistiska civilisationen. Peter Gay menar att Heidegger inte enbart var servil i förhållande till naziregimen. Hans installationstal i Freiburg var en logisk följd av hans filosofi: hyllandet av *Führer* och *Volk*, attacken på den objektiva vetenskapen, avskaffandet av den akademiska friheten för högre ändamål, proklamationen om *Blut und Boden*. Viljestyrkan, hjärtats kraft utvecklas bara genom kampen.

40 Ernst Krieck, *Die Revolution der Wissenschaft* 1920. Krieck sekonderades av Erich von Kahlers skrift *Der Beruf der Wissenschaft*. Kahler, som var en privatlärd i kretsen runt Stefan George, använde en siares profetiska språk. Den nya kunskapen, skriver han, "måste innebära vetande i den unika antika mystiska betydelsen [...]". Ringer, a a, s 360.

41 Schürr, "Sprachwissenschaft und Zeitgeist: Eine sprachphilosophische Studie", *Die neueren Sprachen*, supplement 1 till volym XXX (Marburg 1922). Citatet återges i Ringer, a a, s 387.

42 I Lukács' ögon är Spenglers resonemang på den här punkten ett solipsistiskt synsätt, som föregriper fascismens solipsistiska rasteori.

43 Sontheimer påpekar att Spenglers teori om alltings ständiga återkomst var en naturlig följd av den tillintetgjorda framtidstron och ansluter till Nietzsches tankar om vardandet. Sontheimer, a a, s 49.

44 Ibid, s 32.

45 Spenglers fomulering, citerad i Sontheimer, a a, s 33.

46 Paul Forman, "Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, *Historical Studies in the Physical Sciences*, 3,1971.

47 Ibid, s 45.

48 Ibdi, s 47.

49 Ibid, s 49. De citat Forman anför härstammar från en föreläsning som von Mises höll 1920, och som publicerades 1922.

50 *Die Naturwissenschaften* 8, 23 jan 1920, s 61–64. Sommerfeld var särskilt framstående inom spektralanalysen.

51 Forman, a a, s 50. I ett tal år 1925 uttrycker han sig sålunda: "[...] hand i hand med denna vändning i riktning mot det aritmetiska går en viss böjelse i modern fysik för pythagoreisk talmystik. Speciellt de mest framgångsrika forskarna inom teoretisk spektralanalys – Balmer, Rydberg, Ritz – var uttalade talmystiker....Om bara Kepler hade fått uppleva dagens kvantteori! Han skulle ha sett sin ungdoms djärvaste drömmar förverkligade....". Sommerfeld, *Gesammelte Schriften*, 4, s 573 f, citerat i Forman, a a. s 50.

52 "No man is an island; [...] We think and act on the basis of the resources of our culture provides [...]." I Shapins & Barnes' (ed), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills & London, 1979, s 138.

53 "1) Hur inverka specialvetenskapliga rön och teorier under en viss period på dess allmänna världsuppfattning? [...] 3) Hur inverka en tids filosofiska och specialvetenskapliga idéer på det allmänna tänkesättet under samma period?" "Idéhistorien som vetenskap", *Lychnos* 1948–49.

54 "In der Beschäftigung mit dem Mythischen machte man die Ehrfurcht vor dem Mythos zur conditio sine qua non; wer sie nicht besaß, konnte nicht mitreden. Die mystische Versenkung war ein Mysterium, das man nicht erlernen, dessen Erlebnis man nicht nachvollziehen, geschweige denn überprüfen konnte. So war dank der Absage an die Vernunft ein grenzenloser Subjektivismus der Anschauungen möglich geworden, über die man nicht mehr diskutieren konnte, weil sie sich ihrem Enstehungscharakter gemäß der Diskussion auf gleicher Ebene entzogen. Aus

diskursivem Denken wurde gelebtes Denken, eine Art moderner Mythologie [...]." Sontheimer, a a, s 52.

55 G. L. Mosse, "The Mystical Origins of National Socialism", *Journal of the History of Ideas* 22 (1) 1961, s 81.

56 Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology: The Ariosophists of Austria and Germany* (New York 1992).

57 En av hans elever, Wolf-Wolfsberg, karakteriserar hans böcker på följande sätt: "Hans värld är det av sagans sällsamma skymning omvälvda drömland ur den germanska forntiden, tiden för kampen mot romarna, undrens och äventyrens hemtrakter." "Hans romaner uppvisar en mytisk-romantisk prägel, med en stark dragning mot det mystisk-symboliska, rikt omslingrat av fantastisk-allegoriska lövrankor." Citerat i Walter Daim, *Der Mann der Hitler die Ideen gab: Von den religiösen Verwirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators* (München 1958), s 84.

58 Ett smakprov på hans historiska författarskap: *Das Geheimnis der Runen* (som vill visa att runorna är arteget gammalgermanskt kulturgods). *Die Armanenschaft der Ario-Germanen, Die Rita der Ario-Germanen* (om germanernas rättsväsen), *Die Namen der Völkerstämme Germaniens und deren Deutung, Die Bilderschrift der Ariogermanen: Ariogermanische Hieroglyphik* och *Die Ursprache der Ario-Germanen und ihre Mysteriensprache.*

59 Typiska wotanistiska motton: "Känn dig själv, sedan vet du allt", "Omfatta universum i dig själv, och du kan behärska universum".

60 Själva ordet hade von List lånat från Tacitus' *Germania* – en germanisering av den ena av de tre germanska stammarna, hermionerna. Stammarna motsvarade enligt List de tre stånden. *Die Armanenschaft* var en upphöjd, gnostisk elit av initierade, som motsvarar hierofanterna i Mme Blavatskys *The Secret Doctrine.*

61 von List kallade dem "det förlorade mästarordet", "de vises sten" eller "(svastika) Arehisosur (svastika)", hans eget motto format av de fem vokalerna.

62 Denna kristna illgärning mot det forngermanska språket bedömde han som en antiarisk konspiration, nästan i klass med Zions Äldstes Protokoll.

63 En av von Lists inspirationskällor är, enligt Goodrick-Clarke, Max Ferdinand Sebald von Werth (1859–1916), som i slutet av seklet publicerade böcker om sexologi: *Wanadis* och *D.I.S. "Sexualreligion"*, båda från 1897. Där beskrev han ariernas sexualreligion som ett heligt praktiserande av rashygien för att bibehålla rasens renhet.

64 I likhet med von List var von Liebenfels wienare men mer än tjugofem år yngre. Redan som cisterciensermunk grundade han en ny tempelriddarorden, Orden des Neuen Tempels, och lyckades komma över en gammal riddarborg, Werfenstein, vid Donau. Det var i den vevan han träffade Strindberg, med vilken han dryftade alkemistiska och aritmosofiska spörsmål, det vill säga talmystiska beräkningar. Strindberg yttrar sig i brev berömmande om Lanz' bok *Theozoologie*; han säger sig inte ha lyssnat till en sådan profetstämma, sedan han läste *Rembrandt als Erzieher*. I *En blå bok* citerar han i positiva ordalag Lanz' uttalanden. Tidskriften kom ut med 100 nr mellan åren 1905 och 1918. Upplagan anges av Lanz själv på något ställe till 100 000, men det finns inga belägg för den siffran. Lanz själv tycks ha skrivit det mesta i *Ostara*. Merparten av innehållet verkar ha varit rasistisk hetspropaganda av grövsta slag. De s k apmänniskorna måste till varje pris hållas i schack, är hans budskap. Genom kvinnans instinktiva drift att förfalla till djuriska könsakter och på så sätt förnedra sitt ariska ursprung lyckas apmänniskorna tillvälla sig en droppe ariskt blod. Därigenom är de farliga. Moses' förbund med Gud går ut på att djurmänniskan ska utrotas och den nya, ädlare människan utvecklas. Kristi offerdöd på korset är en sinnebild för denna urarierns kamp mot forntidens "drak- och paddmänniskor" och påminner oss om artblandningens förnedrande tillstånd. Uppståndelsen symboliserar befrielsen från djurmänniskorna och den renrasiga gudamänniskans kommande existens i

Vattumannens tidsålder. Kristi liv blir på så vis en fingervisning om vad den blonda rasen har att gå igenom. De blonda och blåögda måste på ett aktivt sätt verka för att skaffa sig världsherravälde, och herrar kan de bara bli i egenskap av bönder och krigare.

65 von List fascinerades typiskt nog av den numeriska överensstämmelsen mellan en aritmetisk gåta i *Grimnismål* (Valhalls 540 dörrar åt 800 "einhärjar") och antalet år i den indiska, första världsåldern *kaliyuga*, 4 320 000 solår.

66 *Das Geheimnis der Runen*, 1912, s 8, citerat i Hunger, *Die Runenkunde im Dritten Reich* (Frankfurt am Main 1984), s 317.

67 Citerat i Daim, s 76. Till jul år 1907 hissades för första gången offentligt en flagga med hakkorset på; det skedde i Lanz von Liebenfels' Werfenstein, fast symbolen såg inte riktigt likadan ut som nazisternas. Året därefter fanns det med på titelbladet till ett par *Ostara*-häften.

68 I sina sexologiska böcker beskrev Max Ferdinand Sebald von Werth ariernas sexualreligion som ett heligt praktiserande av rashygien för att bibehålla rasens renhet. Hans *Genesis*, fem volymer publicerade mellan 1898 och 1905, behandlade eroticism, backanaler, libido och mani i ett rasistiskt och sexologiskt sammanhang. Enligt Sebald definierades den ariska kosmologin av guden Mudelföris skapande akt, i vilken kosmos skapades genom att det primära eldkaoset vispades.

69 En triskel beskrivs av *Svensk uppslagsbok* som en hakkorsliknande figur, som består av tre vinkelställda ben. Den betecknar rörelse. Såväl i oriententalisk som i klassisk konst förekom den och införlivades senare i keltisk och germansk ornamentik. I fornkristen konst var den en treenighetssymbol.

70 Goodrick-Clarke är av samma åsikt.

71 Den avfällige juden Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* (1904) upphöjde den manlig-kvinnliga dikotomin till kosmisk princip. Kvinnor saknade männens *Eros* och var inriktade på reproduktionen. Det feminint moderliga var visserligen en grundläggande kraft, men det maskulint kreativa var överlägset. Han förklarade dikotomin med rasresonemang. Kvinnan var som juden (!) upptagen av det materiella och förvandlade kärlek till lust, medan mannen liknade ariern. För Georg Lomer symboliserade solen den ariske mannen, medan juden och kvinnan likt månen bara reflekterade solens sken. De saknade kreativitet och var hänvisade till imitation.

72 Mosse, *The Crisis of German Ideology*, s 84.

73 Harmonin utesluter inte stark aggressivitet i hotfulla situationer, som till exempel i Herman Löns *Der Wehrwolf* från 1910. I den beskrivs våldet och grymheten som en av böndernas genuina dygder. De försvarar med kraft den rätta ordningen.

74 Mosse, *The Crisis of German Ideology*, s 26.

75 Faust ansågs förkroppsliga konflikten mellan de dunkla drifterna och den oändliga längtan å ena sidan och sökandet efter estetisk och etisk ordning å den andra. Den ryska kulturen var uppbyggd på det irrationella, den franska på det rationella, och den tyska befann sig i spänningsfältet mellan dem.

76 Den i mitt tycke överdrivna ambitionen gäller uppsatsen "The Mystical Origins of Nazism".

77 Lanz själv påstod i en intervju med Daim att Hitler 1909 hade besökt honom och velat få de Ostarahäften som han saknade. Lanz hade till och med skänkt Hitler litet pengar, för han var i ett eländigt tillstånd just då. Vid samma tillfälle beklagade sig Lanz över sådana som tog hans idéer utan att ange källan. Bland dem var Hitler. Daim verkar sätta viss tilltro till detta. Han för ett resonemang om anledningen till att Hitler inte ville kännas vid Lanz. Dels ville ju diktatorn inte gärna erkänna några föregångare alls, dels kan han ha tyckt att Lanz' idéer var för extrema för att vara rumsrena eller av taktiska skäl för öppenhjärtigt uttalade. Därför måste Lanz beläggas med skriv- och publiceringsförbud. I *Mein Kampf* skriver Hitler att han vid den här tiden verkligen köpte antisemitiska broschyrer men att han fann dem ovetenskapliga. Märkligt nog

erkänner han öppet att han var på dekis. Så småningom utvecklas han emellertid till radikal antisemit. Av detta drar Daim slutsatsen att de antisemitiska broschyrerna förändrade Hitlers liv. De två inflytelserika antisemiter Hitler själv faktiskt nämner är bara Karl Lueger och Schönerer. Hitler tycks ha kopierat Luegers offentliga uppbyggnadprogram. Av Schönerer lärde sig nationalsocialisterna närmast den politiska nihilismens, våldsretorikens och gatuslagsmålens teknik. Se Janik/Toulmin, *Wittgensteins Wien* (Lund 1986), s 55 ff.

78 Rudolf von Sebottendorff hade 1933 publicerat en bok, *Bevor Hitler kam*, där han utpekade "Thule-Gesellschaft" som NSDAP:s ursprungsorganisation. Dessutom påstod han att nästan alla Hitlers kollaboratörer hade haft samröre med Thule, i den mån de inte rent av varit medlemmar. Eftersom detta inte stämde med Hitlers ambitioner att själv ha skapat nationalsocialismen förbjöds boken året därpå, och upplagan konfiskerades. Reginald Phelps anser att Sebottendorff har överdrivit sin och organisationens roll. Thule-Gesellschaft och Germanen-Orden deltog genom sitt politiska ränkspel till att skapa den råa och hätska stämning som den spirande nationalsocialismen kunde frodas i, men deras direkta andel i barbariets prolog var blygsam. Det konspiratoriska tänkande som präglade ordnarna trivdes inte i den massrörelse nationalsocialismen utvecklades till. Bara ett fåtal av de gamla Thulemedlemmarna gick med i NSDAP, och Thules aktiviteter dog praktiskt taget helt ut efter 1926. Tiderna förändrades: "The obsessive antisemitism remained, but the atmosphere of the Vier Jahreszeiten and the discussions of Germanic antiquity gave way to the beer hall meetings, and the mammoth processions of SA, SS, and co-ordinated civilians." "Vier Jahreszeiten" var det eleganta hotell i München där Thule-Gesellschaft grundades 1918. Phelps, Reginald, "'Before Hitler came': Thule Society and Germanen Orden", *The Journal of Modern History*, 35:3 (Chicago 1963), s 260.

79 Vondung, a a, s 7.

80 Ibid, s 8.

81 William Brashear skriver om magiska papyrer att de är uttryck för en stark konservatism. Texterna förmanar ofta dem som kopierar dem att bevara ordalydelserna och uttala dem korrekt vid recitationen. "Indications are that magicians were an especially conservative lot and that some magical spells were *en vogue* for 500 years and more." A a, s 34. Den litterära schablonen att de magiska texterna har gömts och sedan hittats av en slump är uttryck för en vilja att tillmäta dem hög ålder och autentictet.

82 "Ockultismen blev i själva verket betydelsefull för en annan aspekt av *völkisch* tänkande. För en del tänkare utgjorde den en länk mellan det nuvarande och det förflutna [...] Det förflutna, som kristendomen hade gjort sitt bästa för att utplåna, kunde restaureras och appliceras på Folkets samtida behov genom ockultismen. Ockultismen var den kalk som släckte deras törst [...]." G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (London 1966), s 72 f.

83 Att de här karakteristiska dragen inte är begränsade till den tyska irrationalismens epok framgår bland annat av Göran Dahls, "Längtan efter det Enda. Om retrogardism, civilisationskritik och radikalkonservatism", *Res Publica* nr 29, 1995. Retrogardismen härstammar från en slovensk kulturrörelse på 80-talet. Den har som mål att återupprätta förlorade sammanhang och återuppliva förbrukade språksystem, gestalta historien för att "återfinna en identitet som försvagats av såväl modernism som postmodernism". S 130. Dahl försöker inte påvisa kausalsamband. "Homologierna finner vi framför allt i en *mentalitet*: längtan efter det Enda, det förlorade, glömda Ursprunget, och ofta i ett tragiskt och dogmatiskt allvar." (S 140). Våra rötter är betydelsefulla genom att knyta oss till konkreta platser. En gemensam fiende är moderniteten och dess lineära framstegstänkande. Metaforerna för det Enda är guldet, hembygden, källan, jorden eller solen, uppenbarelsen. Längtan efter det Enda är en kamp mot ambivalens och en strävan efter entydighet och singularisering. En del radikalkonservativa ser medeltiden som guldåldern. Då var man rotad i jorden och hade

inga identitetsproblem: en riddare var en riddare, en bonde en bonde. Möjligen är det symptomatiskt att rörelsens svenska sympatisörer är mest livaktiga i Skåne. Clemens Altgård t ex vill genom att "återerövra den fornnordiska mystiken från extremhögern". (S 130) Den retrogardistiske poetens uppgift är att vara *Mnemosyne*, erinringen om en tidigare oförmedlad tillvaro, starkt knuten till en bestämd plats. Dahl associerar till Heideggers *Sein* och till Gerd Bergfleths *Heimat*.

84 Kapitlet "The time and space of the Enlightenment project" i *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge 1989).

85 Bengt Bratt och Kent Andersson har en expressiv metafor för detta i pjäsen *Tillståndet*: "När jag satt där på stenen uppe i parken så drömde jag att jag var ett träd. Mitt liv var mitt. Min tid var min. Mina löv var sekunder i det trädet. Tid och liv och löv och liv var ett och detsamma. Och marken jag växte i var fri. Men: En dag köptes den marken och de gröna sekunderna plockades av mig som fjädrarna av en tupp. Och man samlade sekunderna i säckar och förde dem till tidskvarnen och torkade och malde dem till tidsnus till hundratusendelar av sekunder. Min tid var inte längre min. Mitt liv var inte längre mitt. Och trädet var naket, och varje rörelse i trädet mättes och köptes tillbaka med tid. Ögonens rörelser handens förflyttning [...] mättes i snuskorn av söndermald tid. Jag stöttes, blöttes och nöttes ner av tid. Tiden blev min fiende. Livet blev min fiende. Klockan ett maskingevär som hackade fram sekunder. Ända in i drömmen var jag köpt av tid. Och dagen var ett skridskolopp och bandet i monteringshallen en larmande isoval där jag hetsades fram som en plågad skridskoåkare jagad av rovdjuret Tid. Fyra millopp i timmen. Åtta timmar om dagen. Fem dagar i veckan..." *Tillståndet* (Stockholm 1972).

86 Göran Dahl och Carl-Göran Heidegren, "Den magiska nollpunkten: Inledning till den konservativa revolutionen", *Res Publica* nr 23 1993. Mohlers bok heter *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*.

87 "Det ledmotiv som bäst kännetecknar den konservativa revolutionens tänkare är enligt Mohler *kretsen* eller *klotet*. Denna bild kontrasterar mot *linjen*." A a, s 4.

88 Moeller van den Bruck: "Det handlar inte om att återupprätta det förgångna utan om att stå i samband med det det." Ernst Jünger formulerar sig som väntat i kraftfullare ordalag. "[...] en sammansmältning av det förflutna och framtiden till ett brinnande nu". Bägge citaten är hämtade ur Louis Dupeux, " 'Konservativ revolution' och modernitet", *Res Publica* nr 23 1993.

89 Det är förvisso en schizofren inställning till moderniteten. Jünger talar om socialismen och nationalismen som kvarnstenar "mellan vilka framsteget krossar den gamla världens rester och slutligen också sig själv". Citerat i Dupeux, a a, s 161. Hans vision är den totala mobiliseringen, de totala krigen och en "universell fred i den återfunna harmonin". Ibid, s 161.

90 Neckel (1878–1940) var språkforskare och professor i filologi i Heidelberg. Han betraktades som en stor auktoritet vad gäller forngermansk och fornnordisk diktning och kultur- och religionshistoria.

91 Hunger, a a, s 342, not 44.

92 Ironiskt nog härledde Gorsleben ordet "ras" från *rata*, som skulle betyda "rot" på norrön dialekt. I stället har det ju en starkt pejorativ innebörd.

93 Goodrick-Clarke, a a, s 157 f.

94 Ett omslag till *Deutsche Freiheit* från 1926 har temat "Från Hag-All till Krist-All", som grafiskt visas genom hagallrunan, som innefattar ett hexagram och en hexagon, och den alternativa formen av hagallruna skriven över ett antal koncentriska cirklar. Därunder står orden Ask och Embla, talen 3 x 3 och 7 + 9 och den kryptiska frågan "människooffer?". I tidskriftens centrum finns logotypen, två svastikor med böjda armar i ett hexagram som formas av två trianglar och flankeras av mottot: "Lika förstås bara av lika."

[95] Tre nummer av *Hagal* (1934) ägnades åt Karl Maria Wiligut och hans släkt, när han rekryterades i SS för sin clairvoyanta kunskap om Tysklands förflutna.

[96] Hunger, a a, s 350. Typiskt för fientligheten mot allt Medelhavsinflytande är försöken att ersätta den latinska antikvan med frakturstil, som ansågs besläktad med runorna och därigenom mera germansk. För att underlätta inlärningen av den svårbemästrade frakturstilen införde man s k *Frakturhilfsschrift*, som härmade runornas spetsiga former.

[97] Ibid, s 354.

[98] Ibid, s 328.

[99] Ibid, s 167. Externsteine är en grupp om 13 sandstensklippor i Teutoburgerskogen med inmejslade klippbilder från 1100-talet, sannolikt en germansk helgedom.

[100] Ibid, s 171.

[101] Hans arrogans och självsvåldigt penningslukande projekt väckte irritation. Slutligen tvingades han lämna "Ahnenerbe".

[102] "Kvinnan är ett högre väsen och kungör meningen med världen för oss. Av den anledningen hörsammade våra förfäder sina profeterande kvinnor och fick av dem goda råd. Men när de vände sig till manliga gudar och avsvor sig Moder Natur, började nedgången. Mansväldet gav oss missbruket av kvinnan till lust, dryckenskap, köttätande och slutligen rent av rökning. Då räckte inte längre landets egna beskedliga rikedomar [*die stillen Früchte*] till, och männens erövringskrig mot varandra började, de som har ödelagt världen i årtusenden. Och så länge mannen härskar kommer det inte att bli annorlunda. Se på mig, jag böjer mig för min frus urmoderliga visdom och har mått bra av det." Herman Wirth, *Fünfzig Jahre unter Deutschen*, s 290, citerat i Hunger, a a, s 199.

[103] "[...]diese Professoren und Dunkelmänner, die ihre nordischen Religionen stiften, verderben mir nur das Ganze. Warum ich es dulde? Sie helfen zersetzen [...] Sie stiften Unruhe. Und alle Unruhe ist schöpferisch. An sich hat das Getue keinen Wert". Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, s 52, citerat i Hunger, a a, s 200.

[104] I en krets privatpersoner fortsatte Wirth ansträngningarna att förbinda sin stenåldersmyt med kristendomen till en forntidstro, som han ansträngde sig för att integrera i nazismen. Efter kriget grundade han en ny "Ahnenerbe", Heimskringla, och lyckades 1980, nästan hundaårig, samla millioner D-Mark till ett "urhistoriskt" museum.

[105] De finns företrädesvis i norra Europa. Deras ursprung är höljt i dunkel och ingen kan med säkerhet säga om de existerade före 1200-talet. På 1800-talet var de nästan helt borta. Deras runliknande former gjorde att de uppmärksammades av de tidiga skandinaviska runforskarna, t ex Worm, Liljegren och Magnussen, som trodde att märkena utvecklats ur runorna och att de var ett slags monogram i form av binderunor. Rättshistoriker har ansett dem vara egendomstecken.

[106] Karl Theodor Weigel, *Runen am deutschen Hause*, 1936, s 165, citerat i Hunger, a a, s 207.

[107] Outtröttligt verksam färdigställde Weigel – i skuggan av Wirths hånfulla kommentarer – ett kartotek över sina mer än 35 000 bilder på tyska hus och ordnade dem motiviskt. Han höll ofta föreläsningar och undervisade flitigt både SS-funktionärer och partifolk. Trots det förblev han en andra klassens medarbetare. Efter kriget försvann Weigel i anonymitet. Han dog förmodligen någon gång på femtiotalet.

[108] Citatet ur *Die Hausmarke*, 1939; i Hunger, a a, s 253.

[109] Ibid, s 363.

[110] Ur *Wesen und Werden der Runen*, 1937, citerat i Hunger, a.a., s 356.

[111] Inte ens den övliga, germanska krigarretoriken fattas: "Die Runen waren dem Germanen lebendige, kraftgeladene Wesenheiten, die er wie Krieger aufmarschieren

konnte [...] Für ihn waren sie Ausdruck seines Blutes, seiner Scholle und seiner Sorgen." Ibid, s 356.

112 Himmler lär ha kommenterat hans produktivitet på följande sätt: "Schade, daß Arntz kein Arier ist!" I kollegan Konstantin Reichardts fall ledde samma "genetiska belastning" till en påtvingad exil.

113 Krause, *Die Runeninschriften im älteren Futhark, mit Beiträgen von Herbert Jankuhn* (Göttingen 1966) anses vara en klassiker.

114 Hunger, a a, s 373.

115 Wache, W, *Germanen = Barbaren?!*, 1937, s 7, citerat i Hunger, a a, s 374.

116 Plaßmann, *Zur Erkenntnis deutschen Wesens...*, 1938, citerat i Hunger, a a, s 401.

117 Rosenberg, *Weltanschauung und Wissenschaft*, 1937, s 6, citerat i Hunger, a a, s 402 f.

118 Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 1936 års uppl,. s 684, citerat i Hunger, a a, s 404.

KAPITEL IV

SIGURD AGRELL

Diktaren

Vem var Sigurd Agrell? Alla i hans omgivning visste. Ingen kunde undgå att lägga märke till honom, inte ens de som befann sig i hans yttersta periferi. Och ändå; ingen visste. Trots – eller kanske på grund av – alla anekdoter som ständigt surrade omkring hans person är han så här i efterhand märkligt ogripbar. Han döljs, doldes redan då, i ett moln av myter. Kanske ville han själv ha det så: livet som maskspel. Sven Lidman, hans vän framför allt under Uppsalaåren, psykologiserar litet patetiskt i en blommetafors anda om det nödvändiga för en sällsam växt att skydda sig mot en oförstående omgivning genom diverse förklädnader:

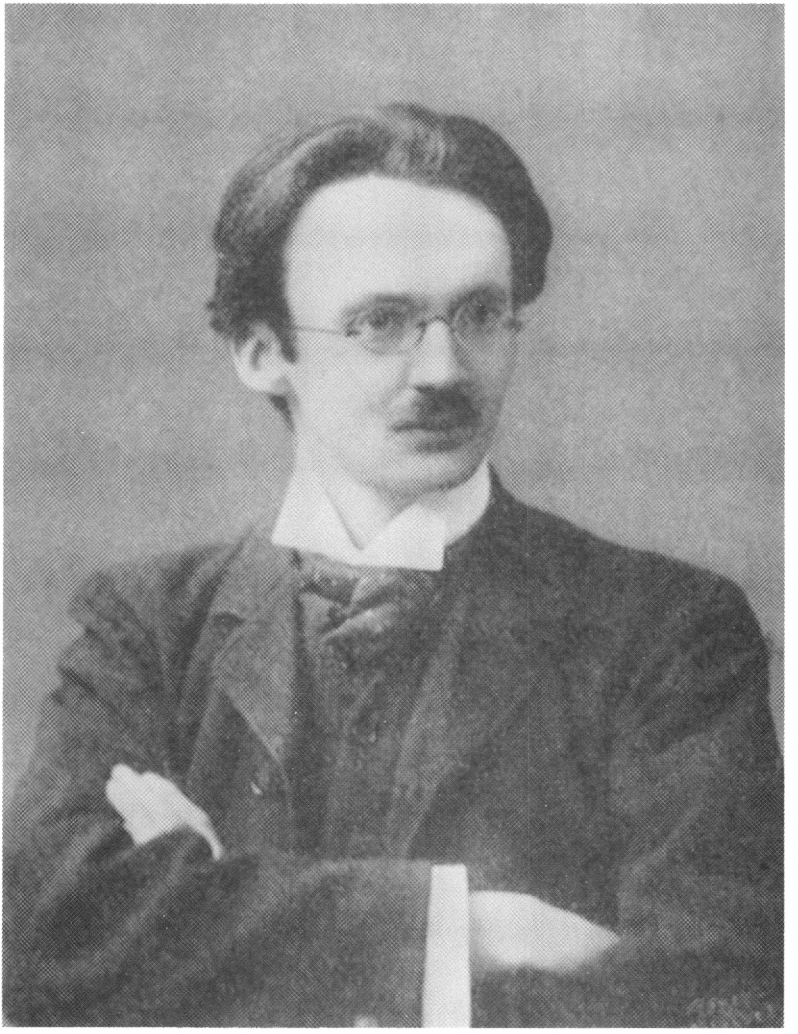
> En blomma, det var vad Sigurd Agrell var, och det är inte lätt för en blomma att lyckas få behålla sig själv vid inre liv och växt i en värld sådan som vår. [...] Men blomman Sigurd Agrell lärde sig – som det förefaller mig nu – ganska fort – att klä ut sig och slå om sig och slå omkring sig och spela alla muntra hårdhänta trick – att vara alla clowners clown och alla dårorkestrars virtuosaste dirigent.[1]

Agrells sondotter, litteraturvetaren Beata Agrell, tillstår i en liten essay om den "figur" som var hennes farfar att också hon är prisgiven åt det förvillande uppbåd av bilder som möter henne i berättelsernas spegelsal. Inte ens i sina dikter är han anträffbar ansikte mot ansikte. Han smälter in i den litterära rekvisita och scenografi som hans dikt agerar i.

> Betraktelsen är slut; jag är ute ur labyrinten. Har så farfar trätt fram ur figuren? Ånej. Tvärtom har han försvunnit in i en mycket större figur, som inte längre föreställer honom ensam.[2]

Men allt är ändå inte bara en gäckande föränderlig skuggvärld eller en lek med kinesiska askar. Det finns också några handfasta, biografiska fakta att luta sig en stund emot, innan jag återvänder till den berättade verkligheten, där dikt och liv ibland tycks byta plats med varandra.

Sigurd Agrell föddes år 1881 i värmländska Rämen. Han var son till en järnbruksdisponent. Modern var syssling med Lundaprofessorn Esaias Tegnér.[3] Släktskap på längre håll med – förutom givetvis skalden Tegnér – även Geijer, Lagerlöf, Fröding, Lagercrantz och von Krusenstierna kan tas med i bilden av den som tror att skaldegåvan sitter i generna. Skolgången



Ungdomsporträtt av Sigurd Agrell

avverkade han i Filipstad och Örebro.[4] Sin studentexamen klarade han som privatist i Stockholm.[5] Han var då inte fullt arton år. Redan i gymnasiet hade han lärt sig esperanto och faktiskt fått en sonett publicerad i esperantopressen.[6] På sommaren 1899 reste han till Ryssland för att studera ryska och träffa Zamenhoff, skaparen av detta konstgjorda språk. Om sammanträffandet blev av är oklart, men det var under den resan Agrell bestämde sig för att lära sig ryska från grunden. Enligt Ivar Lindquist var det faderns affärsmässiga förutseende som gjorde resan möjlig.[7] På hösten samma år kom han till Uppsala.[8]

John Landquist beskriver honom som sin första bekantskap i lärdomsstaden.[9] Den som har berättat mest om Agrell under de första åren vid universitetet är annars Sven Lidman. De träffades 1901 på våren, och Lidman verkar ha drabbats av en nästan förlamande beundran för Agrell. Framför allt imponerades han av sin väns beläsenhet, berättartalang och diktande fantasi. Agrells livfulla skildringar av sin äventyrliga resa i Ryssland gjorde större intryck på den blivande författaren än de noveller han läst av Maxim Gorkij, det då alldeles nya stjärnskottet på den ryska författarhimlen. I ett av dagbokscitaten från den här tiden når den unge Sven Lidmans ohöljda beundran en naivt patetisk vältalighet:

> Snart öppnade han med ett hela sin själ för mig. Det var som en väldig mörkröd ros som legat dold under de smutsiga, gröna täckbladen, men nu sprängt dessa åt sidan och i hela sin fullblodsfägring lyste mig till mötes. Det var en bergsström, som varit uppdämd med en väldig damm, men vars fördämning en annans hand nu hjälpt till att undanröja.[10]

Lidmans hållning kan närmast karakteriseras som svärmisk med vissa erotiska övertoner. Frejdigt citerar han ur sina omfångsrika dagboksanteckningar:

> "Hans ansikte var utomordentligt vackert, där han satt vid bordet så att jag såg hans profil. Ibland när han lutade huvudet bakåt fick det samma prägel som ansiktet på Ernst Josephsons egendomliga teckning 'Blommans själ'."[11]

Men det är inte bara i de ungdomliga noteringarna som de stora orden hopar sig; de gör det också i den åldrande memoarskribentens kommentarer. Det är inte utan nostalgi som han blickar tillbaka på tiden före den ödeläggande nivelleringens entré.[12]

I jämförelse med det tar Siwertz' beskrivningar i högre grad fasta på de humoristiska inslagen. Agrell synas här ur en helt annan synvinkel:

> "Sigurd Agrell, värmlänning, poet och småningom professor i slaviska språk, såg jag för första gången på Dombron och i stark vårblåst. Ack, det lilla lustiga fågelliknande huvudet, den gängliga figuren, de långa flaxande rockskörten och den höga hatten, som på grund av sin pudelaktiga lurvighet döpts till Caro. [...] Caro blåste plötsligt av Sigurd. Med ett förskräckt utrop kastade han sig efter sin gamle vän och räddade honom just som han skulle rulla ned i den svällda Fyris.

Det blev mig förunnat att delvis avlyssna det förmaningstal Sigurd höll för den lättsinniga Caro, innan han åter satte honom på sitt oklippta huvud."[13]

Åren i Uppsala rubricerar Lidman som en till det yttre mycket sorglös period.[14] Han och Agrell hittade ständigt på nya upptåg, lekte "lyriska okynneslekar" med allt och alla.[15] Tillsammans med Landquist och Harald Brising utgjorde de ett gäng som drack, skrev, gick på bordell, diskuterade, läste och kritiserade varandras dikter med outtröttlig frenesi nätterna igenom.[16] "Les quatre diables" kallade de sig. Detta ståtliga epitet, som onekligen inger vissa förväntningar på bohemisk livsföring, kom till på Agrells förslag. Idén hade han fått från titeln på en novell av Herman Bang.

Novellen handlar om två syskonpar, som uppträder som trapetsartister under namnet "Les quatre diables".[17] I berättelsens centrum står Fritz och Aimé. De har övat tillsammans sedan de var barn och är på ett nästan fysiskt sätt sammanvuxna. Varje kväll framträder de till tonerna av en kärleksvals, ett omkväde som återkommer genom hela novellen: "Amour, oh bel oiseau, chante toujours." Så småningom upptäcker Aimé att Fritz har hemliga möten med en överklassdam i publiken. Hon blir förtvivlad och svartsjuk. I en överhettad, erotisk atmosfär, där kärleken framställs som en förtärande kraft besläktad med döden, drivs Fritz och Aimé till alltmer våghalsiga akrobatnummer, som slutar med att de dödsstörtar. Sedan publikens första, häftiga reaktion lagt sig återgår allt snart till det vanliga. Folk lämnar tältet. Någon gnolar kärleksvalsen och studerar intresserat det myllrande folklivet utanför. Novellen slutar med en effektfull lakonism: "Just den kvällen var det mycket livligt på marknaden."

Det säger sig självt att det inte var någon yttre likhet som fick de fyra poeterna att låna namnet från novellen. Troligen var det en kombination av beundran för den nästan mytiskt dekadenta livsföring som Herman Bang förkroppsligade och fascination inför berättelsens sammanflätning av sexuell drift och dödsaning, eller rent av dödsdrift; fascination också inför den skärande ironin och bilden av konstnärskapet som en ekvilibristik med livet som insats, högt ovanför den borgerliga hopens gapande munnar.

Ingen av de fyra vännerna hade ännu hunnit debutera, men de var ytterligt äregiriga och drömde alla om en storslagen karriär som diktare, även om Landquist och Brising snart skulle gå andra vägar. Samtidigt betraktade de ofta resignerat sig själva som alltför aparta för att kunna läsas och förstås av den okunniga allmänheten. De var misskända genier och skulle sannolikt aldrig hinna upptäckas, innan de hade begått självmord, trötta på denna världens tomma larm och prål. Vad kunde väl Demiurgen ha att erbjuda själar som inte nöjde sig med mindre än evigheten?[18] Redan i moderlivet var de dömda till undergång som en naturlig följd av sina stora hjärnor och häftigt klappande hjärtan, som Agrell skriver i ett slags programdikt.[19] De fantiserade om laster och brott, som de aldrig ens varit i närheten av, och övade sig ständigt i att inta litterära poser. Beata Agrell har funderat över betydelsen av dessa eviga rollspel, som Sigurd Agrell enligt skrönorna excellerade i. Det var ett liv som tog färg av den mönsterbildande dikten, men också ett mönsterbildande liv som skulle färga av sig i den egna dikten:

> Men där heter det också att Sigurd själv var den förste mytomanen: han *iscensatte* sig själv i rollen som *övermåttan* rusig, som drabbad av 'dionysiskt vanvett' – av den *furor poeticus* som utgör den gudabenådade diktarens inspirationstillstånd.[20]

Den mask han och hans vänner slutligen fann mest passande var just dekadansens: de var sanna arvtagare till Baudelaire, Mallarmé, Verlaine, Rimbaud, d'Annunzio, Bang, Wilde och France.[21] Men att spela dekadent dandy var en ansträngande sysselsättning, särskilt för Lidman och Agrell som i motsats till den rike eleganten Brising egentligen inte hade råd med några omfattande utsvävningar.[22]

Nordisk symbolism

Hur pass etablerad var den symbolistisk-dekadenta litteraturen vid den här tidpunkten? För Norden som helhet slog de nya strömningarna först rot i våra grannländer. Norrmannen Hans Jaeger och danskarna Herman Bang och – litet senare – Johannes Jørgensen var mycket tidigt ute, redan i mitten av 80-talet. Knut Hamsuns *Mysterier* från 1892 är det första norska exemplet av betydelse. I Sverige var det européen Ola Hanssons *Sensitiva amorosa* 1888 som skvallrade om det nya som var under uppsegling, men under nittiotalet förbyttes hos honom ångesten och trötthet en i en nietzscheansk, stålmantlad storslagenhet. Han fick inte så stor betydelse för den svenska, litterära scenen. Desto större var Heidenstams inflytande. Hans *Renässans* var visserligen inte något skallande Gjallarhorn men väckte ändå med sin revelj litteratörer till uppbrott från naturalismen. Det som brukar kallas nittiotalet i svensk litteratur har trots allt inte någon omedelbar beröring med dekadans. Framför allt är det ju inte fråga om någon storstadsdiktning.

Omkring sekelskiftet präglades det litterära Sverige av korsande strömdrag, som grumlar bilden. Vid sidan av nittiotalisterna fanns primitivisterna med Albert Engström och Karl-Erik Forsslund i spetsen. Den sistnämndes göticistiska livsföring i naturens sköte, långt borta från den fördärvliga staden, är nog inte vad man i första hand förbinder med sekelskiftesstämning. Han och den kompromisslöst viljeinriktade krigsivraren Ossiannilsson blåste en fanfar till strid mot pessimismen och uppgivenheten. Ett nytt sekel krävde handlingskraftiga män.

Trots namn som Marika Stiernstedt, Henning von Melsted och Algot Ruhe vilar ryktet om sekelskifteströtthetten egentligen på en enda författare, Hjalmar Söderberg, med vännen Bo Bergman som strävpelare. Av sina förebilder i Danmark och Frankrike hade Söderberg lärt "att pessimismen kunde vara dekorativ och trötthetten elegant, förutsatt att den bestods en skräddarsydd inramning."[23] Brandell påpekar att determinismens ansvarsfrihet inte satt särkilt fast rotad ens hos den svenska spleenens galjonsfigur. Moralismen tar över redan i slutet av *Martin Bircks*

ungdom och ges fria tyglar i författarens envetna anstormningar mot kristendomen, när han lämnat skönlitteraturen bakom sig.

Det finns följaktligen inga självklara exempel på dekadent eller symbolistisk lyrik på den svenska parnassen. Rimbaud hade introducerats av Levertin omkring sekelskiftet; betecknande nog trettio år efter det att han tystnat som författare. Landquist, Lidman och Agrell läste honom; det gjorde man likaledes i Lund, i det kotteri som hade Bengt Lidforss som centralgestalt. Där lästes också de aktuella tyskarna, bland annat Stefan George och Rilke. Några rabulistiska utfall mot det litterära etablissemanget hittar man däremot knappast.[24]

Verkligt betydande av dem som kan kallas modernister är egentligen bara Vilhelm Ekelund och Anders Österling. Ändå övergav ju Ekelund tidigt lyriken för aforistiken, och den vers han skrev – som kan verka modern därför att den är orimmad – baserade sig i verkligheten på antika versmått med Hölderlin som förbindelselänk. I Österlings fall är det bara de första diktsamlingarna som har viss symbolistisk prägel. Därefter skrev han, i likhet med Bo Bergman, en "vardaglig, realistisk, eller intimistisk, ofta resonerande lyrik".[25]

Från detta kartläsningsperspektiv tänkte jag söka mig ner till den konkreta verkligheten i form av några av det begynnande nittonhundratalets kritikers syn på poesin i allmänhet och Agrells diktning i synnerhet. En av de få som har försökt sammanfatta den litterära debatten under vårt sekels första årtionde är C.D. Marcus.[26] Han betraktar epoken som en tid av tillbakagång, både internationellt och på hemmafronten. Han talar till och med om kris. Sitt missnöje riktar han både mot naturalism och romantik. Mesars och brackors driftsliv och futtiga bekymmer har fått för stor plats i dikten, klagar han, medan stora andars fria vilja knappast alls tillåts komma till tals. Å andra sidan förvandlar romantikerna människan till ett irrbloss, som grips av starka, ofta motstridiga känslor. Klart är att konsten inte får ställas i nyttans tjänst. Samtidigt måste konstnären ha beröring med verkligheten bara för att sedan glömma den i sin konstnärliga utövning. Amerikanisering och estetisering är de konstens Skylla och Charybdis som författaren måste navigera mellan. Vi är i behov av en ny filosofi och en ny religion, anser Marcus. Det heroiska måste träda fram i poesin. Shakespeare och Nietzsche är de två giganter han vill se som den svenska diktens ledstjärnor. Mindre apolliniskt ljus och mera dionysiskt lidande!

Torsten Fogelqvist ser det som en spännande uppgift för framtida litteraturforskare att försöka ta reda på varför sekelskiftets lyrik är en känslans i stället för en handlingens poesi, när verkligheten *utanför* litteraturen är så helt inriktad på praktiskt handlag.

> Utanför poeternas skara bröstar sig handelsresandekulturen. Inom försigår den ömtåliga konstnärliga självförbränningen. Tiden är social, kollektiv, industriell. [...] Den förebråelsen kan man åtminstone icke rikta mot poeten. Han är i regel djupt antisocial. Hvarannan dikt är en Narkissossaga i fragment och miniatyr. [...] Och med blod från hemlighållna och publicerade sorger bestryker diktaren likt israeliten sina dörrposter, för att tidens mordängel,"Knappestöparen", må vandra

hans hus förbi. Det som man mest kan förebrå denne unge romantiker är att han städse tager sitt slutna lilla jag nästan lillgammalt allvarsfullt.[27]

Vilhelm Ekelund skriver också – i *Antikt ideal* – om lyrisk stagnation, om "ömklig esteticism" och sentimentsbagateller. Ädelstenar och allehanda föremål, till och med husgeråd, skrivs det dikter om.[28] Han som ett par år tidigare introducerade Mallarmé i vårt land verkar ha drabbats av en nästan total misstro mot den moderna lyriken. Plutarchos har mera att lära en diktare än vad Verlaine och Mallarmé har. Nietzsches heroiska ideal är långt bättre än Goethes harmoni, där allt är stillnat och stort utan avstånd, kamp och vansklighet.

Det här är förstås bara några röster i en betydligt större kör, men det finns en viss samstämmighet, som ger en fingervisning om det litterära klimatet vid sekelskiftet. Det var i den intellektuella miljön Agrell och Lidman debuterade. Den andra hälften av de fyra djävlarna gav sig i kast med andra uppgifter: Brising främst konstkritik och Landquist som bekant filosofi och litteraturkritik.

Agrells diktning – kritikerreaktioner

Efter den sedvanliga våndan inför debuten, en tid av ömsesidigt tröstande och stöd men också rivalitet, fick Agrell sin diktsamling *Arabesker* antagen på Ljus' förlag.[29] Året var 1903. Sedan kom i tät följd de övriga samlingarna: *Solitudo* (1905), *Hundra och en sonett* (1906), *Den dolda örtagården* (1908), *Purpurhjärtat* (1909) samt *Antika kaméer och andra dikter* (1912). År 1931 gav Agrell ut en samling *Valda dikter*, i vilken bara ett par av dikterna inte tidigare publicerats i bokform.

I de recensioner av Agrells diktsamlingar som jag har läst finns, naturlig nog, såväl gemensamma omdömen som skiljaktiga uppfattningar. Mest negativ är nog Fredrik Böök.[30] Han efterlyser helt andra värden i den nya litteraturen än den pessimistiska metafysik, formulerad i "oklanderliga" kvadernarier och "patetiska terziner", som han finner i Agrells dikter. De är skapade av ett vekt och kontemplativt lynne och saknar naivitet och "det primäras värme", skriver han. Deras mystik är ingenting annat än en "matt och sjukt hviskande" retorik. Inga nya anslag, ingen självständig ton kan han finna i dem. Bäst tycker han om de indiska dikterna, kanske mest för att han tillmäter dem ett kulturhistoriskt värde. Summa alltså: dikterna prisar Agrell som sanskritist mer än som poet.

Ingen av av recensenterna – bortsett från John Landquist – är renodlat positiv. Agrells fingerfärdighet, speciellt när det gäller att konstruera sonetter, omvittnas av alla, men ingen försummar å andra sidan att invända mot ordekvilibristikens baksida, förkonstlingen.

Bo Bergman går hårt åt den romantiska poesins hetsjakt på aldrig förut sedda ordkonstellationer.[31] Dikternas vackert tänkta symbolinnehåll blir på så vis i längden likgiltigt för läsaren. "Det löser upp sig i ord, starka, heta, självlysande ord, som slå ihjäl varandra." De dikter Bo Bergman berömmer är typiskt nog de enkla, avskalade.

Till övervägande delen positiva recensioner fick Agrell av bland andra Olof Rabenius[32] och Anna Roos.[33] Rabenius kallar honom en "finskuren och egenartad skaldeindividualitet", som får stora tankar att rymmas i små, fulländade former, medan Roos beundrar sångbarheten i hans dikter.[34]

Oväntat gynnsamt inställd är Torsten Fogelqvist, med tanke på att han efterlyser en "Poesie der That", en genre som Agrell inte kan sägas odla.[35] Fogelqvist påstår sig vara utled på feminint känslopjunk, "drifternas dionysostöcken", eruptiva känsloutbrott och oändlighetsstämningar. Att han uppskattar Agrells lyrik beror nog på det apolliniska draget i den. Agrells pessimism är inte någon simmigt odefinierbar känsla. Den är from och manlig och har en intellektuell ryggrad, som Fogelqvist saknar i samtidens poesi.

Erik Hedén är mera svävande i sitt omdöme.[36] Till att börja med ser han i Agrell "den utsökte och intelligente poetiske konstmakaren". I den karakteristiken döljer sig förmodligen en kritik liknande Böös: brist på liv och spontanitet. Efter fler genomläsningar är Hedén beredd att rucka på sin åsikt; det *går* att förena reflexion med inspirerad konst. Något mera definitivt omdöme formulerar han inte i sin recension.

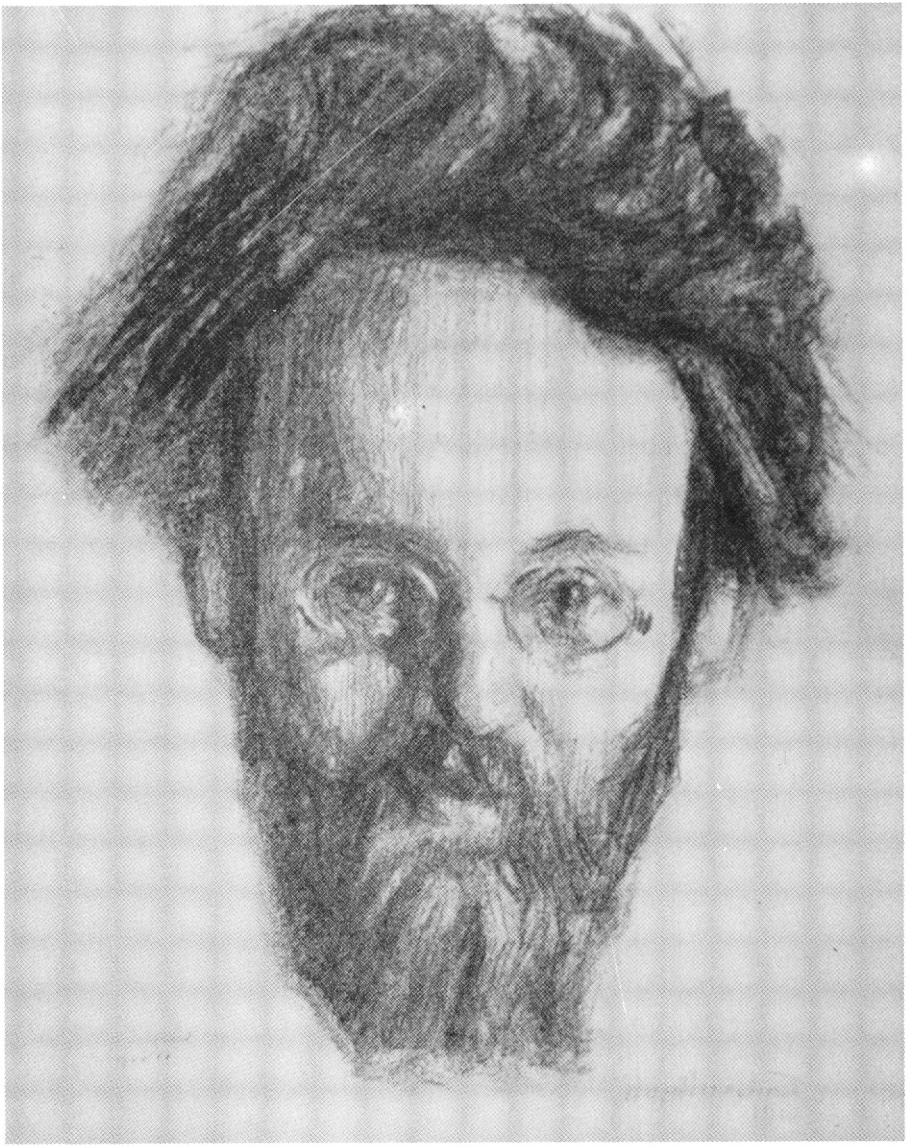
C. D. Marcus uttrycker en till intet förpliktande beundran för Agrells formsäkerhet och noterar hans sobra ton och lärda, upphöjda ämnesval.[37]

Oscar Levertin finner i Agrells *Arabesker* både dikter som är vekt välljudande och sådana som är "otillåtligt tomma och anspråksfulla".[38]

> Arabeskernas diktare skall nästa gång visa prof på strängare självförsakelse [...] skilja på väsentligt och oväsentligt [...] ty han äger uppfattning, känsla för intellektuella och själiska sorger och sund inställning i fråga om språkbehandlingens välklang.[39]

I brev till Agrell skriver författaren Karl Gustav Ossiannilsson att han tycker Agrells sonetter är mognare än Siwertz'. "Karlfeldts samling och Er håller jag för höstens champions [...]."[40] Ossiannilsson tycks över huvud taget ha hyst förhoppningar om Agrells framtid som diktare, vad än kritikerna kunde tänkas ha att invända: "Ni är emellertid redan en överallt erkänd konstnär, en författare, som alls icke behöver deras betyg, som ni kanske i mer än en mening kommer att överleva. Vi som kalla oss unga, hälsa Er!"

Ytterst varsam kritik, som hastigast skymtar förbi, är den enda skugga som faller över Agrells diktning i John Landquists artikel i *Varia*.[41] Hans perspektiv är snarast deltagarens. Exempelvis blir han i sin diskussion av Agrells erotiska dikter "vi" med författaren; de delar synbarligen upplevelsen av kvinnan som en blott temporär störning av mannens dådkraft och vetenskapliga håg.[42]



Kolteckning från 1910 av Agrells vän från skoltiden, Sigge Bergström

Troligen som en följd av att det är så komprimerat i tid ger Agrells författarskap ett anmärkningsvärt homogent intryck. Av den anledningen är recensenterna ganska eniga i sin beskrivning av hans teman och i karakteristiken av hans stil. Ingen har exempelvis undgått att lägga märke till den schopenhauerska pessimismen, den Indienpräglade exotismen, förgängelsemotivet, kontrasterandet av det sinnliga mot det bestående, oändlighetsstämningarna, det kontemplativa draget. Alla etiketterar de honom som romantiker. Anna Roos anför månskensstämningarna, azurhimlarna och ädelstensglansen som exempel på förbindelselänkar med det tidiga 1800-talets romantiker. Släktskapen bekräftas av Agrells *noli-me-tangere*-hållning, anser hon, liksom av lusten att experimentera med nya ordkonstruktioner. Det sistnämnda kommenteras av alla anmälare. De flesta är mer eller mindre kritiska; Bergman och Böök mest, medan Hedén förklarar frossandet i utländskt grannlåtsprångel, som han kallar det, med viljan att komma förbi "den nedärfda skönhetens nötta klang".

Fogelqvist betonar dikternas närhet till buddistisk livsvisdom och schopenhauersk livsförnekelse. Konsten är det enda som kan rädda oss från känslan av tillvarons meningslöshet och brutalitet. Han kallar det romantisk pessimism. Ett annat romantiskt drag finner han i Agrells symbolistiska poetik: "Hans själslif söker alltid uttryck i en kroppslig sinnebild." Det är blommor – exotiska såväl som nordiska – stjärnbilder och ädelstenar, och alla symboliserar de olika abstrakta företeelser.

En annan syn på just detta uttrycker Erik Hedén. Likheten med romantikerna inskränker sig enligt honom till valet av "poetiska ting"; för Agrell är det inte symboliken som är huvudsaken utan konstfullheten och karakteriseringen. Däremot betonar Hedén det idémässiga släktskapet desto tydligare.

> Agrell måste utan tvifvel kallas romantiker. Hans ständiga lofsång till det filosofiska tänkandet, hans själiskt platoniska svärmeri, ifylldt med antydningar om het sinnlighet, hans kärlek till Indien och kunskap om indisk tankevärld, hans dragning till sagomotiv, till det exotiska öfver hufvud, hans skönhetsöfverfyllda språk, hans klangrika, konstfulla versbyggnad, hans aristokratiska diktarprogram, uttryckt redan i boktiteln *Den dolda örtagården* – allt är ren romantik.[43]

Både Fogelqvist och Hedén nämner särskilt panteismen. Fogelqvist kopplar den främst till buddhistisk livssyn: "att uppgå som doft ton och droppe i världsalltet". Hedén däremot gör den till ett vägskäl, där Agrell avlägsnar sig ifrån de tidigare romantikerna. Panteismen och förkärleken för det omedvetna har hos Agrell omstöpts till synen på förgängligheten som svaret på tillvarons gåta. I och med det förkortas diktarens räckvidd; han kan inte vara en siare, en "skildrare af nysedda fantasivärldar", eftersom också allt sådant bara är fåfänglighet. Den rena formen, "konstens uthamrade, reflekteradt afvägda fullkomlighet", är det enda som har varaktighetens prägel. Den formteorin, menar Hedén, har författaren lärt av den franska senromantiken.

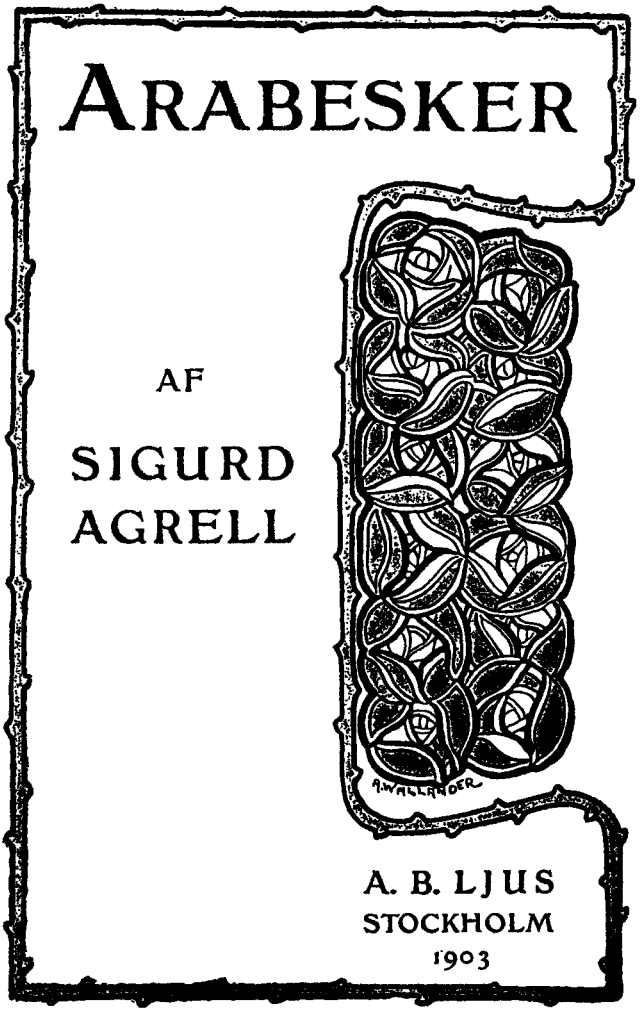
Det finns hos de här omnämnda recensenterna en viss vaghet, när det gäller att inordna Agrell i en litterär tradition. Referenserna till svenska

romantiker som Stagnelius, Atterbom och Tegnér är förstås givna, men förhållandet till symbolismen blir aldrig utrett. Hedén är den ende som antyder den parallellen, men samtidigt trasslar han till resonemanget genom att hävda att det *inte* är blommornas, ädelstenarnas och stjärnornas symbolvärde Agrell vill framhäva. Vari ligger då det symbolistiska draget? Böök är ensam om att nämna någon av symbolisterna vid namn – och då bara för att påpeka vilken usel tolkning av en Verlainedikt som Agrell gjort sig skyldig till. Bergman talar för all del om *Den dolda örtagården* som ett artificiellt paradis men inte för att leda läsarens tankar till Baudelaire utan bara för att göra sig till talesman för dem som tröttnat på nektar och ambrosia, på den dikt som skimrar på alltför hög höjd över verklighetens magra tegar. Sonettformen har alla observerat, men ingen associerar till Baudelaire eller Mallarmé. Däremot har Fogelqvist gjort en elegant jämförelse med Snoilsky:

> Sonetten var för Snoilsky en kallblodig och sirad liten stilett, med hvilken han rispade osynliga springor i ett förbehållsamt, aldrig falt känslolif. För Sigurd Agrell är den rökelsefatet, på hvilket hjärtat mot bakgrund af nattens blåa ödslighet stilla förbrinner.[44]

Även om det hos de recensenter jag refererar till råder något av den samtida bedömarens naturliga perspektivlöshet tycker jag att de – åtminstone sammantagna – i stort sett gör Agrell rättvisa. Hans kvaliteter framhålls, utan att någon för den skull låter sig bländas av elegansen. De svagheter de påpekar är bara så mycket tydligare för en sentida läsare. Beata Agrell har på ett annat sätt än sekelskifteskritikerna framhållit Sigurd Agrells utnyttjande av den symboliska rekvisitan som ett medvetet konstgjort och konstfullt språk:

> Sigurds poesi har kallats symbolistisk – och symbolistisk efterklang. Den är bådadera, inte bara litteraturhistoriskt och filosofiskt, utan också i en handfast bokstavlig mening: den *räknar* med övertagna symbolvärden, inte som metafysiska realiteter utan som tecken i konstruerade språk. Dessa dikter är artefakter och sätts fram som artefakter – genom blotta återbruket av klichéer och andra lånade språk – utan att med sedvanlig romantisk ironi påminna läsaren om saken. Poetik *är* här lingvistik; här erkänns inte någon skillnad mellan 'naturliga' och 'konstgjorda' språk, som en ironisk hållning kunde markera.[45]



Omslagsbilden till Sigurd Agrells första diktsamling, *Arabesker*

Jag ska komplettera bilden och uppmärksamma några detaljer, som kan ha haft betydelse för det intresse Agrell senare visade för runologin. Redan i debutsamlingen *Arabesker* anslår han den ton och de teman som i stort sett går igenom hela hans diktning. Boken är indelad i tre avsnitt, vart och ett med dedikationer till en av de tre bröderna i "les quatre diables". Den första avdelningen har försetts med underrubrikerna: "Indiska dikter", "Allitterationer" och "Färgdikter". De två återstående saknar helt rubriker. Varje avsnitt har ett motto. Två av dem är uppenbart kryptiska, troligen bara avsedda att förstås av vännerna: "N'importe où hors du monde" (Baudelaire) och "Fort, Pachydermatata, fort!" (Schopenhauer). Speciellt gäller detta det senare citatet. Anspelningen på Baudelaire skulle kunna syfta på slutdikten i *Les Fleurs du Mal*, "Le Voyage", diktarens sluträkning med sitt liv. Ingenting annat återstår att pröva för att bota livsledan än den sista resan:

> O Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
> Ce pays nous ennuie, o Mort! Appareillons!"

Problemet är bara att mottots exakta ordalydelse inte finns med i dikten, inte i hela diktsamlingen för övrigt. Samtidigt innehåller *Arabesker* ett slags pendang, "Lycksalighetens ö", som just handlar om hur diktens jag styr ut på "fjärran ocean" för att söka efter denna ö. När han slutligen finner den visar det sig vara Dödens ö han kommit fram till: blå cypresser och kala klippor. Starkt förenklat påminner den om Baudelaires Voyage, men på ett ytligt, dekorativt sätt ungefär som en hemsömmad bonad med en rad ur en känd dikt. Den *direkta* förebilden är förstås Böcklins "Toteninsel", som var omåttligt populär kring sekelskiftet. Den dyrkades av sådana storheter som Ellen Key, Levertin och Strindberg och spreds som reproduktion i tusental. Så upphöjd ansågs den tydligen att Oskar Anderssons drift med bilden, satiren "Till Odödlighetens ö", väckte anstöt.[46]

Det finns i *Arabesker* ytterligare en dikt, "Eva", som möjligen bygger på en annan kultmålning i Agrells samtid, nämligen Franz von Stucks "Synden", som föreställer en naken kvinnokropp omslingrad av en orm.[47] Sven Delblanc skriver att den gav en "behaglig rysning åt tidens unga flanörer och dekadenter in spe".[48] Agrells Eva står i solljuset, klädd i vitt linne. Hon har en gul ros i sitt mörka hår, och hon ler med bleka läppar.

> Jag ser du håller något.
> En orm,
> en grön och liten orm.
> Han slingrar sig
> omkring din hvita arm,
> din runda hvita arm.
> De gröna fjällen
> glänsa,
> glittra.

Den fina röda tungan
darrar,
leker,
slickar det gyllene ljuset.

Du ler.
Du kysser honom
den gröna ormen
med darrande läppar,
bleka röda läppar.
Eva!
Hvad ormen
och ljuset
och du
äro sköna!

För skönhetens skull,
för den gyllene solen
och de gula rosorna
vill du sänka en värld,
en värld – i kval.
Och du ler, Eva,
du ler,
och jag vill kyssa
dina bleka läppar!

Kombinationen biblisk kvinnogestalt, förstucken, sexuell symbolik och dragningen (som omfattar både Eva och diktens jag) till den depraverade, syndfulla handlingen är en äktdekadent blandning. Man undrar bara om Agrell hade läst Wildes *Salome*, jag tänker främst på scenen där hon kysser Johannes Döparens avhuggna huvud, eller om likheten bara är det synliga tecknet på en stark underström i tiden.[49]

I ett slags programdikt, "Décadenter", vänder sig Agrell mot dem han kallar amerikaner, "K.G. Ossian-Nilssons öfvermänniskor", männen med "två tums hud", som lever av "fläsk och chikaner" och tillber dollarn och Gud.[50] De överblaserade dekadenterna, som författaren räknar sig till fast det är ett skällsord, ler bara överseende åt eländet. "Amerikanerna" må ha sin aritmetik och journalistik, bränna sin andes lera till tegel och outtröttligt kämpa i tillvarons träsk. För sådant har "dekadenterna" för stor och känslig hjärna, och deras hjärtan slår för häftigt. Det är inte alls så att de bara dricker absint och "förkrossade se mot Nirvana". Deras stjärna förebådar en ny gryning:

Vi se mot det fjärran och sköna,
vi glädjas åt tankarnas gång,
vi höra all rymden döna
af en djup och underlig sång.

Arabesker är skriven av en ung man som prövar ett mode, fast det kanske strängt taget inte passar honom särskilt bra. Några av dikterna kan visserligen kallas dekadenta, till exempel "Eva", men mestadels är det dekadans i Verlaines ordmusikaliska tappning. I den mån Baudelaire verkligen har inspirerat Agrell måste det vara idealens Baudelaire, den som skrev de formellt oklanderliga sonetterna, inte den som författade prosadikterna, och som grävde i storstadens myller av motbjudande detaljer för att hitta nya skönhetsvärden. Någon motsvarighet till "La Charogne" finns inte hos Agrell. Erotiken är inte heller så framträdande och "skamlöst" öppen. Det är likaledes långt till den experimenterande ordalkemisten Rimbaud. Visst har *Arabesker* en del modernistiska tendenser, en handfull orimmade strofer utan bestämt versmått, men det mesta är traditionell, formmedveten dikt. Kanske kan man karakterisera den som fransk symbolism som upprepade gånger filtrerats genom svenskt nittiotal. Det finns faktiskt en avdelning dikter på värmländska i Frödings efterföljd. Trots sin friskhet undgår de inte att verka pastischartade. De indiska dikterna är vackra men avslöjar att Agrell vid den här tiden inte hade någon djupare kunskap om indiskt, religiöst tankeliv. Litet elakt uttryckt är det ett slags handboksbuddism formulerad på vers.

Vilka tankar om filosofin och dikten Agrell umgicks med vid den här tiden kommer fram i ett brev till Brising, daterat den 20/7 1904. Det är delvis en poetik i fickformat:

> Och meditationerna, hur nära ligger icke de en af riktningarna i min egen filosofi, hur gärna har icke äfven mitt sinne längtat efter växtlifvets sova lugnt, drömt i stilla beundran inför vildvinets och murgrönarankornas vegetativa ro! Du är en konstnär, Harald, och därför må det vara dig tillåtet eller förlåtet, att du är en lögnens och njutningarnas veklige dyrkare. [...] att kritikern måste vara en lydig och undergifven tjänare åt sanningarnas njugga och odyonysiska [sic!] gudinna och att enbart konstnären har rätt till njutnings- och lögngudinnans mera fylliga former och hennes giftiga och ljufva skönhets för andra ej lämpliga kontemplation. [...] För visso vet jag, att skola vi gå till tingens urgrund, skola vi finna en mening och ett sista mål med tillvaron, då måste vi uppoffra allt detta, lemna våra drömmars lätta lek, ge vårt jordelifs individuella lycka med dess invaggade ro tillspillo. Men jag har lidigt [sic!] nog under sanningskrafvets kopparhänder, jag har ej kraft eller håg att helga mitt lif åt filosofien, jag får nöja mig med att söka förverkliga konstnärens idé och spara rästen [sic!] till nästa inkarnation. Jag skall lefva som blomman och kvinnan, men innerst inne kommer jag alltid att ha ett medvetande om, att en annan åskådning och ett annat lifskraf har större rätt till min själ. Nu till mina dikter! Jag håller strängt på återgifvandet af verkligheten och tål ej att några detaljer strida mot varandra, blinda bilder som så ofta förekommer hos Lidman har jag alltid sökt undvika, allt skall ligga klart för åskådningen är äfven min princip. Men att en tidig morgon på vårvintern himlaranden före soluppgången kan ha en froströd färg och samtidigt blåa dagrar kunna falla öfver hvita husgaflar, fönstergardiner och nattlinnen – däri ser jag intet orimligt, jag har ofta själf iakttagit det både på jungfruhus och i mitt eget rum [...]. Fråga prof. Wölfflin, om han tror detta omöjligt af några estetiska skäl!

Han bifogar sonetten "Aftonharmoni" och är noga med att framhålla att detaljerna "äro alla sedda, de äro från slätten här utanför staden, där jag går mina ensliga afton- eller nattpromenader".

De övriga diktsamlingarna renodlar den klassiska linje, som dominerar *Arabesker*. Från och med *Hundra och en sonett* finns det inte en enda orimmad dikt publicerad. Favoritversmåttet blir i stället den extremt bundna sonetten. Som kontrast kan sägas att Rimbaud slutade skriva sonetter redan i sextonårsåldern. I formhänseende pekar alltså Agrells diktande bakåt. Eventuellt kan detta ha bidragit till att han så snart tystnade som författare. Naturligtvis har det inte *enbart* med formen att göra; det som brukar kallas tiotalismen erövrade parnassen och förpassade den agrellska motivkretsen till skräpkammaren. Till och med den neurotiske erotikern Lidman, som hade större förutsättningar att leka dekadent poet, anpassade sig till den nya tidens krav och började skriva romaner, men Agrell valde alltså den litterära tystnaden.[51]

I *Solitudo* finns det ett ganska stort sjok indiska dikter. De inleds med några rader av den indiske skalden, eventuellt också grammatikern, Bhartrihari (600-talet). Han sägs ha skrivit tre diktcykler; som var och en består av hundra dikter om kärleken, levnadsvisdomen och livsförsakelsen. Mottot är formulerat även på originalspråket och visar att Agrell vid det här laget behärskade sanskrit. Han har också tagit med några tolkningar av Bhartrihari, och i början av *Solitudo* finns det en dikt som tillägnas honom. I flera fall är de indiska dikterna orimmade. Om de sedan följer några indiska versmått är jag inte kapabel att bedöma. Tematiskt är de betydligt mognare än sina föregångare i *Arabesker*. Agrell har vikit av från stora landsvägen och gör egna turer i den indiska verkligheten. Borta är handbokens vidsträckta, abstrakta begrepp. I stället utgår han från konkreta ting i vardagen och tangerar utifrån dem omärkligt de stora frågorna. Litterärt sett är den strategin naturligtvis att föredra. Däremot kan den ställa läsaren inför vissa problem, det vill säga den som inte redan vet vad kokila, ashoka- och shirishablommor, bandhujiva, ketakis, bimba, Ritumsamhara, tamalor, tjakrava- och tjakorafåglar är för något. Fredrik Böök efterlyser (i positiv anda!) ordförklaringar; de skulle förhöja dikternas kulturhistoriska värde, tror han.[52]

Efter *Solitudo* lämnar Agrell Indien som litterär inspirationskälla. Vad som finns kvar av indiskt tankegods är det som förenar buddism och Schopenhauers filosofi: den eviga kampen mellan blodets och sinnenas ångande förförelser å ena sidan och tankens svalkande stillhet å den andra.[53] "Begär, begär, när skall din flamma svalna?" heter det i "Gryningsve" ur *Solitudo*. Kluvenheten innebär att lockas av gatuvisor och kvinnor, samtidigt som man hör dödsklockor ringa.[54] Att själva den sinnliga utlevelsen beskrivs är sällsynt; oftast rör det sig om betraktelser av den i efterhand. Agrell tillhör inte de självutlämnande författarna. De relationer som kan anas är betraktade på avstånd. Intimaste intrycket gör några av de tio dikterna ur avdelningen "I Tatralandet" i *Den dolda örtagården*. Tvåsamheten i dudikterna ur *Purpurhjärtat* är distanserade, högtidliga, okroppsliga, svala, vita och rena med inslag av nitzscheanskt förakt för

massan. Vanligast är Ensamheten – den självvalda – och döden, ofta i mytisk form, är allestädes närvarande.

Nyckelbegrepp

En inte alltför skrupulös granskning av Agrells nyckelord ger en prosaisk men ganska rättvisande antydan om dikternas vanligaste stämningslägen. De diktsamlingar jag har undersökt är *Hundra och en sonett*, *Den dolda örtagården* och *Purpurhjärtat*. Jag vågar påstå att de är representativa. Inalles består de av 187 dikter. De arton mest frekventa orden eller ordgrupperna är i tur och ordning följande: stillhet (lugn, ro, vila), kall (sval, kylig), vit, blå, stjärnor (stjärnnamn), dröm/drömmare, hjärta, mörker/dunkel, blommor (blomnamn), mild/vek, natt, sol, skär/ren, längtan, ljus, blek, fjärran, klar.[55] Frekvensen sträcker sig från ungefär en gång per dikt (stillhet etc) till knappt en gång var fjärde dikt (klar).

Vi kan stanna ett tag vid de två dominerande färgerna vitt och blått. Båda är romantiskt "belastade". Hos Mallarmé har det vita en klar anknytning till det jungfruliga, oskrivna bladet, till diktandets oundvikliga slutstadium: tomheten, intet. Något sådant finns inte i Agrells lyrik. Det mera preciserade symbolinnehållet varierar men håller sig inom den gängse konnotationsramen: renhet, kyla, död. I dikten "Marmor" talas om den vita vilan och om köldens kyskhet. Vad är ungdomens febrila åtrå mot skaparhjärtats stumma kärlek, uttryckt i marmorns vita kyla?[56] Dödens blomma, asfodelen, utstår ensam marmorgriftens köld, där den dväljs "obefläckad, hvit och hel".

> Ur döde skalders tomma ögonhål,
> med roten närd i multna drömmarhjärnor,
> du höjer lugnt din kronas hvita stjärnor,
> vår arma skönhets sista lifs symbol! [57]

Men vitt kan också vara en bild för tanken, som klarnat till kristall, när sinnesrörelserna har stillnat: "Snö har gömt/ hvad vår ungdom drömt,/ tanken är klar och kall,/ hård är dess rena kristall."[58]

Blått står ofta för skymningstid och har på så vis ett associationsfält som påminner om det som omger vitt. Dagen har svalnat och det är tid för eftertanke och längtan till det översinnliga. Nattlotusen, den vita månens blå väninna, inväntar sin mor Natten, draperad "i mantel djupblå": "Din längtan har sitt hem högt i det höga."[59] Ibland ställs blått mot sin komplementärfärg rött, som då givetvis betecknar det sinnliga livet: "Nyss i dionysisk yra/högröd ros jag bar,–/nu mot djupblått vill jag styra, /där mitt allvar var."[60] I "Turkosen" är det visserligen svala morgonväkter, men samma motsättning råder mellan dionysiskt och apolliniskt.[61]

Nureddin, magikern och astrologen, arbetar ensam i sin kammare med sina papyrusrullar och grubblar över tidens gåta och över allt sinnligts förgängelse.[62] Nu vet han emellertid att det finns en evig värld av "tankens strålande idéer". Under en vandring mot fjällen i Kaschmir, med kristaller,

solljus och blå eter, kommer han allt närmare andelivets källa. Hela naturen uttrycker denna andens längtan. Efter att ha varit så nära stjärnorna och det klara förnuftet beger han sig till Bagdad. Där, i människomyllret, tar hjärtat och känslorna överhanden igen. Men förvillelsen är kortvarig. I den blå aftontimman vid dammen som speglar stjärnorna återfinner han sitt rätta jag. "Hvad är händers smek och läppars snarhet", när han i sitt inre har de klara empyréernas "fjärrblå vida värld".

Undersökningen av högfrekventa ord skulle kunna göras noggrannare och utsträckas till de övriga diktsamlingarna, men jag tror inte att bilden nämnvärt skulle förändras. Nyckelorden vidimerar den karakteristik som recensenterna har gett och det intryck man spontant får som läsare. Det är högstämda, romantiska, drömskt vemodiga dikter i förnäm avskildhet från – men ändå inom hörhåll för – det brusande livet. Någon enstaka gång märks nietzscheanska tongångar, men melankolin och den kontemplativa ingrediensen har svårt att ingå förening med dionysiskt rus, med dans, glädje och bestialitet.[63] I stället är det apolliniska elementet framträdande: tanke, klarhet i såväl innehåll som form. Detta gäller också dikter som inte alls handlar om tanke utan om längtan och dröm, som till exempel följande sonett, en kanske omedveten pendang till Ekelunds "Lunaria":

Min längtan är en vas av klar kristall,
där i ett kyligt silfverstilla vatten
en sjunken blomma skådar hän mot natten,
som tätnar djupblå, stjärnströdd, hög och kall.

Där ute i en lustträdgård rabatten
ger hennes systrar del af lifvets svall,
af gyllne frömjölsstoft i smeksamt fall
nattfjärilsvingen strör den ljufva skatten.

I kvällens stillhet hennes systrar tala
om vindens hviskning och hvad solen gaf.
Men blomman sjunken i kristallens svala

ser högt och fjärran. Vet ej orden af.
Hon drömmer saligt, hvit, till skälfning frusen,
om rymdens blommor blott. De tysta ljusen.

("Kristall" ur *Den dolda örtagården)*

Ekelunds "Lunaria" är skriven på "fri" vers, men både han och Agrell är i lika mån fångade i en retorisk tradition. Skillnaden är bara den att de retoriska elementen i Agrells dikter är mera synliga till följd av formstrånghet och klassiska ingredienser som invokationer.

Troligen är Agrell inofficiell svensk mästare i sonettskrivande. Vännerna har vittnat om hur lätt han nästan improviserade fram sonetter, mer eller mindre på beställning.[64] I samlingen *Hundra och en sonett* har han experimenterat med olika antal höjningar i versraderna och alla upptänkliga variationer i rimflätningen. De sista femton är alla nocturner. Motiven:

drömmen, stillheten, längtan som sakta stillnar i takt med dagens sorl mot natten, enheten med naturen och Alltet, sången som föds, ursprungskänslan, hjärtats snyftande sorg, glimten av evigheten, allt detta blir genom sina ständiga återkomster ett slags kvällsraga, som försätter åtminstone en välvillig läsare i ett visst sinnestillstånd.[65] För den mindre sympatiskt inställde betraktaren kan de hundraen varianterna te sig som en påfrestande etydsamling. Om Rimbaud var alkemist i sin hantering av språket framstår Agrells snarare som en hovjuvelerare. Trots det har de ungefär samma mål, det varaktigt sköna. Kanske är sonetterna ett slags besvärjelser av tillvarons onda makter: ångestkänslorna, sorgen, det kvalfyllda och bittra i livet. I samlingens hundraförsta dikt skriver han: "Mig quadernariernas klang är kär,/ty rimmens rikedom jag alltid bär [...]." Den förmågan har hjälpt honom att formulera ungdomens smärta och drömmar och har haft en läkande verkan, när kärleken frätt "het och sjuk". Skönheten, den stränga formen, blir ett sätt att betvinga kaos och skingra de vilseledande begärelserna. I den meningen förblir han Schopenhauer trogen under hela sin tid som diktare.

Det finns en annan sida hos Agrell, som vetter mot folklore och visor. Dels är det Värmlandsdikterna, dels dikterna från barndomstiden, men också de som handlar om främmande städer. Han reste ganska mycket, inte minst i österled,[66] och stadsdikterna har, trots att de är sonetter, en förvånande impressionistisk och omedelbar prägel. Dikterna från barndomshemmet är ordinära Paradise-lost-skildringar. De visartade dikterna, exempelvis avdelning II i *Purpurhjärtat*, röjer en påverkan från nittiotalisterna och pekar framåt mot hans intresse för den folkliga sagoskatten.[67]

En författares översättningar eller tolkningar av andra diktare ger en viss fingervisning om vilka impulser han/hon har i sitt eget skrivande. Som slavist har Agrell förstås översatt Tolstoj och andra ryska klassiker; det behöver kanske inte betyda så mycket. I sina diktsamlingar har han tillägnat Stagnelius, Bhartrihari och Lermontov en sonett var. Den sistnämnde kallas "mörkrets stolte son" och hyllas för sitt "grymma, vilda förakt för denna värld". Av Bhartrihari har Agrell översatt fyra korta dikter, och han har tolkat Pusjkin, Lermontov, Semion Nadson, Konstantin Balmont, Baudelaire, Verlaine och Stefan George.[68]

Min uppfattning är att Agrells förhållande till dekadans och symbolism förkroppsligas av de tre sistnämnda, eventuellt också av Lermontov. Av Baudelaire har han valt dels en välljudande sonett, "De älskandes vin", dels en av spleendikterna. Om Kaspar Hauser, den som i grunden står utanför all mänsklig gemenskap, handlar den ena av Verlaines dikter. Stefan Georges bekanta "Komm in den totgesagten park und schau..." är ju en mycket sonor dikt, vars malmfulla klang tydligen har tilltalat Agrell. De halvhjärtat dekadenta drag som finns i debutsamlingen *Arabesker* måste, tror jag, betraktas mer som en, litterärt sett, flyktig pose än som allvarlig övertygelse. Hans bohemeri och i ett nutida perspektiv närmast vildsinta sällskapsliv kvalificerar honom visserligen som dekadent poet, men liv och dikt tycks ha varit åtskilda storheter för honom.[69] Ett vanligt omdöme bland vännerna är att han visserligen var en sann poet, men att han snarare levde än skrev sin poesi.[70] Om hans första diktsamling säger Sigfrid

Siwertz att den inte nådde honom längre än till knävecken. Han kunde inte omvandla sina hisnande infall till vers, utan att de på vägen förlorade sin enastående egenart. "Av Sigurd Agrells dikter var det bara de saturnaliskt vilda och otryckbara, som gjorde honom full rättvisa."[71] Landquist tror att orsaken till Agrells "misslyckande" som poet kan ha att göra med hans bevarade naivitet.[72] Kanske var också hans oerhörda äregirighet, den som Lidmans dagböcker skvallrar om, ett hinder för honom.[73] I alla händelser tycks Agrell själv ha varit medveten om att hans begåvning gjorde sig bättre i andra sammanhang. "Ser du, Lidman, jag är ett geni och det är inte du. Jag är ett lika mycket större geni än du, som du är större poet än jag."[74]

Även om Agrell tröstade sig med att vara den skarpare filosofen drogs han nog med ett slags sorg över att inte vinna erkännande som skald. Medan flera av hans samtida uttryckligen tog avstånd från sin "dekadenta" period tyder Agrells samlingsutgåva *Valda dikter* 1931 på att han tillmätte sitt skönlitterära författarskap ett visst värde. Han har bara gjort smärre ändringar i ett fåtal dikter, till exempel moderniserat stavningen och retuscherat bort några spektakulära nybildningar. En del dikter från senare år har han lagt till – för övrigt av tvivelaktig kvalitet – men allt tyder på att hans aktiva, lyriska period slutade i och med *Antika kaméer och andra dikter*.

Ett bohemiskt liv behöver inte innebära estetisk radikalism. Av det dionysiska elementet i Agrells liv märks knappt någonting i hans lyrik. Han ger snarast ett kulturkonservativt intryck. Trots hans omvittnade leklynne är det näst intill omöjligt att tänka sig honom som futurist, dadaist eller ens surrealist. Däremot finns det en frändskap med en del av Baudelaires sonetter och med Verlaines melankoliska ordmusik, liksom med den högstämda, klangmättade diktionen hos Stefan George. I symbolismens alkemistiskt influerade, litterära process är Agrell nästan uteslutande inriktad på den förädlade slutprodukten. Omvandlingens betydligt mindre ädla grundmateria befattar han sig inte gärna med.

Många av Agrells diktsamlingar är helt eller delvis tematiskt indelade på ett snävt sätt, som är ganska ovanligt i svensk 1900-talspoesi. Där finns färgdikter, sonetter i ädel materia av skilda slag, astrologdrömmar om stjärnbilder,[75] dikter om olika sorters ädelstenar och blommor, om europeiska språk, antika, mytologiska väsen och om planeter. Torsten Fogelqvist är den ende av recensenterna som har kommenterat det. Hans inställning är kluven, men han påpekar att det ger en intellektuell ryggrad åt diktsamlingen. Kanske det, men om läsaren har en känsla av att det rör sig om etyder så förstärks den känslan ytterligare av den strikta ämnesindelningen.

På ett övergripande plan är det indiska motiv som dominerar, men det gäller framför allt de första två diktsamlingarna. Därefter övertar de antika motiven huvudrollen. Det är då oftast de mest kända gudomligheterna eller episka gestalterna det handlar om, mestadels utan den personliga vinkling som man kanske väntar sig av en 1900-talsförfattare som närmar sig denna hårt exploaterade epok.

Sammanfattningsvis kan sägas att Agrell gärna uppehåller sig vid det bestående, det som är från evighet till evighet, vare sig det nu handlar om planeter, metaller, ädelstenar eller urgamla myter. Det individuella är en port som öppnar sig mot det som är varaktigare än individen själv. När han skriver om rosen är det naturligtvis inte något enskilt exemplar han i första hand är intresserad av utan de lager av symbolvärden som täcker arten som sådan. Det är utifrån dem han formar sin personliga och symboliska bild av rosen. Givetvis är det en i högsta grad romantisk tradition som Agrell inordnar sig i. Redan diktsamlingarnas titlar avslöjar detta. Arabesken är ju en romantisk "uppfinning", med lika central betydelse som fragmentet.[76] Både purpurhjärtat och den dolda örtagården är rekvisita i en romantisk tankevärld, och ordet "solitudo" för tanken till *Waldeinsamkeit*. Den som tar fasta på Agrells uttalade vurm för ädelstenar och dyrbara material kan kalla honom för symbolist och få ett visst stöd för det i de sparsamma inslag av erotik som förekommer i dikterna.[77] Däremot finns det i dem knappast några spår av symbolismens förakt för eller strävan att övervinna naturen. I det avseendet griper han snarare tillbaka på romantikerna vid artonhundratalets början.

Den romantiska grundförutsättningen är otvetydig: dikternas föremål, de levande såväl som de döda, är mer än bara passiva objekt i sinnevärlden. De framtonar som avläsbara tecken för en andlig – om än inte religiös – verklighet och kan tolkas av ett subjekt, skalden, som har förmågan att se det beständiga i det tillfälliga; därav det solenna tonfallet i merparten av Agrells dikter. Liv och dikt är noga åtskilda.[78] Allt i tillvaron hör visserligen ihop, men i litteraturen ger han företräde åt det "höga" och avfärdar det "låga" genom att behandla det på ett abstrakt, avindividualiserat sätt. Drifternas och instinkternas manifestationer reduceras till ett likformigt, kosmiskt bakgrundsbrus, mot vilket de upphöjda objekten med sina ciselerade detaljer avtecknar sig som lysande himlakroppar på natthimlen. Livets myllrande mångfald lockar sinnet, men på platonskt manér hyllar diktaren hellre de eviga idéernas orörliga rike – till exempel i en figur av elfenben:

> Ett evigt lif ger blott den kyska glansen
> förmäld med formens vilande kontur:
> Den yra nymfen stannar hvit i dansen,
> blir hög idé, ej kämpande natur.
> Som solen sänder stråleld genom stormen,
> i Kosmos' hvirvel hvilar endast Formen.

I själva verket var det kanske just denna strikta skiktning i Platons anda som gjorde att Agrells författarskap aldrig riktigt blev vad *Arabesker* en gång ställde i utsikt. I den finns, trots det juvenila poserandet i delvis lånta fjädrar, ändå en nerv, som i de senare diktsamlingarna mer och mer förkalkas. Språket och formen kom alltmer att reflektera karaktären hos de föremål av ädel materia han så ofta skrev om. Guldet eller kristallen reagerar inte så gärna kemiskt med omgivningen. På liknande sätt drar sig dikterna undan i förnäm avskildhet; de förblir slipade, vackra smycken

som inte ska bäras till vardags. Av en Baudelaires eller Rimbauds schamanistiska förhållningssätt finns just ingenting. Spår av frändskap med Mallarmés och Georges religiösa syn på diktandet kan skönjas, men i jämförelse med den förstnämnde stannar Agrell på den dekorativa ytans nivå. Trots att hans ungdoms idoler hyllade en dekadans med franskt påbrå har merparten av Agrells dikter snarare ett tyskt, mycket allvarstyngt tonläge: melankolin och blicken bortom nuet och det sinnliga. Däremot saknar han helt en Stefan Georges gränslösa självöverskattning; han axlar ingen profetmantel och siar inte om kommande riken.

Från sekelskiftets flanöranda gick utvecklingen mot viljefilosofi; perioden av *l'art pour l'art* var förbi. När Agrell upptäckte att litteraturen var på väg mot samhällsfrågor, enskilda livsöden och annat som är temporärt och kontingent, tystnade han som författare.

Symbolism – sonetter och magiska runor

Vad är det då hos *skalden* Agrell som föregriper inriktningen hos *runologen* Agrell? Ja, rent innehållsligt urskiljer man inte många tydliga, fornnordiska avtryck i hans dikter. Ett avsnitt i *Arabesker* bär visserligen titeln "Allitterationer", men det är en delvis vilseledande rubrik. Bara ett par dikter i hela hans produktion kan sägas vara götiska. Föregripandet av runmagin ligger på ett djupare plan; den är en vattentäkt med underjordiska tillflöden.

Ett sådant är att han valde att skriva dikt framför prosa. Jag tror inte att det var någon tillfällighet. Lyriken kräver ett sökande efter ord av ovanlig halt på ett sätt som inte prosan gör; ord som smids till ett regelbundet mönster, ett gitter som härdats med slutrim, inrim, assonanser och med hjälp av olika rytmiska och strofiska ordningsprinciper bildar ett kosmos i termens ursprungliga betydelse. Dikter på bestämda versmått är förstås särskilt strängt strukturerade. De förhåller sig till prosan som den franska parken till den engelska.

Samtidigt som formen är hårt tuktad är det associativa avståndet mellan de enstaka orden vanligtvis större än i prosan. Den typografiska ödsligheten utgör ett slags gles arkipelag, i vilken vida vattenspeglar öppnar sig för läsarens skapande fantasi och ger den generöst navigeringsutrymme.

Medan språket i massmedia mer och mer strömlinjeformas för att motståndslöst glida in i den kommunikativa funktionens banor bär diktens språk med sin rytmisering, sina symboler och metaforer på rudiment av det limbiska system som sannolikt präglade det en gång, när sirénernas sång var den enda typ av dikt som existerade. Den ångande regnskogen av magiska besvärjelser, som vår rationalistiska tidsålder omsorgsfullt har torrlagt, lever kvar i ett förbleknat tillstånd i diktens herbarier.[79]

Ingen vet naturligtvis med bestämdhet hur de sånger lät som sjöngs för att försätta schamanen i det hypnotiska tillstånd som var en förutsättning för hans verksamhet. Att det var en utdragen föreställning med många omtagningar verkar ofrånkomligt.[80] Samtidigt är de galdrar som finns bevarade inte bara dunkla till sin betydelse utan också knapphändiga och

formelartade. Genom allitterationer och rytmiseringar knyts orden till varandra, som kulorna på ett radband, och förstärks av allehanda rituella vändningar.

Jag tror att det finns ett ganska klart samband mellan den formstränga, symboltyngda vers Agrell skrev och intresset för den formalistiska magi han senare trodde sig finna i runinskriptionerna.[81] Hans diktsamlingar präglas av ett symmetritänkande och en viss dragning till talsamband. *Purpurhjärtat* till exempel är indelad i fyra avdelningar om vardera tio dikter. I *Den dolda örtagården* är sonetterna i ädel materia tolv till antalet i likhet med de antika kaméerna. Att Agrell valde att sammanställa hundra sonetter, plus en som handlar om själva skrivandet av dem, är knappast någon tillfällighet. Hundra är ett idealt tal, som författare som Dante, Boccaccio och Bellman bara för att nämna ett par, har haft för ögonen när de skrivit sina livsverk. Diktsamlingens titel för tanken till gamla begrepp som år och dag eller till den europeiska benämningen på sagosamlingen *Tusen och en natt*. Jag påstår inte att han har menat någonting specifikt med de symbolmättade talen, någonting som kan formuleras explicit, men däremot att han har tilltalats estetiskt av dem, och det av samma skäl som han föredragit sonetten som versmått.[82] En människas estetiska val är, som jag ser det, inte bara en lätt krusning på ytan utan en yttring av inre rörelser, som är avgörande för hela personligheten. Möjligen är de rörelserna åtkomliga genom psykologisk analys, men jag ska inte ens antydningsvis försöka mig på ett så vanskligt företag.

De fornnordiska motiven är försumbara, men mytologi och religion är däremot i högsta grad närvarande i dikterna, och Agrells speciella kännemärke som runolog är det komparativa betraktelsesättet. Han sammanställer fakta från olika kulturkretsar för att se om de kan bilda ett begripligt mönster. Diktarens rundblick överförs alltså bara till ett annat verksamhetsfält.

Ivar Lindquist har funnit ett Nietzschecitat i Agrells efterlämnade anteckningar: "Den som inte har sinne för det *symboliska*, har det inte [heller] för forntiden."[83] Symbolisten intresserar sig för dolda samband och för det bestående mönstret bakom det tillfälligas svårgenomträngliga virrvarr. En runinskrift provocerar och lockar genom sin relativa svårtillgänglighet. I motsats till alla färdigformulerade, lättolkade texter är den mångtydig, ungefär som tecknen på Novalis' äggskal; den stimulerar fantasin. Jag tror därför att Agrells symbolistiska grundsyn är en av förklaringarna till hans fascination inför runskriften som *mysterium*. Den erbjöd honom mera än ett rent språkvetenskapligt problem. Här kommer den ovan påtalade förkärleken för det "höga" in. Hans ivriga sökande efter en dold ordning, som i ett slag ska förklara allting, har något av romantikernas hieroglyfsvärmeri över sig. Det är ingenting mindre än en språkets och tankens kosmologi – om än en historisk sådan – han är ute efter. Som diktare tilltalades han av fasta, underliggande strukturer; som runolog tyckte han sig finna sådana strukturer i utharken och talmagin.

När Agrell utgav *Antika kaméer*, den diktsamling som avslutade hans lyriska produktion, hade han bott i tre år i Lund, där han var docent vid slaviska institutionen.

Exkurs: Konturerna av en akademisk miljö

Det verkar uppenbart att den yttre miljö som påverkat den vuxne Agrell mest är den han kom till efter att ha avslutat sina studier i Uppsala, det vill säga Lund. Han fick där en docenttjänst i slaviska språk, och det kan vara befogat att åtminstone flyktigt granska den intellektuella miljö, som den tedde sig under de knappt 30 år han bodde i staden.

Lund var vid sekelskiftet en småstad med ca 17 000 invånare.[84] Politiskt var den fram till 1921 konservativt styrd. Först 1909 bildades Lunds frisinnade förening av bland andra filosofiprofessorn Hans Larsson, Karl Petrén, professor i praktisk medicin och Torgny Segerstedt.[85] Bengt Lidforss blev som förste akademiske lärare medlem i arbetarekommunen. Han medverkade av och till i *Arbetet* med förargelseväckande krönikor.[86] Som bohem, med meriter från *Zum schwarzen Ferkels* skandinaviska konstnärskotteri, tillika radikal och slagfärdig debattör i föreningen De Unga Gubbarne, utsattes han för ständiga förföljelser från prokanslern och universitetskanslern.

I De Yngre Gubbarna, den krets av kulturradikaler som blev DUG:s uppföljare, ingick bland andra socialdemokraterna Ernst Wigforss, Östen Undén och i ett senare skede Tage Erlander. Enligt Wigforss brukade föreningen från och med år 1903 delta i förstamajdemonstrationen "in corpore"[87]. I styrelsen för DYG fanns Albert Nilsson, blivande litteraturprofessor, Östen Undén, Ernst Wigforss, och filosofen Malte Jacobsson. Senare tillkom också författaren och journalisten Harald Wägner.

Antalet studenter belöpte sig till omkring år 1900 till 581, varav mer än 300 i filosofisk fakultet. Det var bistra tider och därför studentväxlarnas gyllene epok, ett osunt system som ofta ledde till långvariga skuldsättningar. För senare tiders läsande allmänhet resulterade det i att Gunnar Serner, Swinburnespecialist och Sveriges yngste filosofie doktor, tvingades fly utomlands och bli författaren Frank Heller efter att ha trasslat in sig i växelrytteriets fascinerande vindlingar och fallit för frestelsen att förfalska reverser.[88]

Lärarna var vid 1900-talets början 105 till antalet, varav 27 titulerades ordinarie professor och 13 extra ordinarie, medan 55 innehade en docentur. Inom ramen för sitt ämne var professorn nära nog enväldig, skriver Fehrman. Av och till spräcktes den akademiska "idyllen" av stridigheter vid tjänstetillsättningar. Framför allt skärptes förstås motsättningarna när det gällde allmänt omstridda personer. Så var det bland annat när Uppsalaverdandisten Knut Wicksell sökte professuren i nationalekonomi, eller när det skulle beslutas om Lidforss' förlängning av sitt docentförordnande i botanik. Häftigt omdebatterad var också Segerstedts professur i religionshistoria.[89] Universitetets prokansler Gottfrid Billing agerade enväldigt i dessa fall, men det ledde bara till att hans roll i tillsättningsärenden upphävdes 1908. Till och med den konservative Harald Hjärne, som givetvis avskydde Wicksells åsikter, tog ställning mot kansler Billing.

Unionsupplösningen väckte ett ramaskri av förtrytelse bland konservativa, inte bara i Lund utan i hela landet.[90] En av dem som upprördes i själ

och hjärta var Sigurd Agrell, då fortfarande bosatt i Stockholm. Mitt i sitt försjunkande i indisk mystik hade han, fattig och utsvulten, till "sin gränslösa vrede" fått se i tidningarna att Norge hade brutit unionen. Han författade på stående fot en straffdikt till norrmännen och bad sin vän John Landquist lämna in den till Svenska Dagbladet, eftersom Landquist kände chefredaktören Tengvall. Dikten väckte viss uppmärksamhet.[91] Den fick till och med Hjärne att göra sig besväret att bläddra i Agrells diktsamlingar, men han blev högeligen missnöjd över lotusblommorna och ensamhetsgrubblerierna.[92]

Strindbergsfejden, bondetåget och borggårdstalet engagerade förstås också lundensarna. En stor del av studenterna tog aktiv del i den nationella frågan. Några dagar efter bondetåget åkte ca 500 studenter till huvudstaden för att markera sitt stöd för kungen. Dagen efter hölls ett protestmöte mot kungamakten. Nu gällde det inte längre försvarsfrågan utan folkets demokratiska rättigheter, och huvudtalare var lundensaren Östen Undén. Under våren rasade intensiva strider om försvaret. Den nybildade, akademiska föreningen "Försvaret främst" engagerade sig i valrörelsen. Professorer och docenter reste runt och höll tal om Sveriges utsikter att försvara sig mot Ryssland i den mån borggårdsregeringen lyckades förverkliga sitt försvarsprogram. Bland de lundaakademiker som enligt Wigforss ingick i denna talcirkus fanns Claes Lindskog, professor i grekiska, Herbert Petersson, docent i jämförande, indoeuropeisk språkforskning och Sigurd Agrell.

I sin bok *Tjugotalet in memoriam* konstaterar Ivar Harrie en total, tysk dominans över svensk mentalitet över huvud taget.[93] Bortsett från Mark Twains och Jack Londons romaner var den amerikanska kulturen helt okänd. I Göteborg – men inte annorstädes i landet – hade man vissa begrepp om den brittiska världen, och Sveriges relation med Frankrike hade, när den inte odlades som "snobbism", petrifierats, stelnat till "ett fossil". Den stora Baltiska utställningen 1914 var, menar Harrie, en tidstypisk företeelse. Ett samförstånd med grannen i söder kunde eventuellt leda till ett nytt Östersjövälde, därav epitetet baltisk.

Det som tilldrogs sig största intresset var ingalunda avantgardet i det tyska bidraget till Baltiska utställningen. Visserligen fanns det ett rum för kubister, expressionister och någon enstaka futurist, men det betraktades enbart som en "komisk skräckkammare". Vad folk verkligen uppskattade var i stället den böcklinska traditionen. Exempelvis beundrades Stucks "Die Sünde" mycket. "Det var som en dikt av Sven Lidman eller Bertel Gripenberg", minns Harrie.

Högern var nästan hundraprocentigt tyskvänlig. Inom den fanns det krafter som arbetade för att man skulle överge neutraliteten och sluta upp på tyskarnas sida. Från regeringens sida hyste man oro för kuppartade försök att sätta en sådan politik i verket. "Den så kallade aktivistboken 'Sveriges utrikespolitik i världskrigets belysning', under redaktion av Adrian Molin [...] betraktades som ett så allvarligt symtom på faran, att Karl Staaf tog den till utgångspunkt för flera offentliga uttalanden under sommarens lopp."[94] I Lund förkroppsligades den konservativa hållningen av filosofiprofessorn Efraim Liljeqvist. England hade passerat zenit, häv-

dade han, Frankrike försvagades av inre motsättningar, men Tyskland stod enat och starkt i alla hänseenden: politiskt, ekonomiskt och intellektuellt. "Dess vetenskap uppvisade ojämförligt framåtskridande; dess filosofi dominerade genom sin originalitet och sitt tankedjup."[95]

Men det var inte bara på högerkanten, som de tyska sympatierna blommade. Till och med socialdemokratin var av tradition tyskorienterad, påpekar Harrie. I ljuset av detta tycker han att det är en smula märkligt att Sven Hedin, "vårt stora glansnummer inför världen", inte vann allmänt gillande med sin tyskvänliga agitation, och att Branting faktiskt lyckades vrida opinionen i sitt parti till att bli ententevänlig under kriget.[96]

Oaktat närheten till kontinenten verkar det inte som om kriget någonsin utgjorde någon betydelsefull del av den lundensiska vardagen. I alla fall tycks det inte ha fått stor plats i lokaltidningen, där man i stället debatterade det lämpliga i att det anordnades baler på Akademiska Föreningen. I slutskedet nådde emellertid den råa verkligheten även Lund i och med att det blev livsmedelsbrist och att spanska sjukan härjade.[97] Gunnar Aspelin tillhörde dem som tyckte att studentsången skorrade falskt med tanke på all nöd i omvärlden.

Tjugotalets Lund

Förkrigstidens bildningstradition utgjorde en verksam komponent i den unga generationens immunförsvar visavi marxismen, enligt Harries sätt att se. Finlands röda revolution väckte ingen motsvarande hänförelse i vårt land utan betraktades snarare som en kulturfara.[98] Då var det lättare att engagera sig för Wilsons punkter, för Nationernas Förbund och en säkrad världsfred. Den franske författaren Romain Rolland stod högt i kurs, och Nicolais' *Krigets biologi* var 1919 års kultbok. Bakslagen för Wilsons fredspolitik blev förstås en besvikelse, men upptäckten av Amerika var i gengäld en ny och bestående erfarenhet.

Efter kriget bildades en stark konservativ opinion mot anslutning till Nationernas Förbund. Arvid Lindman vinklade det så att vi höll på ge upp vår självständighet till ett råd som vi kanske inte skulle få någon representant i. Högern, bönderna och yttersta vänstern röstade 1920 emot i riksdagen men förlorade. "Förrädarna" hade segrat. "Nu gällde det att garantera själva den svenska folkstammens överlevnad, skydda den mot påverkan från 'sämre' folkslag. Rasbiologin blev högsta politiska mode."[99]

År 1914 tillkom första utlänningslagen. Tre år senare infördes passtvång, och året därpå, 1918, blev arbetstillstånd ett krav för längre vistelse. År 1921 grundades världens första rasbiologiska institut. Ansvariga blev Herman Lundborg, docent i rasbiologi och ärftlighetsforskning sedan 1903, och Nils Wohlin, professor i statistik. Lundborg gav 1919 ut *Svenska folktyper* och argumenterade för en rasinventering av svenskarna. Så blev det också. Lundborg gjorde skallindexundersökningar "i sin jakt på den rene, långskallige svensken".[100] På bara ett år hade man hunnit med att mäta 100 000 svenska skallar! Institutet anordnade också offentliga föreläsningar. En av dessa utländska gästföreläsare var Hans Günther, den bli-

vande, nazistiske rasideologen. Lundborg blev så småningom nazist och hedersmedborgare vid Günthers universitet i Heidelberg.

År 1927 tillsattes en utredning som föreslog en lag om sterilisering. Den resulterade sju år senare i en steriliseringslag som medgav tvångssterilisering. Efter makarna Myrdals bok debatterades befolkningsfrågan, och Gustav Möller ansåg också att rasbiologiska synpunkter borde beaktas. Även om rastänkandet alltså hade sitt starkaste fäste i Bondesverige återfanns det i alla politiska partier utom på den yttersta vänsterkanten. Bland institutets socialdemokratiska entusiaster märktes tidningen *Arbetets* chefredaktör Arthur Engberg.

Politiska debatter

Fehrman karakteriserar efterkrigsstudierna som de "målmedvetna brödstudiernas tid" i kontrast till de sorglösa överliggarnas epok före 1914.[101] En viss politisk livaktighet tycks ha präglat debatten. En viktig institution blev studenttidningen *Lundagård*. Gunnar Aspelin blev tidningens förste redaktör.[102] I de första redaktionerna ingick Sigfrid Tristan Lindström, Ivar Harrie, Hjalmar Gullberg, Carl Ragnar Gierow med flera.[103] Tidningen verkar ha varit livaktig och inte rädd för att utmana etablissemanget.[104] År 1921 bildades Sveriges Förenade Studentkårer. Som ett slags parallell till debatten om Nationernas Förbund utvecklades en explosiv opposition från högerhåll, när kårordföranden åkte för att förhandla om anslutning till Confédération Internationale des Étudiants. Den organisationen var, ur konservativ synvinkel, en international styrd av entenden, en motsvarighet till NF och därigenom "en fara för germansk ras och kultur".[105]

DYG var en smula avdomnad i början av tjugotalet men fick nytt liv mot mitten av decenniet, då bland andra Tage Erlander stod för en revitalisering.[106] Utan att framhäva sin egen roll bekräftar han själv den bilden genom att konstatera att det bara var två inflytelserika namn kvar i "den stora radikala akademiska traditionen", och att de inte fick något gensvar bland ungdomen.[107] Den rekonstruerades 1923 och blev snabbt studentkårens livaktigaste förening, som dessutom verkade utöver den akademiska världens snäva gränser och etablerade kontakt med Lunds arbetarekommun.[108]

En viss politisk rivalitet bakom kulisserna kan man ana sig till. Henri Barbusses Clarté som bildats år 1919 fick en svensk avläggare i Lund tre år senare, alltså året före DYG:s återuppståndelse.[109] Enligt Fehrman var den begåvade men hjärtsjuke och för tidigt bortgångne Hannes Sköld Clartés galjonsfigur, men Arnold Ljungdahl var dess egentlige initiativtagare.[110] Aspelin skriver att organisationen sökte kontakt med "klassmedvetna arbetare" utan att för den skull förskriva sig till något parti.

De nationella lundensarna lät som ekon av Rudolf Kjellén och Adrian Molin, erinrar sig Aspelin. De reagerade med 1914 års idéer för ögonen: vördnad för lagen, försvaret framför allt, nationell samling i stället för klasskamp, mot kulturradikalismen. De hade inget emot skällsordet

"nattsvarta reaktionärer". Högerpolitiken höll enligt dem på att överge sina gamla ståndpunkter och alltmer glida över till den gamla ekonomiska liberalismen med vakthållning kring storkapitalets intressen med fri företagsamhet som enda ledstjärna? Den hade accepterat parlamentarismen och hamnat i den idéblottade kompromisspolitikens moras. "Mot denna urartning ville man ställa en ideologi av äkta konservativt märke."[111] Med socialdemokraterna Ebert och Scheidemann i regeringsställning var det tills vidare stopp för inspirationen från Tyskland. I det läget sökte sig många i stället till Paris "De måste söka sig nya vägar, och för åtskilliga bland dem kom Paris att efterträda Berlin som de nya idéernas centrum."[112] Det var Maurice Barrès' *l'energie nationale*, Charles Maurras' hätska attacker mot republiken och klassikern Joseph de Maistres plädering för auktoriteten och traditionen. Den glidningen i riktning mot Frankrike hade äldre högermän, som av tradition var helt tyskorienterade, svårt att smälta.

Den radikala, unga högerfalang som Aspelin talar om hade under åren 1920–25 ett eget organ, Nationell Samling, och från och med 1925 utgavs Molins tidskrift *Det nya Sverige*. Dessa konservativa påläggskalvar satte en ära i att vara reaktionära, bekräftar Elmo Linderholm.[113] En spexig sammanslutning var Reaktionära klubben. Annars var Nationella Studentklubben, som bildades 1924, ett slags konservativ motsvarighet till DYG.[114] Bland föredragshållarna märktes Harald Hjärne, Claes Lindskog, Nils Wohlin, Arvid Lindman, Yrjö Hirn, Adrian Molin. Det fanns motsättningar mellan Lund och Uppsala, där man var mera "opportunistiska" (bland andra Gunnar Heckscher i Heimdal), men båda två hade en likartad målsättning: att göra konservatismen till en folkrörelse. Viss sympati fanns för en korporativ samhällsorganisation fast utan statlig diktatur. Lundakonservatismen anknöt till den förliberala konservatismen, vilket innebar en mera kollektivistisk uppfattning än den äldre högern.

Fackeltågen till Carl XII-huset hade avbrutits under kriget. Ett återupplivande av den traditionen debatterades på tjugotalet, men för det krävdes 2/3 majoritet i kåren. År 1922 bildades i alla fall en speciell 30 novemberförening. Den genomförde sedan fackeltåget varje år och avhånades av de radikala.[115] Försvarsfrågan debatterades också i och med att det från 1925 fanns en riksdagsmajoritet för nedrustning. Kåren vädjade med en delegation till kungen för att stoppa nedrustningen.

Harrie har en litet annorlunda, mera rationalistisk syn på debattklimatet: "Alltså: ingen världsåskådningsvetenskap längre, men omprövning, radikal omprövning av alla vanföreställningar efter vetenskaplighetens metodik. Det betydde att vi alltid var med på noterna när det gällde experiment med kulturen och samhället: ju längre vi drev analysen, dess bjärtare skimrade utopierna."[116] Visserligen tillstår han att det skedde en polarisering på tjugotalet, Clarté mot Nationella Ungdomsförbundet, men den gemensamma plattformen var vetenskapligheten. Alla var rädda för slagord, för att låta sig suggereras och duperas. "Om någonstans i Sverige storordighet varit förföljd och 'the understatement' ovillkorlig regel, så var det i Lundagårds redaktionsrum, där tonen angavs av Hjalmar Gullberg

och av Sigfrid Lindström, den lundensare som mest av alla har liknat Sokrates [...]."[117]

Upptäckten av Amerika, som Harrie talar om, gällde inte minst dansmusiken, som ersatte förkrigsmusiken från Polen, Ungern och Österrike. Över huvud taget karakteriserar Harrie restaurangdansens blomning som ett tecken på "en ny respekt för kroppslighetens livsfunktioner".[118] Intressant är att sekelskiftesvurmen för depraverad sexualitet tydligen var seglivad. Till och med dekandansens sexsymbol par excellence trådde uppenbarligen samma hetsande dans som i Agrells ungdomsdagar.[119] I en gissningsvis något trivialare mening uppfattades de svenska danskvällarna som "ekon av häxsabbater" ute i det mondäna Europa. Största lockelsen – vid sidan av "parbildningsåtrån" givetvis – tycks ha legat i detta att bli ett med en människomassa; sexualiteten och det myllrande kollektivet var danskulturens båda poler.[120]

Harrie talar också om den yrvakna livsaptit som präglade tjugotalet. Att resa i Europa hade före 1914 varit förskonat från formella hinder. Efter att ha legat i malpåse sedan krigsutbrottet kunde resegarderoberna nu dammas av igen, men det var ingen idyll som mötte resenärerna. Detta med valuta var en ny och tidvis omtumlande bekantskap för dem, och intrycket blev inte precis gynnsammare av det allmänna kaos som rådde och de plundringar som förekom. Resultatet blev en brådmogen livströtthet hos de hemvändande. "Livet hade avslöjat sig för dem naknare än för någon av deras fäder." Baneren från förr fladdrade trådslitna och urtvättade i de nya vindar som blåste. "Det gällde att lyssna efter nya trollformler."[121]

Men de öppnade gränserna innebar också återupptaget, intellektuellt utbyte. Utländska föreläsare som filologen Willamowitz, liberalteologen Harnack och ekonomen och sociologen Sombart kunde återigen hålla gästföreläsningar, och Lundastudenterna hade på nytt möjlighet att besöka de tyska universiteten, precis som man hade gjort före kriget. Men, påpekar Aspelin, en del valde faktiskt att åka till Oxford eller Paris.[122] Han var själv också en av dem som föredrog antimilitaristen Romain Rolland och den "klarsynte och fördomsfrie" Bertrand Russell framför den "frånstötande" Lenin.[123]

Filosofiska föreningen var ett kontaktforum mellan forskningsgrenarna i enlighet med den kurs som Axel Herrlin angett i *Filosofi och fackvetenskap*.[124] Enligt Aspelin tog många ungdomar intryck av Oswald Spenglers idéer "och koketterade med fraser om västerlandets undergång."[125]

Litteraturhistorikern Algot Werin minns en Spenglerafton i oktober 1924 på Filosofiska föreningen. Spengler var märkbart nervös inför mötet med lärdomsbjässar som Herrlin och Martin P:son Nilsson men lyckades ändå slingra sig ur sina kritikers grepp.[126] Anders Karitz frågade om tidpunkten för Västerlandets undergång, om inte på klockslaget så åtminstone på årtiondet, varpå ett elefantlikt frustande från åhörarna följde.[127] Spengler å sin sida framhöll avmätt att han vanligtvis inte umgicks med diktare och lärda utan företrädesvis med *Großindustriellen*.

Harrie var inte närvarande men berättar utifrån Frans G Bengtssons referat en liknande historia fast med signifikativa avvikelser: "Olle Holmberg for [Spengler] till mötes, ville intervjua honom om Thomas

Mann och blev avkyld av svaret: 'Ich verkehre nur mit den Grossindustriellen.' [...] Dagen efter berättade Frans Bengtsson för mig hur Spengler magistralt utvecklat en grandios teori om polyteismens uppkomst – men den föll ihop som ett korthus, när Martin P. Nilsson på dålig tyska meddelade en kort sakupplysning om den minoiska religionen på Kreta."[128]

Aspelin berättar om ett hetsigt möte i Filosofiska föreningen, då Platons idealstat, överförd till samtida förhållanden, diskuterades av bland andra Liljeqvist och en docent Lagerroth. Närvarande var också Hans Larsson, Anders Nygren (ordförande i föreningen) och Alf Nyman (vice ordförande). "Det artade sig till en politisk skärmytsling [...] Men situationen räddades av slavisten och skalden Sigurd Agrell, som befann sig i grannskapet på en dionysisk nationsfest och en stund hälsade på i vårt lag. Hans tankar var långt borta från statens affärer, och han bad oss gemensamt tömma ett glas för gammal ädel äkta värmländsk brukskavaljerstradition."[129]

Trots de många personligheter som satte färg på kulturlivet i Lund tycks modernismen ha dröjt med att göra entré. När den så slutligen kom till staden var Aron Borelius och Karl Ragnar Gierow – att döma av deras enstämmiga vittnesbörd – på samma konsert. Det var år 1929, då Sten Broman spelade ena stämman i en violinduo. Båda författarna är var för sig lika förundrade över att musikerna lyckades sluta samtidigt.

Över en retrospektiv betraktelse med dess softade linser vilar ofta en försoningens dager över förloppen. Enligt Per Meurling var studentlivet på tjugotalet behagligt och friheten stor. "Man orienterade sig åt olika håll och sökte, vad som kunde passa en." Det gavs utrymme för alla slags "krumelurer".[130] Aspelin är inte mindre nostalgisk, han:

> Tjugotalet med dess debatter och tankelekar blev en kort episod. [...] Det kom en tid med skepsis mot högtflygande ideologier – "reaktionära" så väl som "radikala" – och med respekt för det trofasta prosaiska vardagsarbetet. Men vi som var med under de goda åren, kan inte låta bli att se med ett visst vemod på illusionernas tid, då Ernst Norlind i studentromanen "Reformatorer" kallade Lund den lilla staden med stora idéer och unga människor.[131]

Trettiotalet och nazismen

Bland dem som uttalat sig om de nazistiska inslagen i Lunds akademiska liv går meningarna delvis isär. Fehrmann värjer sig för tanken att det skulle ha existerat en "kompakt Lundanazism". Han väljer i stället att understryka det faktum att framstående debattörer aktivt angrep nazismen: Segerstedt, Harrie, Olle Holmberg, Gullberg, Ragnar Josephson, Alf Nyman, Fredrik Lagerroth och andra. Visserligen medger han att den politiska temperaturen blev högre efter 1933, men i ett par års tid resulterade det mest i hejdlös drift med Hitler och Mussolini. I allmänhet vägrade man sorglöst att ta det hela på allvar.[132] Det fanns förvisso en nazistisk studentförening, tillstår Fehrman, och i vissa begränsade kretsar var nazismen högljudd, men han framhåller hellre den antinazism som Utrikespolitiska föreningen och, under fyrtiotalet, Diskussionklubben stod

för. Att studentopinionen emellertid inte var att lita på lyser igenom också i Fehrmans beskrivning.[133] År 1938 röstades ett förslag ner att låta studentkåren överta fackeltåget till Karl XII:s minne för att ge det officiell prägel, men våren därefter blev det en massiv röstövervikt mot förslaget att ta emot tio judiska läkare.[134] Han förklarar inte hur detta beslut går ihop med vad han rubricerar som den "effektiva antinazistiska politiska aktiviteten inom kåren".

Universitetets rektor Einar Löfstedt tycks ha intagit en vacklande hållning.[135] När han i oktober 1940 av politiska skäl inställde ett tal trädde Fredrik Böök i hans ställe och uppbådade Tegnér, Hegel och Marx för att klargöra det oundvikliga i det historiska förloppet och få folk att inse att de "gladiatorspelens hjältar" som satts att utföra dessa "nödvändighetens verk" ibland betraktats som demoner av sin samtid.[136] I *Lundagård* bemöttes detta tal med uppmaningen att Böök i stället borde engagera sig i grannländernas omilda öde.

Under ockupationen av Danmark vidtogs en del konkreta åtgärder. Bland annat bildades en nordisk studentgästkommitté, som tog emot studenter och andra flyktingar. Niels och Harald Bohr tillhörde dem. Det startades också en dansk skola, och studenterna bildade en dansk nation med egen nationsfana. År 1942 gästade lärarna vid Köpenhamnsuniversitetet mangrant (även emeriti) sina kolleger i Lund. När Oslouniversitetet ockuperades 1943 avbröt de tre ledande, vetenskapliga sällskapen i Lund sina officiella, tyska kontakter.[137]

Erlander bedömer situationen som allvarligare. Han skriver att den nazistiska aktiviteten i Skåne var betydande på gund av den "bondenöd" som rådde. Mot slutet av trettiotalet var de flyktingfientliga stämningarna starka i alla universitetsstäder, och propagandan mot flyktingarna kulminerade 1939. "Även inom Lunds akademiska värld fanns en förbluffande lyhördhet för antidemokratiska strömningar under trettiotalet. [...] Läget var så allvarligt att det bedömdes som nödvändigt att föra ett regelrätt fälttåg mot nazismen."[138]

År 1919 hade Lunds universitet 1444 kårmedlemmar och var följaktligen inte större än ett medelstort gymnasium i dag.[139] Det betyder att alla måste ha känt varandra på ett sätt som är otänkbart vid svenska universitet i vår tid.[140] Eftersom kommunikationerna dessutom var jämförelsevis outvecklade och långsamma föreställer jag mig att den intellektuella debatten i stor utsträckning var knuten till de lokalt tongivande personerna. De bör på ett annat sätt ha varit framträdande i den kulturella miljön och måste ha betytt mera för sin omgivning än vad lokala storheter förmår i dagens läge, då det behövs ganska starka signaler för att överrösta det nationella och internationella bakgrundsbruset. Lund hade, för kortare eller längre tid, ett antal på olika sätt legendariska personligheter: Bengt Lidforss givetvis men också Lauritz Weibull, Efraim Liljeqvist, Esaias Tegnér d.y., Ernst Albin Kock, Hans Larsson, Martin P:son Nilsson, Fredrik Böök, Sam Ask, Tristan Lindström, Frans G. Bengtsson och – inte minst – Sigurd Agrell.[141]



Sigurd Agrell på Pegasos - omslagsbild av Harald Sjövall till Majgreven 1911

> Det fanns hos Sigurd Agrell glimtar av en vild humor. Tankens fria lek lyste hos honom av de mest oväntade ingivelser. Man känner djup tacksamhet mot människor, som skänkt en många skratt av en sort som man inte skäms för efteråt. Det finns tusen anekdoter om honom och de otroligaste är de sannaste. Han var en mytbildande personlighet, med honom bortgick den siste bland de akademiska originalen. Frid över hans minne![142]

Alla som har mött Agrell verkar vara överens om att han var mycket originell och full av galna påhitt. Hans ryktbarhet tycks rent av ha varit internationell. Enligt Sigfrid Siwertz hann han på några månader bli känd på hela Boule Mich',"där han flaxade omkring som en skäggig Ariel."[143] Många av historierna om och med honom härrör naturligtvis från studietidens kanske inte helt sorglösa men i alla fall tämligen pliktbefriade tillvaro.

Hur förändras då en sådan ung man, när han på allvar inträder i förvärvslivet som docent vid den nyinrättade institutionen för slaviska språk i Lund? Inte alls, verkar det som. Snarare tycks åtminstone de första åren där ha stimulerat den lekfulla ådran hos honom. Han hade lätt att få vänner, blev snabbt en centralgestalt i den så kallade Lundabohemen och medverkade i studenttidningen *Majgreven*.[144] Bertil Malmberg kallar honom för "centralsolen"[145], och Alf Nyman utnämner honom till "konsertmästare".[146]

> Hans varma hjärta, gnistrande kvickhet och sprudlande fantasi samlade kring honom beundrande skaror. Få stötte sig på hans excentriska habitus och överraskande infall.[147]

Förutom att han ibland lekte med revolvrar i offentliga sammanhang blev han känd för sina återkommande borddanser och pelarklättringar. Han tycks omväxlande ha tänt eld på och hällt rödvin i sin långa, korpsvarta hårman, när han inte på olika indoeuropeiska språk improviserade långa dithyramber, kryddade med parodiska, litterära anspelningar.[148] Särskilt de yngre studenterna imponerades. Alf Nyman skrev till och med en hyllningsdikt på hexameter till Agrell.[149] Den är från 1926 men avser åren runt 1910, då Agrell kom till staden och enligt egen utsago "som en blåvit komet störtade in i ett rött planetsystem."[150] Sannolikt ska färgprakten tolkas politiskt.[151]

Bertil Malmberg berättar i sina memoarer en ganska dråplig historia om hur han vid ett tillfälle tog sin tillflykt till värmlänningen Agrell undan en samling förtretade lundensare.

> Sigurd trädde fram till fönstret och slog upp det.
>
> – Vad önskar den lundensiska massan?
>
> – Vi vill docenten Agrell ingenting ont, men Malmberg ska utlämnas.
>
> – Om den lundensiska massan föreställer sig, att jag utlämnar en person som är uppifrån, så bedrar sig sagda massa. Rymmen fältet!

Han ryckte upp den laddade revolver han gärna bar på sig och avsköt tre skott i nattrymden.

– Nu hör massan vad den har att vänta. Malmberg skyddas av agrellska kanoner. Pass upp för Värmlands artilleri!

Han stängde fönstret.[152]

Det är möjligt att Jöran Sahlgren har rätt när han påstår att de flesta uppskattade Agrell, men förtjusningen tycks ha varierat.[153] Anders Österling tillhörde dem som inte odelat tilltalades av de värmländska bisarrerierna. Han berättar bland annat om en fest hos Amelie Posse. Agrell drog igång sin sedvanliga show, som vida överträffade värdinnans förväntningar, och Österling misslyckades skändligen i sin tråkiga roll som ordningsman. Kanske är det hans svala inställning till bohemeri i största allmänhet som har förorsakat den smala isranden i hans summerande karakteristik av Agrell:

Av de många sällsamma fåglar som uppenbarat sig i Lund var ju Sigurd Agrell en av de allra sällsammaste. Den lärde slavisten och poeten hade ett oemotståndligt behov att figurera. Det fanns hos honom ett fantasiöverskott, som tog sig de bisarraste uttryck, ett halvt barnsligt och halvt intellektuellt överdåd i repliker och attityder.[154]

I det material om Lund som universitetsstad som jag har haft till mitt förfogande framträder Sigurd Agrell endast sparsamt, och när han väl gör det är det i regel som upptågsmakare och lustigkurre, hejdlös ibland men alltid oförarglig. Hans roll i Lundabohemen är svårdefinierad, eftersom hans närmast anarkistiska radikalitet inskränkte sig till sådant som har direkt anknytning till hans skämtlynne. Få men samstämmiga vittnesbörd karakteriserar honom som konservativ. Att han deltog i firandet av Karl XII är ställt utom allt tvivel. Till 200-årsjubileet av krigarkonungen skrev han en ärodikt, som tydligen sjöngs i universitetsaulan den 30 november 1918.[155] Som framgått av Wigforss memoarer agiterade han en kort tid kring 1914 för försvaret. Han hade alltså konservatismens "grundutrustning", fosterländskheten, och ett slags kavaljersaristokratisk hållning men troligen inte så mycket därutöver. Så här formulerar sig sonen Jan Agrell i brev till mig: "Far var inte politiskt intresserad, han röstade på högern och avskydde p g a egna förstahandserfarenheter all kommunism. Den norska revolutionen – ty det var det – 1905 ogillade han som värmlänning mycket." Sedan återger Jan Agrell en roande och typisk historia som också Landquist berättar:

Sigurds skägg beredde honom besvär i Tyskland, ty med sitt långa, svarta hår, som föll över rockkragen, sitt mörka skägg, sina glasögon och den gängliga gestalten såg han precis ut som en tysk måste föreställa sig en rysk Rasputin, anarkist eller spion. Han talade ju också ryska. Då han i slutet av juli 1914 kom med flyktingtåg från Polen, blev han omedelbart häktad i Berlin. Han räddade sig genom att räkna upp professorerna i Lund, varvid namnet Wrangel var en högre herre bekant. Men utsläppt hade han bara hunnit några steg, då han på

nytt blev anhållen och förd till samme kommissarie. Denne sade: "Er känner vi. Ge er iväg." Men Sigurd hade inte hunnit till nästa gathörn förrän han blev anhållen för tredje gången. Nu blev kommissarien rasande:"Jag befaller Er att ögonblickligen raka av er skägget und belästigen Sie uns nicht weiter!"[156]

På något sätt tror jag att alla dessa historier som berättas om Sigurd Agrell faktiskt säger en del om honom också som politisk person. Trots sitt viftande med revolvrar i diverse sammanhang var han en i grunden godmodig man. Det skulle förvåna mig mycket om han någonsin kantrade över från sin närmast apolitiska konservatism till den aggressivt reaktionära hållning som förekom också i Lund.[157] Det är omvittnat att han trivdes i staden. Min tro är att han mycket väl smälte in i den akademiska konservatism som hade solida traditioner i Lund. Säkerligen tog han till en början med liv och lust del i de strider som provokationerna från vänster ledde till men utan att någonsin bli någon ledande bältespännare. Till det var hans politiska intresse sannolikt för lamt; han ägnade sig åt vetenskapen i stället. Under trettiotalet falnade efter hand till och med hans stridshumör på den fronten, kanske av familjeskäl, kanske av missmod över uteblivna framgångar som runforskare.

I brevväxlingen med clartéisten Hannes Sköld, som var Agrells elev och medarbetare, tycks typiskt nog de politiska motsättningarna inte ha spelat någon roll.[158] Faktum är att man av Skölds formuleringar lika gärna kunde tro att hans adressat var en likasinnad. Det gäller också när han ondgör sig över den "fördömda värnplikten", ett "syndastraff" som han på alla sätt försöker komma undan. Med tanke på Agrells agerande i försvarsfrågan kunde man ha väntat sig att Sköld eventuellt skulle polera sin respektlösa inställning. Det gjorde han alltså inte.[159] Däremot härsknade han till, när Agrell tydligen inte har förordat honom till en sökt tjänst, men det tycks ha gått över relativt snart.

Av de totalt 121 identifierade avsändarna i Agrells brevarkiv är bara sju lundakolleger. I de flesta fall rör sig innehållet i breven om trivialiteter. Bara breven från Hannes Sköld och Axel Herrlin handlar om väsentligare saker. Det är förstås ingenting märkligt med det. Sköld var som sagt ofta stadd på resa, och Herrlin låg vid skrivtillfället i fråga på sjukhus. I övrigt var det förstås i samband med muntliga kontakter som frågor av vetenskaplig art avhandlades. Två fora för sådant utbyte var Filosofiska föreningen och Vetenskaps-Societeten.

Vetenskaps-Societeten

År 1920 bildades Vetenskaps-Societeten i Lund. Initiativtagare var tre yngre docenter: Herbert Petersson, Wilhelm von Sydow och Jöran Sahlgren. Det verkar som om den sistnämnde var företagets primus motor och hans förre skolkamrat Agrell dess idéspruta.[160] Organisationen konkurrerade med det nygrundade Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet och var främst avsett som stöd för yngre, ännu icke

etablerade forskare. Det fanns anledning att befara att det två år gamla samfundet skulle utvecklas till en ny akademi för professorer och emeriti.

Societeten såg som sin främsta uppgift att "främja humanistisk vetenskaplig forskning, särskilt genom:

> att i sina acta befordra framstående vetenskapliga verk till trycket,
> att lämna understöd till mera betydelsefulla vetenskapliga undersökningar [...],
> att taga initiativ till och planlägga vetenskapliga forskningsföretag samt
> att anordna föredrag över vetenskapliga ämnen.[161]

Ledamöterna var av två slag: stiftande och arbetande. Därtill kom en grupp seniorer och hedersledamöter. Av det totala maximiantalet medlemmar, som fastställdes till 90, skulle de arbetande vara i majoritet, och av dem fick de utländska inte utgöra mer än en tredjedel. Efter fyllda 55 år övergick den arbetande medlemmen till att bli senior. Det fanns alltså en inbyggd klausul mot förgubbning. Däremot existerade förstås ingen stadgefäst försäkran mot snedvriden könsfördelning. Till det första sammanträdet kom 16 av de kallade. Två av dem var kvinnor, docenterna Hilma Borelius och Marianne Mörner. De deltog sedan som arbetande medlemmar. I den första styrelsen, som inalles bestod av tolv personer, fanns en kvinna, friherrinnan Henriette Coyet. Betecknande nog var hon "bara" stiftande medlem. Någon utveckling till det bättre kan man inte se. Fram till 1937, det år då Agrell avled, satt visserligen Henriette Coyet med i styrelsen, men bland de arbetande, svenska ledamöterna fanns inte en enda kvinna.[162] Lis Jacobsen, den danska runologen, var den enda som bröt detta beklagliga men tidstypiska mönster.

Under den tid som Agrell hade kvar att leva leddes Vetenskaps-Societeten av i tur och ordning: Lauritz Weibull, Emil Olsson, Einar Löfstedt och Alf Nyman med Wilhelm von Sydow och Algot Werin som ställföreträdare.[163] Som sekreterare fungerade Jöran Sahlgren, Algot Werin och Sture Bolin.[164]

Verksamheten finansierades dels genom att de stiftande medlemmarna förband sig att vardera betala en inträdesavgift på 1000 kr till en dispositionsfond och sedan under fem års tid bidra med ytterligare 5000 kr till en grundfond. Till detta kom förstås donationer av olika slag, men sällskapets årsinkomster förblev länge små.

Utgivningsverksamheten, som kanske ska betraktas som Societetens viktigaste uppgift, ökade i den takt budgeten tillät. Årsböckerna blev successivt omfångsrikare och skriftseriens utgåvor tätnade.[165] De första fem åren utkom bara fyra skrifter, medan inte mindre än arton titlar lämnade trycket mellan åren 1925 och 1936. Dessutom hade 1924 ytterligare en publikation startats, recensionstidskriften *Litteris. An international Review of Humanities*. Initiativtagare var professorerna Sten Liljegren och Lauritz Weibull tillsammans med Jöran Sahlgren. Medlen var mycket knappa, och 1930 var sista året som tidskriften utkom.

Till sammanträdena inbjöds föredragshållare. Det internationella inslaget var påfallande. Av de 66 föredragen från starten till och med 1936 års utgång hölls knappt hälften (32 st) av utländska gästföreläsare. Bland dem

dominerade danskar och tyskar, sammanlagt 18 till antalet. Förutom norrmännen fanns två italienare med, två engelsmän men bara en finländare. Algot Werin minns framför allt filologen och professorn i religionshistoria Vilhelm Grønbech, som gästade societeten vid tre tillfällen, och den tyske filologiprofessorn Ulrik Wilamowitz-Moellendorff. Grønbech talade över så pass skilda ämnen som "Buddhas frälsningsväg", "Den franske symbolisme i religionshistorisk belysning" och "Völuspá". Wilamowitz-Moellendorff höll en hel föreläsningsserie över "Alexandrinische Poesie" och "Der Berg der Musen". Werin skriver följande om den tyske gästföreläsaren:

> Han gjorde ett ganska oförglömligt intryck på åhörarna. När han återkom 1923, hade personen inte bara åldrats utan också präglats av tragiska erfarenheter, och vältaligheten var på ett sympatiskt sätt dämpad.[166]

Werin minns också – med välbehag tycks det – de fester som arrangerades, en del av dem storslagna som i Ny Carlsberg Glyptotek, då *præses* Lauritz Weibull vid drygt femtio års ålder tog sina första danssteg och sedan var "helt vunnen för detta sällskapsnöje", som därefter blev sed vid högtidssammankomsterna.[167]

Vilken var då Sigurd Agrells relation till Vetenskaps-Societeten? Vad man kan sluta sig till redan av de yttre omständigheterna är att han tillhörde de aktivare medlemmarna utan att vara en av de verkligt drivande.[168] Han var med i det konstituerande mötet, och han skrev en versifierad prolog till det första högtidssammanträdet, som därefter stadgeenligt alltid hölls i september eller oktober. Engagerad som föredragshållare var han såvitt bekant inte. Däremot var han relativt flitig som skribent. Han och Alf Nyman är den enda som före 1937 finns representerade med två arbeten i skriftserien. Till den årliga samlingsvolymen bidrog Agrell också med en uppsats, *Solbanans stjärnbilder*, förutom några dödsrunor över bortgångna medlemmar. Ett svårbedömt faktum är att Vetenskaps-Societeten efter 1930 inte publicerade någonting alls av honom utöver de nämnda in memoriambetraktelserna. I stället är allting efter uppsatsen om stjärnbilderna utgivet antingen av Gleerups förlag eller av det "rivaliserande" Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet.[169] Inte heller utgivningen av den posthumt utkomna *Die Herkunft der Runenschrift* ombesörjdes av Vetenskaps-Societeten, trots att det var Ivar Lindquist som skötte redaktionen av den.

I Societetens stadgar är det fastlagt att en nämnd, bestående av sekreteraren och fyra andra arbetande medlemmar från olika discipliner, ska granska och godkänna det som inlämnats för att eventuellt tryckas. Det är alltså fullt möjligt – men obevisat – att Agrell stött på internt motstånd och av den anledningen vänt sig till Samfundet. Å andra sidan tackar Agrell i förordet till *Lapptrummor och runmagi* bland annat Vetenskaps-Societeten, som gjort det möjligt att illustrera boken. Han var ju inte heller bara vanlig medlem utan dessutom stiftelsens bibliotekarie mellan åren 1927 och 1935, det vill säga just vid den tid då hans runologiska skriverier flödade som ymnigast. Det var naturligtvis en strategisk post; han hade full

uppsikt över alla skrifter som kom in. Samtidigt var det kanske känsligt för en styrelsemedlem att föreslå sina egna alster till tryckning, när resurserna var så begränsade.

Av dem som Agrell konsulterade i vetenskapliga frågor var nästan alla medlemmar av Societeten. Många av de ledande, till exempel Herbert Petersson, Jöran Sahlgren och Ivar Lindquist tillhörde dessutom Agrells närmare vänkrets. Det är osäkert om Vetenskaps-Societeten, eller delar av den, kan betraktas som ett Denkkollektiv i Ludwik Flecks anda, eller om den bara fungerade som en ordinär, akademisk institution. Att döma av Ivar Lindquists beskrivning av andan bland nordisterna, som ju var tongivande inom organisationen, *kan* den ha varit någonting utöver det vanliga; forskarkretsen var samtidigt en krets av umgängesvänner.[170] En slutsats kan man åtminstone dra vad gäller Societetens betydelse för Agrell; den var inte någon oundgänglig förutsättning för att han skulle få sina arbeten publicerade.

Språkvetaren Agrell

Slavisten

Jämsides med sin dragning till fantasi och poetiska drömmar var Agrell målmedvetet inriktad på en språkvetenskaplig bana. Han läste sanskrit, som han senare gav privatlektioner i, men framför allt ägnade han sig åt slaviska språk under ledning av professor Johan Lundell. Efter flera resor till Polen i syfte att närmare studera den uttrycksfullhet som döljer sig i det polska språkets verbförstavelser avlade Agrell sin licentiatexamen år 1907. Året därefter skrev han sin doktorsavhandling på samma tema: *Aspektänderung und Aktionsartbildung beim polnischen Zeitworte. Ein Beitrag zum Studium der indogermansichen Präverbia und ihrer Bedeutungsfunktionen.* Enligt Ivar Lindquist väckte avhandlingen berättigat uppseende.[171] Efter en hetsig smädesskriftväxling med sin främste konkurrent förordnades Agrell som docent i slaviska språk i Lund. Året var 1909.

Doktorsavhandlingen följdes av en rad filologisk-lingvistiska arbeten, till exempel *Zur slavischen Lautlehre*, *Baltoslavische Lautstudien*, *Zur Geschichte des indogermanischen Neutrums*. I den sistnämnda har Agrell utifrån hettitiskan, det äldst betygade indoeuropeiska skriftspråket, och fornpreussiskan försökt visa att nasalkonsonanterna *m* och *n* inte existerade i urindoeuropeiskan. Alltsedan Uppsalatiden var han förtrogen inte bara med sanskrit utan också med indoeuropeisk, jämförande språkforskning. Genom sina kontakter med Herbert Petersson höll Agrell detta sitt intresse för språkhistoria vid liv, även sedan han kommit till Lund.

Lindquist karakteriserar vetenskapsmannen Agrell som en som dels lockades av det svåra, dels i "rasande fart" formulerade sina teorier oavsett om det skedde på tyska, ryska eller svenska. Om resultaten inte alltid var tillfredsställande berodde det på att Agrell under åren fram till 1921 meri-

terade sig för en professur i slaviska språk vid Lunds universitet.[172] Sedan han väl hade fått den "inträdde ett visst lugn".[173] En stor del av den bevarade korrespondensen till Agrell handlar om meriteringar – andras såväl som egna – och intrigspel vid tjänstetillsättningar. Flera brev omges med uttalade uppmaningar om konfidentiell behandling, "streng unter uns". Agrell sökte först Uppsala, innan han fick professuren i Lund. Av breven att döma var hans viktigaste arbete det om de polska tidsuttrycken.[174] I ett sakkunnighetsutlåtande finns en kritik som eventuellt kan vara intressant också i ett runologiskt perspektiv. Joseppi Mikkola (1866–1946), professor i slavisk filologi i Helsingfors, har skriftligen deklarerat sitt omdöme om Agrells och hans konkurrents (kallad "T.", det vill säga sannolikt Torbiörnsson) "vetenskapliga värksamhet". Medan den senare har ägnat sig åt endast ett ljudhistoriskt fenomen har Agrell berört nästan alla. "Ni står aldrig rådlös inför ett problem och framkastar nya förslag till resp. frågans lösning, men *Ni har icke alltid givit Er tid att underkasta hypoteserna en omprövning* [min kursivering]. Därföre har större delen av det Ni skrivit i slavisk ljudlära icke i den nuvarande avfattning kunnat värka övertygande på mig och jag förmodar icke heller på flera andra slavister."[175] Fastän det omdömet inte gäller Agrells "vackra" arbeten i polsk verblära har Mikkola med stor tvekan ändå förordat Torbiörnsson.[176]

Agrells avhandlingar inom slavistiken är jag tyvärr tvungen att lämna därhän, väl medveten om att det kan finnas inslag i dem, som föregriper hans runologiska teorier. Mikkolas allmänna omdöme ovan vidimeras av Ivar Lindquist i dödsrunan och verkar kunna utsträckas till att gälla också Agrells insats på runologins område. Hur han växlade in på det spåret är fortfarande oklart. Många i hans omgivning förvånades över det, och jag kan inte heller påstå att jag har något definitivt svar på den frågan.

Runologen

Talen, o, talen
hemliga gåtfulla ord,
tecken i svart och rödt!
Sirliga rankor, hugsvalen
blicken, som länge ej mött
stigande harmoniens
växlande linjespel, –
ljuft är att vara magiens
mästare hel! –

Nej, det är inte en runmästare som uttrycker sig på det sättet utan Nureddin, den arabiske vetenskapsmannen och magikern i Agrells dikt ur samlingen *Den dolda örtagården*. Tecknen i svart och rött är inte runor utan bokstäver på papyrusrullar, men på något sätt känns den tänkbara sammanblandningen typisk. "Ex oriente lux"; ljuset som föll över den nordliga runskriftens gåta ansågs komma långt österifrån, visserligen inte som i dikten från kalifatet i Bagdad men väl från det närbelägna Persien.

Vad är det som får en professor i slaviska språk att huvudstupa kasta sig in i något så annorlunda som runmagi?[177] Efter att ha tilldelats sin eftertraktade professur slutade Agrell att publicera språkvetenskapliga arbeten inom sitt eget gebit. Han verkar framdeles ha nöjt sig med skönlitterära översättningar och utgivning av slaviska myter och sagor. I stället kom han att under en tioårsperiod från 1925 fram till sin förtidiga död publicera i runda tal tusen sidor text om runologi. Även vännerna förvånades över detta lappkast – fast på olika sätt. John Landquist har tagit fasta på den nyss nämnda prolog som Agrell skrev till VetenskapsSocietetens första högtidssammanträde. Den handlar om Aladdin och Nureddin. Landquist läser den som en manual till Agrells mentalitet:

> Det bodde i hans eget bröst två själar. Det fanns något Aladdinliknande i hans förmåga att uppgå i nuet, hans omedelbarhet, hans kvickhet, den älskvärda originalitet, varmed han vann människor. Men i sin diktnings uppgörelse med världen känner han icke till dessa sina sällskapliga talanger. Hans lyrik bär Noureddinprägeln.[178]

Som vi har sett av Agrells ungdomsdikt står Nureddin inte bara för konstnärlig verksamhet utan också för tänkandet och vetenskapen. Agrell mislyckades med att i tidens anda förnya sig som poet, men han kunde överföra sina ambitioner till vetenskapen i stället. Nu kan ju steget från symbolistisk lyrik till lingvistik i förstone verka en aning långt, men med tanke på symbolisternas ambitioner att finna det exakta uttrycket och på deras ordalkemistiska experiment är det ändå inte omöjligt att ta. Till forskningsobjekt valde Agrell ju också språkliga områden som var helt eller delvis obeträdda och därigenom lämnade utrymme för hans kreativitet och personlighet. Att självständigheten var genomgående för både poeten och vetenskapsmannen Agrell bekräftas av Landquist.[179]

För Sigfrid Siwertz framstod detta, att Agrell blev slavist, som det verkliga mysteriet:

> Han är ett exempel på den egendomliga kompensationens lag som ofta råder mellan mannen och verket. Men att samme Sigurd till på köpet var en envis och framgångsrik slavisk filolog, det framstår för mig som en fullkomlig gåta. Då förstår jag lättare att Sigurdobald – under sina perioder av germanskt intresse älskade han att kalla sig så – småningom ställde till oreda i den äldre runraden och genom ett förfarande likt det, som vid flush i poker kallas att go around the corner, kom till de mest överraskande resultat beträffande runornas talmystik.[180]

Den som inte har känt Agrell personligen utan är hänvisad till skriftliga vittnesmål för att göra sig en bild av honom är nog mest böjd att hålla med Siwertz: det märkliga är snarare karriären i slaviska språk än äventyrsresorna in i skriftmagin.

Att Agrell själv såg runologin som en ny inriktning framgår av förordet till *Runornas talmsytik*:

> [Detta arbete] torde för de fleste, som stiftat någon bekantskap med författarens föregående alstring, framstå såsom ett djärvt försök att gripa in på nya, tidigare för denne helt främmande områden.[181]

Han tillstår också att det har kostat honom "studier och mödosamma undersökningar", men uppenbarligen har han ansett det mödan värt att erövra detta nya kunskapsområde. En förklaring till sin rockad – fast så summarisk och svepande att den är näst intill intetsägande – har han själv levererat genom att påstå sig alltid ha känt en särskild dragning till det mystiska.[182] Hans sinne för det symboliska och dess betydelse för hans historiska intresse har jag redan nämnt. I förordet skriver han vidare att *Eddan* alltid har fascinerat honom och att han därför ser sitt "uppbrott till en annan region" som en "återkomst".

Alltsedan Snorres uppgift i *Heimskringla* om nordborna som ättlingar till utvandrande trojaner blev känd bland 1600-talets lärde har de götiska spekulationerna frodats.[183] Jöran Mjöberg har dokumenterat det lika mångfasetterade som seglivade intresset ända in i vår tid. I början av 1800-talet fick det givetvis riktig medvind, men det överlevde den ganska kortlivade, litterära romantiken, bland annat genom den grundtvigianskt inspirerade folkhögskolan på 1860-talet.[184] Bondpojkar begriper sig inte på Platon, resonerade man. Ville man ingjuta höghet och kraft, kärlek och och djup i dem var de isländska sagornas hjältar bättre läromästare. Bjørnstierne Bjørnson och Viktor Rydberg var viktiga förmedlare av denna grundtvigska tro på en "mystisk samlande makt i folkets djup, i folksjälen".[185] Musikaliskt förmedlades sagatidens stämningar genom verk som J. P. E. Hartmanns körverk *Völvens spaadom* (1872), Edward Griegs musik till Bjørnsons drama *Sigurd Jorsalfar* och hans körverk *Landkjenning*; Wilhelm Stenhammars musikdrama *Tirfing*, Carl Nielsens symfoni *En sagadröm* och Wilhelm Peterson-Bergers musikspel *Arnljot*. För bildkonstnärer var de götiska motiven ännu tacksammare: Johan August Malmström, Nils Blommér, O. A. Wergeland, Christian Krogh och Stephan Sinding är några av de mera framträdande namnen.[186] Carl Larssons häftigt omdiskuterade "Midvinterblot" tillhör det som fått förnyad aktualitet i våra dagar.

Inte minst intressant är den göticism som syns dels i arkitekturen från den här tiden, dels på ett oreflekterat sätt spreds i populärkulturen: det götiska rummet i Ulriksdals slott (1872), läkaren och kulturpersonligheten Carl Curmans villa i Lysekil, Biologiska museet i Stockholm 1893, Holmenkollen i Oslo – och Vännäs' järnvägsstation. J. A. Malmströms fornnordiskt inspirerade möbler och Gustafsbergsporslin i fornnordisk stil hör dit, liksom otaliga namn på ångbåtar, lokomotiv, stadsdelar, gator, försäkringsbolag (Thule och Tor) och idrottsklubbar. Frekvensen nordiska pojknamn lär ha nått sin kulmen omkring 1914.

Också det isländska språket uppfattades av somliga som en stomme i den grundtvigianska pedagogiken. Det uppstod en strid om isländskan som skolämne för att stärka den nationella andan. Strindberg föreslog att den skulle ta latinets plats. *Gluntarnes* tonsättare, Gunnar Wennerberg, förordade under sin tid som ecklesiastikdepartementets ledare fornspråken i

undervisningen. Puristen Viktor Rydberg ville rena det svenska språket genom att sätta Snorres prosa som stilistisk förebild. Extra skjuts fick förstås vurmen för Island genom 1000-årsjubileet på 1870-talet.

Forntidens historia var givetvis ett omhuldat ämne i ofta gigantiska verk av historiker som Anders Fryxell, P. A. Munch och J. E. Sars. De inspirerade i sin tur Strindberg och Heidenstam till fiktiva, historiska berättelser. Arkeologerna hade snarast en dubbelroll. Å ena sidan spädde deras fynd på den götiska entusiasmen för forntiden. Utgrävningarna av Birka är bara ett exempel. Å andra sidan bidrog de till en nykter, tingfixerad kunskap som i någon mån kunde balansera det fantasifulla arvet från romantiken.[187] Ett av de ståtligare fynd som kastade nytt ljus över religion, kult och magi var solvagnen från Trundholm. Alltsedan romantiken hade den nordiska mytologin utgjort ett slags Yggdrasill i den götiska föreställningsvärlden. På 1880-talet kom gudasagornas genuinitet att misstänkliggöras av den norske filologen och folkloristen Sophus Bugge, som bland annat jämförde Balders- och Odensmyterna med kristna legender och antika hedniska sägner. Teologen A. C. Bang hävdade att *Voluspá* hade diktats efter förebild av de romerska sibyllinerna. Det stolta, nordiska kulturarvet tycktes inte vara mycket annat än ett lån från Medelhavsregionen. Den uppfattningen väckte en storm av protester.[188]

I litterära sammanhang var den ideologiskt exalterade andhämtningen ofta klart förnimbar i skildringarna från vikingatiden.

> Hos en rad betydande diktare i de nordiska länderna finner vi under det slutande 1800-talet och in på 1900-talet en tendens att ingjuta en personlig politisk idealitet, en polemisk udd bakom en mask av götisk art. Det blir även något av ett mode att använda en fornnordisk apparat som överbyggnad åt en nationell känsla, gärna av svärmisk eller chauvinistisk karaktär.[189]

Ändå har förstås Strindbergs dikt *Lokes smädelser* och Rydbergs *Den nya Grottesången* ett annorlunda budskap än berättelserna i Heidenstams läsebok för skolan, *Svenska öden och äventyr* (1908–1910).

Också under 1900-talet har nordisk forntid fortsatt att fascinera författare. Det är allt från bombastisk, nationalistisk retorik, utan fotfäste i den krassa, historiska verkligheten, över primitivistisk bejakelse av sexualiteten till hejdlös drift med en genre, som stelnat i typiseringar och stilistiska arkaismer, tacksamma att parodiera. För Agrells del fanns säkert upptåget och parodin med som ett viktigt inslag i hans intresse för det nordiska kulturarvet, men det hindrade inte att han kunde ta saken på stort allvar också. I vilken utsträckning det ingick i hans fosterländska patos är svårt att avgöra. För Heidenstam hyste han naturligtvis största respekt, samtidigt som han i någon mån betraktade sig som en skaldebroder. [190]

Ivar Lindquist anger en möjlig orsak till Agrells aktiverande av sitt gamla intresse för forntidens kultur. Tydligen innebar tjugotalet en nytändning för den fornnordiska forskningen i Lund. Speciellt framhåller han Ernst Albin Kock, "vars epokbildande insatser, då det gällde att tolka och ge nytt innehåll åt de norskisländska skaldedikterna, verkade med inspirerande kraft."[191] Agrell har i nämnda förord tackat förgrundsfigurerna i den

krets av forskare och umgängesvänner, där den nya andan frodades: Axel Kock, Ernst Albin Kock, Herbert Petersson, Elof Hellquist, Emil Olson, Jöran Sahlgren och Ivar Lindquist. Förutom dessa "germanister och nordister" har han också med tacksamhet nämnt de "forskare inom forntidens religion och kulturliv" som hjälpt honom på olika sätt: Martin P:n Nilsson, Edvard Lehmann, Einar Löfstedt, Lauritz Weibull, Otto Rydbeck, Albert Nilsson, Wilhelm von Sydow, Helmer Smith, Efraim Briem och Alf Nyman. Som framgått ovan var de också mangrant anslutna till Vetenskaps-Societeten.[192]

Uppenbarligen har utgivningen av *Runornas talmystik* föregåtts av tidningsartiklar och av föredrag, som Agrell hållit i Filologiska Sällskapet och Filosofiska Föreningen i Lund. Anförandena har följts av diskussioner, som han betecknar som "synnerligen lärorika". Antagligen var det vid sådana tillfällen och i enskilda samtal som Lindquist fick sina första insikter i den agrellska tankevärlden. I ett tillbakablickande perspektiv framstår dessa ögonblick i ett förklarat skimmer: "Jag fick uppleva ett myller av originella idéer. Jag fick se töcken lyfta sig över ett osett landskap, så sällsamt som jag väl bara i mina drömmar hade kunnat tänka mig."[193]

Arvet från antiken

Trots att det är fenomen i det förgångna han avhandlar har Agrell i de flesta av sina arbeten om runmagi inriktat sig mer på språkliga resonemang än historiska. I den mer populärt hållna *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi* har han delvis reparerat den skadan genom det inledningskapitlet "Germanerna och senantiken". Jag ska kortfattat referera det, eftersom det har betydelse både för Agrells uppfattning om runskriftens ursprung och – framför allt – för hur runorna enligt honom kommit att få en magisk användning.

Beröringspunkterna mellan romare och barbarer är många. Agrell tar fasta på ett fåtal historiskt kända fall av kulturutbyte och extrapolerar utifrån dem en sannolik påverkan i religiösa och magiska frågor. Exempelvis hade Arminius, den romerske fältherren Varus' besegrare i Teutoburgerskogen, en brorson, Italicus, som föddes och växte upp i Rom. Hans uppfostran bestod av en blandning av germansk och romerskt. En liknande, "naturlig" kontaktform var seden att i samband med fredsöverenskommelser skicka germanska hövdingesöner till Rom som ett slags säkerhet för att ingångna avtal skulle hållas. I ett känt fall tog gisslan, en alemannisk kung, så starkt intryck av Isisreligionen i Rom att han kallade sin son Serapion efter den grekisk-egyptiske guden.

Agrell ägnar ganska stort utrymme åt en inventering av de mysteriereligioner som florerade i Romarriket vid den här tiden, inte minst bland soldaterna i härlägren. Som startpunkt för de orientaliska religionernas avancemang i det romerska imperiet preciserar han ett årtal, 204 f Kr. Ett orakelsvar avgavs då med innebörden att man, för att skydda sig mot Hannibals härjningar, skulle föra den frygiska Stora Modern i form av en svart meteorsten från Pergamon till Rom.

Förknippad med Magna Mater, i Grekland Kybele, i Persien Anahita, var Attiskulten. Attis, som enligt myten var Magna Mater otrogen, skar i extatisk yra av sin penis under ett pinjeträd och förblödde. Hans död och uppståndelse var det centrala i Kybelekulten. Likheten med Isis-Osiris är slående. I båda fallen handlar det om växtlighetskult, spirande och vissnande, även om den egyptiska varianten är mindre orgiastisk och saknar självstympningar.

Dyrkan av Isis i Rom härrör från 200-talet f Kr. I motsats till kejsar Augustus kanaliserade Caligula den folkliga religiositeten genom att på Marsfältet låta uppföra ett stort Isistempel. I Isiskulten sammansmälter de flesta av Medelhavsländernas gudomligheter. Gudinnan ansågs trollkunnig, hon helade ju Osiris' av Seth/Tyfon styckade kropp, men det var inte hon utan Seth som åkallades vid svart magi. Tydligen fanns det också ett märkligt samband mellan honom och av den judiske Jahve. I senhellenska trolldomspapyri återkommer namnen Iao, Sabaoth och Adonai tillsammans med Seth/Tyfon. Intressant ur runmagins synvinkel är namnet Αβλαναθαναλβα, som enligt Agrell är ett hemligt namn på Seth. Det verkar som om magikerna under senantiken har bytt skyddsherre, från den blytunge Saturnus till Seth/Tyfon. Besvärjelserna ristades vanligen med grekisk skrift på blytavlor, som grävdes ner i jorden; man åkallade ju underjordiska makter. Seth avbildades ofta med åsnehuvud och kallades ofta "den som under Ananke håller kretsarna". Ananke identifierades under senantiken med Tyche, Fortuna och Nemesis. Den sistnämnda sattes i sin tur i förbindelse med Isis. Det finns alltså en koppling mellan henne och Ananke, precis som Isis i den ursprungliga, egyptiska myten är bunden till Seth genom att de är varandras motsatser. De representerar tillvarons onda och goda principer.

Från Syrien härstammade också Jupiter Dolichenus, troligen identisk med Teschub och besläktad med den persiske Ahura Mazda. Han avbildades stående på en tjur med en dubbelyxa i handen. Agrell förbinder honom med den gudomlighet som grekerna kallade den "trettonde guden". Monument med formelartade inskrifter, där talvärdet tretton dominerar, har hittats i ganska stor mängd, framhåller han. De härrör från första århundradet efter Kristus. Att det är just talet tretton sätter Agrell i samband med att Jupiter Dolichenus betraktats som herre över de tolv stjärnbilderna i zodiaken.

Mithraismen

Genom orientaliska legionärers försorg spreds enligt Agrell den persiska mithraismen över det romerska imperiet. Framför allt vann läran anhängare bland soldater i provinserna i nordöst, till exempel Dakien. Talrika monument vittnar om detta. Att mithraismen blomstrade i omedelbar närhet av goterna vid Svarta havet var naturligtvis ett faktum, som passade in i von Friesens teori att runskriften uppstått ur grekisk kursivskrift och spridits vidare av goterna. Agrell räknar med tre blomstringsperioder för mithraismen, innan kejsar Theodosius satte definitivt stopp för dess vidare

utbredning. Därefter levde spillror av den kvar i det fördolda, delvis i skepnad av den babylonska manikeismen. Agrell anger två troliga skäl till att mithraismen förlorade i kampen med kristendomen: den var polyteistisk, uppvisade en förvirrande mångfald av mytologiska element, och den utestängde kvinnorna från den religiösa kulten.

Enligt Mithras lära styrs världen av två motsatta etiska principer; det är en strid mellan det onda och det goda.[194] Mot de ljusa makterna stod mörkrets härskara med persernas Ahriman (senare Arimanius-Pluto) som mönsterbildande gestalt. Med ordets hjälp kunde demonerna tämjas och användas mot personer som man ville åt. Den svarta magin är visserligen inte någon persisk uppfinning, men Agrell påminner om att ordet magi kommer från *magos*, som var den grekiska benämningen på en trollkunnig, persisk präst. Det var också perserna som infogade magin i ett utarbetat, teologiskt system.

Var kommer då Mithra själv in i bilden? Han skyddar de goda och är den som en gång ska rädda människosläktet från undergång. Som en medlare mellan människornas värld och de gudomligas firades han på månadens mittpunkt, den sextonde dagen. Han föddes direkt ur klippan med en frygisk, kägelformad mössa på huvudet och facklor i händerna, omsluten av ekliptikans stjärnbilder. Han var solgudens besegrare och avbildades ofta just i det ögonblick han dödade urtidstjuren genom att sticka sitt svärd i den. Därefter släpade han den till offergrottan. Ur tjurens döda kropp uppstod de levande varelserna. Arimanius-Pluto skickade ormen och skorpionen mot den för att förhindra livet att uppstå.[195]

Kampen mellan det goda och det onda domineras i slutskedet av Ahriman, som sänder plågor över jorden. En gudomlig tjur uppenbarar sig, och Mithra kommer för att väcka de döda. De goda skils från de onda, och Mithra slaktar tjuren, blandar dess fett med vin, som de rättfärdiga dricker för att bli odödliga. Därefter låter Ahura Mazda en eld förgöra Ahriman och alla onda. Ett nytt världsallt uppstår, ett evigt lyckorike.

Mithra omges på bilderna ofta av två figurer som liknar honom: Cautes med en uppåtvänd och Cautopates med en nedåtvänd fackla i handen. Agrell antar att de tre figurerna representerar solens vandring över himlavalvet både den dagliga och den årliga. I små, underjordiska helgedomar höll mithraisterna sina gudstjänster. Dessa grottor var utformade så att de symboliserade världsalltet. I taket lyste lampor som stjärnkonstellationer, och rummet var indelat i sju avsatser, som motsvarade de planetsfärer själen måste passera på sin väg till himlen. Olika avsatser skildes åt av portar tillverkade i planeternas olika metaller. Saturnus' port, den nedersta, var av bly, medan Helios' port var av guld. Sektmedlemmarna var rangindelade och bar vid ceremonierna olika djurhuvuden, allt efter värdighet. Först när man passerat alla sju portarna och på så vis stigit i graderna fick man tillträde till den åttonde sfären, det heligaste rummet, där det bland annat fanns en bild av Mithra som dödar tjuren. För Agrell är alla de här kultiska enskildheterna i mithraismen av största vikt, eftersom han ser tydliga överensstämmelser mellan den persiska månadskalendern och runraden. Däriegnom har han förklarat futharkens avvikande ordningsföljd i förhållande till de klassiska alfabeten.

De flesta som intresserat sig för runorna har satt dem i samband med Medelhavsländernas olika alfabet men oftast har det stannat vid typologiska jämförelser mellan tecknen i ett försök att utröna eventuellt släktskap. Ett av Agrells bidrag till runologin är hans betonande av det senantika kulturarvets betydelse i den avsevärt vidare mening som jag har redogjort för ovan. Han är visserligen inte den ende, och han är inte den förste heller. Själv nämner han Magnus Olsen som en föregångare på den här punkten men märkligt nog inte religionshistorikern Emanuel Linderholm. Medan Olsen bara anför Dieterichs arbete *ABC-Denkmäler* som källa och skärskådar några få exempel på antika besvärjelseinskrifter har Agrell alltså gått grundligare till väga. Visserligen är det bara fråga om en översiktlig framställning, men han har ändå insett att den som vill påvisa ett samband mellan senantik magi och runmagi måste försöka bilda sig en uppfattning om den förvirrade religionsblandning som mötte germanerna i det romerska imperiet.

Vad kommer han då fram till? Eftersom det inte är fråga om ett väl avgränsat dogmsystem uppträder influenserna blandade. I myten om Balder ser Agrell tydliga tecken på inflytande från Kybele-Attis-kulten, bland annat detta att det var kvinnor som skötte tempeltjänsten. Avbildningar av Freja, som åker efter ett spann av katter, påminner honom om Magna Mater, som dras på en vagn av lejon. Ett skånskt hängsmycke med bokstäverna ISIS visar att den egyptiska gudinnan inte var okänd i vårt land. I den mithraistiska eskatologin finner Agrell många beröringspunkter med ragnaröksskildringarna i *Voluspá*. Överensstämmelserna är fler med mithraismen än med den kristna skildringen av de yttersta tingen.[196] Till detta kommer den gåtfulle Mithotyn, som Saxo Grammaticus nämner, och som vid Odens bortovaro passade på att utropa sig till gud. Eftersom roten *mith* är okänd i fornnordiskan framkastar Agrell teorin att den är en reflex av den första stavelsen i namnet Mithra. Naturligtvis är det vanskligt att dra några långtgående slutsatser av sådana enkla likheter, som mycket väl kan bero på rena tillfälligheter. Agrell medger också att det inte behöver röra sig om kulturella lån utan kan vara ett gemensamt arv från indoeuropeisk tid, men han tycker att likheterna är väl många för ett sådant antagande.

I den synkretistiska, hellenistiska världen är det inte möjligt att i detalj avgöra varifrån de olika magisk-religiösa föreställningarna och praktiska utövningarna kommer. Det finns en trolldomspapyrus som skildrar ett Mithramysterium i detalj, och som innehåller långa passager med ramsor och skenbart meningslösa kombinationer. Den belgiske religionshistorikern Cumont, som Agrell annars ofta stöder sig på, anser att dokumentet inte kan vara författat av en i mithraismen invigd person. Agrell gör ett slags kompromissbedömning: handskriften bär bland annat egyptiska särdrag och kan vara uttryck för en blandform, en gnostisk Mithragestalt. För det runologiska sambandet har äktheten ingen större betydelse, menar han; det är snarare troligare att germanska magiker har kommit i kontakt med

en avart av läran än med dess "rena" form. En religion som förfallit till magisk teknik bör ha ansetts vara av större instrumentellt intresse.

Vid Rhen och Donau tjänstgjorde germanerna ofta under lång tid som legosoldater i den romerska hären. Eftersom mithraismen var speciellt utbredd bland soldater är sannolikheten stor att de religiösa och magiska föreställningarna har spridit sig också till de germanska legoknektarna. De talrika fynden av brakteater på skandinaviskt område visar att man tog efter de romerska soldaternas sed att bära amuletter om halsen. Agrell nämner i det här sammanhanget Tjurköbrakteaten med dess inskrift: "Hjald gjorde åt Kunimund runor på det välska kornet." Det välska (= romerska) kornet antas vara en kenning för guld. Vadstenabrakteaten är intressant för sin präglade bild, som Agrell tolkar som en naiv framställning av Mithra och urtidstjuren. Den har en tredelad svans, och på de antika Mithrabilderna har tjuren en svans, som delar sig och bildar sädesax; det var ju ur hans kropp som livet uppstod. En annan ikonografisk parallell är fågeln, som svävar över tjurkroppen.

Medan de olika religionerna utövades av olika befolkningsgrupper var astrologin alla bildade människors egendom. Människans kropp ansågs vara speciellt förbunden med djurkretsen, medan de själsliga egenskaperna hängde samman med planeterna. När den mithraistiske mysten passerade de olika planetavsatserna i helgedomen lade han av sig de lustar han mottagit av respektive planet. Månen återfick näringskraften, Merkurius girigheten, Venus kärlekslusten, solen den intellektuella hågen, Mars de krigiska dygderna, Jupiter ärelystnaden och Saturnus trögheten.[197]

Ursprungligen bestod zodiaken bara av elva stjärnbilder, men vid den tid det är fråga om här hade Skorpionen, som upptog 1/6 av himlavalvet, delats, så att klorna omtyddes till skålarna i en våg, som trots detta länge efteråt kallades Chelai (klorna). Planeterna hade sina speciella "hem", nämligen i den stjärnbild de befann sig i vid världens begynnelse. I tredje sången av *Frithiofs saga* beskriver Tegnér en kostbar ring utsirad med bilder av de tolv "solhusen". Till grund för sin skildring har han haft den djärva tolkningen av *Grímnismál*, Eddasången i vilken Grimner/Oden beskriver gudarnas boningar.[198] Enligt den uppfattningen skulle det röra sig om en norrön framställning av zodiaken. Agrell har tagit upp den hypotesen på nytt utifrån sin egen tids fördjupade insikter i den astrologiska kosmologin. Året börjar med Ulls borg, Ydalir (idegransdalen). Eftersom idegranen användes till bågar och Ull var bågskytt passar Ydalir ihop med Skyttens stjärnbild. På olika sätt jämkar sedan Agrell ihop de båda begreppsvärldarna.[199]

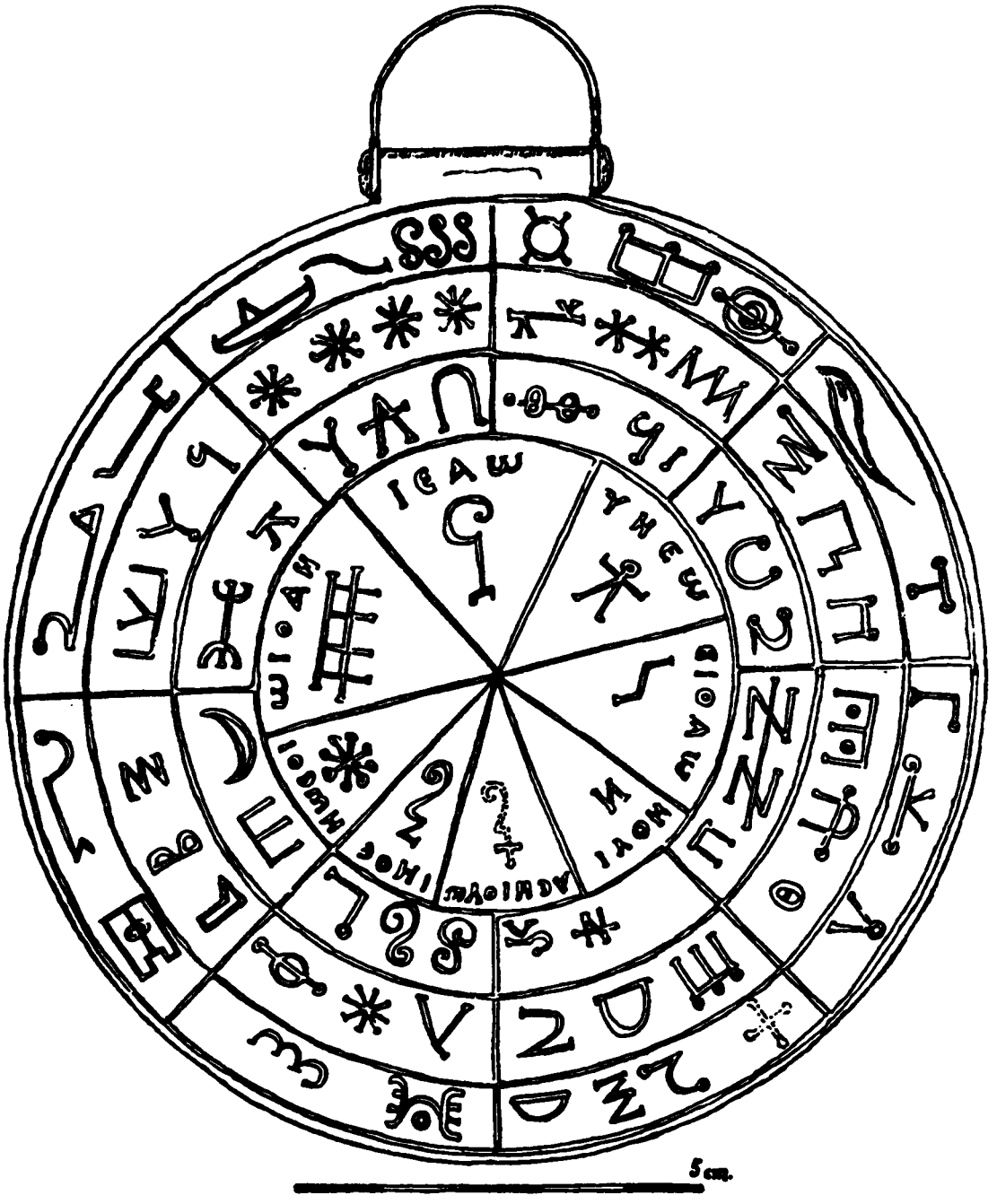
Ett exempel är hans resonemang om gudinnan Skade. Hon var dotter till jätten Tjatse och bodde i Trymhem. Efter sitt rov av Idun blev Tjatse dräpt av gudarna, och Tor kastade hans ögon upp på himlavalvet. Agrell tycker sig återfinna dem i Tjurens stjärnbild (den röda Aldebaran och en mindre stjärna som tillsammans gäller som Tjurens ögon). Att jättar var hornboskapens vårdare och kunde få tjurar till avkomma är känt från flera fornnordiska berättelser. Stjärnbilden ansågs i senantiken stå i förbindelse med människans hals, vilket harmonierar med namnet Trymhem

(= dånets värld). Sedan gammalt är tjurens horn en symbol för månen, och Agrell argumenterar för att Skade representerar den avtagande och hennes make Njord den tilltagande månen, som för övrigt symboliserar växande rikedom. Platsen för månens exaltation var i antikens astrologi just Tjuren, medan dess depression ägde rum i Skorpionen. I *Gylfaginning* berättar Snorre om Skades och Njords oförmåga att enas om boplats. Trymhem låg bland fjällen, medan Njord ville bo vid havet, i Noatun. Agrell identifierar därför Noatun med Skorpionen, som alltid ligger lågt över horisonten. På medeltida isländska kallades den *spordreki*, stjärtdraken, och har alltså en anknytning till ordet för stridsskepp, något som passar in i Njords funktion som sjöfartens gud.

På liknande sätt förfar Agrell med de övriga solhusen. Sammanlagt är de elva stycken naturligt nog eftersom det, som vi har sett, var det ursprungliga antalet djurtecken, innan Vågen bildades av Skorpionens klor. Nu innehåller *Grímnismál* egentligen tretton strofer med beskrivningar av de olika gudarnas boningar, men Agrell hävdar att den första och den trettonde är senare inskott. Den sista saknar ordningstal, och i den finns heller inte någon borg beskriven. Anledningen till att den första strofen om Tors Trudhem inte heller ska anses ursprunglig förblir dunkel. Att Eddadikten anknyter till den gamla elvaindelningen gör det enligt Agrell troligt att den astrologiska kunskapen har övertagits ungefär samtidigt med skrivtecknen.[200]

Eftersom astrologi och spådomar spelade en så stor roll i den senantika kulturen är det inte särskilt märkligt, menar Agrell, att man utnyttjade särskilda spådomsapparater. En sådan har bevarats ända in i vår tid. Den blev funnen i Pergamon och har daterats till tvåhundratalet e Kr. Apparaten består av ett trekantigt bord i brons med en relief av Hekate i tre uppenbarelseformer och några mystiska ord och namn på. Mitt på bordsskivan finns en ståndare, på vilken en bronsskål ställts. Denna skål har längst in ett cirkulärt fält indelat i åtta sektorer, försedda med bilder och grekiska vokaltecken. Utanför cirkeln löper tre koncentriska ringar med vardera åtta "fönster", försedda med hemliga tecken. Antalet rutor är alltså 3 x 8 = 24, vilket motsvarar både det totala antalet bokstäver i det grekiska alfabetet och den vanliga indelningen av dem i tre grupper, som ju har sin direkta motsvarighet i den äldre futharken. Agrell antar nu att man har låtit ett föremål hänga i en tråd ovanför skålen. Sedan har man satt föremålet eller skålen i rörelse och utläst en spådom med hjälp av de tecken som pendeln stannat vid.

Det mest konkreta beviset för den kulturella påverkan från senantiken är till sist ändå runskriften i sig. Som redan framgått anser Agrell det omöjligt att betvivla dess antika ursprung. Om mönstret för den är romerskt eller grekiskt har mindre betydelse. Germanska legoknektar och/eller germansk gisslan lärde sig inte bara skrivkonsten utan också dess magiska användning. I huvudsak är det den mithraistiska kulten som har spridits via de romerska härlägren, och som sedan har blandats in i den hävdvunna kulten som bark i brödet. På så sätt har germanerna tillägnat sig en skrivkonst, som till övervägande delen haft magiska funktioner.



Spådomsapparaten från Pergamon

Om runornas ursprung

Agrells första tryckta skrift om runor tycks ha varit "Der Ursprung der Runenschrift und die Runenmagie", som är daterad september 1926.[201] Den föranleddes av Pedersens kritik av von Friesens/Bugges teori om den grekiska kursivskriften som runornas rot och stam; Pedersen försvarade i stället Wimmers latinteori. Agrell påpekar att alla, men speciellt Pedersen, har tagit för liten hänsyn till runornas magiska karaktär. Han anser sig kunna bevisa att runnamnen bildats med hänsyn till den mithraistiska talmystiken. Mönstret är det grekiska alfabetet med sina 24 bokstäver, som korresponderar med dygnets timmar och med djurkretsens bilder. Detta innebär ändå inte att Pedersen skulle ha helt fel. Agrell tänker sig ett första runalfabet, som användes i praktiskt bruk. Senare, när germanerna kom i kontakt med Mithrakulten, framkom behovet att, med en anakronistisk term, uppdatera det till att omfatta det magiska 24-talet. De tecken man då skapade var i sig inte nödvändiga för att underlätta läsningen, och de baserades på grekisk kursivskrift i enlighet med Bugges och von Friesens åsikt. Enligt den teorin är alltså magin en sekundär företeelse. Att det grekiska språket haft en dominerande ställning, när det gäller magi, visar – enligt Agrell – bland annat Wünschs arbete *Sethianische Verfluchungstafeln*. Fastän fynden av de nedskrivna förbannelserna har gjorts i Romarriket är texterna med få undantag skrivna på grekiska. Vanligtvis rör det sig också om kursivstil, något som kan betraktas som ett stöd för Bugge och von Friesen.

I "Rökstenens chiffergåtor", kapitlet om Weserfynden, tar Agrell upp ursprungsfrågan på nytt. Han tillstår att han förhållit sig avvaktande men ser ändå sina egna teorier som "ett beaktansvärt inlägg till förmån för den v. Friesenska ståndpunkten".[202] Att goterna skulle ha varit ett slags förmedlare harmonierar med hans egna teorier om germanernas förbindelse med den hellensk-iranska kulturkretsen vid Svarta havet. I Weserinskrifterna tycker sig Agrell se en del tecken av orientaliskt snitt, bland annat de parentesliknande skiljetecknen. Han försöker till och med skissera en bild av runornas upphovsman: en ung german "av ädel börd", kanske gisslan hos romerska officerare i exempelvis Dakien. Denne unge ädling måste ha känt till den blandade skrivstilen på trolldomstavlorna, liksom han kunde sin stams bomärken och gamla, magiska tecken, "övertagna från den orientaliska religionssfären".[203] De senare utgör kärnan i det "för germaner avsedda trolldomsalfabet" som runradens skapare avsåg. Agrell diskuterar närmare några specifika fall. **R**-runan, ᛉ, kan går tillbaka på det astrologiska tecknet för tvillingarna, och *naudr*-tecknet, ᚾ, skulle kunna vara en förenkling av Anankes hjul. Grunan, ᚷ, betraktar han som en stiliserad variant av hakkorset (gammakorset). Runans namn är *gifu*, gåva, och hakkorset har – vid sidan av sin funktion som solsymbol – också haft innebörden av offertecken. Skaparen av futharken har alltså varit eklektiker och lånat det som har passat hans syften bäst. Mest har han trots allt hämtat från grekisk kursivskrift; inte mindre än arton bokstäver kommer därifrån, tror Agrell. Genom att nämna germanska bomärken som en av runtecknens förebilder tangerar han i sina resonemang

det som hos Krause och de nazistiska runologerna blev teorin om de germanska sinnebilderna. Samtidigt avvisar han tysken Wilkes långtgående tes att runalfabetet är en utveckling av inhemska, germanska tecken, som dessförinnan bara använts i magiskt syfte.[204]

För sina egna teoriers vidkommande säger sig Agrell inte heller vara främmande för den keltiska ursprungsvarianten. Kelterna hade tvärtom troligen stiftat bekantskap med Mithrakulten före germanerna; därav likheterna mellan ogamskriftens uppställning och runornas. Emellertid har det inte lyckats – trots Marstranders ivriga försök – att göra det troligt att runorna härstammar från ogamtecknen, som när allt kommer omkring bara är en chifferskrift.[205] Det enda som enligt Agrell med säkerhet kan sägas är att båda alfabeten har ett senantikt mönster som utgångspunkt. Själv lutar han åt att runorna uppkommit i trakten av Svarta havet, medan ogamskriften härstammar från Sydgallien, ett område som före romaniseringen beboddes av "greker och orientaler".[206]

I den postumt utgivna avhandlingen "Die Herkunft der Runenschrift"[207] har Agrell ännu en gång ändrat ståndpunkt i ursprungsfrågan.[208] År 1933 fick han ett resestipendium till Italien, där han i olika bibliotek skulle studera grekiska handskrifter. Vid ett besök i Pompeji slogs han av likheten mellan runinskrifter och en del av väggristningarna i den ur lavan framgrävda staden. Han styrktes senare i sin uppfattning genom att studera reproduktioner av ristningarna. "I likhet med Wimmer och Pedersen ser jag de forngermanska runornas ursprung i den latinska litteraturen, men *inte* i kapitälskriften, utan i en modifierad form av kursivskrift."[209] På de pompejanska husväggarna fanns både runornas prototyper och det vänsterlöpande skrivsättet. Därmed hade Hammarströms två huvudargument mot ett lån från antik kursivskrift fallit. Agrell tar tillfället i akt att ge honom – så latinist han är – och Marstrander en känga för deras bristande kunskaper om det latinska skriftmaterialet. Han slår fast att det bara finns två runor, beteckningarna för *d* och *z*, som inte kan ha latinskt påbrå. Dessa två tecken kunde runradens skapare hitta genom att inventera det senantika trollväsendets teckenförråd.

Att romersk kursivskrift legat till grund för futharken betyder inte att germanerna måste ha lärt sig skrivkonsten i imperiets centrala delar. Upphovsmannen kan ha varit krigare, kunnig i senantik magi. Många fynd av latinska och grekiskjudiska inskrifter har gjorts i limesregionerna, exempelvis i Saalburg, som ligger några mil ifrån Frankfurt i Taunusbergen. Med ledning av tegelstämplar därifrån anser sig Agrell kapabel att tidsbestämma runornas tillblivelse, som han förlägger till början av andra århundradet. Den fyndtomma period som föregår spjutspetsen i Øvre Stabu, av den norske arkeologen Shetelig daterad till omkring 180, förklaras av att runskriften hemlighölls inom *Männerbünde*, som enligt Agrell bildats efter mönster av de senantika mysteriesällskapen. Spår av ceremonier i den andan finner han i de strofer i *Hávamál* som beskriver hur Oden hänger i trädet som offer till sig själv – en reflex av mysteriereligionernas intiationsriter.

Agrells vacklan i ursprungsfrågan är inte oförklarlig. För hans vidkommande är de geografiska skälen inte avgörande. Att mithraismens uppstått

på persisk mark hade mindre betydelse. Religionsblandningen i det romerska imperiet var så omfattande att mithraistiska influenser kunde spridas på långt avstånd från sitt ursprungsområde. Däremot är det typiskt att Agrell hela tiden betonar kursivskriftens betydelse, oavsett om den är grekisk eller romersk; förbannelserna och de andra magiska inskrifterna är nästan uteslutande avfattade i kursiv.

Magi

Efter Bureus och Liljegren, två röster ur den tidigare runologins historia, kan det vara på sin plats med ett försök till en modernare begreppsbestämning. Vad innebär runmagi för de runologer som var ungefär samtida med Agrell? Ansåg man att det finns några bevis för att den över huvud taget har existerat? Det är fortfarande inga lätta frågor att besvara.[210] I själva verket råder än i dag minst lika stor osäkerhet på det här området som vad gäller spörsmålet om runornas ursprung. Dels kan man se ett slags longitudinella konjunktursvängningar i inställningarna, dels finns det givetvis individuella säruppfattningar. Innan jag går in på den magi som anses ha använt sig av runorna som verksamt medel kan det vara på sin plats att försöka ringa begreppet magi.

Under andra hälften av 1800-talet uppmärksammades magin i icke-europeiska religioner på allvar av vetenskapen. En handfast yttre orsak var förstås imperialismen, men det finns givetvis också intellektuella och mer subtila anledningar. Om man anlägger ett vetenskapssociologiskt synsätt ligger det nära till hands att förknippa detta uppblommande intresse för magi med den popularitet som allehanda esoteriska läror åtnjöt i samtiden. Men ur en rent vetenskapsteoretisk synvinkel har magiteorierna anknytning till andra discipliner, inte minst till Darwins utvecklingslära.[211] I kölvattnet från den blev den "primitiva" människan mänsklig, om än barnslig, och därför värd att studera. Typiskt nog var det främst den nya disciplinen antropologi som utvecklade teorierna om de skriftlösa religionerna. Viktiga förutsättningar, vid sidan av darwinismen, var den prehistoriska arkeologins utveckling och teorin om kvarlevorna, *survivals*. Kvarlevan betraktades som ett slags levande fossil som kunde studeras *in situ*. Exempelvis ansågs aboriginerna i Australien representera stenåldersmänniskan. Sir John Lubbocks (Lord Avebury, 1835–1913) *Prehistoric Times* från 1865, kombinerar Auguste Comtes historiefilosofi med den darwinistiska evolutionens vetenskapliga data till en unilinjär evolutionsteori. Enligt det schemat stod ateismen lägts i rang, följd av i tur och ordning fetischism, totemism, schamanism, antropomorfism och etisk monoteism.

De första riktigt inflytelserika författarna i ämnet magi var Edward Burnett Tylor och James Frazer. Båda skilde religion och magi åt. Tylor definierade magisk kunskap som pseudovetenskap; ett av mänsklighetens mest förödande självbedrägerier men ändå byggt på analogins rationella förfarande. Också för James George Frazer (1854–1951) var magin en falsk vetenskap och en gall konst.[212] Ändå såg också han magin som ett första försök till vetenskap. Dess grundläggande teori överensstämde med den

moderna vetenskapens; tron på en ordning och en enhetlighet i naturen. I sin praktik är ju magin också ett försök att få direkt kontroll över omständigheterna. Frazer ansåg det uppenbart att magin kom först och att människan vände sig till religionen, när hon upptäckte att den var verkninglös. Medan magins bas var omutliga lagar innebar religionen tro på kontrollerande krafter.

Frazers magiteori, som haft ett oerhört inflytande, skiljer mellan en teoretisk gren, där magin alltså framstår som en pseudovetenskap, och en praktisk variant, som han rubricerar som pseudokonst. Den senare kan ta sig positivt uttryck i form av trolldom, eller negativt som tabu. Indelningen är vetenskapsmannens, för den "primitive" magikern själv analyserar och reflekterar inte. Han känner bara till magin från dess praktiska sida. Den är "alltid konst, aldrig vetenskap".[213] Inflytelserik har också Frazers indelning varit av den så kallade sympatetiska magin i två varianter, en homeopatisk eller imitativ, som innebär att lika framkallar lika, och en annan som bygger på beröring. Konsekvensen av den senare är med Frazers egen formulering: "att ting som en gång ha varit i beröring med varandra, fortsätta att påverka varandra på avstånd, sedan den fysiska beröringen har upphört."[214]

Många distinktioner i analyserna av magin som fenomen är problematiska, exempelvis motsatsen primitiv – civiliserad. I efterhand är det lätt att upptäcka det ideologiska elementet i dikotomiserande teorier som innehåller begreppen traditionell – vetenskaplig, prelogisk – logisk, förvetenskaplig – vetenskaplig, irrationell – rationell, prelitterat – litterat och stängd – öppen.[215]

Även om evolutionstanken numera är utmönstrad ur religionsvetenskapen finns grundvärderingen mer eller mindre omedvetet kvar hos många: religion definieras utifrån vad *kristendomen* är – dessutom vad den är i *teorin*, det vill säga ödmjukhet, underkastelse, total beroendeställning.[216] Att religionsutövningen *i praktiken* innebär mänsklig aktivitet och noggrant fixerade cermoniel blundar man gärna för. Men magi och religion griper in i varandra i ett komplext samspel, där det inte går att isolera komponenterna.

En av de svenska auktoriteterna på området var under de första decennierna av vårt sekel den religionshistoriskt inriktade teologen Emanuel Linderholm. Hans definition av begreppet magi är tidstypisk men inte direkt evolutionistisk: "[...] varje strävan att medelst hemliga, övernaturliga makter och krafter söka tvinga sig till en förmåga, som övergår människans naturliga krafter."[217] Det ligger förstås en religiös värdering i ordet "tvinga", men den kan en nutida läsare med litet god vilja bortse ifrån.

Magins grundförutsättning kan sökas i det analogiresonemang, som vi redan har stött på i samband med det symboltänkande som präglar de esoteriska lärorna: *sicut superius, et inferius*.[218] Det finns alltså en överensstämmelse mellan andevärlden och sinnevärlden, som möjliggör påverkan också från människans ståndpunkt. Häxans utslagna hår kan måhända ses som en metafor för det självsvåldiga i den tanken, särskilt om man har Pauli påbud i åminnelse, att kvinnan ska ha håret täckt. En lik-

nande "hybris" präglar schamanens kosmiskt andliga resa till jordens alla hörn, till himlen och till underjorden.

För sin tids människor var magin en motsvarighet till våra dagars naturvetenskap, påstår Linderholm i Frazers anda. Syftet med den var att komma åt de hemlighetsfulla krafter som existerade överallt i naturen och hos människan själv. Därför opererade den med analogier i stället för med kausalsamband. Den representerade "den yppersta tekniken" och "det djupaste vetandet".[219] Av den anledningen är det inte att undra på att den spreds långa vägar, och att den inte nämnvärt förändrades över tiden. Linderholm anser följdriktigt att den kristna djävulstron, som den uttrycks i till exempel *Häxhammaren*, bara summerade den hedniska uppfattningen av demoner.

Efterliknande och upprepning är, enligt Linderholm, centrala moment i den operativa magin. Genom att imitera en handling kan man sätta igång ett önskat förlopp. Vill man i stället förhindra det utför man det "ansyls" eller motsols. Sentida exempel är satanismens bakvända mässor. Också den "värbala" magin laborerar med retroaktiva former.[220] *Palindrom*, det vill säga ord som är likadana oavsett läsriktningen – αβλανα θανα λβα exempelvis – har troligen konstruerats för att blockera möjligheten att uppsåtligt förvränga formeln och därigenom ge den en annan innebörd.

Genom att uttala eller skriva en högre makts namn har man trott sig frigöra dess kraft. I besvärjelserna nämns ofta en lång rad sådana väsen i förstärkande syfte.[221] Speciellt laddade har de onda makternas namn ansetts vara. Det är en märklig tvetydighet. Demonernas makt bygger på att deras rätta namn ska förbli okända. Samtidigt är det inte hälsosamt för människor att nämna dem, eftersom man därigenom lockar dem till sig.

Demonerna samlas med förkärlek kring de döda. Först och främst var det viktigt att den döde blev ordentligt jordad. De isländska sagorna ger exempel på att det åtminstone under vikingatiden ansågs som ett brott att kasta ett lik i sjön. Bakom ristningsformler som "njuta stenen/kumlet" finns tanken att den döde lever kvar i graven. Av den anledningen har man med förbannelsernas hjälp velat skydda kumlet från yttre åverkan.[222] Det finns stenar som bevisligen har flyttats och ristats om.[223] Men den döde hotades också inifrån av de onda demonerna. Därigenom utgjorde de även en fara för de levande. Om demonerna kom åt den döda kroppen blev den en gengångare. Därför fäste man den döde vid graven på olika sätt. Det mest drastiska var väl att påla liket vid marken och hugga huvudet av det. Mindre aggressiv var metoden att förvilla den onda anden genom att hänga ut ett gammalt vagnshjul eller strö ut frön. Gengångaren blev då tvungen att plocka ihop alla frön eller springa runt huset lika många varv som hjulet hade rullat i sin dag.

I *Gisle Sursons saga* kastar huvudpersonen en väldig sten ner i det skepp som hans mordoffer begravs i; detta för att fästa det vid graven. I sin tolkning av Eggjastenen för Arthur Nordén ett resonemang om vattnets betydelse vid jordfästningar.[224] Det var, skriver han, ebben som ansågs föra bort de döda, medan floden kom med nytt liv. I *Grette Asmundsens saga* förs några dräpta bärsärkar ut till ett av lågvattnet torrlagt strandparti och begravs där. När Skallagrim har dött tar sonen Egil upp ett hål i

väggen och för ut liket den vägen. Under ebbtid tältar de över det för att sedan ro bort till Digranäs och gravsätta det där. Nordén menar sig därigenom ha funnit en förklaring av den dunkla Eggjainskriften.[225] Den döde är en *misyrkir*, en missdådare, som begravs vid flod för att ebben ska föra ut hans kropp. På så vis blir den fisk som nämns i inskriften begriplig; den ska locka med sig den döde till havs. Den galande fågelns funktion blir också klar; som vid hanegället i Valhall ska den driva andarna på flykten. I förebyggande syfte har man sedan upprättat en kenotaf på land och lagt ner besvärjelsemedlen kniven och elddonet i den.[226]

Det främmande och obegripliga tycks ha betraktats som särskilt kraftfullt. Det kan röra sig om demoniska namn från andra kulturer men också om meningslösa ord av den typ som är kända från antiken under namnet *ephesia grammata*.

Under "romersk järnålder" tillkom, om vi återgår till Linderholm, ett nytt botemedel mot den svarta magin: runskriften. Därmed är vi inne på de två frågorna i inledningen till det här avsnittet. Runorna är alltså en specialform av den verbala magi som det råder så stor oenighet om.

Runmagi

Den tyske germanisten Sigmund Feist har utrett det språkliga sambandet mellan runor och galdrar. Ordet *runa* är urgermanskt med betydelsen "hemlighet", "hemligt rådslag": got *runa* = hemlighet, fisl *rún* = hemlighet, feng *run* = rådslag, lönnskrift, fsax, fht *runa* = hemligt rådslag, mht *rune* = hemligt samtal, fir *run* = hemlighet. Det nära sambandet mellan besvärjelse och runristning visar den fornisländska formeln *rúnar ok galdrar*. Om det urgermanska verbet *galan* skriver Feist att det förutom "sjunga" också betydde "recitera magiska formler".[227] Fht *calari* hade innebörden "magiker" och *galstar* "trollsång". För det sistnämnda har vi i feng substantiven *galdor* eller *gealdor*, i fno *galdr*. Mht *galsterîe* kan översättas med "trolldom". Verbet *bigalan* i den andra *Merseburggaldern* betyder att sjunga en trollsång över någon.[228] Fht *holzruna* (= *holfrouwe*, *holzmuoja*, *wildaz wîp*) har använts som glossa till lat *lamia* (= häxa, vampyr), och feng *helruna*, fht *helliruna*, glosseras med *pythonissa*. Jordanes förklarar *haljarunae* med *magae mulieres*, det vill säga trollkvinna.

Trollformler som *alu* på stenar som ställts in i gravkumlet och alltså inte skulle läsas av levande människor tyder på en magisk funktion: antingen till den dödes skydd eller för att binda honom/henne i graven. Ett ord som *gudija* är troligen identiskt med got *gudja* = präst och *ugandiR*, som sannolikt ska översättas "skyddad mot trolldom". Feist nämner också bland annat *haeramalaus* = skadeslös, *ginarunaR* = mäktiga runor och *haidRruno* = trolldomsrunor samt naturligtvis Nolebystenens *runo fahi raginaku(n)do*, "de från gudarna härstammande runorna.[229]

Feist har också undersökt runmästarformlerna, som han anser har sakral karaktär. Genom att namnge sig själv har ristaren velat ge magisk kraft åt föremålet. För att en formel skulle få varaktig, skyddande verkan fixerade man den i skrift. Han jämför med jagformeln i de orientaliska

pseudoprofeternas soteriologiska tal, där den spelar en viktig roll.[230] Den är också vanlig i Johannesevangeliet och Uppenbarelseboken, liksom i den hellenistiska Orientens hermetiska och gnostiska litteratur. I Dekalogen finns den, i de persiska achemenidernas trespråkiga kilskriftinristningar och i de assyrisk-babyloniska, religiösa texterna. Formeln finns också hos egyptierna, men själva ursprunget till den får man söka bland sumererna.[231] Det eventuella sammanhanget mellan egyptiskt och sumeriskt anser sig inte Feist kunna reda ut. Bron mellan sumeriskt och nordiskt däremot finns i de många magiska papyri, som i stort antal hittats i Egypten. I många av dem figurerar Jahve under namnformen Jao.

Det faktum att formeln existerar i sådana mängder utesluter att det rör sig om ett alldagligt uttryckssätt.[232] Syftet måste ha varit att när en gud uttalar sitt namn så viker demonerna undan. Goterna har otvivelaktigt lärt känna denna namnmagi, liksom också bokstavs- och talmagi, och utövade den med hjälp av runorna, hävdar Feist. Att bruket levde kvar just i Norden förklarar han med att den magifientliga kristendomen gjorde sitt intåg så sent.

Det tidigare antagandet att egennamnen skulle vara egendomsmärken eller namn på en givare måste överges, menar han. Det skulle heller inte kunna förklara varför många smyckeföremål har olika namn, en del dessutom mansnamn. Orden *wiju* eller *segun* i dessa sammanhang tyder på att föremålet har blivit vigt genom att den trollkunnige ristaren skrivit sitt namn. Den magiska akten tänker han sig har gått till på så sätt att en magisk präst(-inna) uttalat en trollformel eller också har gudar anropats till vittnen att helgelsen har gått riktigt till. Namnet tjänar då till ett slags dokumenterande av helgelseakten. I yngre inskrifter förekommer också gudar som "viger" föremålen, till exempel på stenen i Glavendrup, där det står *þur uiki þasi runaR*. Kanske måste man också räkna med en påverkan från kristendomen; utvecklingen mot gudahelgelser är tidigare på kontinenten.

Merseburgerbesvärjelsen är ett exempel på den vanliga analogitrolldomen med en episk inledning som exposition av problemet och dess lösning.[233] En viktig förutsättning för att en besvärjelse ska vara verksam är att ingenting i den får ändras. "För den primitivt tänkande människan har ordet en mycket högre betydelse än för oss: i ordet är trollkraften innesluten, oavsett om det hade någon innebörd för den talande eller inte. Avgörande var endast det helgade bruket."[234] Säkerligen åtföljdes också i den forngermanska magin likaväl som i andra kulturer talet av symbolhandlingar. Feist tror att det bruket sträcker sig ända in i människans äldsta perioder, "när ordet krävde en gest för att bli förstått".[235]

Feist skriver sammanfattningsvis att runorna tjänade alla övertrons syften. De hade apotropeisk, demonavvändande, såväl som skadeverkande kraft och de kunde användas för att förutsäga framtiden. Att det magiska bruket inte upphörde i och med att runorna togs i bruk för litterära ändamål förklarar Feist på så vis att den primitiva människans magiska synsätt stannar kvar "i alla folks djupare skikt".[236] Det hemlighetsfulla, den övernaturliga kraften förklarar också betydelsen av ordet *runa*. "De forna germanerna såg alltså i runorna mindre ett verktyg för skriftliga medde-

landen, för vilka också de flesta av dem inte hade något behov, än ett magiskt instrument."[237] Några originalkällor, som fallet är i fråga om indisk magi (*Athar-Veda*) eller om magin från den klassiska antiken, existerar inte. Runinskrifterna är de enda originalvittnena. Feist citerar Dieterichs avslutningsord i *ABC-Denkmäler* och stöder hans teori om alfabetets funktion också när det gäller runor.[238] "Hela runraden har på något sätt de enskilda runornas koncentrerade kraft."[239] Men då får inte ordningsföljden rubbas, och ättindelningen måste iakttagas. Ord som *alu*, *luwa* och *tuwa* har haft magisk betydelse, hävdar han och jämför med de många antika formlerna från *Marcellinus de medicamentis* och Plinius' *Historia naturalis*. Han beklagar att så få har befattat sig med den sidan av saken. Magnus Olsen är i stort sett den ende, och Feist ansluter sig helt till Olsens resultat.

Det kan vara värt att notera att Feist inom loppet av tre år svänger från en klart evolutionistisk ståndpunkt, som innefattar en linjär utvecklingsprocess från magi till vetenskap och en föreställning att de olika nivåerna finns representerade också i samtiden, till en diffusionistisk uppfattning med en stark betoning av det orientaliska inflytandet på germanska trosföreställningar. Han slutar artikeln från 1922 med att citera orientalisten Adolf Ermans då alldeles färska uttalande: "Vi lever ändock alla av den stora kulturström, som har sitt ursprung i Orienten".[240]

Rädslan för gengångare och för gravskändare visar sig i ristningar, som är förbannelse- och värnformler, till exempel uttrycken **uirþi : at : rata**, **welAdAde** och **ArAgeu** på Glavendrup-, Tryggevælde-, Glemminge-, Skærn- och Salebystenarna. Jacobsen har diskuterat vad de uttrycken kan tänkas stå för.[241] De exakta betydelserna är fortfarande höljda i dunkel, men en vanlig omskrivning för ordet *argiu* är "arg" kvinna. Utifrån vad som berättas i *Lókasenna* innebär "arghet" "att vara utstött från vanliga människors samhälle, höra hemma bland [...] sejdmän, häxor, underjordens spöken och trollpack. Men det fanns ett särskilt sätt, på vilken argheten manifesterade sig hos män [...] sexuell omanlighet, pederasti."[242] Att bli "*ræta*" tror hon är likvärdigt med att bli utslängd som åtel, gravlös och därigenom för alltid fredlös. Nidingen som förgriper sig mot den dödes boning har jättarnas etter i stället för blod i sina ådror. Redan genom sin blick är han kapabel att skada, och därför ska han vara fredlös både i livet och i döden.[243]

Källtexter

Det existerar, förståeligt nog, inga primära, litterära källor från den här tiden – i alla fall inte av "hednisk", germansk hand. I Tacitus *Germania* finns en passage, där det talas om germanernas spådomsförfarande. "De ge akt på förebud och lottorakel i största tänkbara utsträckning. Lottning sker vanligen på ett enkelt sätt. En gren, som skurits från ett fruktbärande träd, hugger man sönder i småkvistar; dessa märker man med vissa tecken och strör ut dem på ett vitt kläde alldeles på måfå."[244] Dessa tecken skulle kunna vara runor.[245]

Germania är skriven mot slutet av första århundradet. Sedan dröjer det ända in på 500-talet innan det förekommer fler litterära vittnesbörd om germanernas skrift. Venantius Fortunatus skriver att barbarerna ristar skrivtecken på tavlor eller stavar av trä. Tvåhundra år senare rapporterar Alcuin att dödsdömda, kristna fångar skonats, sedan man först kastat lotter tre dagar i rad. Beda Venerabilis omtalar att man bland saxarna kastade lott för att välja krigsledare.[246] Abboten i Fulda, Hrabanus Maurus (776–856), nämner att hedningarna nedtecknade sina sånger och besvärjelser med runor.[247] Alla de här vittnesbörden har det gemensamt att de är kortfattade och vaga. Att lottkastning har varit en rituell handling verkar sannolikt, men ansågs runtecknen för den skull vara laddade med magisk kraft?

De isländska källorna är utförligare och förhållandevis entydiga i det hänseendet att runskriften i flera Eddasånger sägs härstamma från gudarna och åtminstone ibland används i magisk-religiöst syfte.[248] Ur den mängd exempel ur Eddan som kan anföras ska jag återge några. Översättningen är gjord av Erik Brate. Den upplaga jag har använt är från 1990.

Det rönes då,
när om runor du spörjer,
om de stavar, som från gudarne stamma,
som höga makter höggo,
och skaldefadern skar,
då tycktes det bäst, att han tiger.
Hávamál 80

Jag vet, att jag hängde
på det vindiga trädet
nio hela nätter,
djupt stungen med spjut
och given åt Oden,
jag själv åt mig själv,
uppe i det träd,
varom inget vet,
av vad rot det runnit upp.

Den tolfte jag kan,
om uppi träd jag ser
hängda döda dingla.
Så ristar jag
och runor färgar,
att den kroppen kommer
och talar till mig.
Hávamál 157

Man bröd mig ej bar
eller bjöd mig horn,
skarpt jag nedåt skådade;

jag tog upp runor,
med rop jag tog dem,
så föll jag åter därifrån.
Hávamál 139–139

Runor skall du finna,
rätt uttydda stavar,
mycket stora stavar,
mycket starka stavar,
som skaldefadern skar
och gudmakter grovo
och de rådandes herre ristade.
Hávamál 142

Kvistrunor skall du kunna,
om kunnig du vill vara
att som läkare se på sår.
Skriv dem på barken
och det skogens träd,
vars lövkvistar luta åt öster.
Målrunor skall du kunna,
att icke någon människa
med hat skall harm dig löna.
Sigrdrífumál 11–12

"Jag bjuder dig öl,
du brynjetings apel,
blandat med styrka
och starkhets ära.
Det är fullt av sånger
och hugsvalande stavar,
goda galdrar
och gammanrunor."
Sigrdrífumál: 5

"Segerrunor skall du kunna,
om seger du vill hava,
och sätta dem på svärdets fäste,
somliga på slagstången,
somliga på svärdkavlen
och nämna två gånger Tyr."
Sigrdrífumál: 6

"Turs jag dig ristar
och trenne stavar:
otukt, lidelse och otålighet.
Jag ristar det så bort,
som jag ristade det dit,
om sådant nödigt synes."

Där voro i hornet
varjehanda stavar,
ristade och rödfärgade,
reda jag ej kunde dem:
ormen den långe.
oskuret ax
från sjökonungs land,
led inom dörr.
Gudrunarkviða II: 22.

Kom då ur risbuskar
Rig gående,
Rig gående,
runor honom [Jarl] lärde.
Sitt namn gav han honom,
som honom nämnde. [...]
Rigsþula: 36

Han [Kon den unge] med Rig Jarl
i runor tävlade,
konstgrepp brukade
och bättre kunde;
dår förvärvade han
och vann åt sig
at heta Rig
och runor kunna
Rigsþula: 45

Därifrån komma möar,
som mycket veta,
tre ur den sal,
som under träder står.
Urd hette en,
den andra Verdandi,
man skar på trä
namnet Skuld på den tredje.
Lagar de satte,
liv de korade
för människors barn,
männens öden.
Voluspá: 20

I *Atlamál* förtäljs en grym historia. Genom Brynhilds ränkspel mördar gjukungarna Gunnar och Hogne Sigurd Fafnesbane. Brynhilds bror Atle vill åt Nibelungenguldet och bjuder in dem till gästabud. Hans gemål Gudrun, Gunnars och Hognes syster ristar en varning och skickar med Atles budbärare Vinge. Men Vinge förvanskar runorna, innan han lämnar över dem. Hognes hustru Kostbera är duktig att tyda runor och varnar bröderna. De far ändå till Atle, som dödar dem. Gudrun hämnas sina bröder genom att döda parets små söner och bjuda Atle att ovetande äta deras hjärtan. Därefter sticker hon ner honom och bränner honom inne med alla hans män.

4. Runor hon [Gudrun] tog att rista,
dem rådbråkade Vinge,
innan fram han dem lämnade
– falskhet han övade.
Sedan foro då
sändemän från Atle
över Limafjord;
där levde de djärva.

9. Makar bäddade sängen
som bäst dem tycktes vara,
kunnig vara hon Kostbera,
hon kunde förstå runor.
Hon läste ljudtecknen vid elden,
hon fick sin tunga
taga i akt,
de voro så villade,
att vanskligt var att tyda.

11. [Kostbera säger:]
"Hemifrån du dig reder,
Hogne, tänk dig för.
Få kunna fullt runor;
far en annan gång!
De runor jag dig tydde,
som ristades av din syster,
ej denna gång har dig
drottningen bjudit.

12. Över ett mest jag undrar
och än det ej förstår,
vad som vållade, att den visa
villsamt skulle rista,
ty antytt var så,
som om under det låge
bådas eder bane,
om I brått skullen komma.
Valt har hon vilse runa
eller vålla det andra."

Atlamál: 4,9,11,12

Även i sagorna förekommer trolldom, där runor ingår.[249] Bland sagohjältarna är det framför allt Egil Skallagrimsson som är trollkunnig och använder sig av runor. Den norska kungagemålen försöker ta livet av Egil genom att förgifta hans öl, men han genomskådar henne. Han skär sig i handloven, ristar runor i dryckeshornet och färgar dem med sitt blod.[250] Då spricker hornet och det fördärvbringande ölet rinner ut. Som hämnd för det onda uppsåtet reser Egil nidstång (med hästhuvud) mot henne och kung Eirik, och på den ristar han in sin besvärjelse med runor.[251]

Den uppfattning om magi som var rådande under utvecklandet av de numeriska teorierna om en urgermansk och/eller urnordisk tro på runskriftens trolldomskraft tog mer eller mindre oreflekterat sin utgångspunkt i Frazers och Linderholms definitioner av begreppet. Definitionsproblemet diskuterades praktiskt taget aldrig bland runologer; det gäller för övrigt också i dag. Tydligen ansågs (och anses) det mestadels som en ganska okomplicerad fråga, som man inte behöver orda så mycket om.

De argument som talar för att runorna ibland använts i magiska syften kan sammanfattas på följande vis: 1. Antika och medeltida källor.[252] 2. Isländsk litteratur.[253] 3. Ordet runas etymologi. 3. Ordet *galdr* och dess etymologi. 4. Runornas namn. 5. Begreppsrunorna. 6. Runradens säregna ordningsföljd. 7. Ättindelningen av runorna. 8. Futharkinskrifter. 9. Jaginskrifterna. 10. Egennamn.[254] 11. Ordformler. 12. *Ephesia grammata*. 13. Operativa formler, förbannelser. 14. Magiska verb. 15. Kontinuitets- och diffusionsteorier vad gäller magi.[255]

Numerisk runmagi

Att det förekommit något slags magisk användning av runorna är nog flertalet av 1900-talets runologer och religionsforskare överens om, men det är en krympande skara.[256] Betydligt färre är de som har velat tillerkänna runristarna några numeriska avsikter med sina inskrifter. Den förste som framkastat den möjligheten tycks ha varit Ludvig Wimmer i ett samtal med Sophus Bugge om ett par rader i Rökstensinskriften, i vilka antalet runor är 24 per rad. Eventuellt kunde det vara ett avsiktligt förhållande, resonerade de. Året var 1878.

Tillsammans kom Bugge och Olsen fram till att det på flera andra ställen i inskriptionen fanns kombinationer av 16 och 24 runor; de motsvarade alltså antalet tecken i de båda futharkerna. Respektive tal kunde därför antas symbolisera den nya och den gamla tiden. I texten nämns två krigsbyten, tagna tolv gånger; 2 x 12 = **24**. Kungarnas och deras fäders antal blir 24. Fädernas namn innehåller 4 x 6 = **24** runor. Sönerna, de tjugo kungarna, delar på fyra namn, som (i pluralis) består av 16 runor; de tillhör den nya futharkens tid. Utöver detta är antalet runrader på stenens bredsidor 24, och ett av styckena på stenens framsida består av 96 = 4 x **24** runor. Fyra av de centrala räkneorden i inskriften har en runsumma som är just 24.

Det var Magnus Olsen som efter Bugges död utgav avhandlingen om Rökstenen tillsammans med Erik Brate. Brate tvivlade emellertid på att talförhållandena hade med futharken att göra, eftersom folk i alla fall inte skulle ha uppfattat den parallellen. Även Otto von Friesen ställde sig skeptisk till Bugges och Olsens resultat, men han utvecklade själv en annan teori, som går ut på att de tjugo kungarna är inramade av talet 24. Det skulle symboliskt visa att de hade hämndaktioner att vänta av högre makter. Visst intresse ägnade han också åt Olsens uppmärksammande av talet 16, eftersom det stämde med von Friesens egen indelning av skriften i 16 olika avsnitt.

I övrigt vann Bugges och Olsens tolkning allmän anklang. Hugo Pipping gjorde några år senare (1919) en egen undersökning. Den innebar en indelning av texten i inte mindre än 13 avsnitt med vardera n x **24** runor. Så tedde sig inledningen till den numeriska magins era. Därefter har bland andra Agrell och Hans Brix gjort liknande studier av Rökstenen.

Magnus Olsen är alltså inte pionjären, men det var ändå han som systematiskt började söka igenom det samlade runmaterialet på jakt efter talsamband. Han började redan 1903, åtta år före Rökstensutgåvan, med ett skärskådande av några Maeshoweinskrifter på Orkneyöarna. Bland de mera kända inskriptioner han under en lång följd av år undersökte kan nämnas: vävbrickan i Lund, koppardosan och kopparplattan i Sigtuna, Ågerstastenen och Eggjastenen. På vävbrickan finns tre betydelsebärande rader med 24 och en rent magisk med 8 runor. Troligen har både 16- och 24-talen avsetts vid ristningen, resonerar Olsen. Orsaken till att just de talen betraktats som så centrala är att de går tillbaka på den tidigare alfabetmagin, som ju innebar att futharkens hela kraft engagerades. I de senare inskriptionerna tänker sig Olsen att den uppträder i försvagad form;

innehållet har blivit likgiltigt, medan antalet har vuxit i betydelse. Man har alltså inte behövt rista in futharken; varje runskrift, som bygger på talen 16 och 24, ansågs i och med det besitta dess inneboende kraft obruten. De talsamband Olsen har sökt efter hänför sig till *antalet* runor, ofta i delar av inskriften, delar som han på något sätt uppfattat som slutna enheter. Mestadels handlar det om futharktalen och multiplar av dem, men också 10 och 17 med multiplar och primtalet 31 har han försökt påvisa.

Talet 10 förknippar han med sexuell magi. Utgångspunkten är Fløksandkniven, som har tio runor inristade, de bekanta **linalaukaR**. Hans teori är att den användes till att skära av hingstens könsorgan, som lades i lök och lindades i lin för att användas som völse i fruktbarhetsriter. En annan kniv, från Gjersvik, är bland annat ristad med tio **l**-runor. Olsen tolkar dem som en förstärkt **linalaukaR**-formel. Förutom Vimosespännet och Valbyamuletten anger han som exempel på denna form av magi också Egils *lausavísur* i samband med botandet av den sjuka flickan; hon hade ju utsatts för felaktigt utförd, erotisk magi. I den lausavisan heter det ordagrant: "Tio runors tecken/jag på ben såg täljda."[257] Att just talet tio fått en sexuell innbörd har Olsen en lika handfast som enkel förklaring till; i många kulturer är fingret en penissymbol, och vi har tio fingrar!

På våren 1915 höll Magnus Olsen ett föredrag om "troldruner" i Filologiska Föreningen i Lund. Sigurd Agrell kan ha varit närvarande. Om inte har han åtminstone läst den uppsats som Olsen publicerade två år senare, och som tydligen – enligt ett kort förord – i stort sett oförändrat återger föredraget.[258]

Olsen utgår från von Friesens teori om runornas ursprung. Däremot delar han inte dennes starka betoning av runornas praktiska betydelse. Kylverstenens och Vadstenabrakteatens futharkinskrifter är, menar han, exempel på en ursprunglig, orubblig ordning, som uppfattats som en helhet. Runnamnen, ättindelningen och den på flera ställen förekommande formuleringen "de från gudarna härstammande runorna" stärker Olsen i hans uppfattning att runornas funktion först och främst varit magisk.[259] Han är såvitt bekant den förste runolog som utgår från Dieterichs *ABC-Denkmäler*. Utifrån ett av dennes exempel gör han också egna iakttagelser. Hans slutsats är klar: runorna härrör från den grekiska skriften, och germanerna har i samband med det också övertagit den klassiska kulturens magiska användning av bokstäverna.

Resten av uppsatsen är en dokumentation, bland annat av några nidverser. En del av texten på koppardosan i Sigtuna lyder så: **fuhl x ualua x slait x faluan x fankauk x anasau(k)a**. I norrön språkform och med radindelning blir det:

*Fugl *velva sleit folvan:*
fann gauk a nas auka.

"En fågel sönderslet den likbleke röfvaren; man såg på asgöken, hur han svällde" (von Friesens översättning). Olsen urskiljer drottkvætt, som inte bara användes i kväden till konungars ära utan ofta också i kränkande syfte. Inskriften ovan består av 24 + 16 tecken (om skiljetecknen räknas

med). Uppenbarligen var det ägnat att förstärka nidet. Olsen fick därigenom idén att söka efter paralleller i den isländska litteraturen. Bland annat har han skrivit om två av Egils bekanta lausavisor till 900-talets runskrift och kommit fram till att de fyra halvstroferna vardera har samma runsumma: 72 = 3 x **24**.[260] När Egil reser nidstång mot det norska kungaparet ristar han "hela besvärjelsen" på den. Olsen tolkar orden så att de syftar på de två nämnda lausarvisorna. Egil förstärker alltså, med hjälp av den talmagi Olsen har påvisat, sin förbannelse mot Eirik Blodyx och drottning Gunnhild.[261] Underligt nog avvisar han som en anakronism en omständighet, som uttryckligen nämns i sagan, att Egils dotter Torgerd på kavlar ristade in arvkvädet efter sin bror Bodvar, den bekanta Sonatorrek. Olsen stöder sig därvid på Finnur Jónsson och anser dessutom att dikten är "bristfälligt traderad och delvis svår att förstå."[262] Det är svårt att värja sig för den hädiska misstanken att dikten inte passar in i Olsens schema. Som slutkläm "bekänner" han sig till Frazers evolutionism: "Att kväda och att rista runor, det var, som Egil själv antyder i Sonatorrek, Odens gåva till människorna. Den kunde skänka tröst i den djupaste sorg. I Ogmundardrapa har vi från trollrunorna *lyfts upp i en högre etisk sfär* [min kursivering]."[263]

Den ovan nämnda studien av Emanuel Linderholm publicerades 1918, men han ursäktar sig med att inte ha kunnat följa de avhandlingar som kommit ut åren före publiceringen av hans egen bok. Han bygger till största delen på spridda iakttagelser av framför allt Bugge, Wimmer och Olsen. Linderholm anser det troligt, om än inte bevisat, att runmagin har sitt upphov i Medelhavsländernas magi. "Det skulle i sanning vara så gott som oförklarligt, om vi på de flästa andra områden skulle ha påvärkats av den sydligare ock orientaliska kulturen, men icke på detta område, som dock var ett av dåtidens viktigaste." Desto märkligare skulle det vara med tanke på att skriftsystemet kommer från det området. Däremot tror han inte att runskriftens skapades i magiskt syfte; den har tillkommit som en följd av praktiska behov. Över huvud taget anser han de flesta inskrifterna vara profana till innehållet. Han drar paralleller till den antika världens *ephesia grammata* och *characteres* (hemlighetsfulla, magiska tecken, möjligen med förebilder i hieroglyfer och mykensk skrift). De finns på de Sethianska förbannelsetavlorna.[264]

Som ett indicium på kontakten mellan de båda kulturerna betraktar Linderholm en inristning av en antik *palindrom* på en liten kristallkula, funnen i en grav på Fyn.[265] Det finns också andra fynd med vardaglig text. Att samma typ av magi verkligen sökt sig hit upp visar bland annat Lindholmsamuletten, menar han vidare. Därefter går han igenom en rad exempel med formlerna **alu**, **linalaukaR** och så vidare. Vad som verkligen är *ephesia grammata* kan vara svårt att avgöra; en del av dem som ansetts vara det har fått en förklaring, och andra kommer kanske att bli tydda så småningom. De tal Linderholm tycker sig finna, ibland med vanskliga metoder, är 2, 3, 4, 6, 10, 16 och 24, alltså ganska många. Däremot saknar han antikens kosmiska sjutal. Han anser det troligt att talet 24 varit magiskt redan innan runraden skapades. "Att den magiska kraften sedan

bundits vid alfabetets tal, stödes därav, att även den senare runradens tal, 16, har magisk betydelse [...]."[266]

När det gäller att finna exempel på sexuell magi är Linderholm återhållsam. Olsens teori om tiotalet tycker han verkar nog så djärv. Lin och lök kan ju också vara konserveringsmedel. Över huvud taget råder han till försiktighet: "Bredvid det magiska bruket går ock det rationella, ock detta hade även i äldre tider för visso, trots all magi, det största omfånget."[267]

Torsten Wennström har ett litet bidrag till Olsens sexualmagiska exempelsamling, en amulett från Lund, funnen i närheten av vävbrickans fyndplats. Amuletten var (den är försvunnen) ristad med tio runor med den sannolika betydelsen: "den unge Lothars sten". Wennström anser att man måste närma sig kärnan i det magiska genom gissningar och nöja sig med sannolikheter. "Greker och romare skyddade sig mot det onda ögat bl. a. genom phallos. Står nu tiotalet såsom magiskt tal i phalloskultens tjänst, är det tydligt att den phallossymbol som de tio runorna på amuletten bilda är avsedd att skydda mot det onda ögat."[268]

Ivar Lindquist var en av Agrells nära vänner. Han hade väckt viss uppmärksamhet med boken *Galdrar* (1923) och kom till Lund som docent två år senare. De ingick båda i en krets av nordister med Ernst Albin Kock som främsta namn. I den kretsen bröt sig enligt Lindquists egen utsago den fornnordiska forskningen nya livgivande banor. Redan i *Galdrar* hade han tagit intryck av Olsens tes att talet 24 var av central betydelse. Senare kom han också att påverkas av Agrells teorier. I studien av Sigtunagaldern framhåller han snarare niotalet. Amuletten innehåller 72 tecken, och Lindquist utnyttjar förstås Olsens runtranskription av Egils *lausavísur*, där varje halvstrof, som vi har sett, består av just detta antal runor. Men medan Olsen kopplar det till futharken drar Lindquist en annan slutsats. Enligt Adam av Bremen firades offerfesten i Uppsala vart nionde år och pågick i nio dagar. I offerlunden hängde 72 kroppar; med andra ord offrade man åtta individer av mankön (både djur och människor) varje dag; 9 x 8 = 72. Nio finns i allittererad form i amulettens text (*niu naudir*), och Lindholmsamulettens åtta *ansuR*-runor, tillsammans med den isländska, likaledes allittererade formeln *átta aesir*, visar att också åttatalet haft speciell betydelse. Han anför teorin att de åtta asarna tänkts bo i planeternas, solens, månens och fixstjärnornas åtta himlar.[269] För resten av inskriptionen använder han Agrells teser om tursrunan 2 och talet 19, som är det åttonde (!) primtalet i ordningen; texten utgörs nämligen av 2 x 19 = 38 runor. Här om inte annat har Lindquist alltså anammat Agrells utharkteori, där tursrunan är nummer två i stället för nummer tre som i futharken.

Finlandssvensken Hugo Pipping har lagt ner stor möda på att bevisa sina rön statistiskt. Hans insatser i fråga om Rökstenen har jag redan nämnt. Han har också undersökt en rad andra inskrifter, bland dem den bekante runristaren Balis tre signerade stenar: Ågersta, Fläckebo och Lilla Kyringe. Med honom tycks en narcissistisk tendens ha smugit sig in i de gängse runmagin. Pipping menar nämligen att Bali har framhävt de tal som ingår i hans signatur: 4, 8 (*roþbalir*), 9 (*bali knutr*) och 12 (*bali hin rauþi*). Men Pippings verkligt självständiga insats är hans undersökning och

statistiska presentation av de jylländska och skånska inskrifterna.[270] I en spalt har han noterat hur många av inskrifternas runsummor som är jämnt delbara med 2, 3, 4....52. I spalterna intill har han beräknat respektive över- och underfrekvenser i förhållande till slumptalet samt medelfelet. Genom att dividera dessa frekvenser med medelfelet har han fått ett mått på talens representation i förhållande till vad som slumpmässigt kan förväntas. Klart överrepresenterade är 2, 4, 8, 12, 16, 24 och 48. Med sin undersökning menar sig Pipping ha tystat kritiken av Magnus Olsens "sinnrika iakttagelser".[271]

Den danske litteraturprofessorn Hans Brix har skrivit digra volymer med sikte på talmystik men blivit endera ihjältigen eller avrättad med lustfyllt handlag. Brix följer ingen bestämd prinicip utan menar att varje sten har sitt eget system, som det gäller att försöka lista sig fram till. Utifrån ett bestämmande, som kritikerna betraktar som rena godtycket, av inskriftens kärna fastställer Brix vilket tal som runristaren har avsett. Ett exempel: "Asbjörn, Tokes Hjemfælle, satte denna Sten efter Toke sin Broder."[272] Ur det enkla påståendet väljer Brix orden "satte denna Sten", som han utkorar till textens kärna. I det här fallet består den av tolv runor, och tolvtalet är magiskt eftersom det utgör hälften av 24. I andra sammanhang kan det vara *ordens* antal som är bestämmande. Ibland räknar han också en viss bestämd vokal, som han betraktar som central i texten. Om man sammanställer alla de tal som Brix tillerkänner magisk verkan blir det en imponerande samling: 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 16, 17 (Brix antar att 17 avser 16), 20, 21 (avser 20), 24, 27, 30, 32, 33 (avser 32), 35 (avser 36) och 36.[273] Därtill kommer tal som i sig inte är magiska men får samma verkan genom att förekomma i namn eller inskriftskärnor. Exemplet ovan visar också att han ofta väljer helt vanliga inskrifter från vikingatiden, med till synes fullkomligt prosaisk innebörd.

Gemensamt för alla de nämnda forskarna är att de har koncentrerat sig på bokstavsräkning, ibland i kombination med ordräkning. De tal som ansetts mest laddade är futharkernas, även om andra också har kommit i fråga; i fallet Hans Brix ett övermått. Eftersom de antika kulturernas bokstavsmagi har försett den här grenen av runologin med ett slags legitimitet är det märkligt att ingen försökte sig på att spåra regelrätt gematriska inslag i runmagin. Sigurd Agrell insåg den möjligheten.

Bokstavsräkning och bokstavsvägning

Agrells studie "Runornas talmystik och dess antika förebild" inleds med ett kapitel om senantik bokstavsmagi. Agrell stöder sig på i första hand Dieterichs *ABC-Denkmäler* och Dornseiffs *Das Alphabet in Mystik und Magie*.[274] I den senares bok finns ett appendix, "Corpus der ABC-Denkmäler", och Agrell uttalar sin förvåning över att Dornseiff inte har brytt sig om att undersöka dessa inskrifters talvärden. Det blir nu i stället Agrells uppgift. Mestadels handlar det inte bara om bokstavsräkning utan om om regelrätt gematri, det vill säga bostavsvägning, men Agrell söker inte bara *isopsefier*, alltså ord och namn med identiska talsummor. Med

hjälp av sin kännedom om de antika gudomligheternas heliga tal erhåller han, oftast genom att faktorisera summorna, det han betraktar som en inskriptions nyckeltal. Ett exempel får visa förfaringssättet. I Pompeji har man hittat en terrakottalampa i form av en gubbe, vars anatomiska konstruktion framgår av den italienska upplysningen: "il suo fallo serve come becco della lucerna". Hans penis fungerar alltså som lampans pip. Gubben håller en skrivrulle med följande bokstäver: ABΓΔEZ. Talvärdesumman är 21, vilket Agrell tolkar som 3 x 7, det vill säga som en multipel av Kronos-Saturnus' tal, som är 7. Användningen av lampan står klar för den som erinrar sig det operativa ingrepp som Kronos företog på sin far Uranos.

Agrells genomgång av Dieterichs och Dornseiffs material ger vid handen att talet 13, som är förbundet med Jupiter Dolichenus, dominerar. Kulten av honom var vanlig bland imperiets soldater, och Agrell har därför kompletterat med en undersökning av de inskriptioner som finns i Franz Cumonts *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* men som inte är av ABCkaraktär. Han klagar emellertid över att Cumont har slarvat med att återge skiljetecknen (som syns på reproduktionerna); de måste räknas in i inskriftens totalsumma. Trots den svårigheten hävdar han att han i nästan 80% av materialet har lyckats påvisa sjutalet, som är mithraismens heliga tal. Han tycker sig också se att mysterna ibland har använt konstlade medel för att uppnå dessa eftersträvade tal: godtyckligt antal skiljetecken och monogram som inte kan skyllas på utrymmesbrist. I Cumonts egentliga inskriftssamling handlar det om monument, och på dem kan Agrell med säkerhet bara påvisa bokstavsräkning, men eftersom Dolichenuskultens anhängare bevisligen tillämpat regelrätt gematri vore det underligt om inte de närbesläktade Mithradyrkarna också skulle ha gjort det, resonerar han. I de mithraistiska amulettexter Cumont återger finner han belägg för det antagandet.

Med tiden vidgade Agrell sin kännedom om de antika urkunderna genom att bland annat studera förbannelseinskrifterna i Audollents *Defixionum tabellæ* från 1904 och Cagnats *Inscriptiones Græcæ*, 1906. Tyvärr tvingas han konstatera att de flesta besvärjelseinskrifterna är för illa medfarna för att utgöra tillförlitligt bevismaterial.[275] Detsamma gäller en annan utgåva av besvärjelsetavlor, nämligen den av Wünschs publicerade *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, från 1898. Desto mer entusiastisk är Agrell över de hellenistiska trolldomspapyri han hittat i Eitrems *Papyri Osloenses*. Han berömmer också utgåvan för dess utmärkta reproduktioner och insiktsfulla kommentarer. En andra huvudkälla utgör Dieterichs *Abraxas* (1891), som är en edition av en magisk papyrushandskrift i Leiden. Dessutom har han "gjort några stickprov" ur två andra samlingar, en redigerad av Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, från 1883, och en icke namngiven utgiven av Wessely.[276] De fördjupade studierna stärkte uppenbarligen Agrell i hans uppfattning om den antika gematrin, och han betraktar "Studier i senantik bokstavsmystik" som ett viktigt supplement till sina tidigare undersökningar.

Med hjälp av sannolikhetskalkyl försöker Agrell bevisa "i vad mån genom ren slump upprepning av talvärden av samma typ kunna uppkomma hos två eller flera efter varandra följande bokstavsgrupper."[277] För att få

ett icke talmagiskt jämförelsematerial har han undersökt de 100 första orden i Xenofons *Anabasis* och Jesu stamträd i *Lukasevangeliet*. I den första texten finns en hel del återkommande småord, till exempel χαι (=20) och τε (=24), som i viss mån förrycker det statistiska resultatet. Annars förhåller det sig givetvis så att chansen för talet två att återkomma i enkel svit är 1/2 x 1/2, det vill säga 1/4. För tiotalet gäller på samma sätt att det slumpmässigt bör uppträda två gånger i en text på hundra ord, som utdraget ur Anabasis utgör. Genomgången av texterna visar att de lägre talen helt naturligt ofta upprepas, medan de högre talsviterna är sällsynta. I det andra exemplet har Agrell också prövat att föra samman stamträdets namn i grupper om tre för att göra dem jämbördiga med de sethianska förbannelserna i fråga om längd. I båda fallen förhåller det sig så att bara ett enda tal högre än fem förekommer i enkel svit. Därmed anser han sig kunna avfärda alla misstankar om att de gematriska konstruktioner han har påvisat beror på slumpmässiga sammanträffanden. Hur stor vikt han tillmäter de statistiska argumenten framgår av den bitska polemik han avlossar med dem som bastion; mer om det senare. I "Rökstenens chiffergåtor" försöker han ge extra tyngd åt kombinatorikens bevisvärde genom att påpeka att en professor i statistik "med hjälp av räknemaskin" kontrollerat alla "mera invecklade matematiska kalkyler".[278]

En fördel med senantikens egyptisk-orientaliska, magiska inskrifter är att innehållet i texten klargör vilken gudomlighet eller demon det handlar om. Därigenom får uttolkaren en fingervisning om det tal som bör finnas dolt i inskriptionen. Agrell tror att sådana *isopsefier* tjänat syftet att visa guden eller demonen att man kände till hans namn utan att behöva nämna det, som ju ansågs vara riskabelt. Man hade grävt ner sig på säkerhetsavstånd från den lika mäktige som nyckfulle potentaten och fjärrmanövrerade honom tryggt därifrån i linje med sina egna syften.

Vad som är påfallande i de besvärjelser det här rör sig om är den långtgående religionsblandningen, synkretismen. Seth, Tyfon, Aion, Kronos, Sabaoth, Iao (=Jahve) etcetera hölls inte isär utan blandades ogenerat på ett sätt som är svårt att föreställa sig i våra dagar. Agrell betonar starkt vikten av ett historiskt synsätt.[279] För att ge ett konkret exempel både på texternas synkretism och Agrells sätt att resonera om dem återger jag ett avsnitt praktiskt taget obeskuret.

> 9. Den i *Leiden*-papyrusen i tvenne varianter upptagna skapelsehistorien (Κοσμοποιια) begynner med en skildring av, hur Helios (Solguden), Sparvhöken (ljusguden Horus) och Hundhuvudsapan (babianen, en av ThotHermes' djursymboler) var på sitt sätt prisa den Högste, vars namn säges vara 'Ιαλδαβαειμ: συ ει ο αριθμος του ενιαυτου 'Αβρασαξ [...]. Talvärdet av det vitt spridda magiska namnet 'Αβρααασαξ (även 'Αβραξαζ) är som bekant enligt det milesiska siffersystemet 365, d. v. s. lika med antalet av årets dagar. Då emellertid talvärdet av namnet 'Ιαλδαβαειμ enligt samma system är 104 [...] är ett bokstavsmystiskt samband mellan de båda namnen vid användandet av denna räkneprincip icke förefintligt. Ordet 'Αβρασαξ har emellertid även ett annat talvärde, det esoteriska, vilket är [...] 54. Enligt texten skall det ord, som antydes vara dess isopsefi, namnet 'Ιαλδαβαειμ, bestå av 9 bokstäver. Det har emellertid råkat få 10. En av dessa bör

sålunda elimineras. Närmast till hands ligger otvivelaktigt konjekturen att stryka fjärde bokstavstecknet från slutet. Sannolikt har α före -ειμ inkommit genom en felskrivning i anslutning till det nära likljudande Ἰαλδαβαοθ med α efter β, namn på en i senantik magi ofta anropad planetgudomlighet (jfr Abr., s. 45 f.) Läsa vi namnet på den Högste med *nio* bokstäver såsom Ἰαλδαβειμ, erhålles vid sammanräkning av de däri ingående bokstävernas talvärden talet 54. De från en mångfald trolldomspapyri och ett otal amuletter välkända mystiska namnen Ἀβρασαξ (=Αβραξαζ) och Σαβαοθ ha enligt det esoteriska räknesättet samma talvärde. Liksom Ἰαλδαβειμ låta de uppdela sig i tvenne korresponderande talvärdegrupper:

Α		Σ		Ἰ	
β	21	α	21	α	21
ρ		β		λ	
α		α		δ	
σ		ω		α	
α	33	θ	33	β	33
ξ				ε	
				ι	
				μ	

Bakom namnen Ἀβρασαξ och Ἰαλδαβειμ döljer sig sålunda i vår text, som benämner sig "Moses' åttonde bok" (ΟΓΔΟΗ ΜΟΥΣΕΟΣ), namnet på judarnas ende och högste gud Σαβαοθ. Ἰαλδαβειμ = 9+1+11+4+1+2+5+9+12 = 54 = 18+1+2+1+24+8 = Σαβαοθ. Samtidigt innehålla de tre namnen i sina slutbokstävers talvärdesumma (33) den egyptiske guden Seths tal. Ordet Ἀβρασαξ kännetecknas ytterligare av den egenheten, att det i talvärdesumman av de fyra slutbokstäverna ασαξ = 1+18+1+14 = 34 döljer Jahvehs hellenistiska namn Ἰαω = 9+1+24 = 34. Utan tvivel är namnet skapat eller valt med hänsyn till den rika kombinationen av i egyptiskjudisk mystik betydelsefulla talvärden.[280]

Agrell har också uppmärksammat den nytestamentliga gematrin. Jag ska nämna ett par fall här. I Johannesevangeliets berättelse om lärjungarnas fiske i Tiberias sjö (kap 21) talas det om hur de arbetat en hel natt utan resultat. På morgonen får de av en okänd man rådet att kasta ut näten igen. Då lyckas fiskafånget i gengäld så över hövan att de knappt rår med att dra upp näten. Den lärjunge som Jesus älskade, det vill säga Johannes, anar att rådgivaren är den återuppståndne frälsaren, att han *är Herren* (κυριος εστιν = 153). När de sedan räknar fiskarna är antalet som bekant just 153. Notarikon för Jesus Kristus Guds Son Frälsaren (Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ) är ju "fisk" (Ιχθυς), och utsagan 153 fiskar har därför den fördolda innebörden: Jesus är Herren.[281]

Enligt en tradition är Vilddjurets tal i Uppenbarelseboken 616, enligt en annan 666. Agrell har en teori om hur differensen har kommit till. Själv utgår han från 616 som det ursprungliga talet, eftersom det ska vara det mått av en människa som är en ängels. Ανθροπος och αγγελος är *isopsefier* (2 x **56** och 1 x **56**) och 616 = 11 x **56**. Den nytestamentliga benämningen på

imperiets härskare, Καισαρ, har också talvärdet **56**. I en handskrift från Lucca finns en utläggning av namngåtan i Uppenbarelseboken 13. Den går ut på att det fördolda namnet är Antichristus och anger dess talvärde till 154 (= 616/4). Vilddjurets sju huvuden får Agrell att tro att det är sju romerska kejsare som avses. Man har börjat med skräckexemplet Nero och räknat med att han efter sju kejsare skulle återvända som Vilddjuret. Om titeln *kaisar* och kejsarnamnen fram till och med Domitianus skrivs med vulgärgrekisk stavning (β i stället för υ) blir talsumman 616. Ett alternativ skulle vara att hoppa över "interregnumtidens tre efemära härskare" och i stället sluta med Domitianus; i så fall blir summan 666.[282]

I den koptisk-gnostiska mysterieboken *Pistis Sophia* används namnet 'Αβεραμενθω synonymt för Jesus. Ordet är också känt från sethiansk magi, så det är märkligt att det kan ha fått fotfäste i en kristen sekt.[283] Anledningen är följande, tror Agrell. För det första illustrerar namnet med sina initital och slutbokstäver den kosmiska symboliken kring *alfa–omega*, början och änden. Skriver man det som en klimafigur, det vill säga under varandra och reducerar det med en bokstav i taget framifrån, visar det sig att talvärdena för nästan varje rad sammanfaller med talvärdena för andra heliga ord: kosmos (eventuellt Kronos), Jesus, Frälsaren, talet, ljuset, Sonen eller Ordet. Första delen, från A till α, och det judiska Jahveh är *isopsefier*. Att hela namnet dessutom har samma talvärde som den gnostiska mystikens πλερομα (fullhet) är inte någon överraskning för den som vet om de förbindelser som fanns mellan kristen gnosticism och sethiansk mysticism. Utan att explicit nämna begreppet verkar Agrell se detta som ett exempel på diffusionism: "Här har vi ett handgripligt exempel på, att ett ord av stor magisk betydelsefullhet vandrat från den ena mysteriereligionen till den andra och slutligen [...] blivit en ingrediens i den lägsta svartkonstens terminologi."[284]

Agrell presenterar också sin tolkning av den bekanta SATORformeln, som han tror utgår från en korsformig uppställning av orden PATER NOSTER med dubbelt tillägg av de symboliska bokstäverna A och O.[285] Aritmetiskt resulterar inskriften i treenighetens tal multiplicerat med primtalet 101; primtal sägs allmänt ha en demonavvändande verkan.

Vad man än kan ha för uppfattning om Agrells metodik och vetenskapliga stringens måste man tillstå att han har gått in för sin uppgift med energi och envishet. Han har grundligt studerat de antika kulturerna, inte minst deras dunkla och svåråtkomliga vinklar och vrår, och han har inte nöjt sig med auktoritativa tolkningar av källtexter utan själv sökt i olika bibliotek ute i Europa. I flera avseenden verkar det vara fråga om ren pionjärforskning.

Antik skriftmagi och runskrift

När det gäller sambandet mellan antik skriftmagi och runskriften har Agrell lyckats leta fram en del rara manuskript, som han anser stöder hans hypoteser. Exempelvis har han i en grekisk handskrift i Paris, *Fonds grecs nr 1630*, funnit oregelbundna alfabetföljder, grupperade i tre avdel-

ningar. Att det är en indelning som har att göra med grekisk lönnskrift betraktar han som uppenbart, liksom att den har samband med runradens gruppering i tre ätter.[286] Tecknens namn och ordningsföljd är ett ännu viktigare belägg för runornas ursprung i den senantika skriften. Triumferande skriver han: "Tidigare har jag huvudsakligen opererat med en rad indirekta bevis. Nu kan jag till och med framlägga en dokumenterad bekräftelse av det väsentliga i min uppfattning om runmagins uppkomst."[287] Dokumentet i fråga är *De mystica significatione alphabeti græci et hebraici*, en bysantinsk avskrift vars original härstammar från 400-talet eller något senare. Den måste enligt Agrell uppfattas som en judiskkristen omgestaltning av ett hedniskt, bokstavsmystiskt system. Efter uppräkningen av bokstäver och siffror sägs det att de representerar Guds 22 verk: ιδον εργα θεον εικοσι δυο. Tyvärr har första bladet förkommit. Papyren börjar därför med den nionde bokstaven, men den raden är korrumperad, så Agrell startar sin jämförelse först med den tionde runan. För de inledande tecknen är han hänvisad till en koptisk text, publicerad år 1900 av en belgare vid namn Hebbelynck i tidskriften *Le Muséon*. Skriften är författad av en medeltida munk, och trots att den handlar om det grekiska alfabetet har antalet tecken anpassats till det hebreiska alfabetet. Ξ och ψ har utelämnats under förevändning att de är hedniska filosofers påfund. Under den kristna patinan anser sig Agrell lätt kunna se det hedniska, mithraistiska ursprunget.[288] Eftersom den koptiska texten stämmer överens med det parisiska manuskriptet så när som på två bokstäver utgår Agrell ifrån att den gör det också beträffande de åtta första bokstäverna. Nu är det hela inte oproblematiskt ändå. För det första saknas två bokstäver, eftersom bara 22 finns med, och det förrycker ordningen. Sedan har båda texterna några djurnamn med, som Agrell inte tror är ursprungliga utan ett judekristet tillägg, möjligen inspirerat av skapelseberättelsen, fast det stämmer inte riktigt med den heller, bortsett från den viktiga omständigheten att bokstavsraden kulminerar med människan. Förutom dessa två texter utnyttjar han av och till också en annan grekisk skrift, *Alfabetets etymologi*, som har bevarat "vissa reflexer av den gamla alfabetmystiken".[289]

Vad än läsaren anser tycker Agrell själv att de litterära fragmenten nästan fullständigt bekräftar hans utharkteori. I nio fall finner han nära nog direkt överensstämmelse, och i ytterligare nio framträder en likhet för var och en som ägnar problemet en smula eftertanke. Bara i två fall, 14:e och 16:e runan (ᛇ och ᛉ) tillstår han vissa svårigheter att jämka samman antikt och germanskt. Om allt detta kan man ha olika uppfattningar. Vad han också till stor del anser bekräftas av handskrifterna är det mithraistiska inflytandet, som är otvetydigt i tre fall och klart möjligt i ytterligare minst sex. Bara i fråga om den 18:e och 21:a runan (ᛒ och ᛚ) betraktar Agrell uttryckligen andra influenser som sannolikare.

Särskilt intressant tycker han att det är att kunna konstatera grekiska akronymer i enlighet med semitisk praxis. Kanske har den tendensen tjänat som mönster för runradens skapare, när han valde att kalla ᚢ för **uruz*, ᚦ för **þursaz* och så vidare.[290] Däremot har den transkulturella mönsterpassningen inneburit vissa konsekvenser. För att bibehålla den för

den magiska överensstämmelsen så viktiga platsen i runraden var han emellertid tvungen att radikalt avvika från ljudföljden i raden α – ω.

Utharken

Varje alfabet har sin bestämda ordningsföljd, som i stort sett har bestått oförändrad genom årtusenden. Man kan undra litet över denna konservatism; dikteras den av pedagogiska överväganden, eller måste man gräva djupare för att de verkliga skälen ska komma i dagen? Det finns ju andra, lika orubbliga ordningar, till exempel kalendern, men i det fallet är den religiöst kultiska orsaken till oföränderligheten uppenbar. Det är knappast en tillfällighet att den franska revolutionens män lämnade alfabetet intakt, medan de rumsterade om desto häftigare med kalendern, ansträngde sig att utplåna dess gamla ideologiska konnotationer och att ge den ett nytt, revolutionärt innehåll. När föreställningar överförs från en kultursfär till en annan kan emellertid viss oordning uppstå också i ett så fast system som kalendern är. Germanerna övertog de antika benämningarna på veckodagarna, bara med viss anpassning till sin egen gudavärld. Detta hindrar inte att ordningsföljden, sedan den filtrerats genom den romerska kulturen, inverterats i förhållande till Mithrakultens:

söndag	Helios-Apollon = nr 1	Mithras (solens) dag	= nr 7
måndag	Artemis-Diana = nr 2	Månens dag	= nr 6
tisdag	dies Martis = nr 3	Mars' dag	= nr 5
onsdag	dies Mercurii = nr 4	Mercurius' dag	= nr 4
torsdag	dies Jovis = nr 5	Jupiters dag	= nr 3
fredag	dies Veneris = nr 6	Venus' dag	= nr 2
lördag	dies Saturni = nr 7	Saturnus' dag	= nr 1

Nu kan man ju hävda att jämförelsen mellan bokstavradens och kalenderns öden under franska revolutionen haltar. Medan i kalenderns fall kristendomens ideologiska sälta genom helgonnamnen har avsatt klart synliga, kristallina avlagringar utanpå de hedniska veckodagarnas namn är det latinska alfabetet på ett för sin tid unikt sätt sekulariserat, avmytifierat.[291] Bokstäverna är exempelvis namnlösa – i motsats till sina semitiska och grekiska motsvarigheter. De har bara fonetiska värden, och endast ett fåtal av dem fungerar som matematiska storheter vid sidan av. Med futharken förhåller det sig på ett helt annat sätt. Genom att varje tecken har ett namn anknyter den till den semitiska traditionen. Visserligen är de *akronymer*, det vill säga de innehåller respektive bokstavs ljudvärde, en klart prosaisk funktion, men namnen är också sådana att de *kan* ha använts i magiska sammanhang. Detta innebär att futharken hade en potentiell, ideologisk laddning utan motsvarighet i det latinska alfabetet. Om den unga, kristna kyrkan i Norden verkligen förbjöd användandet av runorna, det råder numera delade meningar om detta, gjorde man det sä-

kerligen utifrån en bedömning att de representerade ett hot mot konsolideringen av den nya, religiösa överhögheten. Att denna sedan inte hade tillräcklig makt att sätta bakom förbudet understryker bara samma faktum: tilltron bland allmogen till runornas magiska kraft tycks ha förblivit obruten i hundratals år.[292]

Mot bakgrund av runnamnens speciella karaktär är det kanske inte så underligt att Agrell har spekulerat över runornas ordningsföljd; den skiljer sig en hel del från den gängse i de tänkbara "moderalfabeten", något som knappast kan bero på slumpen. Han tycks i det närmaste ha varit besatt av drömmen att kunna lösa den gåtan, och någon gång i mitten av tjugotalet fick han den i sin enkelhet så geniala idé som han trodde var den Slutgiltiga Lösningen på problemet: runraden, futharken, var en blinddörr, konstruerad av runmagiker för att slå vakt om yrkeshemligheter. Så måste det förstås vara! Agrells argumentation utgår från postulatet att runraden i likhet med det grekiska alfabetet också hade talvärden, och att den plats det enskilda tecknet intar i den hade en religiösmagisk betydelse som överensstämmer med antika förebilder. Att f-runan, som står för rikedom, då skulle ha det lägsta talvärdet ser han som i högsta grad ologiskt. Den bör givetvis stå sist i stället och ha värdet 24. Ingen ändring kan vara enklare och ändå så genomgripande. På så sätt elimineras exempelvis det otillfredsställande faktum att den demoniska tursrunan i futharken står som nummer tre, alltså i magisk praxis på den plats som tillkommer det gudomliga. I det agrellska systemet, som han följdriktigt kallar *uthark*, kommer den i stället som andra runa i ordningen, vilket stämmer med tvåtalets negativa betydelse i numerologin.

För att ge en vag bild av hur Agrell resonerar har jag tecken för tecken sammanfattat hans viktigaste argument för sin uthark. I mångt och mycket stöder han sig på den avestisk-persiska månadskalenderns heliga tal, som han försöker applicera på sin runrad. Listan är hopplockad från olika arbeten, men det mesta står att finna i *Lapptrummor och runmagi*. I den boken har han också rensat ut en del av sina tidigare misstag. Av utrymmesskäl redovisar jag här bara valda delar av den.

1. ᚢ = *úr* (uroxe) och motsvarar det semitiska alfabetets första bokstav *aleph* = oxe, nötboskap. Den första, av Ahura Mazda skapade varelsen är tjuren, som Mithra dödade och ur vars kropp kosmos skapades. Långt tillbaka i tiden, i babylonsk astrologi, var tjuren den första stjärnbilden i zodiaken. I en koptisk skrift om det grekiska alfabetets mystik sägs "alfa sammanhänga med 'den första himlen'". Himlen framställdes i Egypten i en kos gestalt. Hebreisk bokstavsmystik förbinder de första och de sista bokstäverna med himlen och jorden. Agrell anknyter också den första bokstaven till det persiska tjuroffret, tauroboliet, som motsvaras av lapparnas offer av en rentjur för att rädda en utsatt människas liv. Den skulle dödas med ett enda slag. I *Líoðatal* kallas den första runan "hjälp" och syftar på offret.

2. ᚦ = *þurs* (troll). Grekiskans βετα var en symbol för avgrunden och mörkret. Tvåtalet är demoniskt i persisk tro. I Zarathustras lära representerar talet två den andra, onda livsprincipen, det vill säga Angra Mainyu (Ahriman). I *Talmud* finns en berättelse om persernas skräck för tvåtalet. Det förekommer ofta i galdrar, och i svensk folktro har djävulen kallats "den andre". Samme potentat figurerar också i tecknet för "den andre mannen" på lapptrummor.

3. ᚨ = *áss* (asagud). Tretalet är gudomligt. Mithra, Cautes och Cautopates är en treenighet symboliserande ljusets makt på morgonen, vid middagstid och på aftonen; liksom Himlen, Jorden och Oceanen bildar en annan treenighet. Tretalet, gärna multiplicerat med sig själv, har varit viktigt vid offer till himmelens gudar. Enligt den koptiska handskriften är grekiskans γαμμα "fylld av himmelska mysterier". En annan jämförelse erbjuder den tregestaltade Oden i *Gylfaginning*: Hög, Jämnhög och Tredje. På andra ställen i *Eddan* har tretalet en magisk funktion vid invigning av vapen. Också på amuletter är det ofta förekommande. I folktron anses det vara ett skydd mot trolldom att spotta tre gånger.

9. ᚾ = *nauðr* (nöd, tvång) och motsvaras av Mithrareligionens Ananke. Pythagoras lärde att Ananke omgav världsalltet. Hos Platon styr hon själavandringen. Proklos indentifierar henne med etern, orfikerna med Nyx, Natten. Eftersom hennes rike ansetts vara den mörka rymden utanför kristallhimlen bör hennes sfär räknas som den nionde. Den nionde grekiska bokstaven, ιοτα, förknippas med vattnet ovanför fästet. Också i semitisk talmystik står talet nio för fullbordan av en ödesutveckling. Hos sumererna var det fulländningens tal. Niotalet är ytterst vanligt i *Eddan*. I *Lióðatal* förekommer *nauðr* i nionde strofen, där det talas om storm och vinddrivna skepp. Agrell associerar till de nio runorna, ristade på en av Osebergsskeppets åror, *litulism*. Stormrunor ska ristas på stäven, styrbladet och åran, sägs det i *Sigrdrífumál*. Sigtunaamulettens *af þir niu noþir* består av en rungrupp om nio tecken. I den kristna, men med hedniska formuleringar bemängda *Solsången* står det: "Å nornornas stol nio dar jag satt." Att nornorna och Oden är förknippade med nödrunan betraktar Agrell som en självklarhet. I folktron är niotalet vanligt: sova på nio sorters blommor för att bli sannspådd, ha nio ekstickor mellan tänderna för att bota tandvärk och liknande. Nödeld skulle enligt en engelsk källa framkallas genom att 9 x 9 män gned nio spindlar från en spinnrock mot varandra. Sedan skulle eldens säkras med nio sorters ved. I *Macbeth* låter häxsången som så: "Thrice to thrice and thrice to mine/And thrice again make up nine." Nio bitar av en magiskt betydelsefull parasitväxt ingick i konstruktionen av en lapsk trolltrumma. För att bota en viss sjukdom skulle man göra en dekokt av nio olika sorters träd, och gulsot blev man av med genom att tugga i sig nio löss. Niotalet är i själva verket så vanligt att Agrell misstänker att det rör sig om ett gemensamt, indoeuropeiskt arv. Själva runtecknet kan vara taget från Mithrakulten eller från det i

senantik magi använda korset inskrivet i en cirkel, som var Anankes tecken. Korset ansågs vara demonavvändande

Från och med den tionde runan följer alltså Agrell den bysantinska handskriften om de grekiska bokstävernas samband med olika moment i världsskapelsen. Han betecknar den som mer tillförlitlig än den koptiska med rubricerar ändå skillnaderna dem emellan som "obetydliga".

10. ᛁ = *íss* (is). Tiotalet ansågs i grekisk-orientalisk tro vara självskapande. *Psyche* förbands med ordet *psychros* = fuktig, kall. Två tendenser hos själen kan urskiljas: den varma, som strävade uppåt, och den kalla som sökte sig nedåt. Den medelpersiska skriften *Bundehesh* nämner multipler av tio i samband med död och sjukdom. I Isismysterierna förknippades talet tio med döden. Den tionde grekiska bokstaven associeras i den bysantinska handskriften med avgrunden, i den koptiska med vatten. I Hades rann tio floder. Den ödesdigra spådomen **uᚦArAbAsbA** på Björketorpstenen består av tio runor, och summan av talvärdena är 100. Vävskeden från Trondheim, Sigtunaamuletten, Valbyamuletten och Sigtunadosan nämns av Agrell som exempel på olika förbannelser, där tiotalet spelar en avgörande roll. I *Egils saga* är det tio runor på den valfiskbard som Egil hittar i den sjuka flickans säng. Tiotalet beskrivs i galdrarna som "kallgörande". Det kunde också tvinga själar att lämna sina hamnar, som i Odens tionde sång. Enligt Snorres *Heimskringla* offrade Uppsalakungen Aun vart tionde år en son för att köpa sig fri från döden. Hos norska sjölappar ansågs en fångst på tio fiskar bebåda otur. Om man ville bota en sjukdom, som hade orsakats av de döda, skulle man linda en tråd ett varv runt sin tumme och nio gånger om den sjukes kropp. Tiotalet som olyckstal verkar vara en gemensam, arisk uppfattning, konkluderar Agrell.

På Kylverstenen är runorna tolv och tretton omkastade i förhållande till brakteaternas alfabetordning. Från början hade Agrell därför **p**-runan som nr 12 och **e**-runan som nr 13. Jag har valt att återge den ordning han så småningom beslutade sig för, men jag redovisar också argumenten från den tidigare följden, eftersom de har en del att säga om hans metoder.[293]

12. ᛇ = **ï**-runan, symboliserad av det forngermanska **ihwaz* (idegran), som av germanerna vördades som ett heligt träd. Offerträdet i Uppsala var sannolikt en idegran.

Så här kan Agrells tidigare version sammanfattas:
Idegranen motsvarar cypressen i Medelhavsländerna, en symbol för livet efter döden. Hos perserna är cypressen förbunden med ljusdyrkan (Ahura Mazdas rena ljus). I Mithrakulten förenades Zeus med Ahura Mazda under namnet Cælus, alltså zodiaken plus det sammanhållande momentet = 13. Dolichenuskultens bokstavsmystiska inskriptioner bestyrker detta. För manikéerna var 13 Aion-Zervans heliga tal. I fornnordisk magi var det ett centralt tal: den allmänna vidskepligheten i anslutning till det, antalet tingsplatser (13) och tempel (3 x 13) på Island är bara ett par exempel av många. Guden Ull (av got. *wulᚦus* = glans, härlighet) är sannolikt den

nordiska motsvarigheten till Zeus-Ahura Mazda. Ulls boning är Ydalir, idegransdalarna. Ulls ring är troligen zodiaken. Han är den förste **och** den trettonde, precis som Ahura Mazda. Ull är bågskytt och idegranen bågmaterialet.

Efter ändringen har naturligtvis ansträngningarna att förknippa Ull med talet tretton helt fått utgå. I stället refererar Agrell till grekiskans tolfte bokstav, som i den bysantinska texten sammanställs med ett fruktbärande träd. En av zodiakens symboler är ett fruktträd med tolv grenar, och livets träd i Uppenbarelsebokens tjugoandra kapitel bär likaledes tolv frukter varje månad (enligt den grekiska texten). Ur den mithraistiska tjurens kropp växte tolv hälsobringande växter. I Odens tolfte sång skådar guden ett träd "med ett lik som vändes för vind". Ull som bågskytten och hans boning Ydalir är argument som är oberoende av runans ordningstal.

13. ᛈ = **p**-runan. Den saknar fornisländskt namn, men Agrell tror att den har benämnts efter gotiskans *pertra* och angelsaxiskans *peorð*, som han förknippar med latinets *petra genetrix*, den födande klippan. Mithra föddes ju direkt ur klippan (= himlen, Asman), som senare identifierats med jorden. Kejsartidens Mithrakult har övertagit dyrkan av moder Jord från Kappadokien, där årets tolfte månad helgades åt henne.

Efter omflyttningen hävdar Agrell fortfarande namnet klippa. Enligt hans tolkning av ett korrumperat ord i *Alfabetets magi* har grekiskans trettonde bokstav namn efter det persiska ordet för bröd, *nan*. Demeter var sädesgudinnan i Hellas, en funktion som gör henne identisk med den babylonska Anahita-Ishtar och den frygiska Kybele, det vill säga med den Stora Modern. Magna Mater från Ida dyrkades i form av just en sten, en svart meteorsten; alltså är den trettonde bokstaven förbunden med en alstringens och födelsens klippa. Den germanska motsvarigheten är Fiorgyn (jordgudinnan), men F behövdes ju för **f**-runan. Namnet Fiorgyns gotiska motsvarighet betyder för övrigt berg, klippa. Odens 13 sång beskriver förmodligen en födelseceremoni, och det 13 tecknet på trolltrumman avser en födelsegudinna, Maderakka. I Norden har en *lausasteinn* använts i samband med förlossningar. Att talet tretton blivit ett olyckstal i kristen tradition beror på att en av de tretton vid nattvardsbordet var en förrädare. I judisk tradition är det inte så, och gematrin i runmaterialet tyder på att inte heller germanerna har uppfattat det så. Det visar sig bland annat i Gallehusinskriften, som (i Agrells tolkning) är uppbyggd kring talet tretton.

Ordningsföljden för runorna nr 22 och 23 är omtvistad. På Kylverstenen, liksom i de flesta anglosaxiska futharkinristningarna, står **d**-runan före **o**-runan. På Vadstena- och Grumpanbrakteaterna förhåller det sig däremot tvärtom. Efter att först ha anammat Kylverstenens uppställning har Agrell slutligen frångått den, trots att han kunde åberopa visst stöd för den tesen av Otto von Friesen, som anser det logiskt att odalrunan skulle stå omedelbart före *fe*-runan i Agrells uthark.

24. ᚠ = *fé* (boskap, rikedom). Agrell hävdar att det är logiskt att rikedomsrunan har det högsta talvärdet, som också haft en viktig funktion i det romerska vikt- och myntsystemet (liksom i tärningsspel). Ursprungsspråket i den miljö Mithrakulten utvecklades i var arameiska. Agrell tror därför att den mithraistiska alfabetmystiken har övertagit åtskilliga element med semitisk härstamning, bland annat själva ramen för den, som senare anpassades till de 24 tecknen i det grekiska alfabetet. Runraden har formats så att den i likhet med det semitiska alfabetet börjar med "tjur, oxe" och slutar med en bokstav som betecknar egendom. När grekerna överförde bokstavsmagin till sitt alfabet med 24 tecken är det sannolikt på det viset att den sista, semitiska bokstaven delats upp så att den 22:a i ordningen förknippats med "förmögenhet" och den sista med "privata ägodelar", en distinktion som germanerna uttryckte med orden *oðal* och *fé*. Talet 24 var också en symbol för Pluto – inte bara underjordens utan också rikedomens gud. I den svarta magin identifierades han med Ahriman, och det är i detta trolldomsväsende som runmagin har sitt ursprung, tror Agrell. Bokstaven Ω förknippades enligt den senantike alkemisten Zosimos med guden Okeanos. Parismanuskriptet verkar trots detta ha sammanställt den *näst* sista bokstaven med boskap. Den sista har – antar han – flyttats från 19:e plats och alltså reserverats för människan. Han finner frapperande överensstämmelser mellan de semitiska och och perisiska skapelsemyterna, men bokstavsmystiken anknyter från början inte på något exakt sätt till någon av dem. Först på ett relativt sent stadium "har man sökt i alfabetet få en bild av hela kosmos' tillkomst, från himlen till den av jord skapade människan. Runraden återgår på en äldre form av mithraistisk bokstavsmystik, där ännu icke i detalj tagits hänsyn till kosmologisk spekulation."[294] Att talet 24 har varit betydelsefullt i nordisk magi kan det inte råda någon tvekan om. De talrika **alu**-inskriptionerna (3 + 20 + 1 = 24) utgör bara ett vittnesbörd bland många. Agrell nämner också isländska och norska trollformler mot tjuvar som exempel. Bland lapparna var det största offer man förrättade ett slaktoffer med 24 renar.

Tarokkort och uthark

Om man vill ha en kort, principiell förklaring till runalfabetet gör man bäst i att låna Agrells egen beskrivning av det:

> Den i så egendomlig ordning uppställda forngermanska runraden kan sålunda i sin helhet enligt min teori förklaras som ett sammanhängande bokstavssystem, anslutet till en matematisk princip.[295]

Det är med andra ord fråga om ett kosmos, som egentligen inte borde kunna rubbas ens i detalj utan att därigenom störtas i ett kaos. Vilken åsikt Agrell hade i den frågan är svårt att veta, men han verkar inte störas av att det faktiskt är litet si och så med lagbundenheten i hans system. Ett exempel på det är hans teori att "tarokkorten" skulle var en sentida spegling av runradens – ytterst den mithraistiska kultens – fasta uppbyggnad.

Redan i *Senantik mysteriereligion* nämner han sin fascination inför de likheter som finns mellan en del av tarokkortens namn och utharktecknens. Talen stämmer visserligen inte alldeles exakt, men skillnaderna är små och "*den inbördes ordningsföljden är densamma*".[296] Några år senare återkommer han med en studie i ämnet och förknippar då korten med tecknen på den pergamenska spådomsskivan.[297]

Tarokkortens antal varierar, men trumferna (*arcani*) är alltid 22 stycken. Detta har lett till förmodandet att de på något sätt anknyter till det herbreiska alfabetet. Det finns mycket riktigt kort som är markerade med hebreiska bokstäver, men de är av relativt sent datum. Äldst är de som bara består av bilder, därnäst de som är numrerade med latinska tecken, I–XXI. Försöken att anknyta korten till de hebreiska bokstavsnamnen har, enligt Agrell, misslyckats:

> Om det finns ett genetiskt samband, måste bilderna och deras namn under tidernas lopp ha förändrats oerhört mycket, eller också har man att göra med endast en indirekt förbindelse, som står att söka i den semitiskeuropeiska bokstavsradens gemensamma genesis.[298]

Då tarokkortens ursprung verkar vara ett romanskt land talar allt för att ordningsföljden har sitt ursprung i det latinska alfabetet, menar han.[299] Visserligen skrev man under kejsartiden med 23 bokstäver, men i praktiken fanns det bara 22, eftersom de grekiska lånorden med initialt *y* nästan undantagslöst fick ett framförställt *h*. Den romerske magikern hade alltså bara plats för 22 bokstäver, när han skulle konstruera en orientalisk-grekisk spådomsapparat av samma typ som den från Pergamon.

Vad Agrell nu försöker göra är att kombinera tarokkortens bilder och namn, dels med tecknen på den pergamenska spådomsskivan, dels med de grekiska bokstävernas och med runornas esoteriska betydelse. Utan överdrift kan man säga att det är ett resonemang med många och långa omvägar. Jag ska ge ett exempel.

Agrell har upptäckt en slående regelbundenhet, när han försökt ersätta de italienska benämningarna med latinska:

> [...] orden *flamen* (> *il Papa*), *iustitia* (> *la Giustitia*), *magnitudo* (> *la Forza*), *Orcus* (> *la Morte*), *stellæ* (> *le Stelle*) följer efter varandra i samma ordning och med precis samma intervall som i den latinska alfabetraden.[300]

Problemet är en förskjutning i tarokkortens numrering: kort nr 5 motsvaras av bokstav nr 6. Agrell har en enkel lösning till hands. Narren, *il Folle*, är den enda av *arcani* som saknar numrering; alltså är det han som ska stå först. Det är inte märkvärdigare, tycker Agrell, än att esset, det trettonde kortet i en vanlig lek, ibland räknas som ett. Med den lilla ommöbleringen har han ordnat det så att överensstämmelsen med de nämnda, latinska bokstäverna blir total. Nu återstår bara att förklara vad narren kan ha med tjuren att göra. I förkortat skick ter sig Agrells förklaring ungefär så här. Tillsammans med *Il Bagatto* (nr 2) och *Il Mondo* (nr 22) har *Il Folle* troligen ursprungligen utgjort de egentliga tarokkorten – *trionfi* –

men senare har bara ett av dem sannolikt *Il Folle,* förknippats med det italienska *tarocco*. Vad betyder då detta ord? Ingen vet med bestämdhet. Agrell förvånar sig över att ingen har tänkt på det provençalska *taruc* = "bête, personne stupide". Att ett helt spel tar namn efter en figur är ingenting anmärkningsvärt. Det svenska killespelet är ett exempel (kille < harlekin), schack ett annat. I vulgärlatinet fanns ändelsen *-uccu*, och före den måste ett eventuellt *au* ha dissimilerats till *a*. Det provençalska ordet kan alltså gå tillbaka på ett vulgärlatinskt **ta(u)ruccu* med betydelsen "dålig" eller "elak tjur". På de äldsta framställningarna bär narren en mössa med stora djuröron, och som ett tecken på sin dumhet är han ofta försedd med horn som tjuren. Det italienska ordet *bue* betyder förutom tjur också dumskalle. Både i tyskan och i de nordiska språken kan man beskyllas för att vara dum som en oxe. Utvecklingen oxe > narr är alltså inte särskilt osannolik, om man får tro Agrell. Därmed är sambandet med αλφα och **u**-runan räddat. På samma sätt förfar han med de övriga korten och försöker få kopplingarna mellan korten och alfabeten, som i schematisk uppställning verkar helt obegripliga, att te sig någorlunda acceptabla.[301] Själv anser han sig ha lyckats.[302]

I slutet av "Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel" finns ett avsnitt som på ett bra sätt summerar Agrells teorier. Där fastslår han att den antika alfabetmystiken står i ett *genetiskt* släktskapsförhållande till mithraistisk-persiska föreställningar och att såväl runradens hemliga ordning, utharken, som runmagin i sin helhet också är beroende av Mithrakultens mystik. Han kan inte för sitt liv förstå att en forskare som Gustav Neckel vägrar att inse detta oomtvistliga faktum, särskilt som Neckel själv en gång räknade med Adoniskultens inflytande på den germanska gudaläran.

> I det romerska kejsardömet existerade ju dessa båda mysteriereligioner tätt intill varandra, nästan i ett symbiotiskt förhållande. För en opartisk bedömare måste det vara uppenbart, att den stolta och manliga Mithraslära, en gång den romerska arméns viktigaste religion, måste ha gjort ett mycket starkare intryck på germanerna än den av kvinnor och veklingar utövade kulten av Attis och Magna Mater.[303]

Gematriska tillämpningar på rundokument

Enligt Bæksted har Agrell undersökt 69 runinskrifter: på lösa föremål, brakteater och runstenar. Det finns ingen anledning för mig att gå in och detaljgranska alla dessa. Jag nöjer mig med att nämna några av dem och med ett par exempel visa hur Agrell har resonerat.

Lindholmsamuletten är ett långsmalt, fiskliknande hornföremål, som på ena sidan innehåller följande inskription: **aaaaaaaaRRRnnn ? bmuttt:alu:** Frågetecknet står för den runa som delvis förstördes, när hornet bröts av i samband med att man hittade det. Agrell utgår ifrån att det är en **n**-runa. Med utharkens talvärden blir summan av 8 **a**, liksom av den välkända, magiska formeln **alu, 24**. Tre **t** ger summan 48 = 2 x **24**. Det

totala antalet runor är likaledes **24**, och deras talvärdesumma blir, om man räknar med de fem skiljetecknen, 216 = 9 x **24**. I och med det tycker sig Agrell ha förbundit **n**-runans tal **9** med rikedomsrunans. Om det nu, som det verkar, handlar om rikedomsmagi borde också fruktsamhetstalet **17** finnas med, resonerar han; särskilt som dess runa **b** är representerad. Talvärdet av runorna fram till första skiljetecknet är 187 = 11 x **17**, således en kombination av fruktbarhetens och fruktsamhetens tal. Dessutom finner han **17** i två sviter, **RRRn** = 51 = 3 x **17** och **muttt** = 68 = 4 x **17**. I "fiskens" spets urskiljer han två *iss*-runor, som bildar ram för sidoinskrifterna, och två *Þurs*-runor med öglorna från varandra så att de bildar fiskens ögon. Summan av desa fyra runor blir **24**. På andra sidan finns en runmästarinskrift: **ek erilaR sa wilagaR hateka**. Summan av detta blir primtalet 113 x **2**, *Þurs*-runans tal, men då har Agrell inte räknat med skiljetecknen. I så fall blir resultatet bara ett primtal, 229.

Gallehushornet. Agrell anser att bland annat de "komplicerade" skiljetecknen visar att det är en magisk text. Det dyrbara materialet och den omsorgsfulla ornamenteringen tyder på att det är en votivgåva. I översta bildbältet urskiljer han "**7** skarpt framträdande förgrundsgestalter" + **7** svagare djurbilder, 25 stjärnor, varav **7** stycken med **7** uddar. Summan av samtliga figurer i bildbältet belöper sig till 39 = 3 x **13**. Första gruppen runor, *ekhlewagastiR*, är **13** st med talvärdet 143 = 11 x **13**. Andra gruppen, *holtijaR* har talvärdet 104 = 8 x **13**. Tredje gruppen, *horna*, har talvärdet 46 och den fjärde, *tawido*, 81. Inklusive de 16 skiljetecknen är den sammanlagda talvärdesumman 390 = 30 x **13**. "Då det förnämsta bildbältet har 3 x **13** figurer [...] och hornet, som nedtill är brutet, att döma av det därmed fyndhistoriskt förbundna helt oskadade systerhornet haft **13** bildförsedda ringar, ha vi all anledning att hålla före, att runristaren grundat sin bokstavskonst på det nämnda talet."[304] Det är Ulls tal, en stjärngudomlighet, ledare för djurkretsens gudomligheter och bågskytt.[305] Namnet har innebörden "härlighet", eventuellt "glans". På hornet förekommer han visserligen inte i det översta bältet, "men med b å g e i hand står han såsom första figur i det andra och såsom sista i det femte".[306] Den första bilden står under tre stjärnor med 26 = 2 x **13** uddar. Ull hade länge högre rang än Oden, hävdar Agrell, och hans betydelse som offergud framgår av alla ortnamn där Ull ingår. För att understryka att det inte är fråga om en tillfällighet anger Agrell den statistiska möjligheten att talet 13 av en slump ska uppträda tre gånger i svit: $1/13^3 = 1/2197$. Han konkretiserar genom att säga att det på ett ungefär motsvaras av chansen att dra tre ess i följd "ur en väl blandad kortlek".[307] Tar man med teckensumman blir sannolikheten $1/13^4 = 1/28\,561$, vilket förstås är jämförbart med att dra alla fyra essen ur leken.

Themsensvärdets inskription består av hela den angelsaxiska bokstavsraden (28 tecken) plus mansnamnet *beagnoÞ*. Talsumman är 408 = 24 x **17**. Det totala antalet runor är 34 = 2 x **17**. Mansnamnet börjar på utharkens **17**:e runa. Svärdets dekorativa rutmönster består av **17** rutor och ornamentet intill av 34 = 2 x **17** mörka fördjupningar. "Det skulle vara ytterst egendomligt, om allt detta tillkommit av en blind ödets nyck. Sannolikt förhåller det sig så, att en runmagiker valt just denna typ av

talmystisk inskrift, emedan han väntade sig lycka (närmast skydd mot fara) av det tal, som tillhörde begynnelsebokstaven i det egna namnet. Att i senantik magi den bokstav, som var den första i ett barns namn, ansågs vara av särskild betydelse, är känt genom forntida vittnesbörd."[308]

Istabystenen i Blekinge har följande inskrift: **AfatR hAriwulafa hAþuwulafR hAeruwulafiR warAit runAR þAiAR.**[309] Skriften döljer enligt Agrell primtalet **53** i sina talsummor, 15 = 3 x **53** på framsidan och 212 = 4 x **53** på baksidan, samtidigt som det totala antalet runor också belöper sig till **53** stycken. Sannolikheten för detta anger han som $1/53^3 = 1/148877$. Här inskjuter Agrell för första gången en viktig reservation, fast han inte drar konsekvensen av den: "I detta fall måste vi emellertid beakta, att intet hos runmonumentet på förhand låter oss ana samband med ett visst magiskt tal (såsom i fråga om inskrifterna på Lindholmsamuletten och Gallehushornet och det angelsaxiska vapnet)."[310]

På **Rökstenens** baksida finns en nioradig inskription som enligt Agrell består av två frågor och ett svar. En avliden har blivit hämnad genom en ättlings födelse. "Av åtskilligt att döma hänsyftar detta på en händelse i gudavärlden. Naturligast är i så fall att förutsätta anspelning på Balder, som ju blev hämnad tack vare att en ättling, Vale (hos Saxo kallad *Bous* = Bo), föddes åt Oden."[311] Agrell tycker sig kunna konstatera en blandning av upprepade primtal och av talet **18**. Sannolikheten att möta ett primtal högre än 100 är 1/5; i det här fallet $1/5^6 = 1/15625$. Han diskuterar här den kritik som riktats mot hans teorier, nämligen att han förutsätter för avancerade matematiska kunskaper hos runristarna. Det bemöter han genom att hänvisa till Fettweis, *Das Rechnen der Naturvölker* från 1927. Ända sedan Pythagoras' tid har primtalen varit kända, menar han. "Serier av primtal uppräknas i senantikens handledningar i talmystisk teori [...]. Från sina läromästare måste de äldsta runmännen ha övertagit även denna detalj [...]." Att dividera är ingen svår konst: "Även lågt stående naturfolk förstå att dividera."[312] Hjälpmedlen i Norden var karvstockar och inte osannolikt ryska räknebräden. Tid hade man gott om. Agrell hävdar att sju minnesmärken visar "i h ö g r e grad egendomliga matematiska förhållanden".[313] Det är ganska mycket med tanke på det begränsade antalet längre, oskadade ristningar som är uppenbart magiska.

Brakteaterna är imitationer av antika förebilder och därför tillverkade efter äldre mönster. Två av de mest kända, **Vadstena-** och **Grumpanbrakteaterna**, har präglade bilder, som Agrell tolkar som en nordisk framställning av guden Mithra och offertjuren. Vadstenabrakteatens uppenbart magiska formel **tuwatuwa** har talsumman **54**, precis som demonnamnet Abraxas i antiken (enligt det esoteriska räknesättet). Abraxas' magiska symbol var cirkeln, eftersom han förbands med året och himlens omkrets. "Då senantik spekulation i alfabetet såg en motsvarighet till världsalltet eller himlens omkrets (zodiakens 12 hus motsvarades av 24 bokstäver), hölls Abraxas av många för alfabetmystikens högste gud."[314] Med denna "gnosticismens mystiska allgud" förknippades Mithra. Genom att skriva namnet med grekiska bokstäver och stava det Meithras fick man, med det vardagliga, milesiska räknesättet, summan **365**, det vill säga samma som i fallet Abraxas. Vadstenabrakteatens in-

skription är cirkelrund och dess talsumma **360**. Det överensstämmer med talvärdet för året, innan de fem skottdagarna kom till, och med babyloniernas indelning av cirkeln.

Enklare gematri finns i **Kårstadsristningen** (talet **15**), **Gummarpstenen** (talet **24**), **Björketorpstenen** (talet **10** på den norra förbannelsesidan och **24** på södersidan), **Stentoftenstenen** (talen **4** och **10**), **spännet från Vi** (talet **19**), **Tjurköbrakteaten** (talet **4**) och **brynstenen från Strøm** (talet **20**).

I princip har Agrell inte tagit med inskrifter från den "efterhedniska runperioden" men nämner ändå några stycken som är otvetydigt magiska: **Sigtunadosan** (ett primtal och talet **2**) och **vävbrickan från Lund** (talet **10**). Exemplen på enklare gematri bevisar i sig ingenting men kan ses som ett komplement i den utsträckning de innehåller exempelvis "den nordiska magins älsklingstal" 24 betydligt oftare än vad som statistiskt är sannolikt.[315] "Det tal, som slumpmässigt skulle vara det sällsyntaste, är i högsta grad vanligt, om icke rentav (vid bortseende från de mycket låga talen) det vanligaste."[316]

I en summering framhåller Agrell att undersökningen har bekräftat hans tes; de resultat han kommit fram till kan inte bara vara ett verk av slumpen. Att rista runor har ansetts som en konst, förbehållen ett fåtal. Det säger sig självt att den inte kan ha bestått i något så simpelt som bokstavsräkning, menar han.

Sammanfattning

Agrells runologiska avhandlingar företer ett myller av detaljer. Det är inte bara lingvistiska detaljanalyser utan också historia, kulturhistoria, mytologi, astrologi och folklivsforskning i en skön blandning. Av den anledningen kan det vara befogat med en summering i punktform av hans teori:

1. Bokstäverna användes i antiken också som siffror.
2. Bokstäverna ansågs ha gudomligt ursprung. Genom att deras ljudvärden kopplades till gudar, demoner och astrologiska storheter erhöll många bokstäver starkt symbolisk laddning och användes i magiskt syfte. Speciellt gällde detta vokalerna.
3. Alfabetet i sin helhet var en symbol för hela kosmos och tillmättes apotropeisk, demonavvändande, kraft.
4. Kombinationen av punkterna 1 och 2 ledde till utvecklingen av gematriska teorier: vissa ords och namns talsummor jämfördes sinsemellan och relaterades till metafysiska storheter, som ansågs förbundna med vissa tal. Tekniken att faktorisera summorna finns belagd under antiken.
5. Den magiska synen på skriften och talen härstammar från Orienten, och de magiska inskriptioner i stor mängd som påträffats från hellenistisk och senantik tid är genomsyrad av den orientaliska synkretism, som dominerade det religiösa livet under den epoken. Framför allt präglades det av egyptiska och persiska föreställningar.

6. En av de betydelsefullaste religionerna i det romerska imperiet under de första århundradena av vår tideräkning var den persiska mithraismen och den därmed sammanhängande dyrkan av Jupiter Dolichenus. Båda kulterna frodades speciellt i de romerska härlägren, och fick sin första utbredning i imperiets nordöstra del, i Dakien. De äldsta påträffade monumenten därifrån är från ca 150 e Kr. Både geografiskt och tidsmässigt passar det in i von Friesens teori att runskriften kom till Norden via goterna.

7. Germanerna hade täta kontakter med romarna, inte minst med romersk militär, eftersom de i viss utsträckning tjänstgjorde som legosoldater. Ädlingar vistades ofta under längre tid i Rom för att få en ståndsmässig uppfostran. Det fanns alltså gott om möjligheter för germaner inte bara att lära sig skrivkonsten utan också att stifta bekantskap med magin i allmänhet och gematrin i synnerhet. Viktiga inslag i den nordiska mytologin tyder på kontakter med orientalisk religion, och hängsmycken med Isis namn på visar att inte heller egyptiska trosföreställningar var okända i Norden.

8. Den germanske ädling som skapade runalfabetet gjorde det med en grekisk eller romersk kursivskrift som främsta förlaga. Han var förtrogen med de magiska inskrifterna men också med sin egen stams ålderdomliga bomärken och magiska tecken. Tidpunkten för skriftens utformning är i mitten av första århundradet. Syftet med skriften var i första hand magiskt.

9. Runraden, den så kallade futharken, är inte den rätta ordningsföljden utan ett förskjutningschiffer bakåt av samma typ som till exempel på Rökstenen. Det första tecknet är alltså inte *fé*, det intar i stället sista platsen, utan *úr*. På så vis hamnar rikedomsrunan på sin logiska plats i runföljden. Den förbinds med det högsta talvärdet, 24.

10. Vad som allmänt sett talar för att runorna använts magiskt är följande:
* vittnesbörd från antik tid (Tacitus, eventuellt Caesar)
* talet om runmagi i många av *Eddans* sånger och i en del sagor, framför allt i den om Egil Skallagrimsson
* runornas namn och indelningen i ätter
* inskrifter med förbannelser, magiska formler som syftar till skada, värn, lycka, rikedom och fruktsamhet, palindrom, runmästarformler, runformler utan känd innebörd, uttryck som "de från gudarna härstammande runorna"
* demonavvändande runrader på framför allt brakteaterna
* överensstämmelserna mellan å ena sidan runnamnen och deras plats i utharkraden och, å den andra, den avestisk-persiska månadskalendern
* de gematriska sambanden i åtskilliga av de inskriptioner som är ristade med de äldre runorna, *nota bene* om man vid beräkningen utgår från utharken
* ristarens opåkallade användande av binderunor, till exempel på Rökstenen, för att uppnå ett avsett, gematriskt resultat

11. Efter hand bleknade minnet av den gematriska användningen av runskriften. Den profanerades, och magin förenklades till bokstavsräkning, sedan den nya futharken hade ersatt den urgermanska runraden. Det hin-

drar inte att även medeltida inskrifter kan visa spår av magiska föreställningar.

Hur ska man som sentida läsare ställa sig till så pass iögonenfallande teorier? Är det helt enkelt bara vildsinta hugskott av en ensam fantast utan kontakt med det övriga forskarsamhället? Eller kan Agrells fantasifulla runlitteratur vara ett ögonmärke för den som vill fixera vad som på nittonhundratjugo- och trettiotalen var möjligt att säga om runorna med bibehållen tillit i fackkretsar? Ett mått på det – visserligen osäkert men ändå beaktansvärt – är hur Agrells skrifter mottogs i pressen. Det är vad nästa kapitel handlar om.

NOTER

1 Sven Lidman, " Sigurd Agrell – siare och skald", *BLM* 1953, s 756.

2 Beata, Agrell, "Poetik och lingvistik: Betraktelse över en figur", *Festskrift till Gunnar Jacobsson i anledning av hans femtioårsjubileum som lärare vid Göteborgs universitet*, s 21 f.

3 Uppgifterna om faderns, Frans Vilhelm Agrells, exakta titulatur varierar något beroende på vilken källa man konsulterar. Moderns namn var Ida Vendela Örtenholm.

4 Konstnären Sigge Bergström har i boken *I gott sällskap* från 1958 berättat om sin skolgång tillsammans med Sigurd Agrell. Han beskriver hur Agrell från att ha varit som andra hösten 1896 plötsligt började läsa frenetiskt och blev disträ och inåtvänd. Temperament hade han trots det; det hände att han hotade sina kamrater med en skarpladdad revolver, när de skämtade för mycket med honom. Agrell skrev redan då dikter och åberopade blodsbanden med Tegnér. Sigurd Bergström illustrerade senare på Agrells begäran diktsamlingarna *Hundra och en sonett* och *Den dolda örtagården*.

5 Närmare bestämt vid högre latinläroverket på Norrmalm i december 1898.

6 Agrells sonsonson, Erik Agrell, som har samlat en imponerande mängd material om sin farfarsfar, har vänligen upplyst mig om att det i *Lingvo Internacio* 1896–1900 finns elva diktöversättningar gjorda av Agrell, förutom fyra egna dikter.

7 Ivar Lindquist, *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok* 1937, s 105.

8 Den akademiska karriärens stationer ser i korthet ut som följer: fil kand i februari 1907, fil lic i december samma år, disputation vid Lunds universitet i december 1908, docent i slaviska språk i januari 1909, fil doktor i maj 1909 och slutligen professor år 1921.

9 John Landquist, *Som jag minns dem*. Sthlm 1950, s. 19.

10 Lidman, "Sigurd Agrell – siare och skald", *BLM* 1953, s. 753.

11 Ibid, s 754.

12 "Om någon varelse jag råkat, verkligen varit ett ungt geni, så var det Sigurd Agrell. [...] men han framträdde också innan den tid, då standardisering, likriktning och uniformering ännu ej helt blivit kulturprocessens signum." A a, s. 756.

13 Sigfrid Siwertz, *Att vara ung: Minnen* (Stockholm, 1963), s 137.

14 "[...] mitt i all vår ohyggliga melankoli och genomskådande mörksyn, hade vi fruktansvärt roligt." *Mandoms möda*, (Stockholm 1954), s 326.

15 Lidman, *Vällust ochvedergällning* (Stockholm 1957), s. 49. Lidman verkar ha varit den som fick bromsa, när Agrell blev alltför excentrisk i sina påhitt. Han talar om kroggräl "à la 1600-talets berömda skaldedrabbningar" och om "vilda karnevalsupptåg i sinnenas och alkoholens värld – en Bellmanmaskerad av stora och sällsamma mått." Agrell verkar ha njutit av att "själv vara ett skapande centrum i denna cyklon av händelser, situationer och människor som han själv satte i gång [...]." "Sigurd Agrell – siare och skald", *BLM* 1953, s 757.

16 Några utdrag ur Lidmans dagböcker ger prov på detta: "'Vi voro i en utomordentlig stämning. Han läste dikter, deklamerade dem med sin klangfulla, skälvande stämma, sjungande och klar. Hans verser voro fullkomligt musikaliska [...] En stund efter kvällsmaten gingo vi in i Cederbergs rum, där jag sagt till om en brasa. Vi tände ett par ljus. Sigurd läste dikter. Hans hjärna sjuder av idéer. Dikter från Indien, Kaukasien. I dikter skildras människosläktet från dess barndom till nu. Schopenhauersk pessimism. Nirvana. Han är verkligen en fulländad nyromantiker. För att komma i mer stämning, gingo vi ner på Hörnan och drucko en absint. Han talade om sin fattigdom. Hur svårt han har att skaffa alla böcker han vill ha.'" Ibid, s 754. "'Han läste dikter. Jag läste dikter. Jag kritiserade starkt, påpekade nödvändigheten av koncentration. Hela strofer kunde utan förlust strykas. [...] Jag fann mig till min häpnad i besittning av mera teknik och verklig originalitet i mina dikter. Han skrev av en av dem ur Pasiphaecykeln. [...] Han fann den vara '...styv...stilig färgprakt'. Han lärde sig den genast utantill och jag fick skriva av den åt honom. Sen gick han och deklamerade den gång på gång.'" Ibid, s 756. Hur mycket av det "lastbara" livet som är rolluppfyllande konstruktion är förstås svårt att uttala sig om. Lidmans erotiska besatthet har han själv vältaligt omvittnat. Agrells lidelser var nog mindre uttalat sexuella, men han har i brev till Harald Brising utvecklat ett slags minipoetik beträffande hur man skildrar ett "jungfruhus" på morgonen. Miljön var alltså bekant för honom. Brevet, i Saml. Agrell LUB, är daterat 20/7 1904

17 Herman, Bang, *De fyra djävlarna. Noveller* (Stockholm 1981).

18 Lidman redogör för ett av Agrells depressionsutbrott:"'Han led så, när han inte kunde försvara sig och var trött. Pinsamma minnen av att ha varit sina klasskamraters tidsfördriv och syndabock. Över allt skulle harpyorna smutsa. [...] Hur eländigt är inte hela vårt liv. Vi, de begåvade, vi lida mest. Jag kunde åtminstone bli uppskattad i min diktning av ett mycket större flertal, men han – det var endast de få – personer med samma själsliv. Och så hans förskräckliga ärelystnad som aldrig blev tillfredsställd. Personer som han föraktade kunde han karessera bara för att bliva smickrad. Och han, som tycktes älska den yttre förslusknigen, var kokett, studerade dig i spegeln och led smärtans kval bara någon skrattade bakom honom. Och aldrig en smula herravälde över sig själv – en viljans upplösning för varje vågrörelse i hans själ. Och så aldrig bli erkänd i sitt liv – kanske dö vansinnig – och i alla fall aldrig kunna leva mer än tio år till på sin höjd.'" *Mandoms möda*, s 320.

19 Dikten, "Décadenter", ibid, s 316.

20 Beata Agrell, a a , 7.

21 Siwertz, a a, s. 137 ff. "Det litterära livet i Uppsala var fullt av nittiotalsekon och finde-siècle-dekadans i småstadsupplaga.Verdandismen hade ebbat ut och gav inte längre något vidare incitament. Vi var varken konservativa eller i någon mening radikala, snarare då allmänt skeptiska. Vi gick med högdragen min förbi Politiska knuten och hade ett mycket måttligt intresse för de sociala problemen, trots ivriga övertalningar från den fine stockholmaren Erik Hedén.Vår inställning var filosofisk (efter fattig förmåga) och estetisk. En viss pessimism hörde till god ton. Men det var något egendomligt med denna kvardröjande litterära sekelslutspessimism [...]. Man kan fråga sig om den verkligen betydde någon djup misströstan om tillvaron. Liknade den inte på något sätt det svarta skynke, som fotografen drar över huvudet för att utestänga ljuset och bättre se den bild objektivet ska fånga? Eller mörkret i salongen som skall ge filmen lyskraft? Ja, var den inte mer en estetisk metod och inställning än en förtvivlans övertygelse? Schopenhauer hade ju anvisat den speglande estetiska meditationen som en frälsning från viljans onda värld, och de där årens belletristiska uppgivenhet hade säkert varit i hans säck innan den kom i vår påse. Man kan rycka på axlarna åt vår grättna esteticism, men det krävdes ändå ett visst mod för att upprätthålla den under så grå och spartanska förhållanden. Vindsrum, utdragssoffa och halvportioner – och så Mallarmés L'après-midi d'un Faune. Ofvandahls konditori och Pierre Louys Afrodite! För att inte tala om Oscar Wildes Salome! [...] Ändlösa litterära promenader och diskussioner hade

småningom efterträtt de filosofiska. Utom våra egna nittitalsdiktare [...] citerade vi för varandra Novalis, Hölderlin, Hugo von Hofmannsthal och Rainer Maria Rilke. Högt gillades även fransmännen de Vigny, Baudelaire och symbolisterna Mallarmé, Maeterlinck, Rodenbach, Camille Mauclair och Arthur Rimbaud med hans häpnadsväckande Bateau Ivre. [...] Vi var heller inte okänsliga för det lätt parodiska. [...] Det bekymrade oss inte alls att Ernest Renan kallat symbolisterna för barn som sög på tummen."

22 De två klagar i brev över sin dåliga ekonomi. Brising lovar Agrell att skicka en begärd summa pengar men påpekar att hans egen situation inte heller är bekymmerslös (Berlin, den 9/6 1904). Agrell har flytt undan fordringsägare. Hans "ekonomiska betryck" har med Stockholms lockelser att göra: "Djäfvulen vaknade hos mig och kom jag tillintetgjord och utruinerad ur storstadens kittelkok, och då jag hela sommaren lefvat ett stilla och asketiskt lif på mjölk och vilda bär, kan jag lättare än eljest falla i frestelse och fördärf. Nu lefver jag lugnt utan begär och läser grekiska och fonetik. Med oro ser jag dock den dag nalkas då jag måste återvända från mitt gömställe till Uppsala, där sviterna af Bökmans[?] lån ej länge kunna uppskjutas, ty när man trott mig vara i Polen, dit jag falskeligen uppgifvit mig avviken, har man ännu ej nått mig med stämningen. Jag har dock en viss intresserad nyfikenhet för hur det skall aflöpa och skall söka [?] äfven på detta område vara en stämningskonstnär." Daterat Örebro den 20/7 1904. Båda breven finns i Saml. Agrell P.S., LUB.

23 Gunnar Brandell, *Svensk litteratur I. Från 1870 till första världskriget* (Stockholm 1974), s 315.

24 Emil Kléens, Axel Wallengren, Gustaf Uddgren, Ode Balten, Ivar Conradson: ingen av dem kan axla manteln som dekadent poet trots förebilder som Whitman (Uddgren) och Mæterlinck och Wilde (Balten).

25 Brandell, a a, s 385.

26 Marcus, *Den nya litteraturen* (Stockholm 1911), s 40 ff.

27 Fogelqvist, "Ung svensk lyrik", *Ord & Bild* 16, 1907.

28 Ekelund, *Antikt ideal* (Stockholm 1983).

29 Från de här åren finns spridda prov på detta. Exempelvis skriver Brising från Paris till Agrell: "Tack för brefvet och särskildt för sonetterna. Jag tyckte bäst om den sista som jag fann mest kristalliserad. Jag konstaterar med nöje din ytterligt skärpta blick för konturen och silhuetten. [...] Däremot är jag misstrogen mot allt patos." Trots att brevet är daterat den 27/1 1905 måste det vara de dikter som ingick i *Solitudo* han talar om. I brevet skriver han också om Lidman: "Jag tog mig friheten att parodiera några af hans djupast kända dikter." Det fick till följd att deras vänskap hamnade i motvind någon tid. Sven Lidman kommenterar *Purpurhjärtat* (troligen): "Sigurd A. = Sigurd A." och kan inte jämföras med någon annan. "Att ett par av dina små fel finnas kvar bör ju nästan räknas till förtjänst – din diktion blir – motsägelse – någon enstaka gång för tung i stjärten som en oflygg fågel [...]." Brevet är daterat den 11/6 1909. Båda breven finns i Saml. Agrell P.S., LUB.

30 Fredrik Böök, "Svensk lyrik", *Ord &Bild* 15, 1906.

31 Bo Bergman, "Ny lyrik", *Dagens Nyheter* den 15 juni, 1908.

32 Olof Rabenius, "Ny svensk lyrik", *Ord & Bild* 22, 1913.

33 Anna Roos, "Nyare lyrik", *Ord & Bild* 18, 1909.

34 Om sångbarheten kan sägas att ett några kända kompositörer har tonsatt dikter av Agrell, exempelvis David Wikander, Sigurd von Koch (Erland von Kochs far), Josef Eriksson och Hildor Lundvik. Även ett par amatörkompositörer anmälde sitt intresse. En viss kapten Rudolf Nydahl, som bedrivit musikstudier i Paris, berättar i ett brev från 1915 att han skulle önska att Agrell ville skriva librettot till en opera om en stor medicinsk upptäckt "i Sydamerikas urskogar under synnerligen dramatiska och spännande förhållanden". I ett senare brev vill han att Agrell ska skriva en dikt om Aurora Königsmarks känslor "när hon, utsänd af sin höge beskyddare, sökte vinna den svenske

konungens [Karl XII] gunst". Några år senare har han ett nytt projekt: Singoalla som opera. Brev daterade 13/5 1915, 23/7 1915 och 16/9 1919, Samling Agrell. P. S., LUB.

35 Fogelqvist, a a.

36 Erik Hedén, "Svensk vers", *Ord & Bild* 17, 1908.

37 Marcus, a a.

38 Oscar Levertin, "Ung svensk lyrik II", *Sv D* 10/3 1904.

39 Ibid.

40 Brevet ser ut att vara daterat den 23/12 1905, alternativt 1908, men med tanke på att den enda diktsamling av Karlfeldt som kan vara aktuell, *Flora och Pomona*, utkom 1906, samma år som Agrells *Hundra och en sonett*, måste året följaktligen ha varit 1906. Berömmet är en smula överraskande med tanke på Agrells hållning till Ossiannilssons hjältar i dikten "Décadenter". Saml. Agrell P.S., LUB.

41 John Landquist, "Sigurd Agrell", *Varia* nr 3 1907.

42 "I lifvets ensamhet och tryckande dimma syntes oss ofta kvinnans stora och strålande ögon vara de genomskinliga glasportarna till någon sagans milda salighet [...] vi flyktade dit in, men hur helt, ja hjälplöst vi än drömde inom hennes trollkrets, vaknade snart ånyo vetgirighetens, bragdens, jagets oro. [...] Nästa klara dag, då vi vaknade, hade redan den flyktiga kärlekens morgonslup seglat i väg [...]." Landquist, a a, s 153.

43 Hedén, a a.

44 Fogelqvist, a a.

45 Beata Agrell, a a , 12.

46 Lönnroth/ Delblanc, *Den svenska litteraturen. Den storsvenska generationen.* (Stockholm 1989), s 15.

47 Kvinnan och djuret som en enhet med öppet sexuella anspelningar var ett vanligt motiv i tidskriften *Jugend.* Franz von Stuck är upphovsman till flera av dem, som Margareta Rossholm kallar "inflytelserika prototyper", Rossholm, *Sagan i nordisk sekelskifteskonst*, s 172. De blev vanliga också i nordisk konst vid den här tiden.

48 Delblanc a a, s. 14.

49 Harald Brising skriver till Agrell från Berlin: "Så mycket har jag fått klart för mig att en viss jolmig och serafisk erotik numera skall vara på modet. Du och jag som lustvandrar i antiken och renässansen måste naturligtvis djupt beklaga sådana dårskaper. Hvad skall man väl säga när sterila blåstrumpor och naiva kammarfilosofer ge sig in på ett område som fordrar en så kolossal kännedom om lifvet. Du däremot, som dock hade en viss erfarenhet i fråga om dylika ting, har i din diktsamling knappast ett ord om erotik, och denna grannlagenhet håller jag dig räkning för." Brevet, som finns i Saml. Agrell LUB är daterat den 9/6 1904. Claes Ahnlund bekräftar bilden av den svenska symbolismen som "kysk" i förhållande till den kontinentala. Bakom drömmen om *femme fragile* lurar visserligen hela tiden *femme fatale*, men orgierna i satanism, incest och sexuell sadism är i stort sett helt frånvarande.

50 Kritiken hindrade inte Agrell att vända sig till Ossiannilsson i något som liknar ett stipendieärende. Att döma av det nyss nämnda brevet (23/12 1905 eller 1906) tycks inte Ossiannilsson ha tagit illa vid sig av de nedsättande orden. Kanske var det Ossiannilssons våldsamma avståndstagande från sitt socialistiska förflutna och snabba flykt in i politisk konservatism som bröt isen.

51 Klas Lindblad skriver i *Lundagård 35* att anledningen till att Agrells glöms bort i alla litteraturhistoriska handböcker är att han inte, som sina generationskamrater, omvände sig till viljedyrkan och borgerlig realism utan fortsatte att skriva symbolistisk och romantisk vers. *Antika kaméer*, som Lindblad menar är en höjdpunkt, visar att Agrells diktning gick emot "de gängse litterära strömningarna och att ett fullföljande av hans litterära linje skulle ha rönt brist på intresse."

52 Fredrik Böök, Svensk lyrik, *Ord &Bild 15*, 1906.

53 Erik Agrell har påpekat att det indiska dröjer sig kvar i ett par av dikterna i *Hundra och en sonett* också, men det är så pass marginellt att man kan bortse ifrån det.
54 "Mysterium vitae", *Solitudo*.
55 Jfr Landquist karakteristik i "Sigurd Agrell" i *Vetenskaps-Societeten i Lund. Årsbok 1937*, s 102: "Vad han helst och bäst diktat om är aftonens stillhet och den blåa natten, då dagens ävlan dött, och vad han än firar i sina sonetter [...] så är grundstämningen densamma: en åkallan av sinnets lugn, själens upphöjdhet över livets kval, begär och växling."
56 Ur *Den dolda örtagården*.
57 "Asphodelen" ur *Hundra och en sonett*.
58 "Snö" ur *Arabesker*.
59 Ur *Hundra och en sonett*.
60 Nr V ur "Hymner till natten" i *Den dolda örtagården*.
61 Ur *Hundra och en sonett*.
62 En diktcykel på fyra dikter i *Den dolda örtagården*. "Nureddindikter. En trollmans monologer. Till sagospelet 'Den underbara lampan'."
63 T ex "Diktaren i vrede" i *Arabesker*.
64 Landquist: "Hur konstfull hans diktning kunde synas så tillblev den lätt och utan möda." Vid ett besök i Rämen sommaren 1906 kunde Landquist konstatera att Agrell diktade en sonett på förmiddagen och en på eftermiddagen. På en tågresa, när Landquist citerade ur sin bok *Filosofiska essayer* uttrycket "sagans turkosblå morgon", blev Agrell med ens förströdd, tills han efter en stund reciterade en nydiktad sonett "Turkosen", som sedan oförändrad ingick i *Hundra och en sonett*. Landquist, *Som jag minns dem*, s 23.
65 Den namnlösa inledningssonetten, som är en invokation, anslår den romantiska grundtonen:

> O, hulda moder, dunkla Romantik,
> hölj mig i sorgens mörka mantelflik;
> med sångens helga gåfva hos mig blif,
> håll smärtan kvar och lustens makt fördrif!

66 Förutom de västeuropeiska huvudstäderna besökte han vid flera tillfällen Petersburg, Moskva, Budapest,Warszawa, Krakow, Prag och en rad andra östeuropeiska städer. Han var också i kulturellt sett mer exotiska trakter som Niznij Novgorod och Astrachan. Oftast var det akademiska resestipendier som gjorde det möjligt för honom att resa så pass mycket. Det händelserika året 1917 var han på sommaren delegat vid den svenska beskickningen i Moskva. *Lunds universitets matrikel*, 1924–25.
67 Agrell översatte och utgav *Slaviska myter och sagor* (Stockholm 1929).
68 Alla finns med i diktsamlingen *Solitudo*. Konstantin Balmont tillhörde de ryska dekadenterna och, som Beata Agrell skriver: "därtill gripen av den 'Skandomani' som vid sekelslutet spred sig inte minst i Ryssland [...]." Beata Agrell, a a, s 15. Om Semjon Nadson skriver Svensk uppslagsbok: "rysk poet av judisk börd (1862–87), blev på 1880-talet mycket populär. N:s veka, lyriska dikter, fyllda av medkänsla med de lidande, vittna om utpräglat formsinne."
69 Att jämföra med Rimbaud som ju medvetet odlade sin galenskap för att åstadkomma litterära resultat.
70 Landquist: "Han var icke en stor men en riktig poet. Och för honom själv hade hans lyriska stämningsliv den största betydelse, ty han levde sin poesi." *Som jag minns dem*, s 26. Lidman: "[...] men hans verkligaste dikter voro inga som helst verser i ädel materia utan i högst levande människomaterial [...] Men om dessa kalabaliker, kostymeringar och vilda upptåg voro hans verkliga dikter i sinnevärlden – låg dock till slut inne i dem – som kärnan inom sitt hårda skal – de mest spröda och vibrerande versrader vittnande

om att blomman inom honom upplevde sin egen gåtfulla tillvaro som tillfällig gäst hos fenomenet Sigurd Agrell [...]" "Sigurd Agrell – siare och skald", s 758.

71 Sigfrid Siwertz, a a. s. 140

72 Dödsrunan "Sigurd Agrell" i *Vetenskaps-Societeten i Lund Årsbok 1937*, s 103. Där finns också följande reflexion: "[Agrells dikt] har den tidiga ungdomsdiktens svagheter: tunnheten och litenheten av de yttre upplevelserna och övervikten av jagupplevelsen".

73 Lidman, *Mandoms möda*, s 320.

74 Lidman, a a, s 321

75 Till dem finns ett motto av symbolisk art ur Cornelius Agrippas *De Occulta Philosophia*: "Manifestum est quod omnia inferia subsunt superioribus". *Antika kaméer och andra dikter.*

76 Friedrich Schlegel ger den ungefär samma status som fragmentet. Enligt Lidman, "Sigurd Agrell – siare och skald", s 756, hade Agrell fått idén från Frödings dikt "En konstteori" ur *Nytt och gammalt.* De tre sista stroferna lyder:

> "[...]Och det friska och det kranka
> skratt och sorgetårar, natt och dag,
> klart och mulet, donna Bianca,
> målar han med samma välbehag.
>
> Realistisk är hans tanka
> och romantisk är den likaså,
> ingen enhet, donna Bianca,
> är i denna målarkonst att få!"
>
> Säg pedanten, donna Bianca,
> att det roar mig att måla så,
> arabesken är en ranka
> som en stel pedant ej kan förstå.

77 Sammanlagt 21 dikter handlar uttryckligen om ädel materia av något slag.

78 Agrell har själv jämfört en bordellskildring med Bertel Gripenbergs: "Med Gripenbergs 'En morgon på ett glädjehus' tror jag mig ej ha några detaler [sic!] gemensamt, han skildrar ett sämre sådant, med söliga glas cigarraska och en skarp strimma dagsljus som faller in, och min stämning är en helt annan." (I brevet till Brising den 20/7 1904)

79 I efterhand har jag upptäckt att den här synen på poesins egenart (i jämförelse med prosan) är djupt romantisk. Se Nylander, a a, s 22. Det gör nu inte så mycket, eftersom Agrell är just romantiker.

80 Dag Strömbäck, *Sejd: Textstudier i nordisk religionshistoria* (Stockholm och Köpenhamn 1935), kap II, s 108 ff.

81 En intressant kontrast till det antagandet är Beata Agrells tanke att det i stället är det dionysiska i Sigurd Agrells levnad som här får en fortsättning: "Men var det inte i så fall den dionysiske poeten som grep tag i lingvistens senare forskning? [...] Den ägnas bokstavsmagi och talmystik och den nordiska runskriftens ursprung i senantik mysteriereligion – detta aggregat av orientaliska efterträdare till den gamla Dionysoskulten!" Beata Agrell, a a, s 11. Sigurd Agrell förkroppsligar ju båda tendenserna: ordningen, skönheten i harmonin å ena sidan och den utlevande sinnesnjutningen å den andra. Jag tycker kanske att hans diktning mest innehåller apolliniska element, medan det dionysiska inslaget överväger i hans levnad (efter tjänstetid) – eller åtminstone i historierna om den.

82 Excesserna i talsymbolik - om det nu är hos författarna själva eller bara hos deras moderna uttolkare - möter oss bland annat i Qvarnströms bok "Poetry and Numbers". Av särskilt intresse i det här fallet är givetvis förhållandet mellan det heliga sjutalet

och sonetten. För Erik Lindegren var sjutalet uppenbarligen väsentligt - se Qvarnström, a a, s 29 - men jag vill inte för den skull påstå att Agrell har valt sonetten som versmått för sjutalets skull.

83 "Wer keinen Sinn für das *Symbolische* hat, hat keinen für das Altertum." Citerat i dödsrunan i *Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok 1937*, s 108.

84 Många av faktauppgifterna och en hel del av resonemangen i det här avsnittet härrör från Carl Fehrmans bok *Lärdomens Lund* (Stockholm 1984).

85 Mindre känt är kanske att den blivande chefredaktören för Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning var en av de första i Norden som ägnade sig åt komparativ, etnografiskt orienterad religionsforskning.

86 Bengt Lidforss var som bekant en omstridd figur, som älskade att stå i hård blåst. Något av den vindstyrkan förmedlar Gunnar Serner, alias Frank Heller. En av de odrägliga besserwissrar i gymnasiet, som fick honom att skämmas för sin barnsliga troskyldighets skull var en av "den store demiurgen" Lidforss' mycket unga "skyddslingar". "Föreläsningarna voro de som höllos av den berömde docenten i hallonbuskar, och ägde rum på hans institution, där docenten hyllade den engelska devisen *catch them young,* inte bara mottog studenter, utan även gymnasister som hade den stora lågan inom sig." *På detta tidens smala näs. Funderingar över ett liv* (Stockholm 1970), s 360 f. Enligt Axel Wallengren hade han åtminstone en likhet med Agrell: han var främmande och allvarlig i sitt arbete men en kamrat, "poet och en hänsynslös rumlare" på nätterna. Fehrman, a a, s 236. Ernst Wigforss säger om Lidforss att hans grundsyn var antikapitalism snarare än socialism och att Wigforss stöttes bort av Lidforss' germanism och antisemitism. Wigforss, *Minnen*, del I (Stockholm 1950), s 199.

87 Ibid, s 180.

88 Om det kan man läsa i hans självbiografi.

89 Den så kallade Segerstedtska striden löstes genom att huvudpersonen kallades till en konfessionslös professur i religionshistoria vid Stockholms högskola.

90 Till råga på allt elände fick Sverige år 1905 f f g en vänsterregering med Karl Staaf som statsminister. Att som svensk då tvivla på det militära försvaret, vilket Socialdemokratiska ungdomsförbundet gjorde detta kritiska år, innebar för de konservativa det slutgiltiga, oförlåtliga landsförräderiet.

91 Dikten heter "Svenskar". En vred inledningsstrof får ange tonen:

> Så veta vi, att det en gång kan brista
> vårt långa, stolta, kalla tålamod
> men bida stilla, redo till det sista,
> att offra allt, vår lycka och vårt blod.

92 Landquist, *Som jag minns dem*, s 21 f. Erlander berättar om Värmlands nation, som var den minsta av nationerna i Lund: "Men det rymdes många originella och säregna personligheter i den lilla skaran. Jag har redan presenterat nationens inspektor, kyrkohistorikern Hjalmar Holmqvist. Han efterträddes av en av de mest bisarra personligheter, som jag träffat – professorn i slaviska språk, skalden Per Sigurd Agrell. Hans uppgift, att han var född på sju bruk i Värmland, kunde första gången man hörde den te sig en smula överdriven. Men när man lärde känna hans flyktiga, ständigt växlande väsen, började man ana, att han omöjligt kunde vara produkten av ett enda järnbruk. Han bidrog ibland med högläsning av sina egna dikter. Han var verkligen ingen radikal. Han var närmast hypernationell. Hans skildring av hur hett det gått till i Uppsala under unionskrisen ('medan vi satt där och resonerade i lugn och ro ramlade kakelugnen ned') skulle ha tillhört den stora novellistiken, om man hade kunnat bevara den eller fått honom att själv skriva ner den." Erlander, *1901–1939* (Stockholm 1972), s 63.

93 Alf Ahlberg minns i följande ordalag från tiden omkring 1914. "Vad vår idémässiga orientering i Lund beträffar, frapperar det mig hur ensidigt tysk den var. Våra akade-

miska kursböcker var i regel tyska – inte minst de filosofiska. Engelska läste vi med svårighet, franska inte alls [...] Tyskorienteringen gällde även de radikala med Bengt Lidforss i spetsen. Han var som bekant ingalunda främmande för pangermanska tankegångar [...]." *Från prästgård till arbetarhögskola. Minnesbilder 1892–1926* (Stockholm 1973).

94 Wigforss, a a, del II, s 37.

95 Gunnar Aspelin, *Lärospån i Lund. Minnen från studentåren*, Lund 1973, s 49. Däremot avvisar Aspelin tanken att Liljeqvists konservatism skulle ha något med *Blut und Boden* eller antisemitism att göra.

96 Harrie, a a., s 28. Enligt Wigforss' höll socialdemokraterna mest på ententen, även om hänsynen till de goda relationerna med det tyska partiet komplicerade det hela en smula. Erik Hedén var mycket besviken på den tyska hållningen och arg över att han inte fick fria händer att angripa den i *Socialdemokraten*. Branting ville inte rasera alla broar mellan de båda partierna.

97 Dessutom, framhåller Fehrman, var det brist på den vita sammeten i studentmössorna, som bars från 1 maj till 4 oktober.

98 Mot detta påstående kan man ställa Aspelins: "På våren 1917 hälsades revolutionen med sympati av många stabila högermän och med entusiasm av vänstervridna studenter. Tsardömet hade av tradition gällt som vår stående arvfiende, och dess fall var naturligtvis ett glädjande faktum." A a, s 89.

99 Ohlsson, *Gudarnas ö. Om det extremt svenska* (Stocholm 1993), s 114. Rasbiologin hade gamla traditioner i Sverige; ända från mitten av 1800-talet med anatomiprofessorn Anders Retzius. Växtförädlingarna i Svalöv gav inspiration till liknande åtgärder på mänskligt material. Rasbiologin hade följdriktigt sitt starkaste fäste bland bönderna. Jordbrukarnas riksförbund hymlade inte: den "svenska folkstammen" måste skyddas mot invandring av "icke önskvärda folkelement". Ibid, s 126

100 Ibid, s 121.

101 Fehrman, a a, s 306 f.

102 I Lundagård skulle man göra plats för "skalder och biskalder" (Sam Asks uttryck), "för mediterande livsfilosofer och arga unga bildstormare och inte minst för folk, som hade något vettigt att säga om studenternas praktiska problem." Ett forum för allt från världsproblemen till restaurangpriserna. Aspelin, a a, s 118.

103 I raden av chefredaktörer som börjat sin bana i *Lundagård* märks Bo Strömstedt (Expressen), Nils Eric Sandberg (DN) Gustaf von Platen, Bertil Östergren (Sv D), Gunnar Fredriksson, Allan Fagerström (AB). Allroundjournalisten Stig Ahlgren hör också till den skaran.

104 Den radikala redaktionen tvekade att publicera Frans G Bengtssons sonett om Karl XII:s värja. "Efter en månad, lagom till spex- och fackeltågsdagen 30 november, trycktes den i alla fall, på en undanskymd innerspalt och med avväpnande motto från slutkören i spexet 'Carl XII' [...] Sigfrid Lindström, som hatade Karl XII, var med i spelet." Harrie, *Legenden om Bengtsson*, (Stockholm 1971), s 12.

105 Aspelin, *Lärospån i Lund*, s 132.

106 Ibid. Per Wieselgren bekräftar men verkar också själv ha ett finger med i spelet: Tack vare dem båda undgick DYG att uppslukas av Clarté.

107 *1901–1939*, s 76 ff.

108 Att DYG inte bara diskuterade samhällsfrågor framgår av Aspelins *Lärospån*. Troligen någon gång kring 1920 anordnades en skaldeafton."Där medverkade Carl Sam Åsberg, nietzscheanen med djupt förakt för den lumpna människohjorden, konstnären och slottsherren Ernst Norlind, som besjöng renässansens skönhetsvärld och slavisten Sigurd Agrell, mästaren i konsten att smida sköna sonetter." *Lärospån*, s 110.

109 Per Wieselgren påstår sig gärna ha umgåtts med clartéister, men han uppfattade dem som "hänsynslösa individualister" utan direkt känning av verklig studentfattigdom. *Under Lundagårds kronor* IV (Lund 1957), s 220.

110 På 30-talet startade en ny generation marxister Ateneum. "Syftet var att på allvar lägga Marx materialistiska och dialektiska filosofi som grund för en ny historisk och litteraturhistorisk vetenskap." Fehrman, a a, s 310. Weibulleleven Per Nyström tillhörde den gruppen, liksom Per Meurling, Sven Hartman, Gunnar Aspelin och Erik Lönnroth.

111 *Lärospån i Lund*, s 162.

112 Ibid, s 162 f.

113 *Under Lundagårds kronor*.

114 Fehrman skriver om Nationella studentklubben att den bildades som motvikt till Clarté. En del medlemmar var öppet fascistiska och nazistiska, påstår han. "År 1930 formerades en namnstämplad nationalsocialistisk studentförening som snart höll regelbundna möten på Stora Salen." A a, s 311.

115 Linderholm försäkrar att det inte var krigarkonungen som hyllades utan den asketiska pliktmänniskan. Aspelin tycker, retrospektivt, att det var naturligt att de nationella härsknade till "när kårorganet titulerade dem en ökänd och gläfsande camarilla, när fackeltåget kallades ett i kårens namn anordnat frispektakel och när det gycklades med draget av lidande martyrer och hjältar i en de sammanbitna tändernas defensiv." *Lärospån.i Lund*, s 133.

116 *Om Lund och det Lundensiska* (1943 s l), s 75.

117 Ibid, s 77.

118 *Tjugotalet in memoriam*, s 89.

119 "I de kretsarna skulle man vara syndfull och markera avståndet från borgerliga dygder. Man var demonisk, lekte alkoholism och promiskuitet och skrev dikter om hur Herodias' dotter Salome dansar i den sjuka skälvande månens sken." Ibid, s 22. Per Wieselgren karakteriserar studentlivet i Lund i början av 20-talet som så att erotik, dans och sprit var bristvaror. Han syster Greta håller med om att nöjeslivet vid mitten av 20-talet tog sig allt "ystrare former" tack vare det ekonomiska uppsvinget efter 1923, karnevalen och för en del också till följd av undergångskänslorna. Det blev modernt att åka över till Köpenhamn och gå på nattklubb. Ändå rådde det absolut ingen sexuell lössläppthet; snarare behärskades studentskorna av en ihållande karlskräck, minns hon. *Under Lundagårds kronor*, s 307.

120 Idrottsrörelsen var vid sidan av dansen också en kroppscentrerad nyhet, åtminstone i akademiska kretsar, där man av tradition hyste skepsis mot disciplin eller drogs med ett bildningsförakt gentemot "underklassen". En motsvarande misstro fanns i arbetaridrottsföreningarna, men eftersom mötet i ädel tävlan uteslöt klasstänkande urvattnades animositeten efter hand. Så småningom blev landskamperna på Stockholms Stadion de tydligaste manifestationerna för nationell samling.

121 Ibid s 86.

122 Tendensen till nyorientering bekräftas av Harrie: "Vi var, efter krigsårens inlåsning, nyutsläppta i en värld som inte längre var bara 'kontinenten', delade mellan tyskt och franskt: till det nyupptäckta hörde den brittiska traditionen, inte längre John Bulls utan den humanbildade självironiske gentlemannens." *Legenden om Bengtsson*, s 8.

123 Aspelin, *Lärospån*, s 107.

124 Herrlin ansågs av många som Lunds lärdaste man. Han blev fil dr i filosofi vid 22 års ålder och verkade senare som professor i psykologi och pedagogik.

125 *Lärospån i Lund*, s 129. Harrie betonar snarare den skepsis som mötte Spengler. "Den chockverkan som åstadkoms av den tyske domedagsprofetens bestseller i kolossalformat, nådde hela den västliga läsvärlden [...] Men den ende i Lundakretsarna som lät sig överrumplas av retoriken, sofistiken och den förmenta allvetenheten – visserli-

gen bara till en tid – var kuriöst nog skeptikern Olle Holmberg." *Legenden om Bengtsson*, s 64.

126 Martin P:son Nilsson var redan då en religionshistoriker med världsrykte.

127 Även Karitz betecknas som "spränglärd". Han var licentiat i fyra ämnen: litteraturhistoria, pedagogik, teoretisk och praktisk filosofi. För att få en professur i filosofi tvingades han att flytta till Uppsala. Karitz är en av de få Lundaakademiker som har fått ett positivt eftermäle i Åke Ohlmarks famösa uppgörelse med den skånska lärdomsstaden, *Doktor i Lund. En bok om akademiska intriger* (Stockholm 1980). Ohlmarks är i den gynnsamt inställd också till Agrell, som han tror skulle ha hjälpt honom både i betygsnämnd och filosofisk fakultet: "En trofast och för kamarillan [Weibull m fl] farlig anhängare till mej hade också varit professorn i slaviska språk, den store runologen Sigurd Agrell ("utharkteorins" skapare), men han hade till vederbörandes smala tur dött redan före min disputation [...]." *Doktor i Lund*, s 129.

128 Harrie, *Legenden om Bengtsson*, s 64 f.

129 *Lärospån i Lund*, s 148.

130 Växelsystemet bekostade tillvaron, påstår han. Sydsvenska banken bedrev en kreditpolitik som var rena kärleksverksamheten. *Under Lundagårds kronor*, s 331. Greta Wieselgren skriver att det var lätt att få kredit men svårt att få arbete, och tillvaron att var en pendling mellan "yrvaken livsglädje och svår oro och pessimism [...]." *Under Lundagårds kronor*, s 315.

131 Ursprungligen i Aspelins bidrag i vänboken till Olle Holmberg. Här citerat i *Lärospån i Lund*, s 171.

132 Per Meurling tycks ha en liknande uppfattning om oförmågan att inse allvaret. Fascistiska studentband fanns, men de föraktades "med den lilla lärda småstadens självgodhet [...]". Stellan Arvidsson rapporterade från Greifswald om nazismen, men ingen fattade ändå vidden av det hela. *Under Lundagårds kronor*, s 330. Å andra sidan klagar Ohlmarks över att han helt opåkallat blev tillvitad nazistiska sympatier, f ö under en vistelse i just Greifswald. Enligt Ohlmarks var det Harrie, som spelade första fiolen i den smädeskampanjen, medan Meurling och Gerhard Bendz var aningslösa eftersägare. Ohlmarks påstår sig "under flera decennier" ha blivit förföljd av Harrie, "bokstavligt talat på liv och död". a a, s 20. Kanske kan man se följande lilla incident som ett svagt eko från SS-*Ahnenerbes* verksamhet: "En planerad föreläsning på en studentafton 1935 av den nyhedniska trosrörelsens ledare, en professor Hauer, inställdes – men på tyskt initiativ. Kanske ansågs det, trots allt, vara ett alltför äventyrligt tilltag att i Lutherrenässansens stad plädera för asagudarna Tor och Oden." Fehrman, a a, s 311.

133 Också Meurling ger uttryck för en viss ambivalens: Senare kom veterinären Furugård från Deje klädd i SA-utstyrsel. "Studenternas mottaglighet för hans förkunnelse var chockerande." A a, s 331.

134 Erlander skriver om denna händelse: "Det var det förslaget som föranledde Lunds studentkår att med 724 röster mot 342 anta en resolution som slutade med följande ord: 'I anslutning härtill vilja vi emellertid framhålla, att en invandring, som medför, att främmande element upptages i vårt folk, framstår för oss som skadlig och inför framtiden oförsvarbar.'" A a, s 257.

135 Fehrman anspelar på Lundauniversitetets gamla valspråk: *ad utrumque paratus*, beredd till bådadera. Löfstedt ska 1942 ha yttrat sig med adress Segerstedt på ett tvetydigt sätt om "livsrum för unga och framtidsdugliga folk". A a, s 314.

136 Ibid, s 313.

137 "Mot beslutet protesterade [...] historieprofessorn Gottfrid Carlsson, professorn i tyska Erik Rooth och professorn i exegetisk teologi Hugo Odeberg [...]." Ibid, s 314.

138 Erlander, a a, s 200.

139 Av dessa var bara 134 kvinnor. Uppgiften kommer från Aron Borelius, *Under Lundagårds kronor*.

140 Aron Borelius har en rolig kommentar till detta förhållande att staden var liten. Alla kände alla, och debatterna var som kronhjortarnas brunsttid; elva månaders sämja och en månads vild fiendskap. *Under Lundagårds kronor.*

141 Frank Heller skriver om Agrell: "Andra av huvudaktörerna fastnade i Lund, fingo plats och daglig gärning där, såsom den originelle professorn i slaviska språk, Sigurd Agrell, vars tungvighet endast motsvarades av den benvighet han manifesterade vid dans på marmorbord [...]." A a, s 377.

142 Siwertz, *Att vara ung*, s 115.

143 Ibid. s. 115.

144 John Landquist skriver att det var en lycka att Agrell hamnade just i Lund, "där en förstående omgivning lärde sig, fattade och uppskattade hans väsen." Dödsrunan i *Sydsv. Dagbladet Snällposten* den 20/4 1937.

145 Malmberg, *Ett stycke väg. Memoarer* (Stockholm 1950), s 136.

146 Nyman, *Människor längs vägen. Profiler ur hågkomsten* (Lund 1971), s 62.

147 Sahlgren, *Glädjespridare* (Stockholm 1956), s 103.

148 I Harald Wägners roman *I templets skugga* har Agrell stått modell för den minst sagt originelle professorn i assyriska, Petrell, som på kvällarna blommade upp "i orgiastisk yra, och sedan han vid sjutiden som med ett trollslag vaknat upp till medvetande om sinnevärlden, kastade han sig med dödsförakt midt i dess hvirfel, dansade och sjöng och talade i ett enda brus till fram på natten, för att nästa morgon lika sluten som vanligt ila till biblioteket eller föreläsningssalen." Citerat i Dag Hedman, *Eleganta eskapader. Frank Hellers författarskap till och med Kejsarens gamla kläder* (Uddevalla 1985), s 54 f. Även privat var Agrell aningen excentrisk, om man får tro historierna om honom. Sigge Bergström berättar att Agrell, när han var bjuden på middag hos Bergstörm och hans fru, brukade torka av smörkniven på håret och spotta ut sådant som han fann olämpligt i "farlig närhet" av Bergströms hustru. Bergström, a a , s 66.

149 Nyman, a a, s 60 f. Ett par av stroferna har följande lydelse:

Upp flyger dörren. Stödd på en sydskånsk, mulligt kerubisk
diktargosse till höger, en fräknig satir'ker till vänster,
Hundra och en Sonetternas skald, de slaviska språkens
vittbefarne, mångkunnige tolk, tar ett luftspång till soffan.
"Vin!" han ropte."Burgunder!" – Och till den välnärda Ingrid:
"Silversabrade Mutton-Chops och den gyllne Don Pedro!
Och låt källarmästaren lösa från rostiga tjudret
raskt Gorgonzolan – men fort! Ty i sanning: mig törstar, mig törstar!"
Så blev en fest. Och ett vin. Och en vänskap av gnistrande löjen.

Aldrig hörde vi slikt, vi män av enklare anda!
Niznij Novgorods prakt. Kaukasiens snöklädda toppar,
främmande länders dikt och drömmande stäppkvinnors ögon,
donska kosackers piskrapp, hinduiska siares visdom,
Bhartrihari's poem, i egen metrisk förtolkning,
knivhugg i Krakaus gränder, revolverfester på "Rullan",
värmländska herrgårdar sist – Du där lät dig födas på tvenne.
Allt drog i myller förbi. En orkan av idéer och hugskott.
Snillrikt kvickt och galant. Anständigt väl ock ett och annat.
Sådan du trädde, ordkunnige man, i den häpnande kretsen.

150 Se ibid, s 59.

151 Agrell ger ett allmänt kulturkonservativt intryck. Han var också aktiv vid firandet av Karl XII år 1918. Yngste sonen, professor Jan Agrell, har i brev till mig bekräftat att hans far var högerman och avskydde kretsen kring Bengt Lidforss. Att han skrev i *Majgreven*, vars redaktion ansågs vara radikal, i alla fall hade tidningen ett radikalt förflutet, kan verka motsägelsefullt, men i de nummer jag har lyckats få tag i handlar det bara om vårdikter, skrivna i idyllisk anda.

152 Malmberg, a a, s. 137 f. Staffan Wikander berättar om hur Agrell i egenskap av värd kunde klättra upp på vardagsrumsdörren och därifrån skjuta prick på prydnadsföremålen i rummet med en skarpladdad revolver, medan han ropade åt sina gäster att huka sig om de inte ville röna samma öde som vaserna och blomkrukorna, Wikander, "Sigurd Agrell" i *Lundagård* 42 (1961), s 227.

153 Sahlgren, a a, s 56.

154 Österling, *Minnets vägar* (Stockholm 1967), s 146.

155 *Svenskt författarlexikon* (Stockholm 1942 –)

156 Landquist, *Som jag minns dem*, s 26. Efter besöket hos barberaren såg han ut som en evangelisk pastor. Sonen Jan Agrell späder på med att berätta att hans far till följd av sitt nya utseende haffades ytterligare en gång – nu som misstänkt engelsk spion! Sanningshalten vågar jag inte gå i god för. Erik Agrell har gjort mig uppmärksam på att Agrell själv har skrivit ner i historien i tidningsartiklar i *Sydsv D Snällposten*, 1914. Erik Agrell betecknar det hela som en vandringshistoria med känd upphovsman. Kärnan i den är sann, men olika sagesmän minns – och gör om – detaljerna på olika sätt.

157 Det betyder inte att alla i hans bekantskapskrets var lika vänliga konservativa. Så här skriver professorn i historia och riksantikvarien Helge Almqvist i brev till Agrell: "Hvad säger du om de satans Moskvabolsjevikerna, som nu till allt annat söka hetsa Bortre Orienten emot engelsmännen först och alla andra hvithyade sedan? Min gamle historielärare Agaton Hammarskjöld brukade (till gemen tillfredsställelse för min klasskamrat Aronowitsch m.fl.) kalla judarna för mänskligheten adel; han fick inte upplefva det 'adelsvälde', som nu har satts i scen i Moskva af judisk och annan intellektuell drägg." Saml. Agrell P.S., LUB.

158 Sköld (1886–1930) var inte bara slavist utan en mångsidig språkbegåvning. Han skrev bl a om ossetiska låneord i ungerskan och om Nirukta, en gren av den indiska Vedaexegesen. Trots sitt långvariga hjärtlidande tycks han ständigt ha varit på resande fot. Exempelvis gjorde han strax före sin förtidiga död en språkvetenskaplig resa till Pamir. Resorna var en länk som förband honom med Agrell. Så här skriver han i ett odaterat brev, som av innehållet att döma skulle kunna vara strax före Pamirresan: "Martin P:son skriver och säger, att jag kommer hem som professor. Men det gör mig uppriktigt sagt detsamma, om jag någonsin blev professor, sedan jag kom hem, bara jag fick vara professor, medan jag vara borta. Stugsittare som Moberg (som aldrig varit i Orienten!) och Löfstedt begriper naturligtvis inte det. Men Du, som är familjefar och rest under farofyllda omständigheter borde förstå det." Moberg var professor i orientaliska språk och Löfstedt professor i filologi. Saml. Agrell, P.S., LUB.

159 Deras brevväxling rör mestadels taktiska överväganden vid tjänstetillsättningar. Agrell sökte ju professurerna i Uppsala och Lund, och Sköld kämpade med att disputera samtidigt som han sökte allehanda docenturer. Möjligen kan hans politiska åsikter hindrat honom enligt vad Agrell skriver i ett brev från den 22/4 1921: "Det finnes många rättsinnade män som icke låta sådant betyda något och hos dem har jag gjort allt för att på förhand stärka din ställning. Men det finns också en hel mängd ultrakonservativa och omöjliga element, en trög makt som det gäller att betvinga och överlista." Saml. Sköld, H., LUB.

160 Algot Werin, "Från 1920 till 1932", *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok* (*VSLÅ*) 1970–71, s 7 och Thorild Dahlgren, "Några anteckningar om Vetenskaps-Societeten", *VSLÅ* 1965, s 118 f.

161 *VSLÅ* 1920.

162 Hennes fullständiga, magnifika namn var Hilda Eleonore Henriette Dorotée Amelie. Hon var vid det laget 78 år gammal och därmed den äldsta i styrelsen. Den näst äldste var f ö också stiftande medlem.

163 Weibull, omstridd professor i historia, Olsson, professor i nordiska språk, Löfstedt, professor i klassisk filologi och en tid universitetets rektor, Nyman, professor i teoretisk

filosofi, von Sydow, docent i folkminnesforskning, Werin, docent, senare professor i litteraturhistoria, Sahlgren, docent, sedermera professor i nordiska språk, därefter i nordisk ortnamnsforskning i Uppsala, Bolin, docent, senare professor i historia.

164 Dahlgren kallar sekreterarna för "verkställande direktörer", a a, s 121.

165 Werin, a a, s 8.

166 Algot Werin, a a, s 8.

167 Ibid, s 9.

168 "Tre djärva docenter, i ålder mellan 30 och 40, ställde sig i spetsen för företaget: *Herbert Petersson, Jöran Sahlgren* och *C. W. von Sydow*; [...] Sahlgren med sina friska gåpåartag, säkerligen starkt påhejad av sin skolkamrat Sigurd Agrell [...]. Sahlgren och Agrell hörde båda till kategorien 'glädjespridare'. Agrell, ädelstensskimrande poet och sonettdiktare, föredrog vid Societetens första årshögtid en Societeten av honom tillägnad prolog." Thorild Dahlgren, "Några anteckningar om Vetenskaps-Societeten", *Vetenskaps-Societeten i Lund Årsbok,* 1965.

169 Vetenskaps-Societeten saknade visserligen epitetet "kunglig" men kunde å andra sidan ståta med kronprinsen/arkeologen som "beskyddare och Præses illustris". Bland de mera bemärkta hedersledamöterna noteras Oscar Montelius, Axel Kock, Esaias Tegnér, den redan nämnde Ulrik von Wilamowitz-Moellendorff, Arthur Evans, Heinrich Wölfflin och Benedetto Croce.

170 *VSLÅ* 1937, s 109.

171 Ivar Lindquist i nekrologen över Agrell, "Sigurd Agrell" i *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok, 1937.*

172 Han påhejades av sin forne elev Hannes Sköld, som lyckönskar Agrell för att han "väl snart" är professor och avundas honom för att han alltid fått syssla med sitt ämne, medan Sköld själv jagas av sin försörjningsbörda. "Förövrigt så kan du alltid ta revansch [på Lundell, professor i slaviska språk i Uppsala] genom att i din verksamhet bevisa att Sverges främste slavist finns i Lund – det blir en revansch som står sig genom tiderna." Odaterat brev, men uppenbarligen skrivet innan Agrell fick sin professur i Lund. Saml. Agrell, P.S., LUB.

173 Lindquist i nekrologen, s 108. Hetsen mildrades nog inte av Agrells ekonomiska situation. Brev från Tor Bonnier skvallrar om att Agrell hade lån på närmare 6 000 kr, i dagens penningvärde sannolikt hundrafalt större. Förlaget tycks ha löst in dem, men Agrell förband sig att göra årliga avbetalningar och avlämna en årlig ekonomisk rapport över sitt finansiella läge. Breven är daterade den 14/2 och 29/2 1912.

174 Med Holger Pedersen (f 1867), professor i slaviska språk och jämförande språkforskning (han efterträdde Vilhelm Thomsen) hade Agrell en ganska livlig korrespondens om tjänstetillsättningar och resestipendier. Bland annat har Pedersen skrivit ett utlåtande över Agrells år 1919 nyligen utkomna verk. Det är på över 600 sidor, framhåller han, och inte bara en tillfredsställande, teoretisk framställning utan en hel ordbok, som kan vara till stor hjälp för alla som ska skriva eller tala polska. (3 mars 1919, en avskrift undertecknad Jöran Sahlgren och Einar Löfstedt.) Saml. Agrell, P.S., LUB.

175 Citatet är hämtat från brev daterat den 1 april 1921. Mikkola skrev under samma månad ytterligare två brev i ärendet. Saml. Agrell, P.S., LUB.

176 Efter tjänstetillsättningen i Uppsala skrev Agrell ett bitskt brev till Karl Wiklund, professor i finsk-ugrisk språkforskning i Uppsala. En avskrift finns i Agrells efterlämnade papper. Att döma av den har man uttalat sig förklenande om Agrell som språkhistoriker. Han har skickat en skrift för att visa Wiklund att han "icke som språkhistorisk forskare varit helt blottad på möjligheter. Ni har svarat med en förolämpning och jag skall icke vidare besvära Eder med alster av min penna. Honnör har jag icke vägrat en motståndare: Ert inval i Vetenskaps-Societeten i Lund skedde på mitt inititiv (i anslutning till Sahlgren)." Kopian är daterad den 20/9 1921. Saml. Agrell, P.S., LUB. I ett brev till Hannes Sköld, daterat den 1 oktober 1919, skriver Agrell att medan Torbiörnsson

på de två år han fått ägna sig åt sitt livskall inte producerat någonting har han själv hunnit med att skriva en uppsats och två avhandlingar. Saml. Sköld. H., LUB.

177 Hans *intresse* för runorna var förvisso inte nytt. Erik Agrell har vänligen låtit mig ta del av ett brev från Sigurd Agrells mor, vilket bekräftar hans eget uttalande att det var ett nästan livslångt intresse han förverkligade. Men den aktivitet som Agrell så småningom utvecklade inom runologin kan knappast längre rubriceras som en hobby.

178 Dödsrunan "Sigurd Agrell" i *VSLÅ* 1937, s 101.

179 Ibid, s 104.

180 Sigfrid Siwertz, *Att vara ung. Minnen* (Stockholm 1963), s 137.

181 *Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund*, 1927, s VII.

182 Ivar Lindqvists dödsruna, "Sigurd Agrell", *VSLÅ* 1937, s 108.

183 Se t ex Mats Malm, *Minervas äpple: Om diktsyn, tolkning och bildspråk inom nordisk göticism* (Stockholm 1996), kapitlet "Allegorin".

184 I Norge var grundtvigianismen särskilt stark vid 1800-talets slut. Fosterlandet såg metaforiskt som ett instrument med fyra strängar: Eddan, Sankt Olav, Drømkvædet och diktaren Wergeland. Sagatun, Norges första folkhögskola, var prydd med en fris med alla de nordiska gudarna och en stor kopia av Hansens målning Ægirs Gæstebud. En aning ironiskt – både ur skandinavismens och ur Sigurd Agrells chauvinistiska synvinkel – är det faktum att den norska patriotism som ledde till unionsupplösningen 1905 hämtade ideologisk kraft ur forntidens förment samnordiska kultur.

185 Jöran Mjöberg, *Drömmen om sagatiden: De senaste hundra åren – idealbildning och arkaisering* (Stockholm 1968), s 51. Enligt Sverker Ek är Rydbergs bekanta *Snöfrid* "den nordiska nyväckelsens egen programdikt". Citerat i Mjöberg, a a, s 54.

186 "Hos en begränsad grupp [konstnärer] kan man tala om en sorts nordisk ideologi, en etisk-moralisk hänförelse över fädernas storhet som ansågs vara kärnan i all norrön mytologi och historia. [...] en klar vilja att i fostrande syfte föra motiven och deras inspiration vidare till folket i Grundtvigs anda." Ibid, s 16.

187 "Begrepp som historisk kritik och historisk exakthet, som varit ganska irrelevanta för romantikens konstnärer och författare, kommer nu efter hand att inta en allt viktigare plats när det gäller konstnärliga framställningar av historien." Ibid, s 146.

188 Alla var inte helt missbelåtna med den vändningen. Den norske riksarkivarien Birkeland skriver 1879 som en reaktion på Bugges nyligen framlagda teorier: "Det var den nordiske Mythologies Ligbegjængelse. Das ganze Regiment auf eimal ruiniert. – Disse Myther, hvori saa mange ærede Medmennesker have seet det mest Autochtone, som kunde tænkes, og den dybeste Livsvisdom, som Hedenskabet kunde rumme [...] Hvor fattige ere vi ikke blevne! Lad saa være, jeg siger dog heller: hvor rige! Sandheden har vundet en Seier over Chauvinismen. [...] Vorherre bevare Grundtvigianernes Forstand (hvis de have nogen). Om alle Folkhøiskolelærere komme og henge sig i Sophus Bugges Port, skal jeg ikke græde andet end tørre Taarer [...]." Mjöberg, a a , s 128.

189 Ibid, s 62.

190 Två tackbrev från Heidenstam bekräftar detta.

191 Ibid, s 109. Det omdömet skriver också Ohlmarks under. Förutom att Kock skrev sina berömda *Notationes norroenæ* och enligt Ohlmarks var den ende som riktigt begrep den svåra skaldediktningen uppskattar han Kocks fräckhet i sin behandling av den oomstridde auktoriteten Finnur Jónsson. och hans *Lexicon Poeticum antiquæ linguæ Borealis*. "I paragraf för paragraf, utan all ordning, alldeles som det föll honom in, slog nu Kock sönder denna litteratur och dess mästare [...] En gång hade han blivit så rosenrasande på Finnur Jónsson att han inlett ett av häftena med en regelrätt smädedikt. Kocks verk 'Notationes Norroenæ' utgavs emellertid i universitetets årsskrift [...] så smädesversen måste direkt *smugglas* in." *Doktor i Lund: En bok om akademiska intriger* (Stockholm 1980), s 71 ff.

192 Axel Kock professor i nordiska språk, hans kusin Ernst Albin, professor i tyska, Petersson, professor i sanskrit och jämförande indoeuropeisk språkforskning, Hellquist, professor i nordiska språk, Lindquist, docent, senare professor i nordiska språk, Martin P:son Nilsson, professor i klassisk fornkunskap och antikens historia, Lehmann, professor i teologisk encyklopedi och teologiska prenotioner, Olson, professor i nordiska språk, Rydbeck, professor i nordisk och jämförande fornkunskap, Albert Nilsson, professor i litteraturhistoria och poetik, Smith, docent i sanskrit med jämförande indoeuropeisk språkforskning, senare professor i Uppsala, Briem, professor i religionshistoria.

I sin famösa bok avrättar Ohlmarks bl a Weibull och P:son Nilsson. Weibull är i hans framställning en simpel historieförfalskare, en "gangsterchef", som genom sina "kreatur" till lärjungar har lagt sin döda hand över svensk historieforskning ända in i 70-talet. Eftersom han inte alls begrep skaldediktningen underkände han den helt som källa. Nilsson var "en elak själ", vars kunskaper slutade vid 1914, förklarar Ohlmarks. Efraim Briem har han däremot bara lovord för, liksom för Sigurd Agrell.

193 Ivar Lindquist i dödsrunan, "Sigurd Agrell", *VSLÅ* 1937, s 109.

194 Genom kontakten med den babylonska kosmogonin uppstod inom mithraismen en mångfasetterad gudalära. Högst stod Aion eller Sæculum (jfr orden eon och sekel), som senare kallades Saturnus eller Kronos (p g a förväxlingen av gudanamnet Kronos med det grekiska ordet *kronos* = tid). På fornpersiska kallades han Zervan akarana (den oändliga tiden). I Rom avbildades han som en bevingad varelse med lejonhuvud.

195 I bildristningarna på de benfynd med runor som hittades i Wesers flodbädd på tjugotalet ser Agrell flera av de här mithraistiska attributen. Se *Senantik mysteriereligion*, s 64 f.

196Ytterligare några paralleller: urtidskon Audhumla för tanken till urtidstjuren, den tregestaltade Oden till treenigheten Mithra-Cautes-Cautopates, fimbulvintern till den persiska profetian om en vinter, då snön ska dränka de högsta bergstopparna, och myten om jätten Ymer påminner om den persiska skapelseberättelsen.

197 Djurkretsen ansågs inkarnera olika egenskaper. Att vara född i Vattumannen t ex innebar goda utsikter att vinna mäktiga mäns bevågenhet, medan vädurar sysslade med ull och utmärkte sig för dumhet och häftigt lynne.

198 Den tolkningen artikulerades framför allt av den isländske fornforskaren Finnur Magnússon (1781–1847). Han var påverkad av sin samtids naturmytologi, enligt vilken gudarna och hjältarna var personifierade naturkrafter. Teorin om den norröna framställningen av zodiaken lägger Sigurd Agrell fram i uppsatsen "Solbanans stjärnbilder i Eddadiktningens mytvärld", *Populär astronomisk tidskrift* 1930.

199 Att djurkretsens sjunde tecken är Tvillingarna ger Agrell ett argument för sin tes att Balder är den ljuse av de forngemanska dioskurerna; Breidablick följer nämligen som boning nummer sju i *Grímnismál*. Den mörke tvillingbrodern skulle då vara Höder; associationen blind – mörk ligger nära till hands, menar han. Den teorin får sedan betydelse för Agrells tolkning av Rökstenen.

200 Indelningen i tolv tecken tillkom ca 100 f Kr; det är i och för sig litet väl tidigt i förhållande till runskriftens ursprung, som Agrell brukar datera tvåhundra år senare.

201 Han påstår sig i den ha hållit på "några år" med studier av den antika bokstavsmystikens samband med runinskrifternas talgåtor – alltså måste han ha börjat nästan direkt efter utnämningen till professor.

202 "Rökstenens chiffergåtor och andra runologiska problem", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* 1929–1930, III (Lund 1930), s 125 (101)

203 Ibid, s 129 (105).

204 Wilke måste vara en av de första som förfäktar en sådan teori. Artikeln (i *Mannus*) är från 1923, och han hänvisar i den till sina tidigare förklaringar till Tacitus' *Germania*.

205 Agrell passar på att ge Marstrander ett antal tjuvnyp i det här avsnittet. En orsak till hans stingslighet kan vara den senares nagelfarande av "Runornas talmystik". I en fotnot (s 115) avfärdar Agrell kritiken som "illa övervägd" och "missledande".

206 Sigurd Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi. En ledning i den nutida runologiens grundproblem* (Stockholm 1931), kapitlet "Den forngermanska runskriftens uppkomst".

207 Den var nästan avslutad vid Agrells död och har redigerats av Ivar Lindquist och K. Hanell.

208 Detta är minst sagt förvirrande! Så sent som 1936 hävdar Agrell med eftertryck att han är anhängare av en modifierad grekteori: runorna har utformats efter mönster av en delvis kryptografisk variant av det grekiska alfabetet. Se Agrell, "Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel" (s 124/184 f). Även om denna studie skulle ha legat något år kan den knappast vara skriven före besöket i Pompeji. Hur som helst skulle han väl i så fall ha gått in och ändrat i manuskriptet.

209 "Die Herkunft der Runenschrift", s 3 (67).

210 I ett senare avsnitt ska jag återkomma till frågan. Följande citat ger en föraning om osäkerheten: "In Bezug auf den inneren Gehalt der Runeninschriften hat sich im im Lauf der letzten Jahrzehnte ein Streit über die Frage erhoben, in welchem Umfang die Runeneinschriften, besonders der älteren Schicht, als magisch zu betrachten sind." Krause, a a., s 48. "Ce problème [les emplois magiques des runes], d'une importance capitale, a été résolu selon les époques, de façons extrêmement diverses." Lucien Musset, *Introduction à la runologie* (Paris Aubier-Montaigne 1965), s 141.

211 Se t ex Eric Sharpe, *Comparative Religion...A History* (London 1986). Omkring 1880 hade Darwins teorier blivit oemotståndliga, och termen *antropologi* vann snabbt i betydelse som ett samlingsbegrepp för evolutionsteorier på många områden, bl a religion. Religionen betraktades som en organism under utveckling. För vetenskapsmännen var det en befriande känsla; många århundradens spindelväv föstes undan i ett svep. Hela den organiska världen visade sig utgöra en enhet.

212 "Magien är, för att uttrycka det kort, en felaktig uppfattning av naturlagarna likaväl som en bedräglig vägvisare, när det gäller praktiskt handlande; den är en falsk vetenskap och en fåfäng konst." James Frazer, *Den gyllene grenen: Studier i magi och religion* (Stockholm 1992), s 24.

213 Ibid, s 25.

214 Ibid, s 24. Den temperamentsfulle Jan de Vries avfärdar detta som intellektualistiskt nonsens. Men han avrättar å andra sidan med samma flinka hand det mesta av vad Marrett, Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl, Preuss och Berth skrivit. de Vries, *Religionshistoria i fågelperspektiv* (Stockholm 1961).

215 John Middleton, "Theories of Magic", *Encyclopedia of Religion*, red Mircea Eliade (New York 1987).

216 En kritisk granskning av magibegreppet finns i bl a i ett par artiklar i *Ethnos*: Olof Pettersson, "Magic-Religion" i nr 1–4 1957 och Åke Hultkrantz, "Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore", 1–2 1956. I Anders Hultgård, "De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion", *Religion och bibel* 1982, finns ett mycket illustrativt exempel på hur denna traditionella värdering av begreppen fått vägleda resonemanget om runmagi. Han vill bevisa att inskriptionerna inte bär vittnesbörd om magisk verksamhet utan om religionsutövning.

217 Emanuel Linderholm, *Nordisk magi: Studier i nordisk religions- och kyrkohistoria.* (Stockholm 1918), s 16.

218 Staffan Bergsten, a a, s 22.

219 Linderholm, a a, s 34

220 Linderholms ortografi är en märklig blandning av "judenlig" stavning och – som det verkar – helt egna regler.

221 Dvärgkatalogen i *Voluspá* 10–16 är ett av många exempel.

222 Björketorp- och Stentofteninskrifterna är exempel på sådana förbannelser. Grette Asmundsson bröt sig in i en gravhög för att komma åt silvret. Se Torsten Wennström, "Om runor och magi", *Studier tillägnade Josua Mjöberg II, IX,* (Lund 1926).

223 Ibid, s 18.

224 Arthur Nordén, "Från Kivik till Eggjum. I De gravmagiska bildristningarne. II Runristningar med gengångarbesvärjelse", *Fornvännen* 29 (1934).

225 Hans resonemang kan tjänstgöra som exempel på hur ett utomlingvistiskt resonemang kan vägleda – eller vilseföra en skrifttolkning. Det aktuella partiet av Eggjumstenen tolkas av Nordén så här: Mannen ristade den (runstenen) i liksjön (=ebbvattnet), avskavde med den årtullarna i det borrtrötta skeppet. Vem av gengångarföljet å båten kom hit till människornas land? Fisken simmande ur likströmmens sund. Fågeln galande från det höga trädet. Skyddsmedel mot ogärningsmannen. (Fritt efter Grønvik, a a, s 28 f). Att Nordén fyra år senare presenterade en översättning som är bra mycket annorlunda visar hur svårtolkad inskriften är. Grønvik anser tolkningen "fantastisk" – i ordets mest negativa betydelse.

226 Nordén är övertygad om att den magi som man kan se spår av i hällristningarna lever kvar in i romersk järnålder, och att det först och främst är gravläggningsbruket som har varit den konserverande faktorn; runorna började användas vid gravmagi, hävdar han. Den "successionen" styrks av det faktum att de tidigaste runristningarna i Norge och Sverige – till skillnad från de danska och kontinentala – finns på *stenar* i nära anslutning till gravar. Nordén, "Från Kivik till Eggjum".

227 Sigmund Feist, "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", *Arkiv för nordisk filologi* 35, Lund 1919 och "Die religionsgeschichtliche Bedeutung der ältesten Runeneinschriften", *The Journal of English and Germanic Philology 21,* 1922. Feist skrev en uppmärksammad, etymologisk, gotisk ordbok och flera studier av germanernas och kelternas förhistoria. Han var av judiskt ursprung och bodde under nazitiden i Danmark. Enligt Nielsen motarbetade Sierke hans teori om jagformlens orientaliska ursprung som ett judiskt påfund. Karl-Martin Nielsen, "Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick", *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York 1985). Agrell måste rimligen ha känt till Feists båda artiklar, den i *ANF,* är ju ganska omfattande, men han refererar enbart till den senare (i "Runornas talmystik" och "Rökstenens chiffergåtor").

228 Trollsångerna har, enligt vad Eugen Mogk (1854–1939) framhåller tjänat syftet att locka fram andarna och göra dem tjänstvilliga. Mogk, tysk filolog och professor i nordisk filologi i Lepzig, är framför allt känd för sina religionshistoriska arbeten och sina skrifter om den fornvästnordiska litteraturen.

229 Hugleinskriften, *ek gudija ugandirR ih...,* där *gudija* enligt Feist alltså har innebörden präst och *UngandiR,*troligen ska uttydas "skyddad mot trolldom", Stentoften- och Björketorpsstenarna: *haeramalaus, ginarunaR,* Seelandbrakteaten: *hariuha haitika farauisa* = "Hariuha heter jag, skicklig att bringa skada", Lindholmsamuletten: *ek erilar sa wilagar hateka* = "... den illistige..."

230 Grekiskans *soter* betyder frälsare. *Svensk uppslagsbok* skriver: "I Orienten med dess dyrkan av den gudomlige härskaren fick 'frälsare'* en religiös klang och infogades i en mytisk världsåskådning, i vilken ingick hoppet om en kommande underbar guldålder, hitförd av en övermänsklig s. Begreppet och titeln s. förknippades med en rad hellenistiska och romerska härskare, främst med Augustus, och ingick i kejsarkulten."

231 Citatexempel i den ordning de nämns i texten ovan: ""Jag är Gud eller Guds son eller den gudomliga anden [...]", "[...] jag är livets bröd [...] jag är världens ljus", "[...] jag är Guds son, som stigit ned från himmelen [...]", "Jag är Herren, din Gud.", "Jag är Kyros, konungen [...]" och "Jag [är] Darius, den store konungen, konungarnas konung [...]", "Jag är Ischtar från Arbela!" och "Jag är Nebo, skrivstilusens herre. Prisa mig.", "Jag är Atum [...]" och "Jag är den, som skapade himmel och jord [...]."

232 Feist nämner den parisiska trolldomsboken – kan det möjligen vara Agrells Parismanuskript? Där finns också anvisningar om hur man skriver formeln på ett myrtenblad, och Feist jämför med anvisningarna i *Sigrdrífumál*.

233 Feist diskuterar också kristna influenser. Är t ex den ritt som Oden företar i skogen (då hästen vrickar ena benet), och som är betydelselös för besvärjelsen, en efterbildning av Jesu ritt in i Jerusalem? Kaarle Kroon tilhör dem som ivrigt för den teorin, konstaterar Feist. Det är den diffusionistiska skolan, som betraktade stora delar av den germanska mytologin som lån från den bibliska föreställningsvärlden.

234 "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", s 278.

235 Ibid, s 279.

236 Feist, "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", s 284. Feist företräder i den här uppsatsen en evolutionistisk ståndpunkt. Hans syn på magins kontinuitet för honom i paradoxal närhet av det nazistiska betonandet av en germansk, kulturell kontinuitet.

237 "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", s 285.

238 Dieterich: "Im Anfang aller literatur war das Zauberzeichen und das Zauberlied. Die Verwendung der Buchstaben als Zauberzeichen führt uns an die Schwelle jener Zeiten, da es eine geheime Kunst war, die Schriftzeichen zu handhaben [...]." *ABC-Denkmäler*, s 226.

239 "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", s 269.

240 "Die religionsgechichtliche Bedeutung der ältesten Runeneinschriften", s 611.

241 Lis Jacobsen, *Forbandelseformularer* (Stockholm 1981).

242 Ibid, s 56.

243 Lis Jacobsen kommer via ordet *wéladaud* i samma förbannelseformler fram till en egen tolkning. Liksom den arge är utstött ur de levandes skara blir den wéldödes lott den evige gengångarens fredlöshet. Ibid, s 60.

244 Citatet är hämtat i Alf Önnerfors' översättning (Stockholm 1969), s 45. Feist tror att Tacitus' *notae* i *Germania*, som ibland har tolkats i betydelsen magiska runtecken, kan ha varit ett slags ideogram som de egyptiska hieroglyferna eller kilskriftstecken. De orakel som såväl Cæsar (i *De bello gallico*) som Strabo nämner att det var kvinnorna, som genom lottkastning och spådomar i fångars blod och inälvor siade om hur ett väntande slag skulle avlöpa.

245 Den danske professorn i filologi, Franz Blatt, tror att det är förruniska sinnebildstecken, ett som liknar r-runan eller det grekiska X och ett Ψsom Tacitus menar med sina "notae". *Alfabetets historia* (Stockholm 1944), s 105.

246 Om runornas kraft att lösa från bojor skriver Beda i *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* IV, 22: "comes interrogare coepit, quare ligari non posset, an forte *litteras solutorias* de qualibus fabulae ferunt apud se haberet." Den engelska utgåvan av Bedas skrifter översätter inte *litteras solutorias* annan än med det mycket allmänna *spells*: "(In the meantime the earl that kept him was amazed and) began to inquire why he could not be bound; whether he had any spells about him as are spoken of in fabolous stories." Ralph Elliott skriver: "When the Anglo-Saxon translator of Bede renders 'litteras solutorias' as 'alysendlecan rune' he does so because then in his century runes and magic were still instinctively associated." "Runes, Yews, and Magic", *Speculum 32*, 1957, s 250.

247 Se t ex Flowers, *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition.* New York - Berne - Frankfurt am Main, 1986, s 76, eller Bæksted, a a., s 45 ff.

248 Problemet med den norröna litteraturen är att den är nedskriven långt efter sin antagna tillkomsttid, på 1200-talet. Å andra sidan är det problemet ingenting unikt. Den nyss nämnde Tacitus' författarskap återgår på två handskrifter. Den äldsta är från 800-talet, alltså sjuhundra år yngre än originalet. Den gick dessutom förlorad redan på 1400-talet.

249 Trollkonan Bósa i *Bósa saga* uppfattar runorna som "sex krigare" i sina förbannelser mot kung Hring. Krause, a.a., s 49. I *Gisle Súrsson saga* förekommer också magi.
250 Den tyske germanisten Konstantin Reichardt finner det intressant att Egil beströk runorna med blod. Eggjuminskriften nämner samma sak. Att färga runorna innebar kanske just detta. *Runenkunde* (Jena 1936), s 97
251 Ibid, s 150 f. Elliott (a a) tror att seden att rista magiska tecken i trästänger kommer från kelterna, som använde idegranen för att skära in oghamtecken i. Reichardt (a a.) förbinder Egils hästhuvud med det på Eggjumstenen, ordet **sueus** (=häst) på Kylverstenen och brakteatinskriften **ehe** (=till hästen). Kanske har man förbundit hästen med en gudom, eller också är den bara ett Oden närstående djur. Troligen har den ansetts ha en skyddande verkan.
252 Cæsar, Tacitus, Venantius Fortunatus, Alcuin, Hrabanus Maurus, Beda Venerabilis, Saxo Grammaticus, *Beowulfkvädet*, *Merseburggaldern*.
253 Främst *Voluspá* 20, 60, *Hávamál*, speciellt *Lioðtal*, 80, 138–144, 157, *Skírnismál* 36, *Lókasenna* 10, 28, *Rigsþula* 36, 45, *Helgarkviða Hundingsbane* II, *Sigrdífumál* 5–19, *Guðrúnarkviða* II:22, *Atlarkviða* (det grönländska) 4, 9, 12, *Egil Skallagrimssons saga*, *Grette Asmundsens saga*, *Bósa saga*, *Gisle Súrssons saga*.
254 Framför allt egennamn av typen **unwoðiR** ("icke rasande"), **unganðiR** ("icke utsatt för trolldom"), **glïaugiR** ("glansögd)" och **farauisa** ("kunnig i eller vis av faror"). Se Bengt Odenstedt, *On the Origin and Early History of the Runic Script. Typology and Graphic Variation in the Older Futhark* (Uppsala 1990), s 173.
255 Eftersom förvånansvärt likartad magisk praxis har spridits över hela Medelhavsområdet i vid mening ligger det nära till hands att tro att den också har influerat barbarfolken.
256 I viss utsträckning tycks det vara en modefråga, men i ett långsiktigt perspektiv representerar 1920- och 30-talen en höjdpunkt. Därefter är kurvan dalande. *Möjligen* kan man se ett slags renässans på 1980- och 90-talen.
257 Felix Genzmer har också uppmärksammat den här episoden i Egilssagan i "Die Geheimrunen der Egilssaga", *Arkiv för nordisk filologi, 67–69*, 1952–54. Att stavarna var så få tyder på att det inte rörde sig om någon magisk formel utan om trollrunor. *Skírnismál* visar hur starkt man trodde på dessa runors kraft; det är först när Skirner hotar med dem som jättekvinnan Gerd ger upp sitt motstånd mot Frey. Olsen har antagit att inskriften var gjord med isrunor och att den kärlekskranke ristat en för mycket. Han hade avsett att rista **fu** (= nio isrunor), som skulle stå för futhark, men ristade tre små isrunor i stället för två och fick därigenom med tursrunan i stället (**f þ**). Det förde med sig att flickan insjuknade. Genzmer tror, med stöd av Lindholmsamuletten, att han ville rista in **fa** (= elva isrunor), eftersom **a** också kunde stå för *anst* = kärlek, men fick av misstag bara med tio. Genzmer avslutar med en sannolikhetskalkyl, som ger honom 50% chans att ha rätt!
258 *Om troldruner* (Uppsala 1917). Agrell nämner Olsens skrift i *Runornas talmystik*, s 1.
259 Noleby- och Sparlösastenarnas **runo raginakudo** och *Hávamáls runar reginkunnar*. För Hultgård, "De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion", *Religion och bibel* 1982 tyder samma uttryck på att runorna ansetts ha gudomligt ursprung och att de inte använts magiskt.
260 Reichardt betraktar bl a detta som ett bevis för att runmästarna utövade talmagi (a a, s 105). Gallehushornens inskrift är ytterligare ett exempel. *ek + tawido* = 8, *hlewagastiR + horna* = 16, *holtingaR* = 8. Fyra punkter uppträder på fyra ställen = 16. "Uppbyggnaden ser underbart vacker ut, och talen 8, 16, 24, 32, 48 verkar vara en anhopning av magisk talkraft [...]." A a, s 105.
261 På samma sätt förfar Olsen med *Ogmundardrapa*, Volu-Steins kväde över sin döde son.
262 Olsen, a.a, s 27.

263 Ibid, s 29. Olsens landvinningar utöver detta med talmagin är enligt honom själv följande. Sagan har visat sig vara missvisande på ett par punkter – framför allt när det gäller vad Egil egentligen ristade in på nidstången. Lausavisornas äkthet bevisas av talförhållandena, som också fastslår att den västnorsk-isländska synkopen måste ha varit fullt genomförd omkring år 940. Till detta monumentala fall av cirkelslut återkommer jag i ett senare avsnitt.

264 Linderholms källor är Karl Wesseley, *Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen etc* och Richard Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* och *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom.*

265 Kulan har också försetts med en stupad ᛏ-runa, möjligen som skydd mot inskriftens kraft, tror Linderholm.

266 Linderholm, a a, s 78.

267 Ibid, s 82. Medan Magnus Olsens *Om troldruner* hade avgörande betydelse för Agrells inriktning på runmagin tycks Emanuel Linderholm nästan inte alls ha påverkat honom, trots att han bevisligen läst dennes *Nordisk magi.*

268 Wennström, a a, s 269. Märkligt nog avvisar Wennström all magisk innebörd i Salebykyrkklockans runinskrift **agla**. Den har Hans Hildebrand tolkat som en förkortning av den kabbalistiska formeln *attah gibbor teolam adonai*, "Du är stark i evighet, Herre". Wennström reducerar den till en högst vardaglig donatorskrift. Han anser sig t o m ha identifierat mannen i fråga, Eskil lagman.

269 "Det blir nu mycket tilltalande att antaga, att mästaren till amuletten från Sigtuna verkligen har åsyftat och genomtänkt ett spel med talen **8**, **9** och **72** just i det avsnitt, som borde laddas med makt från gudarna, *exsecratio* och *triumphus*." Religiösa runtexter I. Sigtunagaldern. Runinskriften på en amulett funnen i Sigtuna 1931. Ett tydningsförslag. *Vetenskapssocieteten i Lund* (1932).

270 Hugo Pipping, "Bokstavsräkning i runskrift", *Acta Philologica Scandinavica*, 1935.

271 Ibid, s 82.

272 Exemplet taget ur Baeksted, *Målruner og troldruner.*

273 Se Bæksted, a a, s 278 ff.

274 Övrig litteratur som Agrell hänvisar till när det gäller gematriska detaljer: Larfeld, *Griechische Epigraphik*, 1914, Schulz, ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ och Eisler, "Weltenmantel und Himmelszelt" i *Archiv für Geschichte der Philosophie* 21, Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*,1898, Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs (1913) och Triskaidekadische Studien (1916), Charles, *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John* 2, Deißman, *Licht vom Osten*, Boll, Aus der offenbarung Johannes i *ΣΤΟΧΕΙΑ* 1, Nestle, *Novum Testamentum Græce*, 1906, Ahrens, *Altes und Neues aus der Unterhaltungsmathematik*, 1918, Bischoff, *Die Elemente der Kabbalah*, 1913/14, Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium, , Poimandres*, 1904, Kopp, *Palæographia critica*, 1829, von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 1919, Sachs, *Die fünf Platonischen Körper*, 1917, Berthelot, *Collection des anciens alchemistes grecs*, 1888, Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, Allendy, *Le symbolisme des nombres*, 1921, Wallis Budge, *Amulets and Superstitions*, 1930, Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken* etc, 1925, P. Nilsson, Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen, 1918 (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser,* I, 6), Charlton Mc Cown, *The Testament of Salomon*, 1922, Lindblom, Zur Frage der Entstehung des Alphabets, *K. Human. Vetenskapssamf:s i Lund Årsberättelse,* 1931–32, Gundel, *Sterne und Sternbilder*, Hopfner, *Griech.-Egypt. Offenbarungszauber,* Dieterich, *Abraxas*, *Kleine Schriften,* Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 1906, Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Leisegang, *Die Gnosis*

275 Agrells aktiva intresse för dessa trolldomspapyri var inte någon självklarhet under 20- och 30-talen. Enligt William Brashear har de magiska dokumentens primitiva utseende och "vulgära" innehåll medfört att de har haft lågt anseende som studieobjekt

långt in i vårt sekel. Ändå, menar Brashear, har dessa *grimoires* mer att säga oss om den enkla människans trosföreställningar än filosofiska och religiösa traktater, inte bara under antiken utan genom hela medeltiden och renässansen. Brashear, a a, s 51 ff.

276 "Studier i senantik bokstavsmystik", *Eranos XXVI* (Göteborg 1928) s 2.

277 Ibid, s 27.

278 "Rökstenens chiffergåtor", s 35/59, not 3.

279 "Det hela var ett virrvarr. Men detta för en historiskt obildad nutidsmänniskas blick så osannolika tillstånd är dock något *faktiskt*. Vilja vi förstå en skymt av religionsförhållandena för snart 2000 år sedan, ha vi icke att bedöma den tidens människopsyke med hjälp av en erfarenhet hämtad från vad man tycker gälla för vår tids genomsnittsmänniskor." "Studier i senantik bokstavsmystik", s 35.

280 Ibid, s 12 ff.

281 Ingår i kapitlet "Senantik bokstavsmagi" i *Runornas talmystik och dess antika förebild*. Det här nämnda exemplet finns på s 25 f.

282 Agrell, "Studier i senantik bokstavsmystik", s 43.

283 Ingår i Carl Schmidt, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte*.

284 Agrell, "Studier i senantik bokstavsmystik", s 49.

285 I *Runornas talmystik och dess antika förebild*, s 31 f. Formeln är en palindrom ordnad i en fyrkant på följande vis, så att den kan läsas vilken väg som helst:

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Agrell är noga med att påpeka att han kommit fram till sin slutsats på egen hand i ett föredrag han höll hösten 1925. Däremot hann han inte publicera sina rön, innan en viss Felix Großer förekommit honom i *Archiv für Religionswißenschaft* 24, 1926, men Großer har å andra sidan inte uppmärksammat den gematriska finessen 3 x 101.

286 "Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* (1931–32), s 8/162.

287 Ibid, s 10/164.

288 *Senantik mysteriereligion*, s 227 f. Även om det första och sista momentet i skapelseprocessen stämmer överens med det första och det sista tecknet i bokstavsraden (himmel och människa), så är ordningen däremellan en annan, anser Agrell. "Alfabetsystemets begynnelse för osökt tanken till iransk kosmogoni: först uppstår Ahura Mazda, *himmels*-guden (Cælus), sedan såsom n:r 2 hans motpol *avgrunds*-anden Ahriman (demonernas furste), därefter såsom n:r 3 ur centralregionen 'förmedlaren' Mithra, vilken (liksom solen) besöker rymderna över och under människornas hem." Mithras urkunder är förstörda, och den skapelseberättelse som bevarats har troligen förändrats en del genom semtitiskt inflytande från Mesopotamien. Därigenom har den kommit att likna den judiska mer än vad som ursprungligen var fallet.

289 Ibid, s 21/175. *Ετυμολογια του αλφαβητον* publicerades så tidigt som 1818 i Sturz, *Etymologi um Gudianum*.

290 I runraden får begreppet akronym den reducerade betydelsen att bokstavsnamnet börjar på det ljud bokstaven representerar.

291 Man kan se kalendern som ett slags palimpsest; veckodagarnas hedniska gudanamn, som folk i allmänhet knappast längre associerar med hedendom, och utanpå dem det protestantiska kyrkoårets märkesdagar och rester av gamla, katolska helgonnamn mitt i den ordinära floran av vanliga egennamn.

292 Om runtecknen verkligen uppfattades som ett hot av kyrkans makthavare är det onekligen en historiens ironi att runorna verkar ha varit det skriftspråk som hantver-

karna använde sig av i samband med kyrkobyggen. Se t ex Moltkes recension av Bæksteds *Troldruner og målruner*. Att döma av de olika inläggen i antologin *Runmärkt* kan kyrkans roll ha varit vacklande och inkonsekvent. Thorgunn Snædal skriver att ärkebiskopen i Nidaros vid tre tillfällen bannlyste dem som ägnade sig åt medikamenter, runor, svartkonst och vidskepelse. Å andra sidan påpekar Börje Westerlund i samma bok att runskrift lärdes ut i hemmen och att munken, som började i klosterskolan, troligen var runkunnig. Hur man ska tolka runinskrifterna på kyrkoväggar och kyrkliga föremål är en öppen fråga. Hur mycket av det är graffiti? Klart är att runinskrifter på dopfuntar, kyrkklockor och sarkofager bör ha varit sanktionerade, åtminstone lokalt. De latinska runinskrifterna är ett kapitel för sig. Där har kanske Westerlunds runkunnige munk varit i farten. Helmer Gustavson verkar – också det i *Runmärkt* – anse att antalet latinska inskrifter är litet, ca 250 i hela Norden, även om man tillämpar en vid definition på begreppet latinska runor. (Sven B.F. Jansson betraktar för sin del 80-talet svenska inskriptioner som överraskande stort.) Tyvärr diskuterar inte Gustavson vad det tyder på beträffande kyrkans inställning till runskriften som sådan. Uppenbarligen har en del av de latinska inskrifterna tjänat magiska syften. Han framhåller också att steget inte var särskilt långt mellan kyrkans exorcism och profan magisk tillämpning.

293 I uppsatsen "Lönnskrift på magiska runstenar", publicerad i *Bidrag till nordisk filologi tillägnade Emil Olsson den 9 juni 1936*, s 308 erkänner Agrell i en fotnot att han haft fel och att han med rätta kritiserats för sin tidigare åsikt.

294 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 101.

295 Agrell, *Senantik mysteriereligion*.

296 Ibid, s 226.

297 Agrell, "Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarokspiel", *Kungliga Vetenskaps-samfundets i Lund Årsskrift* (1936).

298 Ibid, s 61/121.

299 Det är svårt att värja sig för misstanken att den teorin har med Agrells förändrade syn på runornas ursprung att göra. Studien är skriven 1936, och då hade han ju ändrat ståndpunkt i den frågan och blivit anhängare av latinteorin.

300 Ibid, s 62/122.

301 Ibid, s 97/157 f.

302 "Wie die vorhergehende Untersuchung zeigt, läßt sich die ganze Serie der 22 Hauptfiguren des Tarockspiels im Zusammenhang mit der griechischen Alphabetmystik und der davon ebenfalls abhängigen Reihe der Runennamen *genetisch* erklären" (min kursivering). Ibid, s 96/156.

303 Ibid, s 125/185.

304 Agrell, *Senantik mysteriereligion*, s 244.

305 Jfr den senare revideringen av den trettonde runan.

306 Ibid, s 245.

307 Ibid, s 245.

308 Ibid, s 247 f.

309 I Sven Janssons översättning: "Hådulv, Hjorulvs ättling, ristade till minnet av Härjulv dessa runor" (*Runinskrifter i Sverige*, s 25). **hAÞuwulafR** = "Stridsulven" och **hAeruwulafiR** = "Svärdsulvens".

310 *Senantik mysteriereligion*, Ibid, s 248 f.

311 Ibid, s 251.

312 Ibid, s 254.

313 Ibid, s 254.

314 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, (Lund 1934), s 13.

315 *Senantik mysteriereligion*, s 269.

316 Ibid, s 270.



KAPITEL VI

KRITIKEN

Bemötandet av Agrells rungematriska teorier

Positiva omdömen

För att få något slags mått på hur Agrells teorier uppfattades av samtiden har jag läst så gott som alla recensionerna av hans skrifter. Av de tjugofyra anmälarna är femton klart positivt inställda, två har inte riktigt bestämt sig och sex är principiellt kritiska, varav ett par mycket negativa.[1] Jag redovisar bara de resonemang som är metodiskt och teoretiskt intressanta.

Den holländske filologen och religionshistorikern Jan de Vries anser det förtjänstfullt av Agrell att ha prövat nya metoder men betraktar dem som delvis mycket vågade. För att uppnå önskade resultat ger sig Agrell ibland in på hasardartade, etymologiska resonemang. Det är en metodiskt sett farlig väg att gå, betonar de Vries. Skeptisk är de Vries också till det faktum att Agrell bryter en lans för ett grekiskt ursprung till runskriften. Teorin att herulerna skulle ha varit kulturförmedlare hör till de seglivade käpphästar, "som tyvärr inte heller Agrell verkar obenägen att sitta upp på", slutar de Vries sin recension. I sin *Altgermanische Religionsgeschichte* ansluter han sig trots allt till Agrells huvudtes:

> Under de århundraden då romarna behärskade områden kring Rhen utvecklades nämligen trolldomsväsendet starkt. Inte bara den bland romarna vanliga magin utan också den yppiga trolldomspraxis som övertogs i samband med de orientaliska kulterna vann anklang bland de romaniserade germanerna, och därigenom strömmade sannolikt betydelsefulla inflytanden långt in i Germanien. Talmagin, som anknyter till alfabetet, och som särskilt i Mithrakulten hade uppnått en betydelsefull ställning, överfördes till de germanska runorna, något som framgår av de skandinaviska inskrifterna och därför tvivelsutan måste förutsättas gälla för de västgermanska folken. Den svenske forskaren Agrell har gjort försök att fastställa runtecknens talvärden, och även om han ofta har mött invändningar och helt visst förfar mycket kritiklöst i sina tolkningar, får man väl antaga att han är på rätt spår.[2]

På en västemdisk inskrift, där en rad med tretton tecken börjar med ordet *iwi* (=idegran) tillämpar de Vries Agrells teori att den trettonde runans namn var just *iwaz* och drar därav den slutsatsen att talmagi var vanlig

också bland friserna.[3] Trots att han därigenom indirekt har godkänt utharken, det mest kontroversiella inslaget i Agrells teori, har han som synes inte för den skull mildrat sin kritik av Agrells sätt att tolka texter och att belägga sina teser.

Den principiellt intressantaste recensionen står Gunther Ipsen för. Efter att ha gett en kort men klar översikt över gematrins principer och yttringar glömmer han inte att utfärda en varning för sannolikheten att ett stort antal texter slumpmässigt kan ges en eller flera gematriska tolkningar. Det är viktigt att inse den faran och undvika den till exempel genom att på goda grunder kunna utesluta vissa räkneoperationer, genom att blottlägga ett inre sammanhang mellan texten och talets betydelse eller genom att undersöka en så stor mängd texter som möjligt, speciellt om de kan uppfattas som en sluten grupp. Ipsen är övertygad om att Agrells viktigaste forskningsresultat kommer att hålla för framtida prövningar och för fortsatt forskning. Men tvivlet kommer att, och bör, bestå så länge bevisföringen håller sig inom sannolikhetskalkylens logik. Så länge "kommer det sökta fenomenet att förbli inkommensurabelt med vår kunskap, vår metod." Senantiken uppfattade inte vissa storheter som storheter blott och bart utan som kvaliteter. Dem kan man inte komma åt med matematikens hjälp. Det krävs en inkännande tolkning, inte bara ett noterande av talvidskepelse.

> Detta har nu förvisso sina svårigheter. I dag anser vi att alla meningsskapande former är *entydiga*; den senantika (liksom den medeltida) hermeneutiken företräder i stället en (närmare bestämd) *mångtydighet* hos allt som är tydbart. [...] Vidare måste vi förstå, vad den så kallade "talsymboliken" innebär: läran om *bestämda storheters kvalitativa väsen*. [...] En summas omvandling till en produkt betyder ändå uppenbarligen en viss *potentiering* av innebörden: summan uppstår ur en rad godtyckliga, men ändå växelvis bestämda element i godtycklig följd; produkten sätter i dess ställe upprepandet av likheter. Därför ligger följande allmängiltiga sats till grund för varje sådan tolkning: det mångfaldiga och olikartade i världen, [...] är djupast sett det mångfaldiga Ena, som förblir sig själv.[4]

Även om ett och annat i Agrells överföring av den senantika gematrin till den germanska runraden ter sig tvivelaktigt eller ouppklarat ifrågasätter Ipsen inte tolkningens riktighet i princip. Han ser den framför allt bekräftad av Odens runstrofer i *Eddan*. Agrells upptäckter visar vad man tidigare bara anat sig till, nämligen att germanerna under de första århundradena av vår tideräkning helt och fullt greps av den gnostiska vågen. "Det är den religiösa jordmånen också för deras sentida hedendom. Här finns de stora uppgifterna för den framtida germanska mytologin." Genom att känna till runornas ursprung kan vi sluta oss till deras väsen och lära känna "den germanska andans (*Germanentum*) inre former, som förblir verksamma och gällande långt in i medeltiden."

Sven Liljeblad påpekar att den typ av jämförande studier som Agrell genomfört aldrig bli någon *exakt* vetenskap. "Mycket måste stanna vid sannolikhet och anslag." Magin är svår att undersöka; den tillhör religionsve-

tenskapens "bottenflora". Liljeblad tangerar här konflikten mellan diffusionism och evolutionism. Bastian och Lang, skriver han, har klargjort att likartade föreställningar kan uppstå oberoende av varandra, men det system Agrell har uppdagat är för omfattande för att kunna vara spontana folktankar.[5] Hans "geniala grundforskning" är filologiskt sett säkert förankrad och befinner sig långt ifrån en Hermann Wirths "förryckta infall". Ett nyttigt memento måste det vara för tidens germansvärmare att konfronteras med våra förfäders vidskeplighet. "Var än den gamle nordbon aldrig så kavat som bärsärk, så var han dock en ynkrygg och godtrogen barbar i sin förfäran för de dolda makterna och de trollkunnigas anslag."[6]

Agrells teori får delvis stöd av den svenska runologins grand old man, Otto von Friesen, som karakteriserar den som ett "nytt och originellt uppslag [...] som väl genomfört synes ha förutsättningar att kunna ge oss en fullt klargörande upplysning i en av de hittills dunklaste punkterna i hela runskriftsproblemet."[7] Bland annat förser han utharkhypotesen med en lika näraliggande som enkel förklaring genom att hänvisa till runkryptografin och den vanliga förskjutningschiffern. Den sistnämnda medför ju automatiskt att endera den första eller den sista bokstaven hamnar i runradens motsatta ände, och inom kryptografin är det regel att den första åtten byter plats med den tredje för att "obehöriga" uttydare ska vilseledas. von Friesen poängterar också det innehållsligt rimliga i att utharken placerar runorna *oðal* (fast egendom) och *faihu* (lös egendom) intill varandra.

Detta innebär nu långt ifrån att han skulle vara okritisk till Agrells arbeten. Han förkastar exempelvis dennes påstående att Kylverristningens första runa inte är **f** och att **p**-runan står som nr 13 i runraden. Därtill kommer två principiella invändningar. Kunskapen om den antika bokstavs och talmagin är alltför grund för att medge några säkra slutsatser, och Agrell har dessutom på flera punkter misslyckats med att förklara runornas talvärden. Ändå är von Friesen försiktigt optimistisk; han tror att det ska bli möjligt att göra nya rön längs de vägar som Agrell har slagit in på. Underkänt får Agrell däremot för sin åsikt att runornas syfte primärt skulle vara magiskt. Den motsägs av hans egen teori; att runnamnen är akrofoner tyder på att det primära har varit deras ljudvärden.

Brevkommentarer

Att döma av de brev som finns bevarade har Agrell skickat avhandlingar och artiklar till åtminstone 29 personer.[8] Naturligt nog handlar det i första hand om *Runornas talmystik*, eftersom Agrell då rimligtvis borde ha varit mest angelägen att nå ut till så många som möjligt. Förutom den är det "Die pergamenische Zauberscheibe", *Lapptrummor och runmagi* och "Rökstenens chiffergåtor" som explicit omnämns av enstaka brevskrivare. Antingen inskränkte Agrell sin gratisdistribution eller också tröttnade folk i hans omgivning på runteorierna. Med tanke på att de allra flesta breven bara innehåller artighetsfraser är det första alternativet troligare.

Några kommentarer kan vara värda ett omnämnande. Sigfús Blöndal (1874–1950), isländsk lexikograf och biblioteksman i Danmark, tackar för

Runornas talmystik. "Jag tänker mig att Pythagoras kommer att glädja sig i Elysium när han – förhoppningsvis – upptäcker, att det ännu finns lärde män på jorden, som kan undersöka sådana mysterier." Blöndal har uppenbarligen också fått ett exemplar av "Die pergamenische Zauberscheibe". Han skriver om sitt intresse för isländsk magi och sin kontakt med den som han tror vet mest om detta ämne, en självlärd, isländsk bonde med ett privat bibliotek om magi. Blöndal föreslår att Agrell ska skicka boken till honom.[9]

Ferdinand Ohrt (1873–1938), dansk folkminnesforskare med trollformler som specialitet, skickar i gengäld för *Lapptrummor och runmagi* Agrell sina artiklar "Eddica og Magica" och noterar samtidigt vissa skiljelinjer i synen på *Lióðatal*.[10] Ohrt anser inte att talen gäller runornas ordning utan bara är en uppräkning av berättarjagets "Ljóð". Av dem handlar bara en uttryckligen om runor. Han anser inte heller att Agrells tydningar är "indlysende" – med ett par undantag. Efter ett par detaljinvändningar avslutar han brevet med att uttala sin glädje "över den så ytterst intressanta boken".

Vilhelm Marstrands inlägg är udda i den meningen att det inte alls har en språkvetare som författare utan en ingenjör med eget företag.[11] Den bok han har fått sig tillsänd är "Rökstenens chiffergåtor". I det stora hela tror han Agrell har rätt; han anammar utharkteorin och instämmer i tron att runorna i hög grad använts magiskt. I bevisföringen brister det dock, menar han. Argumenten försvagar ofta antagandena. Speciellt skeptisk är han mot primtalen. För det första tvivlar han på att den tidens människor höll reda på de stora primtal som Agrell ofta laborerar med. Sedan invänder han emot Agrells kalkyl att sannolikheten för att få sex primtal i följd skulle vara 6^6 eller 6^5. "Ty det är ju bara teoretiskt som det talvärde man kommer till i en given linje ska svänga mellan 100 och 400. När man vill undersöka chansen för ett primtal att inträffa i en viss formulerad mening, så måste utgångspunkten vara själva meningen." Precis som man i en text kan hitta alitterationer, som inte var avsedda eller bara undermedvetet kostruerade, kan man också finna talsamband som beror på slumpen. Bara om man lyckas visa att en naturlig utformning har ändrats i akt och mening att uppnå ett bestämt tal kan ett talmagiskt sammanhang sägas vara bevisat i sträng mening.

Oscar Wisselgren (1886–1971), riksbibliotekarie, har skrivit tre brev samma år om Agrells runskriverier. I den första tackar han för en artikel om den kristna talmystiken. Speciellt intressant har han funnit teorierna om talet 153 och SATOR AREPO-formeln. "Och vad det passar dig bra att syssla med sådant, du som redan för så länge sedan gav så vacker form åt Astrologdrömmarna på Kyrkogårdsgatan i Uppsala."[12]

I ett tackbrev för *Runornas talmystik* säger han sig dilettantiskt ha ägnat sig åt något liknande: "Ty den medeltida konsten är ju till brädden fylld med egenartade, säkerligen delvis magiska och symboliska chiffersystem, talmystik o. dyl." Han har ett litteraturtips: Mély, *Virga aurea*, som innehåller upplysningar om chiffersystem av orientalisk typ. "Men för talmystiken har du väl knappast någon föregångare." Han tackar Agrell för att han

tagit på sig uppgiften "att tolka vad okända ättefäder väft in av hemligheter och sejd i sina runor."[13]

Ytterligare ett brev från den 2 december 1927 avslöjar att Wisselgren varit sjuk och haft apokalyptiska syner. Av den anledningen har han inte fått läsa en av Agrells artiklar. "Vore vi lyckliga att leva i en mera fantasifull tid borde du lösas från dina övriga förpliktelser och under titeln riksmystagog, med rang näst efter ärkebiskopen och präktig ämbetsdräkt, beredas tillfälle att fullfölja dessa dina forskningar."

Axel Herrlin (1875–1937) skriver: "Jag lyckönskar dig varmt till att ha gjort dessa banbrytande forskningar." Han tipsar om tvåtalet och niotalet och betraktar det gematriska sambandet mellan Apokalypsen och Johannesevangeliet som "högst viktigt" för att man ska kunna orientera dem "till samma genetiska mitio".[14]

Franz Rolf Schröder (f 1893), tysk germanist, påstår sig ha läst *Runornas talmystik* med yttersta spänning från början till slut. Det var länge sedan han läste en så fängslande avhandling. En och annan tes och förklaring kan verka aningen vågad, men problemet med runföljden tycks vara löst.[15] I ett brev från 1936 tackar Schröder för en icke namngiven bok.[16] Han har genast bläddrat i den och sett de nya stöden för Agrells tes. Att döma av brevet har Agrell på genomresa hälsat på hos Schröder i Würzburg vid ett tidigare tillfälle.

Kritiska omdömen

Den tyske runologen Helmut Arntz ställer sig skeptisk till teorin om utharken och parallellerna med Mithrakalendern. Han intar emellertid inte en kategoriskt avvisande attityd: "Jag är övertygad om, att hans antaganden ofta går för långt [...] Trots detta skall man inte lättvindigt förkasta hans forskning. Det är fullt möjligt att den kommer att ge viktiga upplysningar om runnamnen." Arbetet om trolltrummorna får också godkänt; Agrell har "med utomordentligt skarpsinne" lyckats bevisa att figurerna på dem är bildliga framställningar av runnamnen.[17]

Av den Arntz har Agrell också mottagit två brev, båda skrivna som tack för böcker.[18] Men det är inte dem han diskuterar, utan han för snarare ett resonemang i eget intresse. Arntz' teori är att runskriften härstammar från ett norditalienskt alfabet redan i förkristen tid. Han tänker sig att ordningsföljden, namnen och idelningen i tre ätter är av senare datum, som en anpassning till germansk mentalitet. Men varifrån kommer runnamnen? Här skulle trots allt Agrells forskning kunna vara till stor hjälp, menar Arntz i sitt första brev; kanske i förbindelse med Friedrich von der Leyens teori. Den innebär att namnen härstammar ur den germanska mytologin och har sammanställts parvis. Agrell avvisade den teorin. Med litet smicker försöker Arntz få Agrell intresserad för sin kompromiss.[19]

Också det andra brevet handlar till stor del om namnen. Arntz betygar sin beundran för den utomordentliga intellektuella prestation som Agrells skrifter om den senantika magin vittnar om. Om utharkteorin stämmer har sannolikt inte namnen valts på måfå "utan av djupare liggande skäl",

och där bär Agrells forskning frukt. Gematrin tror han däremot inte på; talkombinationerna är för många. "På de magiska 8, 10, 16 och 24 runorna tror jag – men i de övriga fallen är faran för godtycke alltför stor."

Hans Kuhn kritiserar Agrell för att han griper efter alla tänkbara paralleller i Mithrakulten, vilka kan tänkas stödja hans teori. På så sätt bevisar man inte särskilt mycket. Den parisiska handskrift som Agrell åberopar är inte mycket att komma med. Dess ålder och ursprung är ovissa, och det finns bara en säker överensstämmelse mellan dess *significatio mystica* och runraden. "I övrigt måste mellanled skjutas in, som väl alla är tänkbara, men sällan troliga och allra minst säkra." Eftersom Agrell hela tiden måste luta sig mot gamla bevis i sitt resonemang är de nya av föga eller intet värde. Det är helt enkelt för många "tycks" i hans framställning. Kuhn är inte speciellt entydig i sitt omdöme. Han prisar Agrell för "ett stort mått av skarpsinne och kunnighet", och han påstår att grundtankarna i den agrellska teorin "har stor inre sannolikhet". Det verkar som om Kuhn tror på principen men efterlyser fler substantiella fakta. Bevisbördan åligger den som har ställt upp teorin inte kritikerna av den, avslutar han.

Också Wolfgang Krause har tilltalats av den allmänna karakteriseringen av Rökstensinskriften, men han betraktar å andra sidan Agrells tolkningar av kryptogrammen som osannolika. De övriga studierna i samma bok har han inte mycket till övers för. Utharkteorin nämner Krause bara i förbigående, eftersom han betraktar den som förfelad. "denna utharkteori har A. inte säkert kunnat bevisa, den är tvärtom högst osannolik, eftersom det inte föreligger skuggan av bevis för den i de direkta och indirekta runvittnesbörden. det A. betraktar som bevis, är aldrig annat än tydningar som företagits ad hoc."[20]

"Gematria" är namnet på en rolig och inte så litet elak recension av amerikanen Chester Nathan Gould. Han har gått igenom alla Agrells tal från 1 till 200. Det visar sig då att de vanligaste (7, 9, 11, 13, 17, 18 och 24) tillsammans med alla primtal utgör 73,5% av hela summan. "De femtiotre återstående talen är delbara med 3, det gudomliga talet; eller 4, Tors tal, eller 5, som skyddar mot det onda ögat. [...] Hur kan man undvika magiska tal och kombinationer i ett sådant system? De finns överallt." Efter den avrättningen gör Gould en publikknipande gematrisk uppvisning med utgångspunkt från sitt eget "ovärdiga" namn. Tolvtalet är genomgående och Gould gör en låtsasanalys av de invecklade, mytologiska överväganden som kan ha lett fram till det.[21]

Desto allvarligare är Carl Marstrander, keltologen, som närmat sig frågan om runnamnens mytologiska karaktär från ett helt annat håll, nämligen "sendruidismen", och som därför ger dem en helt annan innebörd. Möjligen kan Agrell ha funnit en uppslagsända i fråga om ättindelningen, men i övrigt har han helt förfelat sitt mål. Agrell driver sin tes "med blind konsekvens och med ett förakt för hinder som förvånar hos en så framstående forskare. Bländas Mithras nye fackelbärare av sitt eget ljus?" avslutar Marstrander försmädligt sin anmälan.

Erik Moltke tar emot stafetten av Marstrander och instämmer i dennes raserande av parallellerna mellan runraden och Mithras månadskalender. Likaledes underkänner han resonemangen om *Lióðatal* som mnemotek-

nisk dikt; inte på en enda punkt lyckas Agrell jämka samman de enskilda strofernas magiska tal med deras motsvarande nummerordning i kvädet. I samband med *Bósasagan* kritiserar Moltke det han betraktar som godtycklig faktorindelning. Med vilken rätt, frågar han sig, avgör författaren i vilka fall en sådan faktorisering är påkallad och i så fall hur den lämpligast bör göras? Dessutom kan han inte finna någon som helst konsekvens i de symbolvärden som talen tillskrivs. Varje gudomlighet har haft så många olika funktioner att vilket tal som helst stämmer i vilket sammanhang som helst. Agrell ansåg sig ju ha testat hållbarheten i sina gematriska teorier genom att använda futharken i stället för utharken på bland annat Gallehushornets runmästarformel. Resultat: ingen synbar talmagi alls. Moltke har gjort om försöket med den skillnaden att han gett odalrunan talvärdet 24 i stället för 23, som den har i Agrells futharkvariant.[22] Med Moltkes metod utkristalliserar sig talet 4, som i agrellska termer skulle innebära en Torsymbolik. Detta avslöjar, menar Moltke, godtycket i hela systemet. Gematrin i Björketorpsinskriften resulterar i stora tal och sätter därigenom fingret på en annan öm punkt. "De räkneuppgifter, prof. Agrell ger sina runristare, är ofta så komplicerade, att de i verkligheten förutsätter en hög aritmetisk standard hos våra primitiva förfäder, som dessutom varken ägde papper eller blyertspennor, men bara sten och mejsel, trä och kniv." Apropå kulturell nivå har Agrell någonstans antytt att det gematriska systemet till en början har varit primitivt och begränsat sig till bokstavsräkning. Moltke kan inte upptäcka minsta spår av en sådan utveckling i det runmaterial Agrell har presenterat. Alla dessa invändningar sammantagna innebär att Moltke måste avvisa Agrells teori i dess helhet: "De djärva hypoteserna vilar bara på svaga lerfötter, ett stort system uppbyggt på en enda runas omförflyttning."[23]

Om man summerar den viktigaste kritiken mot Agrell bör det bli följande fem punkter, som också finns med i Moltkes recension:

1. Förbindelsen mellan runnamnen och Mithrakalendern håller inte för en närmare prövning.
2. En teori som tillåter så många heliga tal är för rymlig för att kunna kallas system. Dessutom har samma tal flera olika betydelser, som Agrell godtyckligt väljer mellan för att symboliken ska passa in i det aktuella sammanhanget.
3. Eftersom trolldikterna inte stöder Agrells system, och då förbindelserna med Mithrakulten svävar i luften, är utharkens existens obevisad.
4. Gematrin ställer för höga krav på aritmetiska färdigheter i en närmast illitterat kultur.
5. Faktoriseringen av talsummorna lämnar dörren vidöppen för uttolkarens godtycke.

Vad kan sägas om dessa recensioner? Först och främst måste man konstatera att det är en kvalificerad skara skribenter, som har yttrat sig. Det gäller också de flesta brevskrivare, som har haft synpunkter att komma med. Alla var välkända, humanistiska vetenskapsmän, ett övervägande antal dessutom nordiska filologer eller germanister, alltså idel fackfolk. Några

av dem var auktoriteter inom sin disciplin. Värt att notera är också att ingen av dem som själva höll på med talmagiska undersökningar tydligen kände sig manade att ta till orda.

Vad framgår av deras argumentering? Rent kvantitativt kan Agrell sägas ha kommit ifrån slagfältet med livet i behåll. De som är i någon mening positivt inställda befinner sig i majoritet, men om det verkligen kan rubriceras som en "seger" är ändå osäkert. Bland anhängarna befinner sig ett antal av Agrells vänner eller bekanta från Lunds akademiska kretsar: John Landquist, Emil Olsson, Sven Liljeblad, Ivar Lindquist, Martin P:n Nilsson, Elof Hellquist och Olle Holmberg. Åtminstone de fyra förstnämnda måste rubriceras som på förhand gynnsamt inställda till personen Agrell. Jag påstår inte att det handlar om ren och skär vänskapskorruption, bara att dessa recensenter kanske var benägna att hålla inne med sådant som kunde uppfattas som kritik för att i stället desto mer betona sådant som allmänt verkade gångbart. Varken Holmberg, Liljeblad eller Landquist kan ju heller sägas vara experter på området, bara välutbildade och belästa amatörer. Över huvud taget är välviljan naturligt nog större bland anhängarna, oavsett om de kände Agrell eller inte. En del har omgärdat sitt bejakande av grundprinciperna med reservationer mot detaljer, som i själva verket är av vital betydelse. Ett exempel är invändningarna mot Agrells tolkning av spådomsapparaten i Pergamon (W. H. Vogt och Emil Olsson). En mindre generöst inställd recensent skulle genast ha slagit klorna i den och triumferande hållit upp den i ljuset som en blödande trofé: Se här med vilket jesuitiskt förakt för vetenskap och sanning professor Agrell skrider till verket! Nu klassificerar de i stället snällt sina invändningar som randanmärkningar, som inte rubbar deras tilltro till helheten.

Ett annat av anhängarnas karakteristika är vagheten. De uttalar sig med svepande formuleringar som "fängslande", "i princip rätt", "rimligt antagande", "djärvhet", "genial", "skarpsinne", "odisputabelt" och så vidare men underlåter ofta att exemplifiera eller närmare precisera vad de egentligen menar. Ofta samsas den oklarheten med en allmän beundran för Agrells mångsidiga vetande och förmåga till oväntade kombinationer.

Flera av recensionerna ger uttryck för en allt annat än positivistisk vetenskapssyn. Mossés tal om vetenskaplig intuition, kombinerad med poetisk fantasi, är ett uttryck för detta. Hans påstående att konjekturer måste vara tillåtna, när det handlar om magi, är ett uttalande som Liljeblad, P:son Nilsson och Ipsen villigt signerar. Det handlar inte om *exakt* vetenskap utan om att sortera ut vad som *kan* vara sanning utifrån en hermeneutisk förmåga att förstå den tidens människor och deras sätt att tänka. Krav på logik och konsekvens utgör i det sammanhanget snarast ett hinder. Typiskt är P:son Nilssons nagelfarande av metoden att bestämma runornas ursprung efter tecknens strukturella likheter med andra bokstäver. Förutom att den förbiser risken för slumpmässiga likheter innebär den ett alltför rationalistiskt synsätt. Med det kommer man inte åt anledningen till runornas ordningsföljd eller till deras namn, och utan att veta det kan man inte heller förstå deras funktion, påpekar han.

I regel är det lättare att hitta angreppspunkter än att precisera varför någonting är bra. På så vis har Agrells kritiker haft en enklare uppgift än

hans anhängare. Hans skrifter är späckade med exempel, och det är inte svårt att i detta mylleråv spekulationer och aritmetiska övningar leta fram illa underbyggda och inkonsekventa resonemang. Det är omvittnat att Agrell – oavsett språk – skrev i ett rasande tempo, och en del det han skrivit är säkerligen inte så väl genomtänkt.[24] Den tydligast formulerade, "positivistiska" kritiken står Moltke och Gould för. I vetenskapens namn kräver de ett logiskt sammanhängande system men finner, med illa dold förtjusning, att det agrellska är fullt av blottor och revor, som de kan ta tag i om de händelsevis skulle få lust att riva ner hela konstruktionen. Det får de.

Kritikerna är alltså färre men effektivare. De har helt andra möjligheter att haka fast sina principiella invändningar vid konkreta och bärande element i Agrells systembygge. Anhängarna däremot har i lika mån svårt att sätta fingret på någonting som på ett enkelt sätt talar till Agrells förmån; en så esoterisk verksamhet som bokstavsvägning är ju med nödvändighet svårfångad.

Recensenterna kommer från sex språkområden: svenska, danska, tyska, holländska franska och engelska. En mycket hasardartad hypotes skulle kunna vara att germanister och svenskspråkiga filologer är de mest välvilligt inställda till Agrells hypoteser, medan engelsk- och dansktalande språkforskare förhåller sig mera skeptiska. Naturligtvis har det ingenting med deras modersmål att göra, men det kan möjligen handla om skilda forskningstraditioner och olika grader av mottaglighet för impulser utifrån.

Polemik

En forskare som har utarbetat en teori har i de flesta fall investerat en myckenhet av tid och möda i den och ser ogärna att hans eller hennes arbete har varit förgäves. Konkurrerande teorier uppfattas lätt som ett hot. I ett brev, daterat den 28/12 1930, tackar Magnus Hammarström så hjärtligt för brev och konstaterar i samma andetag att "dissonansen, trots Herr Professorns försäkringar i motsatt riktning, är mer skärande än någonsin". Upprinnelsen är tydligen Hammarströms kommentar till Agrells tolkning av Weserinskriften och Agrells behandling av Hammarströms arbete *Om runskriftens härkomst*. Han framhåller "det groteska" i att räkna med den aldrig använda *ing*-runan i de gematriska summeringarna. Det är också en metodisk brist att utan minsta stöd räkna med en vändruna. Fler invändningar av metodisk art: "Jag har svårt att inse nyttan av ett sådant extremt utnyttjande av det blott möjliga, som Herr Professorn lägger i dagen [...]. Vad 'kan' sist och slutligen icke tänkas? I mitt tycke är ett gott bevis bättre än hundra fladdrande möjligheter."[25]

Marstrander, keltologen som satsat på ett keltiskt ursprung till runorna, deras namn och ordningsföljd, var av lättförståeliga skäl inte särskilt öppen för Agrells teorier. En enda åsikt delar de båda, konstaterar han: runnamnen har mytologisk karaktär. I övrigt finner han inga beröringspunkter mellan dem. "[Våra arbeten] rör sig i var sin värld och är varandras diametrala motsats i varje hänseende, i metod, i ansats, utgångs-

punkt och konklusion. Är det tänkbart att det kan byggas en bro mellan Pedersens ståndpunkt och min, så är i alla fall alla former av kompromiss mellan Agrell och mig omöjliga. En av oss måste ha fel."[26]

Agrell hörde inte till dem som lade fingrarna emellan. Med glatt hjärta korsar han sin klinga med Marstrander, "keltoalpinisten" som han aningen vanvördigt kallar sin norske kollega. I en fotnot alldeles i slutet av "Studier i senantik bokstavsmystik" replikerar han: Marstrander har förvanskat resonemang, räknat fel och försöker dölja överensstämmelser i tolkningen av runnamnen, därför att han vet att Agrells teorier är "åtskilligt äldre". Med ironi bemöter Agrell vad han uppfattar som arrogans: "Jag begär icke att prof. M. skulle ha läst en artikel av mig i en av Skandinaviens största tidningar år 1925, men jag anser, att han före tryckläggningen av sin avhandling åtminstone bort taga någon hänsyn till min uppsats 'Der Ursprung der Runenschrift und die Magie' som [...] våren 1927 – innan M. i juni företog sin omtalade ferieresa utkom i Arkiv f. nord. filologi, en tidskrift som M. kunnat läsa i varje större bibliotek i nordvästra Europa, om han icke hunnit studera den redan i Norge."[27]

Bittrast och mest skoningslösa brukar inbördes fejder vara. Hugo Pipping har samlat sig till en attack i *Nya Argus* mot bokstavsvägningens princip.[28] Själv tillämpar han i Magnus Olsens efterföljd bokstavsräkning i kombination med sannolikhetskalkyl. Gematrins trovärdighet bygger helt och hållet på om man kan påvisa system i talsambanden och därigenom utesluta slumpens verkningar. Agrell har insett det. Som tidigare nämnts har han undersökt Xenofons *Anabasis* och de namn som ingår i Jesu stamträd för att visa att där inte finns några sådana samband. Pipping har hakat på den sistnämnda idén, fast han har föredragit den mer profana varianten att granska bokstavsvikten för svenska professorer i nordiska språk. Häpnadsväckande förhållanden avslöjas därvid. Det visar sig att 12-talet (som i Agrells system motsvarar den klippa Mithra föddes ur) dominerar starkt i Uppsala, medan den äran bara vederfars en enda av landets övriga professorer. Nu inbillar sig inte Pipping för den skull att man med hjälp av gematri kan räkna ut vem som ska bli näste professor i Uppsala; en ironisk hänsyftning på domen mot den romare som straffades för att han på magisk väg försökte påverka valet av imperiets kejsare. Nej, konkluderar han, gematriska samband beror ofta – hur bestickande de än kan verka – på ren slump. Emellertid hyser han inga illusioner om att kunna omvända de troende. "Mig skola de betrakta som den lede fienden. Men den här gången är vilddjurets tal inte 666 utan 138", slutar Pipping som med det talet överlåter till läsaren att själv sluta sig till vem artikelförfattaren är.

Samma dråpliga stridslystnad präglar Agrells genmäle.[29] Han har identifierat sin motståndare och hänför honom till den "något avdankade skara", som fortfarande bara räknar runornas antal, trots att bokstavstrolldom hos alla andra folk innefattar vägning. Agrell har inventerat förrådet av nordiska filologer och "utan bottenskrapning av materialet" funnit 22 (!) namn, som i likhet med Pippings eget innehåller 11 bokstäver. Hur kan det komma sig? Jo, Agrell har varit "infernalisk nog att använda samma försåtliga metod som märket 138 [...] *ibland* använt fullständigt förnamn, *ibland* dettas initial, *ibland* ej en fullt så stark förkortning av för-

namnet, *ibland* förkortning av en till efternamnet hörande preposition (v. i stället för von)." Som om detta inte skulle vara nog har Pipping dessutom förvanskat mätstickan. Han har lagt till en bokstav (w) i alfabetet för att det hela ska gå ihop, och han har inte tagit hänsyn till skiljetecken. Agrell råder sin vedersakare att beakta "en väl utarbetad, fast av tankebekväma humanister gärna helt förbisedd vetenskap: den matematiska sannolikhetskalkylen." "Rådet" är nog tänkt att svida litet extra i skinnet på Pipping, som just gjort sig känd för att ha tillämpat statistiska beräkningar i språkvetenskapen, och som dessutom hade en matematikprofessor i familjen.

I sitt i alla avseenden korta svar ger Pipping två exempel på agrellskt godtycke, märkligt nog inte från runinskrifter utan från antik talmagi. "Den som 'forskar' på detta sätt, har ingen rätt att beklaga sig, om han blir utsatt för ett godmodigt skämt. På ett allvarligt meningsutbyte med professor Agrell har jag ingen tid att spilla."[30]

Agrell bemöter i sin tur Pipping lika kort genom att två sina händer. Exemplen på godtyckliga metoder är inte Agrells egna; han har bara refererat vad andra har sagt och dessutom garderat sig i en not. Att Pipping inte verkar ha någon erinran mot hans *runologiska* beräkningar tyder på att Pipping trots allt är fackman – åtminstone vad gäller *nordisk* filologi.[31]

Utan tvivel finns det i dessa pennfäktares ytligt sett humoristiska ordbatalj en bitsk underton och en hög ansiktsfärg, som för läsarens tanke till intensiteten i samband med revirstrider. I de stillsammare dyningarna efter stormen tycks det som om animositeten delvis beror på missförstånd. Pipping har fått för sig att Agrell kategoriskt avfärdar bokstavsräkningens existens, medan Agrell påstår sig alltid ha hävdat att räkning och vägning förekommit parallellt och att utvecklingen faktiskt har gått från den mer komplexa vägningen till den enklare räkningen.[32]

En av de viktigaste invändningarna mot gematriska principer över huvud taget är att mycket, kanske rent av allt av det som ser ut att vara tanke och avsikt mycket väl kan vara slumpens verk.[33] Speciellt gäller det runtexterna, som inte till sitt innehåll avslöjar vilka övernaturliga makter de är tillägnade, och som därför kan förknippas med praktiskt taget vilket tal som helst. Agrells främsta försvar är, som vi har sett, att sannolikheten för att *stora* tal ska uppträda i svit är mycket liten. Detta är också det huvudargument han uppbådar mot vad han kallar "naiv hyperkriticism". Med hänvisning till slumpen kan man, skriver han förtrytsamt, ifrågasätta att gematri över huvud taget har förekommit någonsin i mänsklighetens historia. Den amerikanske filologen Nathan Chester Goulds parodiska räkneoperationer, baserade på hans namn i runskrift, är ett "sannskyldigt groteskt exempel på denna hyperkriticism."[34] Det förfarandet är ingenting annat än en skrivbordskonstruktion, lika löjlig som den är missvisande. Agrell misstänker att Gould valt att skriva sitt namn med runor, därför att ett första experiment med latinska bokstäver gett för dålig avkastning, nämligen det lilla talet 5 som bara uppträder två gånger, vilket innebär sannolikheten 1/25. I stället har han tagit till skamgreppet att använda runraden, som ju i många avseenden inte motsvarar det latinska alfabetet. "Mr. Gould har tvingats att förknippa *c*, *k* och *q*; *s* och *z*; *i* och *y* med

samma talvärde och att betrakta *x* som *ks*."[35] Även utan dessa tricks skulle Goulds enstaka exempel inte bevisa någonting. För att kunna dra några slutsatser om gematri måste det röra sig om en hel följd av sammanhängande ord. Detta är elementa som till och med en sådan som Hugo Pipping har begripit, däremot tydligen inte Gould.

Det finns ett inslag av bitterhet i Agrells senare skrifter. Uppenbarligen tyckte han sig ha blivit missförstådd, i vissa fall kanske till och med avsiktligt vantolkad, och inte uppmärksammad efter förtjänst. Kritikerna vägrade att beakta de talande bevis som fanns i trolldomsböckernas runformler, i den isländska litteraturen, framför allt i *Eddan*, eller i folktro av yngre datum. Märkligt nog verkar han ha ansett sig mest motarbetad av germanister; det stämmer ju inte riktigt med helhetsbilden av recensionerna. Bland annat får sig Arntz, som ju ändå intar ett slags mellanställning, en skrapa för att han inte tycks ha läst "Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe" och för att han har gett en ensidigt negativ bild av det mottagande Agrells skrifter rönt. Slutmeningen i "Die pergamenische Zauberscheibe" med dess insinuation om samtidens bristande kunskaper i grekiska får stå som en epigrammatisk formulering av en forskare, som visserligen inte gärna kunde veta att han stod vid slutet av sin bana, men som ändå tycktes ha resignerat en smula.

> Likaså är denna (nästan enbart av germanister företrädda) hyperkriticism totalt blind för de av mig upptäckta vittnesbörden i de senantika dokumenten: *græca sunt, non leguntur*.[36]

Agrells teori och metod – en kritisk granskning

Sigurd Agrell lockades som forskare av det svåra, det oprövade. Hans inriktning inom lingvistiken tyder på det, och hans vägval när det gäller runorna bekräftar det. Troligen satt det kvar i honom ett tillräckligt kvantum av den äregirighet han visat som ung diktare och bidrog till att han helst gav sig i kast med kartläggning av outforskade territorier.

Han har själv intygat sin gamla vurm för den värld som öppnar sig i *Eddan* och över huvud taget i den isländska diktningen. Varför ägnade han sig då inte åt den, när han nu delvis vände de slaviska språken ryggen? Tydligen omfattade den nya anda inom nordismen, som Lindquist talar om, just den norröna litteraturen. Bland annat utgav Ernst Albin Kock sin uppmärksammade *Notationes norroenæ* och Jöran Sahlgren *Eddica et Scaldica*. En möjlig hypotes är att Agrell i kretsen av nordister inte kunde finna någon vetenskaplig lucka av format inom det området, medan det däremot var allom bekant att runologin drogs med en rad obesvarade frågor. Att inlåta sig i en Jakobsbrottning med dem måste ses som en utmaning – inte minst för en outsider – och att lösa dem vore ingenting mindre än en bragd.

Agrells ambitioner framgår indirekt av förord och yttranden i förbigående. I *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi* finns avsikterna an-

tydda redan i bokens undertitel: *En inledning i den nutida runologiens grundproblem*. Ordvalet "inledning" kan i och för sig verka modest, men att det inte är några parentetiska frågor författaren dryftar framgår å andra sidan tydligt nog; det är runtolkningens avgörande spörsmål det handlar om. I förordet understryker han den målsättningen genom att påpeka att det, trots bokens karaktär av populärvetenskaplig framställning, "torde" finnas "icke så litet" som intresserar även runologer av facket. Alldeles särskilt gäller detta det kapitel som rubricerats "Senantika spådomsapparater", men han förutskickar att också kapitlen "Bokstavsmystik i Nya Testamentet" och "Den forngermanska runradens uppställning" innehåller en hel del nyheter. Tolkningen av Pergamonskålens tecken, en förbisedd koptisk handskrift som avhandlar grekisk bokstavsmagi och "Platons spekulationer rörande elementens matematiska relationer", hör till det nya stoff Agrell anser sig kunna tillföra forskningen. Allra tydligast avtecknar sig hans förhoppningar om ett vetenskapligt genombrott i följande utsagor: "Skulle min utvidgade bevisföring i huvudsak befinnas bindande, vore därmed ett av runologiens mest brydsamma problem i det väsentliga löst."[37]

> Det förhåller sig nämligen så, att min 1924 uttänkta, 1925 i föredrag och i en tidningsartikel framlagda och 1927 i bokform offentliggjorda runradsteori hittills är den enda, som lämnat en s a m m a n h ä n g a n d e förklaring av de 24 runtecknens inbördes ställning till varandra från det första till det sista i serien.[38].

Att Agrell inte var nordist av facket tycks inte ha generat honom nämnvärt. Hans självtillit i språkvetenskapliga och kulturhistoriska sammanhang ter sig obruten, åtminstone utifrån sett. I polemiska drabbningar drar han sig inte för att läxa upp sina vedersakare just på deras egna specialområden. Inför utgivningen av sina första skrifter har han anlitat runologisk expertis, men i de senare arbetena finns inga hänvisningar, vare sig till Ivar Lindquist eller till någon annan. I viss mening är det förståeligt. Den regelrätt gematriska runtolkningen var han ensam om; det fanns inga spår i snön att följa. Å andra sidan låg det säkerligen nära till hands att uppfatta hans ibland äventyrliga, lingvistiska resonemang som nonchalans eller rent av arrogans inför samtida runologers rön. Ett prov på vilken typ av sakkunskap han främst anlitar är den referenslitteratur han hänvisar till i *Runornas talmystik*. Till ca 70% består den av religions- eller kulturhistoriska framställningar. Mindre än 15% utgörs av runologiska avhandlingar. Den fördelningen avslöjar ett grunddrag i den agrellska vetenskapssynen: han älskar att kombinera forskningsrön från många olika discipliner. På så vis vaskar han fram både överraskande hypoteser och udda former av belägg. De mest spektakulära är väl resonemangen om den pergamenska spådomsapparaten, tarotkorten och de samiska trolltrummorna.Typiskt nog framhåller han det som en allvarlig brist hos den klassiske filologen Hammarström att han saknar vetenskaplig bredd.

Att låta tanken löpa linan fullt ut är ett annat av Agrells kännetecken som forskare. Han kombinerar gematrin och antikens ABC-monument med en ihärdig konsekvens som knappast föresvävat någon av herrarna

Dieterich, Dornseiff och Cumont. Medan Magnus Olsen stannade vid att försöka påvisa germansk bokstavsräkning i runristningarna höjde Agrell ribban ytterligare genom att frankt hävda principen om bokstavsvägning. Han skydde heller ingen möda för att styrka sin tes.

De radikala greppen är ett annat av hans kännemärken. Det kanske mest anmärkningsvärda i den vägen är hans utharkteori, som samtidigt visar att han närmade sig texten med tämligen fasta föreställningar om det kulturella sammanhang den uppkommit och fungerat i. Vid första påseendet kan det verka mycket omotiverat att placera *fé*-runan sist i raden, när alla bevarade futharkframställningar tvärtom börjar med den.[39] Ändå måste man medge att hans argument för omplaceringen är överraskande starka. Att "rikedomsrunans" logiska plats skulle vara den sista, den med det högsta talvärdet, är i och för sig ett cirkelresonemang, som bara kan godtas av den som redan har accepterat att runorna verkligen hade sådana värden. Däremot kan nästan vem som helst hålla med om att den går bra i par med odalrunan; den fasta egendomen, *oðal*, kommer på så vis omedelbart före *faihu*, lös egendom.[40] Ovedersägligen har runorna ibland arrangerats som lönnskrift; det är ju troligen av den anledningen som de har indelats i tre åttatal eller ätter. För att ytterligare förvilla de i den konsten oförfarna har uttydningen av den hemliga skriften medvetet bromsats, genom att den första ätten betecknats som den tredje och vice versa. Det handlar med andra ord om förskjutningschiffer av samma slag som det som emellanåt bevisligen använts i löpande skrift. Vad Agrell gör med futharken är följaktligen i sig inte särskilt omstörtande; han förskjuter den helt enkelt ett steg bakåt.[41] Det enda nya är att han tillämpar den tekniken på runraden i stället för på en krypterad runtext.

Men även om förfarandet inte kan sägas vara främmande för runristarna saknade Agrell ändå hållbara bevis för sin ommöblering. Troligen var det därför han så envist klamrade sig fast vid sitt påstående att Kylverstenens runrad börjar med *úr*-runan. Eftersom han betraktade den ordningen som en runmagikernas yrkeshemlighet föll det sig naturligt att den inte öppet exponerades på brakteaterna utan exklusivt på en sten som var vigd åt underjorden och mörkret. Det är ett klent argument, särskilt som i stort sett alla andra uttolkare läser det första tecknet som en f-runa, låt vara med starkt försvagade bistavar. Nej, det enda som på allvar kunde bekräfta utharkens existens var om den, i motsats till futharken, visade sig resultera i en konsekvent genomförd gematri. Precis det hävdar Agrell också, men han får mothugg av Moltke och så att säga postumt av Bæksted. Betydligt senare har också Klingenberg i sin studie av Gallehushornen med eftertryck exponerat möjligheten att finna talsamband med den gängse runraden som utgångspunkt.[42]

Generellt sett utgörs Agrells "metod" till stor del av ett vitt förgrenat associationsnät, som bildar underlag för tidvis ganska hasardartade resonemang. Utifrån sin mångfasetterade kännedom om myter och folktro fogar han ihop ett enhetligt system av hypotetiska samband, där pusselbitarna snällt faller på plats. Det är mera sällan fråga om regelrätta "bevis". Han utgår i stället från vad som har eller kan ha varit rimligt, möjligt eller tänkbart. Eftersom germanerna kom i kontakt med mithraismen, in-

klusive den florerande magin och astrologin, antingen som legosoldater i den romerska hären eller som gisslan i imperiets huvudstad, är det naturligtvis fullt möjligt att de också tog starka intryck av dessa tankeriktningar. När de nu i mångt och mycket bildade sitt skriftspråk efter mönster från klassiska alfabet varför skulle de då inte ha övertagit deras gematriska funktioner också? Förutsättningen är givetvis att de senare får betraktas som bevisade. Det gör Agrell, åtminstone i fråga om kabbala och arabiska bokstavsamuletter, en fortfarande existerande företeelse som finns betygad i teoretiska verk, menar han. Om runskriften till sitt ursprung är magisk betraktar han det som mycket sannolikt "att åtminstone den äldsta runperiodens bokstavsmagiker tillämpat talvärderäkning".[43] Jag tror att Agrell delvis har rätt, när han hävdar att det här sambandet i hans egen tid förefaller så naturligt "att det numera knappast på allvar motsäges av någon modern runolog av betydenhet."[44] För en sentida betraktare ter det sig inte alls lika bindande. Ändå kan det inte kategoriskt avfärdas som orimligt i alla enskilda fall.

Hans resonemang om den pergamenska spådomsskivan är ett illustrativt exempel på associationsförfarandet. Naturligtvis kan de tre ringarna med tecken leda tankarna till en kryptografisk användning av alfabetet; de är ju uppdelade i vardera åtta rutor, vilket motsvarar ättindelningen både i det grekiska alfabetet och i runraden. Mot detta kan man hävda att det sammanlagda antalet tecken i dessa segment är 67, ett i sanning obekvämt tal sett ur Agrells synvinkel. Han ordar inte heller om den saken. Att sedan försöka fastställa en startpunkt och en läsriktning är givetvis oerhört vanskligt. I Wünschs efterföljd väljer han handtaget som utgångspunkt och ser rutan omedelbart till höger om det som den första. Något skäl anger han inte, men han upptäcker där en symbol som påminner om det astrologiska tecknet för oxen, och som därför överensstämmer med utharkens första runa.

När han väl har avverkat den första ringen antar han att nästa ring ska läsas åt motsatt håll, eftersom bustrofedonskriften tycks vara det äldsta av alla skrivsätt, och magin är en konservativ hantering. En välvillig läsare accepterar kanske den förevändningen, men den verkliga och faktiskt också uttalade anledningen till detta vägval är att det i den andra riktningen inte uppstår några som helst kombinationsmöjligheter. I och med det har spådomsapparaten i Pergamon definitivt upphört att vara det bestyrkande av utharkteorin som Agrell vill göra den till. Hans sätt att argumentera kan i sig förvisso vara godtagbart, men bara för den som redan betraktar utharken som ett väl underbyggt faktum. I vissa runinskriptioner finns vänderunor. Inför dem kan man sväva i ovisshet om deras betydelse; är felvändningen avsedd och betydelsebärande eller bara ett misstag av ristaren? Men i de fallen kompenseras osäkerheten av ett mer eller mindre begripligt, språkligt sammanhang. I spådomsapparatens fall däremot existerar *enbart* tvetydigheter. Lägg därtill att apparatens tecken står generöst vidöppna för de mest olikartade tolkningar, så får man en ungefärlig hållfasthetsbeskrivning av Agrells metodik.

Vadstena- och Grumpanbrakteaternas bilder tolkas av Agrell som en nordisk framställning av guden Mithra och offertjuren. Djurets delade

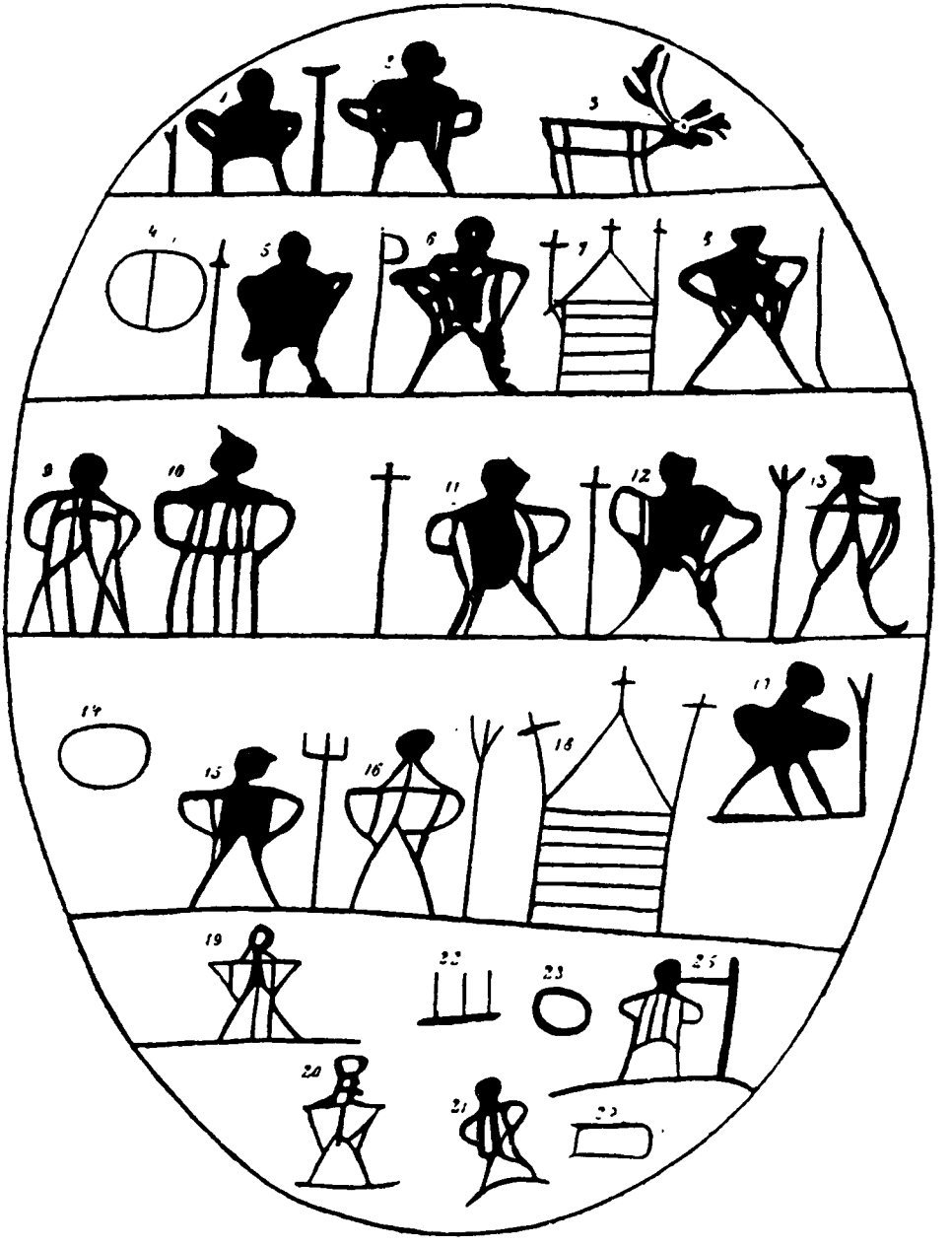
svans överensstämmer med mithraismens tradition att sädesax växte fram ur den dödade tjurens svans. På Vadstenabrakteaten svävar dessutom en fågel över tjurkroppen. Enligt Agrell alluderar det på berättelsen att solguden genom en korp uppmanade Mithra att sticka ner tjuren. Den här typen av jämförelse mellan bilder från olika kulturer är givetvis vansklig att göra. Tolkningsutrymmet är alltför vidsträckt för att resultatet ska kunna kontrolleras med något rimligt mått av precision. Ett liknande inslag av godtycke vidlåder Agrells utläggningar om figurerna på de samiska trolltrummorna. Han konstaterar bland annat att det finns starkt kristna inslag och bilder av "sekundär utvecklingstyp". Med Poppers terminologi är det under sådana omständigheter svårt att falsifiera teorin.

I sin undersökning av lapptrummorna utgår Agrell främst från ett 1700-talsmanuskript, troligen för att den trumma som där bekrivs uppvisar 24 figurer, arrangerade på ett sådant sätt att de skulle kunna "stå i genetiskt samband med de 24 runtecknen".[45] Några prov på sådana samband: uroxen motsvaras av en rentjur, tursen av en nåid, asen av "vindens man", en motsvarighet till Njord. Agrell tycker att ordningen någorlunda överensstämmer med futharken men medger att grupperingen av figurerna på trolltrumman inte tillåter någon säker ordningsbestämning, speciellt inte i den undre delen, där solen i mitten delar in fältet i de dödas och de levandes riken.

Enligt Agrells teori har trolltrummans tecken ursprungligen varit runimitationer,[46] men med tiden har människo-, djur- och växtfigurer utvecklats ur runornas namn och föreställningarna kring dem. Hans argumentering inriktar sig därför mest på att påvisa mytologiska överensstämmelser, där lapska gudomligheters och demoners funktioner jämförs med de nordiska, ibland också med de mithraistiska. Efter att ha gått igenom Nærøtrumman figur för figur och relaterat dem till runnamnen konkluderar Agrell: "Av särskilt intresse för min utharkteori är den omständigheten, att motsvarigheterna till uroxrunan och rikedomsrunan – rentjurens tecken och tecknet för bondens hem och boskap – befinna sig på stort avstånd från varandra."[47]

En annan gammal trolltrumma finns beskriven i ett förhör med en "lappgubbe", som år 1691 ställdes till svars för att ha utövat trolldom.[48] Här kopplar Agrell ett av sina radikala grepp. Precis som i fallet med den antika spådomsapparaten är det bland trolltrummans tecken svårt att finna någon självskriven startpunkt och läsriktning. I förhörsprotokollet har figurernas inbördes ordning, i enlighet med latinsk skrifttradition, angetts från vänster till höger. Agrell tvivlar på att det återspeglar lappgubbens verkliga beskrivning. För det första är det, menar han, en vanlig magisk operation att låta rörelser ske motsols, och för det andra skulle trummans tre "helgdagsmän" komma alldeles för långt från solen om man "läser" medurs. Dessutom har den åtalade sagt att det var ett dåligt omen om mässingsföremålet rörde sig motsols på trumman. Agrell tolkar den utsagan så att tecknen måste vara uppställda motsols, eftersom föremålet då vandrar från det högre till det lägre i stället för tvärtom. Detta är naturligtvis ett argument, men kanske har det inte heller varit alldeles betydelselöst att den av Agrell valda läsriktningen innebär att det första teck-

net är sarven. Den återfinns längst upp till höger på trumman och korresponderar då förstås med uroxen i hans egen uthark.



Samisk trolltrumma från 1600-talet

Nærømanuskriptets trolltrumma representerar innehållsligt enligt Agrell en äldre variant, trots att Vadsørelationens trumma med sina bevarade tecken figurligt sett är den ursprungligare av de två. Märkligt nog nämner han i sin summering bara nio tecken, som uppvisar "betydande likhet med kända runtyper".[49] De har också kallats stavar, påpekar han. Den som vill vara kritisk reducerar dem till två, möjligen tre: **w**-, **R**- och **p**-runorna. I de övriga fallen verkar den överensstämmelse Agrell ser tämligen lättflyktig; den kan lika gärna förklaras som tillfällig. I ett fall, **m**-runans yngre variant, ligger en annan förklaring mycket nära till hands, eftersom runtecknet ser ut som ett kors, och det finns två kyrkor avbildade på trumman. Över huvud taget är runornas utseende sådant att de, av den som så önskar, lätt kan identifieras med trummornas avbildningar av trädgrenar, klykor och stavar. Det är alltså mycket svårt att ta sig förbi hypotesstadiet med något slags säkerhet i behåll. Däremot kan Agrell säkert ha rätt i att samerna känt till runorna utan att ha använt dem som skrivtecken. Veckodagsmärkena och ett antal bomärken tyder på det.[50]

Vad beträffar bildernas ordningsföljd erkänner Agrell att den är ganska godtycklig, i alla fall i de lägre av trummans fem regioner. I den himmelska regionen – de nio första tecknen – däremot finner han bara en avvikelse från utharkens ordning. Då kan man för all del invända att hans paralleller till runnamnen i ett par fall ter sig mycket godtyckliga, för den som inte redan har anammat hans motiveringar för runornas ordningsföljd i utharken.[51] Om redan från början två tecken av nio står på fel plats – och dessutom tre andra placeringar förutsätter skruvade omtolkningar – måste slutsatsen rimligtvis bli att tecknen på Nærømanuskriptets och Vadsørelationens trolltrummor inte styrker Agrells teori. Det är oklart exakt hur mycket bevismaterial han själv ansåg att de tillförde, men så mycket är i alla fall säkert att han ansåg dem bekräfta hans antagande att runraden inte börjat med *fé*-runan.[52]

Allmänt gäller att Agrell, för att få sina hypotetiska samband att sluta tätt i fogarna, ofta tänjer sin argumentation på gränsen till det orimliga. Det är exempelvis svårt att inte ställa sig skeptisk till hans försök att koppla runnamnen till mithraistiska trosföreställningar. Godtycket lurar hela tiden om hörnet, och ibland kan man faktiskt undra om Agrell själv tror på vad han skriver. I viss mening blev han kanske också i fortsättningen ett offer för det hektiska produktionsraseri han visade redan vid meriteringen för professorstjänsten. I sina utläggningar ger han ger sig inte tid att begrunda argumenten och gallra ut de svagaste bland dem.

På så sätt förhåller det sig exempelvis med hans analys av tarokkorten. Hypoteserna om de olika kortnamnen och deras inbördes förhållanden verkar i förstone så helt gripna ur luften att man som läsare snarast blir förbluffad över att han mot alla odds ändå lyckas komma fram till ett slags förklaring. Återigen är det så att det *kan* ligga någonting i en *del* av de mönster Agrell tycker sig urskilja, men han borde kanske ha stannat vid att beteckna dem som spekulationer, intressanta i sig men för ovissa för att gälla som belagda forskningsrön.

I "Rökstenens chiffergåtor" presenterar Agrell en delvis ny tolkning av den i vissa partier gåtfulla texten. I stora drag innebär den att ristaren har

velat ge en gudomlig parallell till sin sons död genom att anspela på Oden, hans son Balders död och dennes hämnare. Läsningen har kritiserats utifrån språkhistoriska grunder av bland andra Krause. Utharken har föranlett Agrell att också tyda kvistchifferskriften annorlunda. Han har utgått från en fyrdelning av runraden i stället för den vanliga tredelningen. En motsvarande sådan finns belagd för det grekiska alfabetet, så det är inte någon fri uppfinning. Även de tre andra chiffertyperna på Rökstenen avkodar Agrell på annat sätt än det gängse. Det kryptogram som bygger på odalrunan ᛟ betraktar han som en bekräftelse på att den avslutande runföljden i den magiska runraden varit **o d**.[53] För en lekman ter sig den excentriciteten mindre anmärkningsvärd, eftersom chiffertydningen i vilket fall som helst har litet av lotteri över sig. Det ligger i sakens natur att en lönnskrift, konstruerad för i runda tal tolvhundra år sedan på ett språk som bara bristfälligt är känt, inte direkt bjuder ut sig för den som ska dechiffrera den.

Åtminstone i sin första längre runavhandling – "Runornas talmystik" – erkänner Agrell, som av och till redan framgått, att det är ett vanskligt material han handhar. Visserligen gäller detta klarsynta omdöme mestadels de magiska formlerna, men han påpekar också det som kom att bli kritikernas viktigaste angreppspunkt, nämligen mängden av magiska tal:

> Då i runmagien strängt taget varje tal från 1 till 24 haft sin magiska betydelse och därför kunnat läggas till grund för anordningen av en talmystisk inskription, kunna inskrifter med enklare gematri **i c k e** i egentlig mening tjäna såsom **b e v i s m a t e r i a l** för min teoris riktighet.[54]

Den insikten innebär förstås inte att Agrell tillfälligtvis har intagit samma hållning som sina kritiker. Som vi har sett ansåg han att andra faktorer, exempelvis sannolikhetskalkyler, höll honom skadeslös i det avseendet. Han stöder sig på ett tjugotal inskrifter, som han betraktar som ovedersägliga bevis för utharkteorins riktighet. I och med det tycker han sig kunna beakta också de sekundära ristningarna; de bevisar visserligen ingenting men stöder ändå en redan belagd teori, resonerar han.[55] En liknande pseudorelativism ådagalägger han i samband med trollformlerna. Man får inte vänta sig, framhåller han, att i *Lióðatal* på *varje* punkt finna överensstämmelser med runnamnen, eftersom dikten inte handlar om runor utan om tal.

> Där vi icke finna sådana, få vi nöja oss med upplysningar om vissa tals speciella trolldomskraft, meddelanden som kunna vara av stor betydelse för förståelse av galderkonst och även runmagi, ty dessa hava tvivelsutan varit bundna vid kravet på en sträng överensstämmelse mellan ett visst krafttal och antalet av en diktsstrofer och ord eller summan av en inskrifts runtecken och deras talvärden.[56]

Vad som framför allt saknas i Agrells undersökningar är försiktigheten och de nödvändiga reservationerna. Det verkar ibland som om han inser materialets bräcklighet och de brister i bevisföringen som detta medför, men dessemellan – och med tiden alltmer – agerar han som om det rörde sig

om en experimentellt belagd, fysikalisk teori. I "Rökstenens chiffergåtor" undersöker han lönnskriftens gematri rad för rad och hittar än tal som anknyter till Balder (14) eller Oden (18), än antidemoniska primtal. Därefter för han ett principresonemang om just dessa tal. De förekommer slumpvis rätt ofta, medger han, eftersom vart sjätte tal mellan 100 och 400 är odelbart med andra tal än ett och sig själv. Ändå anser han det anmärkningsvärt att det finns fem sådana i ganska tät (men inte omedelbar) följd i lönnskriften; chansen att de av en händelse skulle uppträda så är minimal, försäkrar han. Det är märkligt att han inte insåg hur litet dessa sannolikhetskalkyler har att ge. För det första är primtalsföljden ingalunda obruten, vilket reducerar uniciteten betydligt, men viktigare ändå är själva grundförutsättningen. Vad är det som säger att runristaren, ifall han nu över huvud taget hade några gematriska avsikter, syftade till ett särskilt slags tal just vid varje radslut? Det kan ju lika gärna hända att han siktade på att den gåtfulla texten i sin helhet skulle ha ett sådant. Någon primtalsanknuten, antidemonisk tendens kan inte heller utläsas av innehållet. Den klart viktigaste, närmast tillintetgörande invändningen är emellertid faktorindelningen och mängden magiska tal.

När det gäller källorna är Agrell i allmänhet inte särskilt kritisk. Ibland är det svårt att exakt veta, vilka han stöder sig på, till exempel när han detaljerat beskriver mithraismen, Isiskulten och synkretismen över huvud taget. Troligen är det Apulejus, Plutarchos, Celsus, Plinius, Clemens av Alexandria och Origenes av de antika författarna. I skildringen av Mithramysteriet lutar han sig mot icke namngivna, tyska forskare.[57] Något generellt resonemang om den isländska litteraturens tillförlitlighet som källa för han inte. Hans flitiga utnyttjande av *Eddan* och sagorna visar emellertid att han inte kan ha hyst något som helst tvivel om deras representativitet för bortemot tusen år äldre, religiösa och magiska föreställningar. Inte heller tvekar han att använda sig av de likaledes mycket yngre *Merseburggaldern* och *Bósasagan*. Ändå är nittonhundratjugo- och trettiotalen en period, när man var mycket väl medveten om problemen med den isländska diktningen som historiska källtexter. Inte minst gäller detta förstås i Lund, där bröderna Weibull gjort rent hus med den romantiska uppfattningen av vikingatiden.[58]

En av den tyska historismens kunskapsteoretiska huvudteser var "att man inte från ett känt historiskt skeende kan dra slutsatser om ett okänt med hjälp av laghypoteser. Varje historiskt skeende måste förutsättas som unikt."[59] Eftersom kunskaper om fakta kommer genom iakttagelser och observationer i källorna blev källkritiken mycket central. Kasta ut all historiefilosofi! löd parollen. Historia är en empirisk vetenskap, ingenting annat. Berättande källor skulle man i görligaste mån undvika och helst bara använda "dokument och andra kvarlevor, dvs. bevarade 'delar' av händelseförloppet."[60] För Lauritz Weibull innebar detta att ingenting annat än säkra historiska fakta i deras fullständighet kunde godtas. Det som bara är möjligt eller troligt måste avfärdas som oanvändbart. Som en följd av att objektivitet inom historievetenskapen är liktydigt med intersubjektivitet krävdes gemensamma regler för hur fakta tas fram och hur historiska konstruktioner bedöms. Alla tankeoperationer måste ske i enlighet med

den strängaste logikens lagar. Tvivlet var för Weibull en väsentlig del av historikerns utrustning. "Metodiskt tvivel, intersubjektivt prövbara påståenden och hypotesbildning baserad på lärdom! Konstruktioner av händelseförlopp skall ligga så 'nära fakta' att man *ser* att de är 'naturliga' [...]."[61]

Uppenbarligen var Agrell fjärran från att dela Lauritz Weibulls historiesyn, men man skulle åtminstone ha kunnat vänta sig ett försvar för anlitandet av *Eddan* som mytologisk guidebok i folkvandringstidens föreställningvärld.

Helt orimligt är det väl inte att se denna Agrells uraktlåtenhet som en konsekvens av hans diffusionistiska grundsyn. Den hör i sin tur ihop med hans förkärlek för drastiska kombinationer, utsträckta över avsevärda tidsrymder och avstånd. Mer eller mindre outtalat sammanhänger det också med hans uppfattning om magisk praxis och teori som tröga mentaliteter, som inte nämnvärt ändras. Det innebär exempelvis att Agrell kan hänvisa till en formel med åtta a-runor i isländsk svartkonstbok från 1500-talet för att finna stöd för en tolkning av den tusen år äldre Lindholmenamulettens likaledes åtta a-runor. I själva verket var det den parallellen, som ledde honom in på tanken att runradens teckenföljd var en konsekvens av runnamnens funktion som talsymboler. Sedan är det en annan sak att Agrell ofta har fått söka reda på handskrifter i olika bibliotek runt om i Europa för att hitta de upplysningar han behövt som stöd för sina teorier. Han har alltså i någon mening anlitat primärkällor – med det förbehållet att de ändå är avskrifter med lakuner och inte säkert bestämbar ålder. Vissa av runristningarna är naturligtvis verkliga primärkällor, men en hel del av dem existerar bara som kopior eller avbildningar.

Samtidigt tycks Agrell ändå räkna med att vissa förskjutningar sker i samband med ständiga avskrifter av ett original. Runskriften antar han har konstruerats utifrån en blandning av kapitäl- och kursivskrift, av den typ som finns på de grekiska förbannelsetavlor som upptäckts nedgrävda i jorden. Dessa trolldominskrifter utformades, skriver han, "som regel med ledning av i gamla papuryshandskrifter bevarade recept, hopställda av en äldre tids [...] bokstavsmagiker. Från decennium till decennium, från sekel till sekel företogs kopiering på kopiering. Resultatet måste givetvis ha blivit en blandning av gammalt och nytt."[62] Här åsyftar han visserligen olika bokstavstyper, men eftersom gematrin är känslig för varje förändring, också av det enskilda tecknet, borde det ha föranlett honom att diskutera källproblemet.

Exkurs om kulturspridning

Ex oriente lux, ljuset kommer från öster, festskaldade Agrell i december 1920, när den nygrundade Vetenskaps-Societeten höll sitt första högtidssammanträde. I ett akademital om Västerlandets intellektuella sade Adolf Erman, den tyske egyptologen, vid samma tid följande: "Vi lever ändock alla av den stora kulturström, som har sitt ursprung i Orienten."[63] Några år tidigare hade den svenske orientalisten H.S. Nyberg utropat: "'Ljuset kommer från Orienten! Vi unga orientalister vända blickarna mot det

stolta islams hemland Turkiet, resterna av det osmanska imperiet! [...]."[64] Samma sak yttrade han senare som sekreterare för Semitiska Föreningens 25-årsjubileum.[65] Det verkar faktiskt som om frasen *ex oriente lux* under en viss tid hade karaktären av lösenord eller kort programförklaring. Som vi har kunnat se blev den i Nazityskland snarast ett stigma eller en förhatlig skamfläck på den germanska vapensköldens, en besudlande orenhet som till varje pris måste skrubbas bort.

Uttrycket, som har en anonym upphovsman, härstammar från antiken.[66] Förklaringen av dess innebörd varierar, men den rimliga tolkningen är väl att kulturen i vid mening är någonting som vi i Västerlandet har fått del av men inte själva skapat.[67] För mig framstår talesättet som ett koncentrat av Agrells kultursyn; det kunde stå som en devis över inkörsporten till hans metod. Eftersom det också blev ett ideologiskt laddat begrepp anser jag det nödvändigt med en kortare utvikning för att kunna infoga det i ett samtidsperspektiv: Vad innebar det i ideologiskt avseende att bekänna sig till en diffusionistisk syn på kulturen under nittonhundratjugo- och trettiotalen?

Om man polariserar de antropologiska teorierna om kulturspridning är de två huvudalternativen *evolution* och *diffusion*. *Evolution* och *evolutionism* är begrepp, som innebär att människan antas vara mentalt sett tämligen enhetligt utrustad och därför genomgår en likartad utveckling världen över. I princip skulle de gemensamma dragen på varje nivå, diakroniskt ordnade, bilda en mänsklighetens psykiska historia. Teorin grundade sig på den historiefilosofi som beskriver människans utveckling som rektalineär och progressiv med ständigt stigande rationalitet, heterogenitet och komplexitet.[68] Den hade sin storhetstid i hägnet av Darwins utvecklingslära under andra hälften av 1800-talet och företräddes kanske framför allt av Sir John Lubbock. I sin renaste form innebar den bland annat en koppling mellan biologi och kulturstadium och kunde utgöra grunden för ohämmad rasism.

Diffusion innebär kortfattat "överföring av enskilda, kulturella särdrag från ett samhälle till ett annat genom migration, handel, krig eller annan kontakt".[69] Spridningen kan också ske genom imitation helt enkelt och omfatta såväl tekniska uppfinningar som idéer (*stimulus diffusion*).[70] Diffusionismen härstammar ur ett tvivel på människans fantasi och kreativa förmåga; uppfinningar görs bara en gång, tänker man sig. Också den uppfattningen samsades gott med rasismen; kultur kopplades till etnicitet, och alla folk ansågs ha sin egen, unika historia. Diffusionismen i modern mening är ett slags reaktion på evolutionismens tendens till det unilineära tänkande som gör utvecklingen lagenlig och likartad för alla folk. Övergången till diffusionism skedde gradvis, och teorierna var i verkligheten inte så doktrinärt renodlade.

Inom diffusionismen kan man urskilja en moderat variant, företrädd av bland andra den svenske arkeologen Oscar Montelius, som kan betraktas som den främste företrädaren för *ex oriente lux*-tanken. Han ansåg att den kulturella utvecklingen hade börjat i Orienten och sedan spridits genom diffusion och folkvandringar, men bakom civilisationens själva uppkomst tänkte han sig att evolutionistiska mekanismer hade verkat.[71] Den män-

niskosyn som Montelius' kulturteori ger uttryck för passade konservatismens bristande tilltro till vissa folkslags uppfinningsrikedom. Spridningsvägarna utpekade ju också *Occidenten* som den sanna arvtagaren av kulturen, vilket berättigade imperialismen.

Alldeles i seklets början framträdde några drivande entusiaster, vars åsikter i efterhand klassificerats som *hyperdiffusionism*. För engelsmannen Grafton Elliot Smith och hans efterföljare W. J. Perry stod det klart att Egypten var den mänskliga kulturens vagga.[72] Dess invånare, "Solens barn", hade, i jakt på livselixiret, spridit sitt överlägsna kunnande över världen, inte bara den av antiken kända utan också över den amerikanska kontinenten. Ett bevis för egyptiernas centrala betydelse i just den delen av världen var mayafolkets tillbakagång, sedan kontakten med kulturbärarna hade gått förlorad. Hyperdiffusionismens grundteser kan sammanfattas på följande sätt:

1. de flesta människor är primitiva och skulle återfalla i barbari om de inte hindrades av de styrande klasserna,
2. vildar kan aldrig uppfinna någonting,
3. civilisationen och industrialismen har uppkommit på ett slump artat sätt och fått följder som strider mot den mänskliga naturen,
4. religionen är en drivande kraft i civilisationens spridning.

Att orientalismen långt ifrån var någon ideologiskt neutral vetenskap har påtalats av bland andra Edward Said och Martin Bernal.[73] De arkeologiska projekten var prestigefyllda, nationalistiska åtaganden. Utforskandet av Mesopotamien dominerades av engelska och franska arkeologer. För att Tyskland skulle kunna ta upp konkurrensen med dem bildades år 1898 Deutsche Orient-Gesellschaft med bland annat den framgångsrike arkeologen Hugo Winckler som initiativtagare.[74] Han blev centralgestalten bakom den variant av hyperdiffusionism, som kallas panbabylonism. Den hävdar att alla myter är blotta reflexer av ett femtusenårigt religiöst system i Babylonien, "en astral religion i vilken solens färd genom zodiaken, Plejadernas uppgång och precessionen spelade en central roll."[75] Att Mesopotamien verkligen var dess ursprungsområde bevisades av det faktum att det bara var där man verkligen hade förstått denna astrala religions teoretiska grundvalar. Betecknande nog kallade Winckler sin vetenskapliga tidskrift *Ex Oriente Lux*. Onekligen är det litet av en paradox att den måttlösa överskattningen av den babylonska kulturens betydelse kom att användas i antisemtiskt syfte. Bibelns grundläggande idéer, inte minst monoteismen, påstods ha sitt ursprung i Mesopotamien.[76] Antisemitismen erbjöd med Mogens Trolle Larsens ord "en tankestruktur som en del forskare uppfattade som tilltalande och som kom att få katastrofala följder för utvecklingen inom tysk assyriologi."[77] I det långa loppet straffade det sig. Ingen vågade längre diskutera astrologiskt inflytande på babylonsk religion av rädsla för att få sina teorier vantolkade och missbrukade. Också relationerna mellan Gamla testamentet och babylonsk religion har av den anledningen förblivit outredda.

En moderat form av diffusionism utgör *Kulturkreis*-skolan med namn som Ratzel, Boas, Frobenius, Schmidt med flera.[78] I drastisk förkortning innebär den en kartläggning av ett antal urkulturer, som sedan sprider sig i cirklar genom diffusion eller migration. Ett fenomen kan enligt Boas bara förstås genom sin historia; det vill säga man måste fastställa följden av diffusionsepisoder. Varje kultur är unik och enhetlig, har sin egen specifika utvecklingssekvens men är ändå beroende av andra kulturer. Boas betraktar de processer som orsakar förändringar som slumpmässiga; den eventuella lagbundenhet som utvecklingen ger uttryck för kan i så fall inte förstås.

Arkeologi och språkforskning i rasens intresse

Lika avgörande som ödesdiger för arkeologins 1900-talshistoria är Gustav Kossinnas bok *Die Herkunft der Germanen*, som utkom 1911.[79] I den artikulerades för första gången det kulturhistoriska synsättet tydligt. Det var enligt Kossinna i första hand arkeologins uppgift att fastställa det indoeuropeiska urhemmets plats. Eftersom detta urhem också – för att inte säga främst – var tyskarnas blev arkeologin den mest nationella av alla vetenskaper. Kossinna tolkade det arkeologiska materialet på ett sätt som stödde tyskarnas nedvärderande syn på slaverna. Fornlämningarna kunde inordnas i en mosaik av kulturer, ansåg han, och dessa kulturer återspeglade etnicitet, som i sin tur var kopplad till ras. Rasen uppfattades av honom som kulturellt avgörande; det var den som skilde *Kulturvölker* från *Naturvölker*. Enligt gängse föreställningar tydde han kulturell kontinuitet som en indikation på etnisk kontinuitet. Utifrån en kartläggning av karakteristiska artefakttyper kunde ett stamträd urskiljas, som man hade möjlighet att följa bakåt i tiden till samgermansk, ja faktiskt ända ner till indoeuropeisk nivå. Kossinna ansåg sig ha identifierat det indoeuropeiska urhemmet med den tidiga Maglemosekulturen i trakten av Schleswig-Holstein. Från detta urhem hade kulturen spridits öster- och söderut, ett slags inverterad *ex-oriente-lux*-teori med andra ord. Det gällde också alfabetet, vars rötter måste sökas i Europa, inte i Fenicien.

En följd av den biologiska rasteorin var att kulturen inte hade kunnat spridas annat än genom folkvandring. I takt med att indoeuropéerna vandrade söderut blandades emellertid deras blod med ursprungsbefolkningarna i de penetrerade områdena. Därför innebar folkvandringen också degenerering. Tyskarna däremot stannade kvar i sitt urhem. De bevarade på så sätt sin rasrenhet och följaktligen sin begåvning och skapande förmåga. Av indoeuropéerna var tyskarna som en konsekvens av detde "förstfödda". I konsekvens med sina teorier hävdade Kossinna att Tyskland med hjälp av arkeologiska argument kunde göra anspråk på allt land, där germanska artefakter påvisats, en egenartad typ av folkrättsuppfattning, som tyvärr också omsattes i politisk och militär handling.

Nu är det för all del inte bara inom tyskspråkig forskning som chauvinism har förvrängt den arkeologiska forskningsinriktningen under innevarande sekel. Snarare är detta regel än undantag. Det gäller inte heller

bara det imperialistiska Europa utan i lika hög grad de forna kolonierna, vars arkeologi efter frigörelsen uppvisar klart nationalistiska drag.[80] I engelsk fornforskning saknas absolut inte av patriotism genererade vrångbilder av förhistorien. Det rör sig då främst om druiderna, de keltiska präster som Cæsar skrev om i *De bello gallico*. Av somliga fullblodsdiffusionister utsträcktes deras kulturinflytande till att omfatta hela den civiliserade världen, inklusive det avlägsna Indien.

Under hela 1800-talet var druidisk arkeologi ett dominerande inslag, även om den utsattes för skarp kritik. I vetenskapliga sammanhang är den numera så gott som utmönstrad men lever alltjämt kvar som populariserad myt.[81] Hur det än må förhålla sig med den funktionen har det faktum att monumentens konstruktörer betraktas som vetenskapligt avancerade inneburit att de också ansetts som överlägsna i andra avseenden. Speciellt efter C^{14}-metodens omdatering av monumenten har detta fått betydelse för kulturspridningsteorierna. Man kan inte längre hävda att stensättningarna i Stonehenge och Carnac är frukten av frön som blåst hela vägen från de rika, avancerade kulturerna i Orienten till barbarerna i nordväst och så småningom lyckats gro också i Aftonlandets magra jordmån. Colin Renfrew tillhör förgrundsfigurerna i den pågående uppvärderingen av det förhistoriska Europa. Med stöd av metoderna för "absolut" datering anser han sig kunna bevisa att också metallhanteringen har uppstått i Gamla världen.

Vid sidan av Kossinna var den andre store förgrundsfiguren inom arkeologin på nittonhundratjugo- och trettiotalen australiensaren Gordon Childe.[82] Med hjälp av stratigrafi, seriation och synkronistiska scheman sammanställde han de olika kulturerna i Europa till en invecklad mosaik, som andra arkeologer sedan använde sig av. Ur den mosaiken kunde man utläsa de förhistoriska folkens vandringar. Hans undersökningar stödde de rön om den materiella kulturens spridning genom diffusion och folkvandringar som Montelius tidigare hade lagt fram. Kontinuitet innebar helt enkelt frånvaro av dessa båda drivkrafter i historien.

Ett mått på de ariska föreställningarnas attraktionskraft är Childes bok *The Aryans* från 1926. I den vacklar han – trots sin politiska vänsterståndpunkt – mellan romantikens idealistiska uppfattning av det högtstående, ariska språket som en avgörande faktor för indoeuropéernas framgångar och ett rent biologisk-rasistiskt orsakssamband, där de nordiska folken beskrivs som överlägsna i fysisk mening.

Childe, som imponerades av sovjetiska arkeologers metoder och resurser, blev också bestört över att de förkastade diffusionismen. Han tilldelade den tvärtom både en samtida, antinazistisk och en mera tidlös, moralisk betydelse; den hade ryckt upp eftersatta grupper ur deras kulturella isolering. Likaledes vägrade han att överge användningen av typologin som redskap att upprätta regionala kronologier.

De funktionalistiska tendenserna på trettiotalet innebar att man systematiskt koncentrerade sig på att studera kulturernas inre liv, hur de fungerade och förändrades. För Malinowski och Radcliffe-Brown var det uppenbart att det mänskliga beteendet bäst kunde förstås i relation till samhällssystemet, det vill säga till de inbördes beroende elementens funktion.

Funktionalismen ersatte undan för undan den kulturhistoriska arkeologins allt ensidigare inriktning på frågor om etnicitet och rastillhörighet.

Det är inte bara inom arkeologin som sökandet efter det europeiska urhemmet och talet om "arierna" som ett folk med speciella kvaliteter är ett ideologiskt laddat inslag. I lika mån gäller det, som tidigare framgått, språkhistorien. Sedan den indoeuropeiska släktskapen uppmärksammats i slutet av 1700-talet utarbetades en rad teorier och metodiska grepp för att man skulle kunna beskriva de nationella tungomålens historiska utveckling från ett gemensamt urindoeuropeiskt språk. Det utbröt en veritabel jakt på det indoeuropeiska urhemmet; ett slags motsvarighet i teorin till alla de dådkraftiga forskningsresandenas dråpliga äventyr i Arktis och Antarktis.[83]

Trots den tungt vägande kritik som riktats mot urhemsmodellen tycks de flesta språkhistoriker fortfarande laborera med den som den bästa förklaringen till att ca 50% av världens befolkning talar otvetydigt besläktade språk.[84] De flesta har velat utpeka en bestämd population inom ett begränsat område i Eurasien som bärare av det indoeuropeiska modersspråket. Att urhemmets placering i rummet har varit, och fortfarande delvis är, en kontroversiell fråga visar den geografiska spridningen i de otaliga arbeten som skrivits i ämnet. Bland förslagen kan nämnas: Baktrien (vid Amu-Darja), Centralasien, Sydskandinavien, Babylonien, Östersjöområdet, Nordpolen (!), Västeuropa, Nordtyskland, Anatolien. I många fall har författarna – betraktade ur vår tids synvinkel – uppenbarligen offrat kravet på vetenskaplighet på nationalismens eller rasismens altare. Den "ariska rasens" företräden beskrivs återkommande i den äldre forskningen. Adolphe Pictet talar vid mitten av förra århundradet om en "blodets skönhet, intelligensens anlag". Theodor Poesche framhåller på 1870-talet att Medelhavsfolken uppfattade kelter och germaner som blonda. Det styrks, menar han, av gravfynden, som domineras av långskalliga kranier. Han betraktar det som en historisk regel att ljushyllta raser, exempelvis Indiens brahminer, alltid har härskat över mörkhyade. Till och med den legendariske Gordon Childe hyste, som vi har sett, romantiska föreställningar om det "ariska" språket.

I rättvisans namn ska sägas att det också fanns de som gick mot strömmen. Den encyklopediske mytforskaren Max Müller ville på 1880-talet reducera termen "arisk" till en blott och bart lingvistisk term. Otto Schrader avvisade vid sekelskiftet rasresonemangen som ovetenskapliga, liksom Sigmund Feist, som påpekade att det också fanns blonda kortskalliga och mörka långskalliga personer. Han föreställde sig den protoindoeuropeiska situationen som ett konglomerat av olika folk.

Situationen i samband med Agrells inträde på den runologiska scenen är följaktligen att arkeologi och språkhistoria i betydande utsträckning behärskades av teorier om "arisk" och germansk egenart, och att speciellt disciplinernas tyskspråkiga företrädare ofta kopplade samman kultur och ras. I princip är evolutionism och diffusionism i ungefär samma utsträckning möjliga att kombinera med rasism. Evolutionismens grundförutsättning må visserligen vara egalitär; upptäckter och uppfinningar kan göras av olika folk världen över – oberoende av varandra. Det hindrade nu inte Lubbock

och hans anhängare från att anse det självskrivet att den västerländska överklassmänniskan både kulturellt och i rashänseende var överlägsen, och att andra "raser" och klasser var dömda att så småningom gå under i kampen för tillvaron. Evolutionen bildade obönhörligt en trappa av stadier, i vilken varje ras intog den plats som tillkom den. Diffusionistens, eller åtminstone hyperdiffusionistens, rasism är på sätt och vis utstyrd i grällare färger. Han väljer ut ett folk, egyptier, babylonier, germaner, kelter eller något annat, och tillskriver detta all tänkbar, genial skaparkraft, medan alla andra reduceras till passiva mottagare av influenser. Men i just det europeiska mellankrigsperspektivet finns det trots allt ett försonande drag i detta diffusionistiska rastänkande, eftersom det före C^{14}-metoden tornade upp sig ett besvärligt hinder för den som ville placera germanerna i kulturens högsäte: de bevisligen uråldriga kulturerna i Mellersta österns "semitiska" områden. Kulturen verkade otvivelaktigt komma från öster. Det krävdes en hel del taskspelarkonster för att kunna undanröja det hindret.

Agrells diffusionism

Av spridda kommentarer framgår det att Agrell betraktade kulturspridning som ett självskrivet och förhållandevis oproblematiskt fenomen – åtminstone vad gäller mytiska och magiska föreställningar. Att *Eddans* "eskatologiska syner" skulle vara en exklusivt nordisk skapelse säger han sig ha svårt att tro; den påminner alltför mycket om den fornpersiska läran om kampen mellan det ondas princip, Ahriman, och Mithra som träder ner från sin himmel och skiljer de goda från de onda. Genom att likheterna är så många – även med judisk och kristen Satanstro och eskatologi – är det sannolikare att de beror på lån än att de utgör ett gemensamt, indoeuropeiskt arv.[85] Men han tillägger att inflytandet utifrån inte ödelägger det faktum att själva gestaltningen av *Eddans* myter är artegen; deras "kraftsköna och rika bildvärld är den germanska andens fulla tillhörighet".[86] Agrell talar alltså om ande, inte om ras. Det kan tyda på att han inte identifierade kultur med ras.

Hans diffusionism på det här området ansluter sig till en tradition, som enligt Jan de Vries började som en reaktion på det förhastade i försöken att konstruera en indoeuropeisk mytologi. Följden blev raka motsatsen; man antog att de nordiska guda- och hjältesagorna var av sent datum och starkt påverade av kristna föreställningar. Sophus Bugge tillhör dem som ivrigast pläderade för en sådan låneteori. Kulmen på denna diffusionistiska inställning nåddes under Agrells runperiod med en religionshistoriker, som han åberopar i *Lapptrummor och runmagi*, nämligen Kaarle Krohn.[87] Även filologen och folkminnesforskaren Axel Olrik, som han konsulterat i fråga om samernas religion, var en anhängare av kulturlåneteorin bland annat i sin analys av bildvärlden på Gallehushornen.

Den praxis som hör samman med trolldom är i Agrells framställning till sin karaktär om möjligt ännu universellare än myten. "Den främre-asiatisk-europeiska magiens historia visar, att denna haft stor förmåga att sprida sig från folk till folk utan att hejdas av etnografiska gränser."[88] Det

finns exempelvis slående likheter mellan den magi som utövats i Medelhavsområdet och i Norden, framhåller han. Därmed inte sagt att en omedelbar kontakt mellan runmagins pionjärer och de egyptisk-grekiska magikerna skulle vara bevisad. Det är fråga om en nära nog samindoeuropeisk företeelse, vars rötter ska sökas i Fornbabylonien och Iran eller rent av så långt borta som i Indien.[89]

Agrell betonar alltså att influenserna flyter samman på ett sätt som gör det omöjligt att urskilja de olika detaljernas hemortsrätt. Möjligen kan man ändå skönja en svag tendens till differentiering mellan egyptisk-semitiskt å ena sidan och persiskt å den andra. Han anser exempelvis att skildringen i "Mithraliturgin" av överjordiska väsen, till exempel uppträdandet inför himlen av ödesgudinnor med ormansikten, är ett egyptiskt element, "fullkomligt främmande för iransk mytologisk åskådning".[90] Han antar därför att liturgin är ett uttryck för en sammansmältning av iranskt och egyptiskt trosliv, en gnostisk Mithra som förmedlats via Syrien och Palestina. Den alexandrinska astrologin har visat sig vara av babylonskt ursprung, och det är en öppen fråga varifrån boskstavsmystiken härstammar.[91] I denna magiska legering betonas det demoniskas egyptiska karaktär. Som nämnts finns det enligt Agrell ett samband mellan Jahvekulten och Sethdyrkan, en "uråldrig genetisk förbindelse" säger han till och med. Samtidigt hävdar han att det är först i senantik tid som judisk magi inlånats i egyptisk trolldomsteknik. Det är då namnen *Iáô*, *Sabaôth* och *Adonai* förekommer mycket flitigt i de egyptiska förbannelseformlerna.

Även den kristna eskatologin bär spår av egyptisk, svart magi. Uppenbarelsebokens tal om den störtande stjärnan Malört förbinder Agrell med Plinius' och andras uppgifter att en viss art av malört användes av kejsartidens Isisdyrkare.[92] Talsumman för *Apsinthos* (= Malört) är densamma som för *Iêsóus*; Malört framstår alltså i Apokalypsen som en falsk Jesus. Lägg därtill att Seth "av orientens senantika trollkarlar identifierades med judarnas gud och stundom även framställdes som korsfäst [...]. Den egyptiska religionen måste därför ha tett sig för de första judekristna såsom en parodi, ja, en djävulsk förvrängning av det för dem heliga."[93] Eftersom Tyfons tal var **56**, det vill säga detsamma som den romerske kejsarens, var det kanske därför som Apokalypsens författare identifierade den kejsaren med egypternas Satan. Det andra vilddjuret (i kap 13, alltså inte det romerska) har egyptiska drag, anser Agrell. Det kommer ur jorden (inte över havet) och det bär två horn som Isisstatyerna. Dessutom sägs det i kapitel 11 att den stora staden (romarriket) andligen "heter Sodom och Egypten". Att det nya Jerusalems mått anges till 144 x **56** alnar, det vill säga Neros tal (72) multiplicerat med kejsarens tal (**56**) har också tillmätts symbolisk betydelse: "Genom att nedbryta det gamla Jerusalem [...] hade kejsarmakten, vilken under Neros regering gick till angrepp mot judarnas heliga borg, återuppbyggt det nya, himmelska Jerusalem [...]."[94]

Efter allt resonemang om den sethianska, svarta magins inflytande väntar man sig nog att Agrell främst ska åberopa sig på den som förmedlande länk till runmagin. Märkligt nog anser han det troligare av "geografiska och folkpsykologiska" skäl att det är mithraismen som har varit den vikti-

gaste inspirationskällan för de germanska magikerna. De geografiska skälen har kanske med von Friesens gotiska ursprungsteori att göra; det låg närmare till hands att goterna vid Svarta havet hade påverkats av persiska förebilder än av egyptiska. Vad gäller folkpsykologin kan Agrells ståndpunkt möjligen vara betingad av tidens allmänna skepsis mot det semitiska och motsvarande förkärlek för det "ariska". Någon uttalad antisemitism tycks det emellertid inte vara fråga om.

Agrells diffusionistiska grundinställning innebär inte att han vid behov inte kan avvika ifrån den. Så är det när han bemöter Pedersens teori att både germaner och irer fått sina bokstavsnamn från gallerna. Ett av Pedersens argument för gemensamt ursprung, att *b*-ljudets tecken (*beith* = björk) sammanfaller med runornas och det grekiska *bêta* är inte hållbart, menar Agrell. Eftersom den keltiska namnserien består av enbart träd var det ganska självklart att björken skulle komma med; björken har haft magisk betydelse både i keltisk och nordisk folktro. "Överensstämmelsen mellan tvenne bokstavsnamn (ir *beith* och isl *biarkan*) bevisar därför ingalunda, att det ena folket måste ha lånat från det andra eller att båda oberoende av varandra ha upptagit samma namn för samma tecken från ett och samma tredje folk."[95]

Märkligt nog diskuterar inte Agrell vare sig Elliot Smiths eller Wincklers hyperdiffusionistiska framställningar av egyptisk och babylonsk kulturutbredning. Han kan omöjligen ha varit obekant med dem. Å andra sidan är det inte heller rimligt att tolka hans tystnad som så att han tar någonting för givet, eftersom de båda perspektiven med sina var för sig absolutistiska anspråk inte är möjliga att förena. Ett ställningstagande för den ena parten riktar sig automatiskt mot den andra. Kritiken mot dem var visserligen hård, redan när Agrell påbörjade sin runologiska skriftställning, men så totalt tillintetgjorda kan de ändå inte ha varit att han ansåg det kompromet terande att alls ta upp dem till behandling. Snarare har det att göra med hans bristande intresse för teori i allmänhet. Han diskuterar över huvud taget inte kulturspridningsteorier av något slag. Varken Lubbock, Montelius, Kossina, Childe, Schmidt, Malinowski eller någon annan av tidens stora finns med i hans referenslitteratur. Det skulle vara anmärkningsvärt, om det inte vore för att det handlade om runologi.

Agrells teori och metod i ett ideologiskt samtidsperspektiv

I ytlig mening finns det vissa beröringspunkter mellan Agrells runteori och det germansvärmeri som vi tidigare stött på, både som preludier till och tematik i nazitidens runologi och *Volkskunde*: mottagligheten för det mystiska, koncentrationen på runskriftens magiska funktioner och godtycket i tolkningen av symboler. Desto mer befogat är det att undersöka om hans teori verkligen har någon sådan ideologisk belastning.

Större delen av de ca 1000 sidor runologisk text som Agrell hann producera, utgörs av ganska närsynta detaljbeskrivningar och analyser av inskriptioner. Trots sin tvärvetenskapliga inriktning lyfter han bara i undantagsfall blicken och avger svepande omdömen, som låter ana hans inställ-

ning i ideologiskt känsliga spörsmål. En sådan fråga är förstås karakteristiken av germanska och icke-germanska folk. Uttalanden av den arten är sällsynta i Agrells skrifter. Som tidigare framgått hade han enligt Sigfrid Siwertz "sina perioder av germanskt intresse", då han kallade sig Sigurdobald. Troligen var det också i samband med sådana utbrott han deklamerade ur den norröna litteraturen. Eftersom detta hörde till sällskapslivets fröjder och tycks ha spetsats med en tillsats parodi av oviss styrka är det svårt att rätt värdera den germanofilin. Säkert är emellertid att Agrell i sina avhandlingar använder en mycket neutral vokabulär. Han talar visserligen om "ädelborna germaner" men menar då personer ur de förnämsta ätterna, sådana som skickades till Rom som gisslan eller för att få en uppfostran utöver den vanliga.[96] På samma textställe använder han för övrigt epitetet "barbarer" om dem. Något explicit rastänkande är det alltså knappast fråga om, däremot kanske ett aristokratiskt synsätt.

I avhandlingen om lapptummorna finns det också utrymme för rasfördomar, eftersom samerna är av icke-indoeuropeiskt ursprung. Efter att ha redogjort för de samiska spådomarnas tillvägagångssätt tillägger han: "Så komplicerat som detta spådomssystem är, kan det omöjligen vara ett arv från urlapparnas primitiva tid. Det måste antingen under århundradens lopp ha utbildats av skandinaviska lappar, eller av dessa ha övertagits från den nordgermanska folkstammen [...]."[97] Visserligen finns det inte något liknande redskap bevarat hos icke-samiska nordbor, men ett liknande sätt att spå bland "allmogen" fanns länge kvar i bruket att lägga en sax i ett såll och tyda dess rörelser. Att det lapska förfaringssättet funnits bland arktiska folk i Ryssland innebär inte nödvändigtvis att det också kommer därifrån, menar Agrell. Genom rysk förmedling kan kunskapen om de bysantinska spådomsapparaterna ha spritt sig till "mera primitiva folkstammar i norr". Har lapparna känt till tekniken "före sitt sammanträffande med nordgermanerna" är det ändå troligt att den genom kontakten med germanerna ytterligare förfinats "i anslutning till den stora mängd religiösa föreställningar, som detta nomadfolk faktiskt övertagit från sina bofasta germanska grannar under den hedna tiden."[98] Antagandet stöds, hävdar han, av de generella likheterna mellan lapsk religion och nordisk hedendom, och han hänvisar bland annat till religionshistorikerna Kaarle Krohn, A. Olrik och J. Qvigstad. Uppenbarligen anser Agrell att ett nomadfolk som samerna inte på egen hand har varit kapabelt till en fullt utarbetad magisk teori med skrifttecken imblandade.

Det är nästan omöjligt att utifrån så sparsamma uttalanden avgöra om Agrell möjligen kan ha kopplat samman kulturnivå med ras. Om han nu verkligen gjorde det har han i alla fall inte artikulerat den åsikten någonstans. Det finns dessutom en annan tänkbar anledning till hans hållning i frågan. Att han över huvud taget tar upp lapptrummorna till behandling beror på att han i deras symbolgalleri hoppas finna stöd för sin utharkteori. Det skulle han knappast få, om samernas sätt att förutsäga framtiden vore en angelägenhet exklusivt förbehållen arktiska folk. Möjligen är det av den anledningen han i stället antar att den bysantinska spådomstekniken spridits genom rysk förmedling till Skandinavien och i samband med det även till samerna. Den tidstypiska – för trettiotalet i alla fall knappast anmärk-

ningsvärda – ringaktningen av nomadfolkens kulturella utvecklingsnivå har med andra ord här eventuellt förstärkts av inomdisciplinära överväganden.

Någon germanchauvinistisk hets av pronazistisk kaliber är det knappast fråga om i Agrells skrifter. Typiskt är att begreppet "arisk" nästan inte alls förekommer. Jag kan bara erinra mig att ha stött på det en enda gång, och då i ett för sin tid tämligen oskyldigt sammanhang: "Att tiotalet och tal, som innehålla detsamma (multipler därav), äro olycksbringande torde ha varit en gemensam arisk föreställning, om icke ännu äldre."[99] Här används alltså "arisk" snarast i betydelsen indoeuropeisk, det vill säga som benämning på ett gemensamt arv långt tillbaka i historien. Det kan näppeligen ha väckt anstöt eller ens uppmärksamhet under en epok med militant aggressivitet mot allt "icke-ariskt". Eftersom han nästan konsekvent tycks ha undvikit beteckningen är den knappt ens intressant som exempel på ideologisk *spin off*-effekt.

Framför allt under trettiotalet hade ju Agrell alla möjligheter att bekänna färg, i och med att det i Tyskland vimlade av både professionella vetenskapsmän och lekmannaforskare, som hyste ett lidelsefullt intresse för runornas esoteriska användning. Eftersom han ofta skrev sina arbeten direkt på tyska och i stor utsträckning anlitade tyskspråkig litteratur måste han rimligen känt till dem. Det är betecknande att han i stort sett aldrig stöder sig på någon av dem, och jag tror att det beror på att han underkände deras vetenskapliga kvalitet. Gustav Neckel åberopar han ibland, men då handlar det uteslutande om tjugotalets Neckel, det vill säga den germanist som betonade den nordiska religionens beroende av de orientaliska trossystemen.[100] Redan i "Rökstenens chiffergåtor" laborerar Agrell, som vi har sett, med tanken att runorna delvis kan vara skapade utifrån olika ideogram som bomärken och heliga, magiska tecken. Via den passagen skulle han senare mycket väl ha kunnat hamna på stigar som ledde in till SS *Ahnenerbes* utmarker, men så blev aldrig fallet. Han avvisar Wilkes teori att runorna helt igenom är gamla magiska tecken av germanskt ursprung, och han nämner inte ens Krauses tveksamma kompromiss med de hävdvunna sinnebilderna från bronsålderns hällristningar. Agrells oomkullrunkeliga utgångspunkt är att de magiska tecken som tjänstgjort som prototyper har övertagits "från den orientaliska religionssfären".[101] Den i slutet av tjugotalet upptäckta Kårstadsristningen i Norge var med sitt hakkors och sina kultslädar av bronsålderssnitt *gefundenes Fressen* för de tyskar som hade intresse av att förlänga runornas historia så långt bakåt i tiden att de föregått kilskriften och hieroglyferna. Agrell diskuterar över huvud taget inte den befängda teorin. Han ansluter sig i stället till den norske arkeologen Sheteligs datering: ca 400 e Kr. I *Lapptrummor och runmagi* finns en ganska talande referens till en av nazismens mest aktiva och inflytelserika germansvärmare:

> Som en kuriositet vill jag omnämna, att den i Tyskland på vissa håll mycket uppmärksammade urtidsforskaren Hermann Wirth i soltecknet på just denna trolltrumma tror sig ha funnit ett tecken för 'det heliga året'. Ingenting vare sig i protokollets uppgift om tecknets betydelse eller i annan tradition om lapska

> tecken talar för denna förflugna idé. [...] Den nämnde tyske författaren slår enligt min mening ett rekord i löslig bevisföring: han laborerar sida upp och sida ned med alla möjliga tecken, som vore han säkert förtrogen med deras betydelse. Det mesta synes han emellertid – som i detta fall – ha tagit "aus der Tiefe des eigenen Bewusstseins".[102]

Kossinnas namn nämns aldrig, så vitt jag kan påminna mig, och ur den av honom grundade tidskriften *Mannus* citeras bara ovan nämnde Wilkes utläggningar om hakkorset. Agrells diffusionistiska inställning är konsekvent och det råder heller ingen tvekan om att germanerna är den mottagande parten i kulturhistorien.

Avslutningsvis några ord om Agrells stil. Med tanke på det högtidliga och retoriska tonfallet i hans diktning hade man kunnat tänka sig att också de runologiska arbetena skulle visa sådana tendenser. Det gör de inte. Stilen är knapp och klar, som det brukar heta. Den är korrekt men ledig och lättläst. Inga svulstigheter, inga prästerligt salvelsefulla tirader av det slag som så ymnigt frodades i grannlandet i söder.[103] Innehållet får tala ostört. En lätt konservatism kan man kanske spåra, men det är så knappt. Självfallet behöll han exempelvis hela tiden verbens pluraländelser; han var ju ingen nydanare, men de avskaffades inte heller officiellt ur svenskan förrän flera år efter hans död. Agrells tyska texter är, så vitt jag kan bedöma, mestadels direkta översättningar från svenskan, eller åtminstone från en tankestruktur som är anpassad till svenskt skriftspråk. Det innebär att han har avstått från den jämförelsevis komplicerade meningsbyggnad som ofta präglar tyskspråkiga, akademiska avhandlingar. För den som har tyska som sitt modersmål ter sig därför Agrells prosa säkerligen en aning torftig. I den mån han nu alls hade några stilistiska ambitioner i sina tyska arbeten omintetgjordes de troligen av bristen på tid.

Summering

Samtidigt som Agrells associativa förmåga av och till ledde honom vilse framstår den också som en styrka hos honom. Det är ju faktiskt inte några i enkel mening strikt kausala förlopp han försöker skildra utan komplexa, kulturella strömningar, som flyter in i varandra på ett intrikat sätt. Efter snart två årtusenden är det inte att undra på om de ursprungliga interferensmönstren börja suddas ut och lämnar en blank yta som enda spår. Det är fråga om en icke reversibel dynamik med många okända variabler. I ett sådant sammanhang kommer man inte särskilt långt med en metodik som ställer stränga krav på källor och belägg. Mer än någonting annat tycks det vara källsituationen som har skapat oenighet.[104] Kan man fästa avseende vid källor, som traderats genom handskrifter, vars tillkomsttid är flera hundra år yngre än den mytologi de beskriver? Oenigheten bottnar till stor del i skilda teoretiska premisser och metoder.

Valet verkar stå mellan å ena sidan ett strikt vetenskapligt förfarande, som snart sagt överallt stöter på näst intill oöverstigliga hinder och en intuitiv, kreativ, hermeneutisk metod å den andra, en metod som betänkligt

närmar sig frittt fabulerande, men som i gengäld är uppslagsrik och *kan* innehålla sanningar eller rent av snillrika infall. Agrell själv skulle troligen ha förnekat att han avlägsnat sig från gängse vetenskaplig metod, åtminstone i den lingvistiska analysen av inskrifterna. Han är ju också noga med att framhålla humanistens plikt att – när så är möjligt – styrka sina slutsatser med hjälp av de exakta vetenskaperna, i hans eget fall representerade av sannolikhetskalkylen. Som lundensare och aktiv medlem av Vetenskaps-Societeten bör han däremot ha varit medveten om att hans historiska, folkloristiska och religionshistoriska utläggningar knappast motsvarade de omutligt stränga krav på källkritik, som den weibullska skolan ställde.

Allting ändrar skepnad, när det transponeras från en kulturkrets till en annan. Så är det med textöversättningar, och så torde det också förhålla sig med kulturella övertaganden. Det som i förstone kan verka som en långsökt parallell behöver därför inte vara så alldeles osannolikt när det kommer till kritan. Individer ur antikens panteon ser naturligtvis annorlunda ut i germansk mundering. Problemet består då i att gallra ut vilka företeelser som är egentliga kulturlån och vilka som bara råkar likna varandra. Svårigheten blir extra accentuerad i Agrells fall, eftersom han är ute efter att påvisa *aritmetiska* samband. I motsats till gudarna, myterna och de religiösa ceremonierna är talens identitet beroende av exakthet och oföränderlighet. Den som försöker påvisa gematriska samband med det gudomliga talet tre som ingrediens har naturligtvis ingenting vunnit genom att komma fram till att det i själva verket var talet två. Snarare tvärtom; just detta att motpolerna demoniskt-gudomligt ligger alldeles intill varandra på tallinjen visar hur känslig hela konstruktionen är. Mitt i all den oralt traderade mytologins flyktighet finns här någonting mycket fast och orubbligt. Agrell hade pressen på sig att åstadkomma ett logiskt, slutet system av idel föränderliga beståndsdelar. Det är som att skriva i vatten.

Att utgå ifrån att människor i en näst intill skriftlös kultur skulle inse vikten av teoretisk precision är i grunden ett djärvt antagande. Den muntliga traderingen har visserligen en förvånansvärd skärpa i konturerna, men omutligt exakt kan den förstås ändå inte vara. De germanska runristarna måste verkligen ha betraktat gematrin som någonting livsviktigt, om det ska vara troligt att de hade förstånd att bevara den antika talmagin så oförändrad som Agrell gör gällande. Han verkar utgå ifrån att de främmande elementen utan vidare assimilerats, men så är ju långt ifrån alltid fallet. Mottagligheten tycks i stället variera med de olika kulturernas självbild. En liten fingervisning om detta får man genom att jämföra med hur lånord förändras. Deras stavning är visserligen fastare i köttet än arvordens men ändå långt ifrån oföränderlig.[105] Om skillnaderna mellan de båda involverade språken är tillräckligt stora måste det till en hel del omvandlingar både i uttal, form och emellanåt också innebörd för att inte det mottagande språkets utstötningsmekanismer ska träda i funktion. Kanske råder likartade villkor för lån av hela kultursjok. Kina och Japan är välkända fall av dokumenterad motståndskraft mot västerländskt tänkande, och på närmare håll har vi Island som ett exempel på ett germanskt folks envetna motstånd mot en tanklös import av utländska uttrycks- och even-

tuellt också tänkesätt. Agrell diskuterade aldrig problem av den här arten. Framför allt verkar han ha varit i det närmaste oberörd av den teoribildning som förekom inom arkeologi och antropologi. Han övertog till synes oreflekterat sin samtids ganska lättvindiga anammande av diffusionistiska teorier utan att beröra Ratzels och Schmidts kulturkretslära eller ens ytterlighetshetsriktningar som Elliot Smiths och Wincklers hyperdiffusionism. Ändå måste man ju säga att det är frågor av yttersta vikt för hans runologi. Speciellt till de sistnämndas arbeten måste han ha haft anledning att ta ställning, eftersom de utgår från just de geografiska områden, som utgör basen för all senantik, magisk praxis.

Ett imperium åtnjuter vanligtvis kulturell prestige i de omgivande länderna, även om det är en beundran som kan vara blandad med motvilja eller rent av hat. Har den prestigen varit stark nog för att göra germanerna mottagliga, inte bara för alfabetet utan också för religiösa och magiska föreställningar i dess kölvatten? Agrell gör sig en hel del möda med att påvisa inflytandet från de antika mysteriereligionerna. Som vanligt bevisar han ingenting, men han gör troligt. Han förutsätter någon form av symbios mellan magi och religion; magin har en gång varit en integrerad del av den religiösa verksamheten. Någon enstaka gång undslipper han sig den förmodan att det kan röra sig om indoeuropeiskt arvegods, om en underström av ett slags talmagins grundvatten, som här och var går i dagen.

En annan aspekt av frågan är om Medelhavsområdets magiker var så mycket mer litterata än sina germanska motsvarigheter. Dornseiff påstår visserligen att skriftens magiska funktioner har kommit in på ett ganska sent stadium, men det säger i och för sig ingenting om den intellektuella nivån hos just de personer som ristade in alfabeten på väggar och klippor. Om dem vet man ingenting alls.

Verkar Agrells teori vid första påseendet homogen och av den anledningen stabil är det en villfarelse. Oavsett om han var medveten om konsekvensen eller inte säger han, genom att framkasta sin utharkteori, indirekt till läsaren: "Acceptera den eller glöm allt vad runmagi heter!" Det är ett slags falsifieringsförfarande, utan att Agrell någonsin har nämnt namnet Popper. Just därigenom blir emellertid hans hypotes så sårbar. Jämförelsen med Mithrakultens talmagi och med den avestisk-persiska månadskalendern binder honom hårt vid kravet på detaljöverensstämmelse. Det är en orimlighet. Det historiska materialet är bräckligt, troligen alltför skört för att kunna bära Agrells tunga hypoteser. Hans analys av spådomsapparaten från Pergamon är ett exempel på när underlaget brister under tyngden. Nästan ingenting i den är ju givet på förhand – inte ens läsriktningen. Alla de okända faktorerna gör tolkningen till ett mycket ömtåligt, dialektiskt samspel, som lätt kan råka i kaos. Den nödvändiga precisionen i analysen av de enskilda elementen är helt enkelt inte förhanden.

Nu finns det ju som framgått också forskare, som hittar talsamband utifrån den traditionella futharken. Ändå kvarstår faktum: om utharkteorin faller måste också de sköna parallellerna med mithraistisk magi överges, just för att de i flera avseenden har verkat någorlunda trovärdiga. Demontalet, det gudomligas tal, planeternas och zodiakens tal; alla är de beroende av riktigheten i Agrells utgångspunkt.

I själva verket är det inte bara tillförlitligheten i Agrells teori som raseras, om han har fel i fråga om *fé*-runans placering. Den är ett slags grundbult för hela antagandet om gematri i runristningarna. Om det nämligen visar sig att det enda som händer, ifall vi rubbar de aritmetiska utgångspunkterna, är att vi får andra, lika godtagbara samband, ja, då är det ett grundskott mot *alla* teorier om talmagi. Det skulle, med en anakronistisk analogi, innebära att man kan mata in vilken smörja som helst i datorn och ändå få ut ett snyggt resultat. Det som ser ut som ett mönster är kanske i själva verket bara en följd av vår tendens att se regelbundenheter i vår omvärld, också där det bara existerar godtycke och slump.

Trots Agrells försök att befästa trovärdigheten i sina teorier med kvantitativa undersökningar, hypotetiskt deduktiv metod, induktivt stödd av observationer och ett slags intuitivt genomfört falsifieringsliknande test misslyckades han. Alla hans slutsatser skulle obönhörligen smulas sönder vid en närmare vetenskapsteoretisk analys.[106] Hans enda hopp i det avseendet skulle – hypotetiskt givetvis – stå till Feyerabends teoretiska pluralism och förkastande av generella metodregler.[107] Feyerabends åsikt att ett flöde av idéer är till nytta för vetenskapen kunde, tillämpad på runologin, "rädda" forskningsprodukter av typen utharkteorin.

Att Agrell aldrig lyckades *bevisa* något av sina antaganden innebär inte att han nödvändigtvis hade fel på alla punkter. Än i dag är det så att runologins bild av sitt objekt på sin höjd har en viss skärpa precis i fokus, men större delen av synfältet präglas fortfarande av besvärande oklarhet, och i kanterna är allt förvrängt bortom all entydighet. Om det verkligen existerade runristare, som utövade talmagi i sina inskriptioner, gjorde de det definitivt inte med tanke på att dessa inskrifter sammantagna skulle utgöra ett enhetligt, dechiffrerbart system. Vad talar för att människor, som i sin skrift inte uppvisar ens de elementäraste tecken på formaliserat tänkande, i sin magiska verksamhet skulle behärskas av en omutlig systematik, som lätt kan avläsas 1500 år senare?[108] Troligen var det inte ens meningen att samtida betraktare skulle upptäcka de eventuella talsambanden, eftersom det i så fall rörde sig om en kommunikation med blott och bart översinnliga makter. Jag kan inte se annat än att Agrells ambitioner var lika tidstypiska som verklighetsfrämmande – precis som hans kritikers krav på strikt logisk bevisföring var det. Den german, som möjligen en gång gick och funderade över hur han skulle få futharktalet att framträda i den ristning han just hade för händer, är oåtkomlig med de analysinstrument som runologin i dagens läge har tillgång till. Han är osynlig för oss; kanske har han existerat, kanske inte. I värsta fall får vi aldrig någonsin reda på hur det "verkligen" förhöll sig.

Den relativa koncensus om existensen av en runmagisk praxis som fanns på Agrells tid vittrade så småningom sönder; troligen som en reaktion på de mystiska, rasistiska och symbolistiska excesser som förekom i Hitlertyskland. Jag ska i det följande försöka beskriva den vittringsprocessen. I samband med det diskuterar jag också runologins teorimedvetenhet. Just magifrågan visar sig ofta vara en vattendelare, som skiljer olika synsätt på runskriften från varandra, och som därför får betydelse för vilka teorier och metoder man anser sig behöva tillämpa.

NOTER

[1] F. Mossé i *Revue Germanique* 21, 1930 ("Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen") och *Revue Germanique* 23, 1932 ("Rökstenens chiffergåtor och Senantik mysteriereligion").
Germanisten W. H. Vogt i *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1932 ("Senantik mysteriereligion").
L. Franz i *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, 32, 1927.
Franz Rolf Schröder i *Germanisch-romanische Monatsschrift* 20 ("Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe"). Schröder har själv skrivit om kopplingen mellan germanerna och den antika världen, t ex i *Germanentum und Hellenismus*, 1924, som Agrell f ö har använt som källa.
Professorn i Altgermanistik, C. C. Uhlenbeck, i *Museum Maandblad voor philolgoe en geschedenis*, mars 1929, sp 162.
Uhlenbecks efterträdare, religionshistorikern Jan de Vries, i *Museum. Maandblad voor philologie en geschiedenis*, 38, 1931, sp 66 ff.
Gunther Ipsen i *Indogermanische Forschungen* 47, 1929 ("Runornas talmystik" och "Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen"). Ipsen skrev på trettiotalet ett språkvetenskapligt arbete, *Die Sprachphilosophie der Gegenwart* men var egentligen sociolog till professionen med bl a regionalplanering som specialitet.
Runologen och germanisten Konstantin Reichardt i *Runenkunde*, Jena 1936.
Religionshistorikern E. O. G. Turville-Petre och A. S. C. Ross i *Folklore* 97 1936.
Signaturen O. H-g, d v s sannolikt Olle Holmberg, i *Dagens Nyheter*, 14.6. 1931.
John Landquist i *Aftonbladet* 22/11 1934. Boken i fråga är *Lapptrummor och runmagi*.
Sven Liljeblad i *Stockholms-tidningen– Stockholms Dagblad*, 10/6 1934. Liljeblad är sannolikt den som Agrell tackar tillsammans med C.W. von Sydow i förordet till *Slaviska myter och sagor*. Genom läsningen av deras skrifter säger han sig ha gått i skola hos sina "forna lärjungar". Liljeblad var folkminnesforskare i Lund och f ö, enligt *Svenska män och kvinnor*, von Sydows lärjunge vad gäller folksagoforskning. Han åkte senare till USA och levde en tid med några indianstammar i Idaho. Han omnämns i positiva ordalag av Åke Ohlmarks, a a.
Emil Olsson i *Svenska Dagbladet* 10/7, 1931 och *Svenska Dagbladet*, 15/8 1934.
Otto von Friesen, *Runorna* (Stockholm 1933).
Martin P:n Nilsson, *Folkminnen och folktankar*, Bd 18, 1931.
Elias Wessén i *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri*, årg 7.
Helmut Arntz, *Handbuch der Runenkunde* (Halle/Saale 1935).
Gunnar Knudsen i *Danske Studier*, 1931.
G. T. Flom i *The Journal of English and Germanic Philology* 30, 1931.
Hans Kuhn i *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* 56, nr 13, 1935.
Wolfgang Krause i *Zeitschrift für deutsches Altertum* 1931, 106–109.
Nathan Chester Gould i *Mod. Lang. Notes* XLV, 1930.
Carl Marstrander i *Nordisk Tidsskrift för Sprogvidenskab*, 1928.
Erik Moltkes mycket omfattande recension av "Runornas talmystik" står att läsa i *Acta Philologica Scandinavica*, 1928–29.

[2] Band 1 (Berlin und Leipzig 1935), s 315.

[3] Det finns onekligen en dubbelsidig ironi här. För det första är de Vries' snabba slutsats utifrån ett enda exempel knappast något övertygande prov på föredömlig, vetenskaplig metod att sätta emot Agrells kritiska sinnelag. Det andra är att, när *Altgermanische Religionsgeschichte* utkom, Agrell redan hade övergett den ordningsföljd i vilken e-runan fanns som nummer tretton.

[4] Gunther Ipsen, *Indogermanische Forschungen* 47.

[5] Sannolikt syftar Liljeblad på den tyske etnologen Adolf Bastian (1826–1905) och den skotske etnologen och religionshistorikern Andrew Lang (1844–1912).

[6] Sven Liljeblad, *Stockholms-tidningen – Stockholms Dagblad* 10/6 1934.

[7] Otto von Friesen, *Runorna,* s 35.

[8] Bland dem märks följande: Frederik Poulsen (1876–1950), arkeolog och museidirektör i Köpenhamn, Rutger Sernander (1866–1944), professor i botanik i Uppsala, Poul Nörlund (1888–1951), dansk historiker och arkeolog, senare chef för Nationalmuseet, Johnny Roosval (f 1879–1965), professor i nordisk och jämförande konsthistoria, senare i i de bildande konsternas teori, Erling Eidem (1880–1972), professor i exegetik i Lund, sedermera (1931) ärkebiskop, Theodor Hopfner, professor i Prag, Knut Liestøl (f 1881), professor i folkminnesforskning i Oslo och den främste kännaren av nordisk folkvisa, Friedrich von der Leyen, professor i Köln.

[9] Det första brevet är odaterat; det andra är från den 27/7 1936. Båda finns i Saml. Agrell, P.S., LUB.

[10] Brevet är daterat 3 juli 1934. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[11] Att döma av brevhuvudet hade han ett vidsträckt verksamhetsfält: "Tarifering, driftsorganisation, anlæg af jærnbaner och banegaarde, ingeniørarkitektur, byplaner".

[12] Brevet är från den 15/1 1927. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[13] Brevet är daterat den 22/6 1927. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[14] Herrlin borde ha varit en intellektuell i Agrells smak, Lunds "mest lärde man" enligt Algot Werin. En kort tid var han professor i teoretisk filosofi i Göteborg, senare professor i psykologi och pedagogik vid Lunds universitet. Vid sidan av sitt humanistiska vetande besatt han också kunskaper i matematik, fysik och kemi. Vid 22 års ålder disputerade han på en avhandling om Nicolaus Cusanus. Genom sin bok *Själslifvets underjordiska verld* (1901) blev han den förste som på svenska avhandlade människans undermedvetna. I den försöker han också vederlägga den spiritism som då blivit på modet och tankeläsning. I *Snille och själssjukdom* gör han upp med myten att genialitet och förryckthet skulle samspela. Grekiskans *mitio* betyder "moder" och "ursprung". Brevet är daterat den 25/7 1928. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[15] Brevet är daterat den 3/8 1927. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[16] Om det verkligen var en bok och inte ett preliminärt manuskript måste det nästan ha varit *Lapptrummor och runmagi,* trots att den utgavs redan 1934. Schröders brev, eller snarare kort, är daterat den 10/7 1936. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[17] *Handbuch der Runenkunde,* s 267.

[18] Det första är daterat den 20/6 1934, det andra den 9/7 1936. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[19] "Denn es täte mir ausserordentlich leid, wenn Ihre Arbeit im Strudel der Kritik zerfetzt und zergliedert wurde [...] Und das aufzuhellen, was mit der Runenreihe geschehen ist, ehe sie im 4. Jahrh. zum ersten Mal vollständig aufgezeichnet uns erhalten ist, ist eine Aufgabe, deren Grösse kaum zu ermessen ist, und an die Sie sich mit grossem Wissen und grosser Kühnheit gewagt haben." Brev daterat den 20/6 1934. Saml. Agrell, P.S., LUB.

[20] Krause, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 1931, s 106. De små initialbokstäverna i varje mening är artikelförfattarens eget påfund.

[21] "Evidently this name is the invention of most skilled gematricians, endowed with ancient secret knowledge. They so loved the sacred soil of their native land that they built this name about a supremely powerful land-fertility charm. The number of earth magic, 12, occurs in the sum of every word and in the grand total, and is the basis of their gematria. They also used twice the great Mithraic number, 7, [...] They combined Thor's number with the earth in the second word, for it is Thor's function to crack on the head with his hammer the giants of frost and flood to prevent the loss of crops. Njord's number for agricultural wealth, they cunningly inserted, both in the second name, by the number of the letters, and in the third, as a multiplier of the earth number. But the se-

cond sum also contains twice (the demonic number) the great wealth number, 24, and the third contains three (the divine number) as multiplier of 24, the great wealth number. Thus, with great foresight, both the good and the evil powers were enlisted. The third name contains the rune *udal*, which means 'inherited cultivated land'. Finally, to secure a continuation of the family, they combined with the earth number the number of the goddess Frigg, 17. We shall have to find some other method, if we are to investigate gematria in the runic inscriptions." *Mod. Lang. Notes* XLV, 1930, s 468.

22 Odalrunan har inte alltid samma plats i runraden.

23 Recensionen av "Runornas talmystik" i *Acta Philologica Scandinavica* 1928–29.

24 Se Lindquists dödsruna över Agrell.

25 Hammarström slutar det kylslagna brevet med orden: "nekar jag ingalunda Herr Professorn min högaktning såsom den hjärtliga människa och stora lärd Ni är". Saml. Agrell, P.S., LUB.

26 Marstrander, a a, s 255.

27 "Studier i senantik bokstavsmystik", *Eranos* XXVI (Göteborg 1928), s 50 f.

28 *Nya Argus* nr 10 1931, s 123 f.

29 *Nya Argus* nr 12, s 157 ff.

30 "Svar till professor Sigurd Agrell", *Nya Argus* nr 12, s 159.

31 "Svar till professor Pipping", *Nya Argus* nr 13, 174 f.

32 Pippings inlägg, "Bokstavsräkning i runskrift", finns att läsa i *Acta Philologica Scandinavica*, 1935, s 81–88. Agrells svar finns i fotnot på s 313 i "Lönnskrift på magiska runstenar" och i "Die pergamenische Zauberscheibe", s 128/188 f.

33 Agrell medger att det inte finns något säkert sätt att avgöra vad som är gematrisk avsikt: "Natürlich kann man nicht immer mit absoluter Sicherheit sagen, welche Inschriften gematrisch sind. Finden sich in den Runenkombinationen nur kleinere Zahlen verborgen, so ist es fast unmöglich die Anwendung der Gematrie zu beweisen." "Die pergamenische Zauberscheibe", s 126/186.

34 Ibid, s 127/187.

35 Ibid, s 127/187.

36 "Die pergamenische Zauberscheibe". Citatet tillskrivs medeltida kommentatorer, som inte kunde grekiska och därför var tvungna att hoppa över de grekiska citaten i de latinska texterna.

37 *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 5.

38 Ibid, s 174 f.

39 Agrell själv ansåg ju inte att Kylverstenen börjar med *fé*-runan; den första runan har, hävdar han i opposition mot nästan alla andra, inga spår av bistavar och måste följaktligen vara *íss*-runan i stället.

40 Argumentet är, som redan påpekats, egentligen von Friesens. Se "Runorna", s 35 f.

41 Jfr von Friesen, a a, s 37.

42 Se Klingenberg, *Runenschrift – Schriftdenken – Runeneinschriften*, Heidelberg 1973, § 4 "Gematria", s 25 ff.

43 Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 233.

44 Ibid, s 173.

45 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 112. Det äldsta vittnesbördet om lapptrummor är från 1200-talet, *Chronicon Norvegiæ*. Agrell redogör för spådomsprocessen; en ring el dyl läggs på trumskinnet och sedan iakttar man hur den förflyttar sig när man slår på trumman med en renhornshammare.

46 Ett indicium skulle enligt Agrell vara det norska ordet för trolltrumma, *runebomme*. Som kuriosum kan nämnas att Nærømanuskriptet uppger att det på trummans baksida fanns ett tecken för Satan, en sammanställning av yngre runradens m- och R-runor, där huvudstaven är stungen och omgiven av en cirkel. Möjligen kan den noteringen

vara ursprunget till debatten om antiatomvapensymbolen i början på 80-talet, då man i frireligiösa kretsar påstod att det var ett Satansmärke.

47 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 134.

48 Agrell referar till den skriftliga källan som "Vadsörelationen".

49 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 149.

50 Sådana bomärken finns förtecknade i G. von Dübens *Om Lappland och lapparne* från 1873.

51 Varför antar han t ex att *áss*-runan motsvaras av "vindguden" (samen har dessutom inte använt ordet gud utan "et Menniskes Lignelse", möjligen av rädsla för de rättsliga påföljderna) och inte av den figur som anges som Gud fader? Den väljer han i stället att se som en motsvarighet till samernas "världens man", en fruktbarhetsgudomlighet som intar Frejs och w-runans plats. Visserligen håller figuren en stav som påminner om den runan men första ledet i resonemanget är desto mer tvivelaktigt. Lika löslig ter sig förbindelsen mellan det som samen beskrivit som en ängel och runradens *kaun* eller mellan "Guds son", som Agrell omtolkar i diabolisk riktning mot Nærømanuskriptets "himlens trollman" och därför förknippar med *nauðr*-runan.

52 "Vi ha här ett nytt bevis för, att den gamla av 24 tecken bestående runraden i c k e begynt med rikedomsrunan [...]. Av stort intresse är, att hos lapparna rentjurens tecken varit en symbol för storoffret. Detta har varit ett slags motsvarighet till mithraisternas taurobolium, som avsåg att förlänga livet." *Lapptrummor och runmagi*, s 152.

53 Agrell, "Rökstenens chiffergåtor", s 57/81.

54 Agrell, "Runornas talmystik", s 184.

55 Ibid, s 184.

56 Ibid, s 104.

57 Eftersom det här handlar om den populärvetenskapliga *Senatikens mysteriereligion* är väl Agrell delvis ursäktad.

58 Genombrottet för den historisk-kritiska skolan i Sverige skedde i och med Lauritz Weibulls *Kritiska studier kring Nordens historia*, publicerad 1911.

59 Bengt Molander, *Vetenskapsfilosofi. En bok om vetenskapen och den vetenskapande människan* (Stockholm 1983), s 202.

60 Ibid, s 202 f.

61 Ibid, s 204.

62 *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 164.

63 Adolf Erman, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1922, s XXVII.

64 Citerat i Sigrid Kahles förord till den svenska utgåvan av Saids *Orientalism* (Stockholm 1993), s xxvi. Hon anger årtalet till 1913 men menar sannolikt 1917, eftersom uttalandet är föranlett av Turkiets förlust i första världskriget.

65 Sigrid Kahle, *H.S. Nyberg: En vetenskapsmans biografi* (Stockholm 1991).

66 I några citatsamlingar finns tillägget *ex occidente lex*, lagen kommer från väster. Det skulle kunna tyda på att citatet verkligen är romerskt till sitt ursprung; om det nu inte är en senare coda, som någon romare i nationell yra har lagt till för att rädda imperiet ur total kulturskugga.

67 Vetenskapshistorikern George Sarton skriver: "Thus it would seem proved that civilization began in the east. *Ex oriente lux, ex occidente lex.* [...] There is no doubt whatever that our earliest scientific knowledge is of oriental origin." *The History of Science and the New Humanism* (New Brunswick, 1988). Essäerna i boken är föreläsningar, som Sarton höll i början av 30-talet.

68 "Evolution implies directional change, that is, change which is cumulative rather than random. Evolution can also involve the emergence of novelty, the qualitative transformation of a system resulting from an increase in complexity and heterogeneity."

Robert Winthrop, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* (New York, Westport Conneciticut, London 1991).

69 Ibid.

70 Bray/Trump, *The Penguin Dictionary of Archaeology* (Hammondsworth 1970) och Ruth Whitehouse, *The Macmillan Dictionary of Archaeology* (London 1983).

71 "Vid en tidpunkt då Europas folk så att säga saknade allt slags civilisation, åtnjöt Orienten, och speciellt Eufratregionen och Nildalen, en blomstrande kultur [...]. Den civilisation som gradvis grydde över vår kontinent var bara en blek reflex av orientalisk kultur." Montelius, *Der Orient und Europa*, här citerad i Colin Renfrew, *Before Civilization: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe* (New York 1973), s 32.

72 Se t ex Glyn Daniel/Colin Renfrew, *The Idea of Prehistory* (Edinburgh 1988).

73 Edward Said, *Orientalism* och Martin Bernal, *Black Athena*.

74 Om detta kan man läsa i Mogens Trolle Larsen, "Orientalism and the Ancient Near East", Michael Harbsmeier och Mogens Trolle Larsen (red), *The Humanities between Art and Science: Intellectual Developments 1880–1914* (København 1989). Tyskar borde arbeta praktiskt på fältet, inte bara tolka andras fynd, ansåg Winckler. Själv företog han egna utgrävningar av lertavlearkivet i det anatoliska Hattusas (Boghazköy i Turkiet).

75 Ibid, s 190.

76 "Den bibliska religionen är inte en skapelse av folket i Juda/Israel, utan judendomen är en skapelse av den bibliska religionen." Winckler, citerad i Larsen, a.a., s 191.

77 Ibid, s 199.

78 Se t ex de Vries, *Religionshistoria i fågelperspektiv* (Stockholm 1961) eller Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London 1986) eller Annemarie de Waal Malefijt, *Images of Man: A History of Anthropological Thought* (New York 1974).

79 Det är ingen tillfällighet att Ian Hodder i *Archæological Theory in Europe. The Last 3 Decades* (New York 1991) börjar sitt inledande kapitel med att beskriva hur han faktiskt darrar av skräck, när han i biblioteket för första gången håller Kossinnas bok i sin hand, den bok som använts för att rättfärdiggöra "det största barbari som Europa och världen har upplevt". Se också Bruce Trigger, *Arkeologins idéhistoria*, avsnittet "Kossinna och det kulturhistoriska synsättet" (Stockholm 1993).

80 Trigger, a a, kapitlet "Nationell arkeologi", som behandlar Kinas, Indiens, Japans, Vietnams, Mexicos, Irans, Israels och de afrikanska staternas nationalistiska arkeologi.

81 "Fastän den brittiska megalitmonumentens 'Templa Druidium'teori hade förlorat i dragningskraft bland arkeologer runt 1900, fann monumenten i sig nya uttolkare (få av dem arkeologer) som såg (och ser) dem som astronomiska observatorier och, på sista tiden, astronomiska 'datorer'." Don D. Fowler, "Uses of the Past: Archæology in the Service of the State", *American Antiquity* 52, 1987, s 229–248. Fowler är verksam vid antropologiska institutionen, University of Nevada, Reno. Citatet återfinns på s 236.

82 Om Childe kan man kortfattat läsa hos bl a Trigger, Renfrew/Bahn, och i Barry Cunliffes "Introduction" till Childes *The Dawn of European Civilization* (St Albans 1973).

83 Se J. P. Mallory, "A History of the Indo-European Problem", *Journal of Indo-European Studies*, nr 1 1973. De forskare som Mallory har gjort sig mödan att gå igenom är 79 till antalet, vilket säger en del om det intresse som problemet har väckt.

84 Se Mallory, *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth* (London 1989). Senare har teorin om urhemmet och urspråket ifrågasatts av bl a den ryske lingvisten Trubetzkoy och den franske arkeologen Demoule. Se Sven Öhman, kapitlet "Renfrews urhemsmodell" i *Svindlande perspektiv. En kritik av populärvetenskapen* (Stockholm 1993).

85 "Vid något tillfälle i historisk tid torde därför iranskt trosliv i fullbildad, ja, delvis semitiserad gestalt ha utövat inflytande på germansk hedendom.". *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 63.

86 Ibid, s 65.

87 Agrell, *Religionshistoria i fågelperspektiv* (Stockholm 1961).

88 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 109.

89 Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 40 f.

90 Ibid, s 59.

91 Ibid, s 40.

92 Malört tillhör de olycksbådande stjärnorna. "Och den tredje ängeln stötte i sin basun. Då föll från himmelen en stor stjärna, brinnande såsom ett bloss; och den föll ned över tredjedelen av strömmarna och över vattenkällorna. Och stjärnans namn var Malört. Och tredjedelen av vattnet blev bitter malört; och många människor omkommo genom vattnet, därför att det hade blivit så bittert." Upp. 8:10–11.

93 Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, s 101.

94 Ibid, s 103.

95 Ibid, s 162.

96 Ibid, s 8.

97 Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, s 108.

98 Ibid, s 109 f.

99 Agrell, "Runornas talmystik", s 74.

100 Neckel svängde som påtalats i stort sett 180° i början av 30-talet. Faktum är att Agrell betraktar hans närmast hyperdiffusionistiska inställning på 20-talet som överdriven. "Min i ovan [...] nämnda årsbok tryckta undersökning ger i vissa detaljer stöd åt teorin om främreasiatisk inverkan på Baldersmyten. Att det hela skulle vara ett lån från orienten, kan jag däremot icke finna rimligt." Agrell, *Rökstenens chiffergåtor*, s 29/53, not 1.

101 Ibid, 105/129.

102 *Lapptrummor och runmagi*, s 141 f.

103 Det omdömet gäller inte bara nazistiska germansvärmare. Heinz Klingenbergs *Runenschrift ,– Schriftdenken – Runeneinschriften* (Heidelberg 1973) är påfrestande läsning med en överlastad och mycket pretentiös stil, som i och för sig är väl anpassad till innehållet.

104 Om synen på källorna i den nordiska mytforskningen har Jens Peter Schjødt skrivit i "Forskningsoversigt. Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi", *Danske Studier* 1988. Den "hårda" skolan godtar inte källor från kristen tid. Schjødt invänder att en sådan hållning i stort sett gör forskningen omöjlig. Ståndpunkten skiljer inte heller mellan händelsehistoria å ena sidan och mentalitetshistoria å den andra. Den moderna text- och källkritiken börjar under andra hälften av 1800-talet med namn som Bugge och Mogk. Steg för steg visade de att bara en försvinnande liten del av källorna har beviskraft för den förkristna perioden. Nu har läget förändrats, menar Schjødt. De hårda källkritikerna har blivit slagna med sina egna vapen. För det första har de källor de höll fram som indicier mot de litterära källornas pålitlighet (lagar, historiska verk m m) själva dragits i tvivelsmål. För det andra har mentalitetshistorien visat att källor som lämpar sig för händelsehistoriska studier inte behöver vara så lämpliga, när det gäller sådant som tro och ideologi.

105 Jfr t ex de för svenskt uttal och svensk stavning ytterligt främmande xylofon och chauvinism med arvorden svåger (från Schwager) och hus (Haus).

106 I avsnittet om Baeksteds bok *Målruner og troldruner. Runmagiske studier* diskuterar jag kortfattat de vetenskapsteoretiska aspekterna av kritiken mot Agrell.

107 Se t ex Paul Feyerabend, *Against Method* (London/New York 1988).

108 Det är anmärkningsvärt att sinnet för formalisering tycks ha varit djupare rotat i fråga om ornamentering. Medan många av vikingatidens drakslingor är tämligen så symmetriska händer det inte sällan att texten har disponerats så illa att vissa runor har trängts ihop mot slutet eller rent av hamnat utanför slingan. Det tyder på att det tar ganska lång tid, innan kravet på den skrivna textens formalisering internaliseras. Troligen krävs det ett annat medium också; epigrafik och enstaka runor på lösa föremål ger inte så många tillfällen för folk att skriva och se text att de påverkas av det i sitt tänkande. Det dröjde kanske tusen år, innan lertavlorna i tvåflodslandet hade utvecklats till standardformulär, och där var ju skrivandet ändå betydligt mer utbrett och intensivt, inriktat på praktiska ting som det var. I jämförelse med runorna hade ornamentiken haft längre tid på sig att utvecklas i linje med en symmterins estetik. Ännu mer avgörande är nog att man i det dagliga livet sannolikt använde sig av ornament betydligt flitigare än av skrift.



KAPITEL VII

TROLLRUNOR BLIR MÅLRUNOR

Bæksteds "nypositivism"

Den verkligt avgörande bredsidan mot runmagin avlossade den danske nordisten Anders Bæksted i sin avhandling *Målruner og troldruner. Runmagiske studier*. Den utkom år 1952 och utgör ett slags milstolpe i teoretiskt, indirekt också ideologiskt, avseende. Intuition och hermeneutik avfärdas till förmån för en utpräglad positivism i allmän bemärkelse: stringens, återhållsamhet, empiri, systematik, grundlighet, konsekvens, kort sagt "säker" kunskap. I boken konstaterar han inledningsvis att frågan om runorna ska uppfattas som magiska tecken i runologins början inte betraktades som något centralt problem. Det är först under de senaste årtiondena, skriver han, som framstående forskare har yttrat sig i den riktningen. Han exemplifierar med en rad uttalanden. Flera av dem är hämtade ur handböcker, där man enligt Bæksted inte borde orda så vitt och brett om sådant som inte är vetenskapligt bevisat.

Den metod han har använt kan sammanfattas så här:

1. Att värdera de påståenden om runorna som finns, dels i vissa runinskrifter, dels i den medeltida litteraturen.
2. Att kritiskt granska runalfabetmagin i ljuset av den senklassiska alfabetmagin samt att diskutera brakteaternas betydelse, runornas ursprung, futharkskiftet etc.
3. Att vad talmagin beträffar dra en skarp gräns mellan vad som är tänkbart och vad som är rent fantasteri.

1. Bæksted anser sig kunna slå fast att runstenarna själva ingenting avslöjar om några heliga eller dolda krafter. De vittnesbörd som finns om runornas gudomliga härstamning på till exempel Nolebystenen (en liknande formulering finns i *Hávamál*) är så allmänt formulerade att de inte kan ligga till grund för några bestämda slutsatser. Ordet **ginArunAR** (mäktiga runor) på Björketorp- och Stentoftenstenarna är, menar Bæksted, bara en självmedveten runristares rosande av sitt eget verk. Andemeningen är helt enkelt att ristningarna är skickligt gjorda. Uttrycket **felAhekA** (jag döljer) på samma stenar syftar på innehållet i stort, inte på runorna i sig. Gummarpstenens **fff**, som Ivar Lindquist kallar begreppsrunor, har för dunkel funktion för att man ska våga hysa någon bestämd mening om dem. Ordet **raƌa** (tyda) behöver inte ha någon magisk bibetydelse. I stället

kan det uppfattas som en parallell till begreppet att behärska ett språk eller en viss konst.

Förbindelsen av runskriften med guden Tor innebär inte att runorna för den skull betraktades som gudomliga; snarare tvärtom eftersom man bad om gudens beskydd för dem. Nolebystenens uttryck, "han band dem med runor", syftar enligt Bæksted inte på någon magisk betydelse av verbet "binda" utan hänför sig till ristningens bandformade karaktär. Silvermyntet från Bornholm med den palindromliknande inskriptionen **isi, susus**, har visat sig vara en latinsk bön. Enstaka runor på pilar och spjut tolkar han som kännemärken rätt och slätt.

Finns det då inga som helst tecken på magisk användning av runorna? Ja, svarar Bæksted, men bara i den mån inskriptionen bevisligen inte är betydelsebärande på något sätt. Oftast är det dock inte fråga om bokstavsmagi. Lellingbrakteatens **salusalu** och Vadstenabrakteatens **tuwatuwa** är visserligen magiska, men det är då fråga om fasta trollformler, inte magiska tecken. Något liknande gäller Kragehulspjutets upprepade **ga** och Lindholmsamulettens följd av åtta **a**-runor. Görlevstenens lönnskrift verkar innehålla bestämda trollord. Bland de 87 danska brakteaterna lyckas Bæksted bara finna två som på osäkra grunder kan anges som exempel på bokstavsmagi. Skabersjösmyckets manruna kan nog anses vara ett sådant fall, men det är alltså en isolerad företeelse. Vad som framför allt har bidragit till myten om en utbredd runmagi är dels vår dåliga kunskap om tidens språk, dels sådant som kryptografi, textförkortning och baklängesskrift.

Bæksteds slutsats blir att det visserligen förekommer sparsamma exempel på magi i inskriptionerna, men att det i så fall är fråga om ett sekundärt bruk utan praktisk betydelse.

2. Ordet runas etymologi är osäker men "antyder inte någon ursprunglig förbindelse med magi och trolldom."[1] Vissa runnamn (till exempel hagel, nöd och Tyr) kan nog anses vara magiska men helheten ska för den skull inte uppfattas som något komplex av magiska element. Futharken och ättindelningen har ännu inte fått någon tillfredsställande förklaring, men mnemoteknik och ett system för lönnskrift är de bästa skäl som hittills angetts.

De romerska källorna, Tacitus och Cæsar, nämner typiskt nog aldrig ordet runa. Beowulfs runsvärd har ingenting med runmagi att göra. Den kristna litteraturens bidrag till förståelsen väger lätt. Hrabanus Maurus upplyser bara om att hedningarna skrev magiska texter med runor, inte att de skulle ha betraktat tecknen i sig som magiska. Beda berättar förvisso om en fånge, som tycks ha kunnat befria sig själv med hjälp av runor, men den anglosaxiska handskriften är från 1000-talet och alltså ingen primär källa.

I stället finner Bæksted en del exempel som tyder på att runorna användes i högst prosaiskt syfte. Att Venantius Fortunatus i ett versifierat brev från 500-talet uppmanar adressaten att höra av sig antingen i form av runor eller latinska bokstäver tyder på att samtiden betraktade runskriften som vilken skrift som helst. Wulfila använde runorna till praktiska ända-

mål, och krönikören som nedtecknade Ansgars levnad talar om runbrev, alltså en rent världslig användning.

De isländska källtexterna avfärdar Bæksted som notoriskt oklara. Han finner det omöjligt att avgöra om *Voluspá* nämner runorna som troll- eller skrivtecken. Runstrofen i *Hávamál* 80 är mycket dunkel, om den nu alls hör hemma där. Troligen har författarna själva varit oklara över vad de egentligen lagt in i ordet runa. Det verkar som om runskriften redan då ansågs vara så gammal att man automatiskt anspelade på den för att understryka ett meddelandes höga ålder. Läromästaren i runskrift är Heimdall (*Rigstula* 36 och 45); därefter ärvs kunskapen.Talet om de från gudarna stammande runorna är därför en aning överdramatiserat, anser Bæksted.

Segerrunor ska ristas på vapnet, och då ska man nämna Tyr vid namn – inte rista Tyrrunan som många har antagit. På liknande sätt förhåller det sig i *Skírnismál* 36. Skirner, av Frej utsänd på giljarefärd till Utgård, ska rista orden *turs, ergi* och så vidare, inte runorna. Framför allt kritiserar Bæksted här Magnus Olsens uppfattning att Skirner slår isrunor i luften med sin stav, när han uttalar förbannelsen över Gärd, Frejs styvnackade utvalda.[2] Sådant är ingenting annat än fria fantasier, menar han.

Bara i fallet *ølrunar* (*Sigrdrífumál*) finns det tecken på bokstavsmagi, men där som annorstädes handlar det om en sekundär användning. Praktiskt tillämpas *ølrunar* bara i Egils *lausavísur*. Det framgår inte där om det är skrivna formler eller trollfigurer. Samma sak gäller de runor som vållar Grettes död. I de flesta fall har runorna i stället en positiv funktion, betonar Bæksted. Undantaget är *sakrunar* i *Helgarkviða Hundingsbane* II; de framkallar faktiskt strid. Ordet *stafir* användes däremot ofta om skadliga företeelser, till exempel *lastastafir, meinstafir* och *leiðstafir* i *Lókasenna* (10, 28 och 29).

I jämförelse med vad som senare blev fallet i riddarvisan är kärleksmagin förbluffande sällsynt i den fornnordiska litteraturen, påpekar Bæksted. Det mest kända exemplet är den redan flera gånger nämnda passagen i *Egil Skallgrimssons saga*. I det fallet betraktar han det som omöjligt att avgöra om det handlar om egentliga trolltecken eller inte. När det gäller Saxo Grammaticus' skildring av Oden och kungadottern Rind är han däremot förvissad om att kraften ansågs ligga i trollsången, inte i runorna. Att det är texten, inte tecknen, som utgör den verksamma faktorn är ovedersägligt i *Guðrúnarkviða*. Särskilt Magnus Olsen har kommit med fantasifulla tolkningar av denna strof. Bland annat har han läst versen *lyngfiskr lagar lands Haddingja* som en kenning för isrunan och ur detta fått fram lönnskrift för **f** och **u**, det vill säga de första runorna i futharken. Bæksted är tacksam mot Gustav Neckel och Finnur Jónsson, som har haft förstånd att betrakta strofen i fråga som otolkad.

Vad beträffar *Atlamál*, stroferna 4, 9, 11 och 12, tror Bæksted att uttolkarna har tagit saken mycket allvarligare än upphovsmannen.[3] Magnus Olsen har åstadkommit två skilda tolkningar. Den senaste hävdar att Gudrun skrivit *illuð* med isrunor, men hans precisa lösning kräver noga fastställbara utgångspunkter, påpekar Bæksted. De existerar inte i det här fallet. Vad Gudrun ristat vet ingen. Det enda som kan fastslås är att hon

har skickat en varning av något slag. Sändebudet Vinge ändrar innebörden av den så att den blir en inbjudan i stället. Hognes hustru Kostbera lyckas avslöja falsariet. Mer än så vet vi inte, konstaterar han.

Att runskriften använts som ett högst prosaiskt kommunikationsmedel finns dokumenterat på flera ställen. I äldre *Frostatingslagen* och *Flateyarbok* 1 (om Torkel Uxafotr) nämns runorna som en möjlighet för dem som har fått tungan utskuren att meddela sig med omvärlden. Budskap som ristats in på kavel talas det om i *Gisle Surssons saga* och i Fornaldarsagorna. Rättsliga dokument hittar man i bland annat *Harald Hårdrådes saga* och *Svardæla saga*; i den sistnämnda gäller det ägandeförhållanden i skepp. Bæksted diskuterar också *Voluspá* 20.[4] En del har sammanställt strofen med Tacitus' beskrivning av germanernas lottkastning. Konstantin Reichardt har i den andan antagit att nornorna bestämde framtida händelseförlopp med hjälp av runtrolldom. Bæksted lutar sig i stället mot en gammal hypotes, som framförts av Hugo Gering, runt sekelskiftet professor i nordiska språk vid universitetet i Kiel. Enligt honom bekräftade ödesgudinnorna besluten genom att rista in dem i trä. Runorna betraktades med andra ord som vanliga skrivtecken.

Bæksted förhåller sig inte helt avvisande till teorin att det existerat någon form av bokstavsmagi i klassisk tid, möjligen också senare, men han betonar hur vanskligt det är att avgöra alfabetinskriptionernas egentliga funktion. Osäkerheten är ännu större inför futharkinskrifterna; vad har de varit avsedda för? Har Kylverstenen verkligen ristats för gravbruk? Är Charnayfibulans ofullständiga futhark med visshet magisk? Svaren är långt ifrån givna.

De äldsta brakteaterna bedömer han snarare vara medaljonger än amuletter. Vid tillverkningen av dem har det romerska inflytandet synbarligen varit stort, och guldsmederna i samma mått osjälvständiga och valhänta. De förvirrade inskrifterna och de osäkert utförda tecknen tyder på att man inte brytt sig om att vara särskilt noggrann utan mekaniskt kopierat de antika förlagorna. Huvudsaken var att de såg ut som de romerska förebilderna. Om de sedan betydde någonting var oviktigt. Några få – de med formlerna **laukaR, alu, laÞu, gibu, auja** etcetera – måste anses vara amuletter. Vadstena-, Grumpan- och Tjurköbrakteaternas runrader kan däremot inte med säkerhet uppfattas som magiska. Vissa inskrifter måste direkt avföras ur resonemanget. Runorna på Themsensvärdet exempelvis är i Bæksteds ögon enbart dekorationer, och de som finns på Brezapelaren är ingenting annat än klotter.

Bæksted dryftar också frågan om runornas uppkomst och, naturligt nog, syftet med dem. Ursprunget är sannolikt latinskt med tanke på Roms starka ställning ekonomiskt och politiskt. I motsats till Fritz Askeberg tilldelar han dem en mycket blygsam roll i en kultur, som i århundraden framöver fortsatte att basera sig på muntlig tradition. Eftersom de egentligen inte hade någon vettig uppgift att fylla föreslår Bæksted att de är följden av en omedveten, germansk ovilja mot den romerska dominansen.[5] Han jämför detta med det germanska odlandet av en ornamental egenart. Runtecknens självständiga utseende förklarar han med en samtidshistorisk parallell till Hitlers krampaktiga försök att återuppliva den nationella men

opraktiska frakturstilen. Bæksted betraktar det som en gåta, varför man sedan under vikingatiden på nytt "uppfann" en skrift (den yngre futharken), som man inte hade någon större användning för. Inte heller då var magin så omfattande att den skulle kunna förklara den nyskapelsen. Kan det vara *spinoff*-effekter av den karolingiska renässansens kulturmedvetenhet, frågar han sig.

Att runorna under medeltiden användes i futharkinskrifter på kyrkväggar, kyrkklockor och dopfuntar, långt efter det att den latinska skriften hade etablerats, förklarar Bæksted med ett växande intresse för den ärevördiga, nationella skriften. Salebyklockans inskription är otvivelaktigt magisk, medger han, men att runor använts beror inte på att de i sig har ansetts magiska. Ofta är språket latin, och det handlar inte sällan om translittereringar av gemensamma, europeiska formler. Man har helt enkelt velat ha en värdig, nordisk motsvarighet till de kontinentala inskrifterna; "[...] om någon nordisk runmagi säger de intet."[6]

3. I ett omfattande, detaljrikt kapitel går sedan Bæksted igenom exemplen i de studier som försökt påvisa en "runetalmagi". Det är en skoningslös uppgörelse med oklarheter och inkonsekvenser.

De grundläggande iakttagelser som Bugge och Olsen på Wimmers vaga antydan gjorde angående runantalen 24 och 16 i Rökstensinskriften har i de flesta fall visat sig vara ohållbara eller direkt felaktiga. De talsamband som efter en kritisk granskning faktiskt återstår kan på ett naturligt sätt förklaras genom textens yttre form och uppbyggnad. Bortsett från felaktigheter och inkonsekvenser i detaljer är den viktigaste invändningen att det saknas sammanhang och system i den talmagi som påstås råda i inskriften. Runmästaren måtte ha varit sällsynt slarvig, eftersom han ibland låtit slumpen råda, ibland ådagalagt sin konsts djupsinnigheter i fullständigt godtyckligt valda rader, ironiserar Bæksted.

Redan i Magnus Olsens första undersökning, den om Maeshowestenarna på Orkneyöarna, framträder ett drag som Baæksted karakteriserar som typiskt för hela hans produktion. På grundval av små och oftast osäkra detaljer bygger han upp en omfattande syntes, som tänjer materialet utöver bristningsgränsen. Sin första avhandling om monumentet skrev han innan han med egna ögon hade sett inskriptionerna. Åtta år senare var han tvungen att revidera några detaljer och kom då fram till andra numeriska förhållanden. Detta visar en grundläggande svaghet, menar Bæksted: "Det är i själva verket just rikedomen på numeriska möjligheter, som stämplar helheten som en väv av tillfälligheter."[7]

På punkt efter punkt kritiserar Bæksted Olsen. Huvuddragen i kritiken är följande:

1. godtycke vid val av det textparti som påstås innehålla talmagi,
2. bristande källkritik,
3. obestyrkta antaganden beträffande utelämnade runor och binderunor,
4. feltolkningar,
5. brist på konsekvens och system i det undersökta materialet.

Den finländske filologiprofessorn Hugo Pippings arbeten om talmagi präglas enligt Bæksted en stringens med jämförelsevis matematisk exakthet. Det hindrar nu inte att även hans forskningsresultat görs ned mer eller mindre totalt. Pippings mest omfattande undersökning gäller Rökstenen. Han utgår från "Rydbergs regel"; det vill säga den teori som säger att runmästarna konsekvent undvikit dubbelteckning av runa eller rungrupp. När då ordet *faþi* trots detta står ristat två gånger efter varandra utgår Pipping ifrån att det är ett misstag. Om man bara räknar med det ena *faþi* blir det nämligen 2 x 24 runor i de två första raderna. Den inkonsekvensen kan givetvis inte ungå en kritiker av Bæksteds kaliber. I ett annat avsnitt lägger Pipping till en förlorad runa, eftersom raden bara består av 23 tecken. Starkt kritisk är Bæksted också till Pippings indelning av texten i 13 avsnitt. I ett par fall drar han skiljelinjen mellan dem mitt inne i ett ord! Binderunor har ristaren, enligt Pippings mening, tänkt sig att man kan räkna antingen som ett eller två tecken. Särskilt vansklig är teorin om gömda binderunor, alltså sådana där den ena runan sammanfaller med den andras huvudstav och följaktligen inte syns. Det om något öppnar portarna för godtycke, påpekar Bæksted. Allt detta sammantaget gör att sluträkningen ovillkorligen uppvisar ett underskott. Den talmagi Pipping har lyckats vaska fram är så pass inkonsekvent genomförd i textens olika partier att den knappast ger intryck av att vara avsiktlig.[8] Bæksteds metodiska huvudinvändning är att Pipping i sin på andra sätt fruktbärande avhandling a priori utgår från indelningen i n x 24 runor. Det inverkar till vissa delar menligt också på hans tolkning av inskriften.

Trots alla invändningar ger han ändå Pipping det erkännandet att han är den som gjort de mest ambitiösa försöken att statistiskt bevisa att talsambanden inte är slumpmässiga. Framför allt har han sammanställt resultaten av 84 inskrifter från vikingatiden. Bæksted har korrigerat och modifierat materialet något, men det är främst i slutsatserna han avviker från Pippings åsikter. Visserligen ger han sin finlandssvenske kollega rätt i att det existerar tal som förekommer oftare än vad slumpen föreskriver, men det finns andra, "naturligare" förklaringar till det än Pippings.[9] För det första är materialet trots allt för litet för att utslaget ska kunna betraktas som statistiskt säkerställt. För det andra är talet 52 också kraftigt överrepresenterat. Därigenom faller argumentet för att 48 skulle bevisa någon form av talmagi. I summan av inskrifter med runtalet 48 (där det inte är fråga om delbarhet) döljer sig en ansenlig mängd exempel från de andra "magiska" talen, eftersom 48 är jämnt delbart med dem alla. I övrigt är det inte heller särskilt konstigt att runsummor i trakten av 48 är så vanliga. Den allmänt förekommande runstensformelns stereotypa uppläggning borgar för det: "X satte denna sten efter Y sin släkting." Detta följs oftast av en fras på tre ord, som berömmer den avlidne. Bæksteds slutsats är given: det statistiska utfallet bevisar i realiteten ingenting till förmån för Pippings teser.

Hans Brix är en slagpåse i det här sammanhanget. De fullständigt godtyckliga indelningarna av texten, läsfelen, räknefelen, antaganden som gripits helt ur luften och den formliga uppsjön av magiska tal som det

dessutom saknas motiveringar för – allt detta gör att Bæksted knappt ens ids bemöta honom.

I motsats till de andra runtalmagikerna var Agrells metod, enligt Bæksted, deduktiv. Hans gematriska system var från början färdigt. Följaktligen bestod hans forskarmöda i att söka och anföra exempel till stöd för detta system, allra helst som han ju inte från början var runolog och alltså inte kände till materialet. Det är förstås en metod som Bæksted inte kan godta. Induktionen måste föregå deduktionen.

Hans tillvägagångssätt är att först granska de texter Agrell har utnyttjat och sedan de talmagiska resultat han kommit fram till. När det gäller de nitton senantika inskrifterna imponerar inte alls resultatet på den danske runologen. Det är osäkert och obestämt, menar han. Där Agrell inte har missförstått eller feltolkat är källmaterialet för osäkert traderat för att man ska kunna dra några som helst slutsatser. Metodiskt har Bæksted också erinringar:

> Det märks tydligt att han inte har utgått från detta material som ett primärt underlag, utan att han, efter att först ha utformat sina runteorier, har samlat ihop det som ett led i en grund för och en förklaring till en rungematri av det av honom antagna slaget, genom att söka fram enskilda lösryckta exempel i det rikhaltiga materialet av senklassiska texter.[10]

Av de 69 runtexter som Agrell har exemplifierat sina teorier med underkänner Bæksted på liknande sätt genast 42 stycken som feltolkade eller alltför osäkert traderade för att duga som källmaterial. När vi så kommer till de inskrifter som Bæksted godkänner skiljer han mellan stenar, lösa föremål och brakteater. Anledningen är att han tydligt vill avgränsa olika funktioner från varandra. På så vis kan han kräva ett fullt synligt system i talmagin som tecken på att den verkligen har existerat.

På fyra av sju möjliga stenar rör det sig om faktorer som är primtal, men det är ett ganska intetsägande faktum, poängterar han, eftersom det under det största av dem, 509, finns inte mindre än 94 stycken andra. Dessutom har Agrell inte skymten av bevis för att primtalen någonsin haft den demonavvändande funktion han påstår att de har. Inskrifterna saknar samband med varandra, och Bæksted tvivlar för övrigt starkt på att germanerna hade den aritmetiska kompetens som krävs för att identifiera primtalen. "Spekulationer av denna art är hellre tänkbara i en medeltida, t. ex. isländsk, miljö."[11] Inte heller Björketorpstenens tal, 10, 13 och 24, visar oss skymten av ett system, betonar Bæksted. De två sistnämnda står rent av i motsatsställning till monumentets karaktär av grav- och minnessten. Tiotalet är förstås rimligare i sammanhanget men har ändå som isolerat exempel inget bevisvärde.

Av de lösa föremålen betraktar Bæksted bara sju som godtagbara ur källkritisk synvinkel. Däremot ser han dem som mera problematiska innehållsligt sett; deras funktion har inte på långt när varit lika homogen som stenarnas. Fynden uppvisar stor geografisk spridning, och genom att de är så olika sinsemellan kan de inte förstås som utslag av en samlad, kulturell eller religiös föreställningsvärld. Beträffande Gallehushornet på-

pekar Bæksted att Agrell ändrat sin tolkning från att 1927 ha förknippat talet 13 med guden Ull till att 1934 koppla ihop det med *Lióðatal*, Odens trettonde konst och en ceremoni till skydd för ett nyfött gossebarn. Ingenstans tar Bæksted upp orsaken till den förändringen, nämligen att Agrell frångått Kylverstenens ordningsföljd och därför inte längre kunde anknyta till Ull och *e*-runan.

Sist av allt nagelfar Bæksted runbrakteaternas påstådda gematri. I jämförelse med stenarna och de lösa föremålen utgör brakteaterna en homogen grupp, lokalt och kronologiskt (ca 400–650 e Kr) avgränsad och till sin funktion det dominerande modesmycket i germansk järnålder. Om också denna grupp visar sig falla sönder i en mängd olikartade talsamband är saken klar. Det gör den naturligtvis och Bæksted kan konkludera:

> En genomgång av de till ändamålet brukbara brakteatinskrifternas [10 st] "gematriska" samband visar alltså samma osystematiska förvirring som inskrift-erna på runstenar och lösa föremål.[12]

För säkerhets skull har han i tabellform sammanställt de faktorer Agrell laborerar med. Visserligen kan det verka som om talen 4, 7, 10 och 13 förekommer oftare än vad man statistiskt kan förvänta sig, men i realiteten blir de till "tunga anklagelser" mot Agrell för det godtyckliga sätt på vilket han faktorindelar summorna. Samma invändning gäller förstås också de övriga talen, inklusive primtalen, vars förekomst inte avviker nämnvärt från det statistiskt väntade 1/5.

I en sammanfattning konstaterar Bæksted än en gång Agrells deduktiva metod, enligt vilken de i efterhand insamlade exemplen är tänkta att styrka den grundläggande tesen om en germansk gematri. Han slår också fast att Agrell – i likhet med Olsen men i motsats till Pipping och Brix – anlägger ett kulturhistoriskt betraktelsesätt. Även negativt inställda recensenter har bugat sig inför den omfattande lärdom Agrell har lagt i dagen.

> Emellertid måste Agrells talmagiska arbeten trots denna oerhörda lärdom karakteriseras som ovetenskapliga. En genomgång av det respektingivande materialet har nämligen visat [...], att Agrell inte alls med hjälp av det har strävat efter att vinna kunskap om en eventuell magis regler och funktioner, men att hans enda strävan går ut på att inte vika från sin förutfattade mening. Till den änden väljer och vrakar han i en rad på förhand delvis osäkert traderade texter, för att därur plocka ut dem, som kan tjäna honom som illustrerande skolexempel. Men inte ens på detta sätt lyckas han för övrigt uppnå annat än en rad helt tillfälliga och oskyldiga tal, som han själv förser med för tillfället passande magiska egenskaper.[13]

Bæksted karakteriserar runtalmagin i sin helhet som en "ren och skär fantombild" och för en kort diskussion om vad som fått "klartänkta och skolade forskare" att låta sig fångas av något som egentligen är "ren ockultism".[14] Som den viktigaste orsaken anger han det romantiska skimmer som runorna med tiden har fått, men han nämner också en psykologisk

mekanism, som åtskilliga forskare fått erfara; den sunda skepsis de ursprungligen hyst till sitt undersökningsobjekt har efter hand trubbats av.

Allmänt sett är Bæksteds grunduppfattning den att de som ska påvisa talmagi först och främst måste kunna dokumentera att det verkligen har existerat sådana föreställningar. Talen i fråga måste logiskt kunna förbindas med en viss typ av magi. Bara sådana inskrifter får användas som är säkert lästa och tolkade, och som visar en klar tendens rakt igenom, inte bara i vissa partier. Det måste finnas ett konsekvent system för räkningen av binderunor, enkelteckningar (Rydbergs regel), skiljetecken med mera. Texterna kan inte heller vara för metriskt komponerade, eftersom eventuella talsamband då kan misstänkas vara en naturlig följd av formsträngheten. För att den påstådda talmagin någonsin ska uppnå vetenskaplig trovärdighet är det nödvändigt att den påvisas i en rad inskrifter; slumpmomentet måste på statistiska grunder ha eliminerats.

Med hjälp av Bæksteds kollega Karl-Martin Nielsen kan man summera hans ståndpunkter på följande sätt: 1. Runorna är inte magiska tecken, 2. flertalet runinskrifter har inte magiskt innehåll och 3. talmagi existerar inte.[15]

Ur vetenskapsteoretisk synvinkel kan man kanske kalla Baeksteds krav maximalistiska. Det som bara är möjligt saknar helt och hållet beviskraft. Han fordrar av dem som hävdar att numerisk runmagi existerat att de ska kunna visa nödvändiga eller åtminstone tillräckliga villkor för att så verkligen har varit fallet.[16] Om det inte är möjligt att uppställa en generell laghypotes, att B *alltid* inträffar så fort A är förhanden, så kan man enligt Bæksted åtminstone kräva en *statistisk* laghypotes, det vill säga att en viss procent av alla A är B. Frågan är emellertid om en sådan räcker. Den kan inte användas som underlag för förutsägelser; alltså bör den inte heller vara reversibelt tillämplig på historiska fenomen.

Bæksted ondgör sig över Agrells deduktiva förfarande. Den hypotetisk-deduktiva metoden innebär ju att man undersöker vilka följderna blir av den hypotes man har och sedan kontrollerar om de stämmer med de verkliga förhållandena. Intuitivt eller inte är detta vad Agrell tycker sig ha gjort. Bæksted anser inte det. Anledningen till den åsiktsmotsättningen är väl helt enkelt att man inte i sträng mening kan bevisa någonting med den hypotetisk-deduktiva metoden. Bæksted verkar tro att man kan det med hjälp av ett induktivt förfaringssätt. Men egentligen kan man inte det ens på en så begränsad mängd företeelser som runinskrifter. Även om alla kända runtexter visade sig vara magiska, eller icke-magiska för den delen, finns det alltid ett okänt antal försvunna inskriptioner, som vi aldrig kommer att få veta någonting om.[17] Att då lita till induktion är ungefär som att försöka beräkna universums samlade massa på grundval av antalet lysande himlakroppar, när det i själva verket kanske är den mörka materien som dominerar i världsalltet.

Kritikerna om Bæksteds bok

Hur bemöttes då i sin tur Bæksteds bok? Den väckte, märkligt nog, inte så stort uppseende utanför Danmark – i alla fall inte i form av artiklar eller debattinlägg. Jag kommer att uppehålla mig vid tre recensioner, alla skrivna av landsmän till författaren. Samtliga är på det hela taget positiva till boken. Framför allt verkar anmälarna tillfredsställda över att Baeksted har gjort upp med en gren av runologin som de betraktar som en vetenskaplig belastning.

Så framhåller exempelvis Harry Andersen det som en välgärning att Bæksted har tillbakavisat "teorier som betraktades som välgrundade och höll på att bli knäsatta i vetenskapliga kretsar".[18] Bara på en punkt går Andersen emot Bæksted, som han tycker har tagit för lätt på betydelsen av orden *runa* och *reginkunnar*. En mindre generös inställning tycks Andersen ha gett uttryck för i ett föredrag sex år senare; om man nu vågar bedöma det i dess enda existensform som referat, utgivet av Selskabet for nordisk filologi 1959–60. Fortfarande hyllar han Bæksteds renhållningsverksamhet, och han beklagar mycket att Jan de Vries i en ny upplaga av sin *Altgermanische Religionsgeschichte* envisas med att betrakta talmagin som ett vetenskapligt faktum. Precis som tidigare är angreppspunkten tolkningen av orden *runa* och *raginakudo*. Bæksteds syn på runornas ursprung och misslyckade funktion rubriceras som anakronistisk. Han har kluvit den dåtida föreställningsvärlden i en profan och en religiös del som står emot varandra, men så var det ju inte, menar Andersen. "Det är en modern rationalist som har gjort den uppdelningen."

Erik Moltke verkar i sin anmälan stött dels över att ha blivit negligerad, dels över att ha blivit citerad på ett missvisande sätt.[19] Enligt hans sätt att se på saken har Bæksted exempelvis ignorerat Moltkes tidiga gravläggning av Agrells "fantasterier". Ändå är han tacksam över att Bæksted ville ta på sig den föga angenäma uppgiften att "göra upp med den uppfattning av runmagin [...] som på senare tid gjort sig gällande också hos annars nyktra forskare [...]." Den tacksamheten hindrar honom nu inte från att ta avstånd från Bæksteds sätt att gripa sig an den kinkiga frågan om vad som är magiskt och inte i runinskriptionerna. Det är en framställning som han betecknar som "fjärran från objektivitet", och som visar "hur ostadigt [Bæksted] står, när han inte uppträder som kritiker".[20] Den uppfattning om runornas ursprung som kommer fram i boken betraktar Moltke som mycket egendomlig. Detsamma gäller beskrivningen av deras bruk, både i äldre tid och under medeltiden. Under den senare epoken var runkunskapen förbehållen de lärde och hölls vid liv med konstgjord andning, hävdar Bæksted. Ingenting kan vara felaktigare, genmäler Moltke. Inskrifter i samband med kyrkobyggen visar att runorna var hantverkarnas skriftspråk. Sådana illa underbyggda påståenden skulle ha mått bättre av att stanna i skrivbordslådan. Språket är krystat också. Bäst gör sig Bæksted som polemiker. Moltke gläds åt hans "fälttåg mot Magnus Olsen": "Man kan tryggt säga, att det inte är mycket kvar av talmagins profet, då B. så småningom går över till nästa punkt på dagordningen."[21] Den stridslystnaden har fått Moltke på så gott humör att han samlar sig till följande sum-

mering: "Även om B. i sin iver att komma all runmagi inpå livet har tagit sig ur den ena gropen bara för att falla i den andra, så har hans inlägg på flera sätt rensat luften, och avsnittet om talmagi har bestående värde."[22]

Karl-Martin Nielsens recension är den längsta, försedd med en utförlig innehållsredogörelse, men han uppehåller sig mest vid andra runologiska spörsmål än magi. I allmänhet tycker Nielsen att Bæksted har tagit för lätt på ord som **ginarunaR, haiðR, raða** och liknande. Visserligen kan man – precis som fallet är med runmästarformlerna – inte i strikt mening bevisa deras magiska karaktär, men den är långt ifrån osannolik. Beträffande de isländska texternas vittnesbörd ställer sig Nielsen litet avvaktande till Baeksteds metod. "Förf. vill bestämma utifrån texterna själva, om de varit magiska eller omagiska. Men vilka föreställningar dåtidens människor gjorde sig om runorna i en inskrift eller dikt, det kan han inte utläsa av dessa texter."[23] Han tar fasta på Baeksteds egna ord att boken är ett diskussionsinlägg. Som sådant finner han den värdefull: samlandet av ett utspritt stoff, den systematiska genomgången av det och de kritiska synpunkterna. Nielsen betonar skillnaden i metoder: "Anhängarna av de magiska teorierna bygger på kännedom eller tankar om forntidens föreställningsvärld och söker förstå inskrifterna utifrån detta; Bæksted går direkt till inskrifterna och träffar avgörandet utifrån dem. I några fall är hans resultat övertygande, i andra eggar de till motsägelse [...]."[24]

De tre recensionerna är alltså ganska samstämmiga: Bæksted har all heder av sin upprensningsaktion, men i sin iver att komma åt de runmagiska excesserna har han överdrivit profaneringskampanjen och förhållit sig ohistoriskt till de magiska dimensioner som runorna sannolikt hade för den tidens människor. Min deciderade om än obestyrkta uppfattning är att recensenterna i just det avseendet artikulerar en allmän inställning bland femtio- och sextiotalens runologer: Bæksted ansågs nog ha gått ett steg för långt i sina positivistiska krav. Kanske var det ett av skälen till *Målruner og troldruner* aldrig väckte någon egentlig debatt. Ett annat kan ha varit att boken kom för sent för att vara riktigt provokativ. Agrell och Pipping hade lämnat scenen, och runkunskapens glans hade mattats efter kriget.[25]

Trots de invändningar som alltså kunde resas mot en del av Bæksteds resonemang blev hans bok ett stabilt landmärke för alla dem, som efter kriget kände stor olust över mellankrigstidens allehanda symbolistiska och numerologiska spekulationer kring runinskrifterna. Litet ironiskt kan man kanske säga att den blev en symbol för den antisymbolistiska backlash som följde på kriget; ett naturligt svar på den naziinspirerade fornforskningens irrfärder i det ovetbaras skuggrike. Inte minst naturlig var den reaktionen i Danmark, där misstänksamheten mot tysk klåfingrighet hållits levande alltsedan Rasmus Rasks dagar.[26] I skydd av *Målruner og troldruner* kunde man nu äntligen lägga de irriterande spörsmålen om runmagi åt sidan och ägna sig åt lingvistiska detaljfrågor, som pockade på förklaring. Det dröjde ända till decennieskiftet 1970 innan den färdriktningen ifrågasattes. Liksom fallet hade varit hundra år tidigare var stridsäpplet än en gång Gallehushornen. Uppenbarligen lurade den nationalistiskt inflammerade oenigheten om deras språkliga hemvist fortfarande under ytan, även om det huvudsakliga debattämnet var hornens funktion. Skulle inskriften

och bildfälten läsas som magiska besvärjelser, eller rörde det sig helt enkelt om harmlösa dekorationer och en simpel tillverkarsignatur?

Guldhornen i Gallehus

Vid middagstid onsdagen den 16 april år 413 inträffade i Gallehus, Sönderjylland, en total solförmörkelse.[27] Under drygt sju minuter blev det mörkt som på natten, och för den som förstod sig på astrologi erbjöd stjärnhimlen en mäktig syn. Åtta av de nio kända planeterna återfanns inom en kvadrant på ekliptikan från den förmörkade solskivan, och alldeles i närheten av den syntes stjärnbilden Tjurhuvudet.[28] Vid horisonten i öster befann sig Lejonet och Vattumannen, medan man i väster såg Pegasusfyrkanten, innesluten i Fiskarna. Mars hade avlägsnat sig från den ytterst olycksbådande konjunktionen med Saturnus den befunnit sig tidigare men närmade sig i stället Jupiter, också det en illavarslande konstellation. Över huvud taget hade järtecknen en tid hopat sig över människorna i Jylland. Knappt ett halvår tidigare hade man bevittnat en total månförmörkelse. Det var den 21:a förmörkelsen på 25 år, en unik anhopning. Därtill kommer att det åren 408 och 409 hade inträffat fyra totala förmörkelser. Astrologiskt sett var det alltså bekymmersamma tider som randats.[29]

A-hornets ikonografi och chiffertext

Astronomihistorikern Willy Hartners tes är nu att de två Gallehushornen var en beställning med anledning av de himlafenomen man hemsökts av.[30] Syftet var att avvända den överhängande ragnarök som förmörkelserna profeterade om. Arbetet utfördes av **HlewagastiR**, som var runkunnig och dessutom behärskade gematri, hellenistisk astronomi och astrologi.[31] Framställningarna på det runlösa A-hornet har han ordnat så att alla karakteristiska himlafenomen under solförmörkelsen framträder symboliskt. Dessutom har han åstadkommit en kryptisk inskrift med apotropeisk funktion. Bilderna på horn B anspelar till övervägande del på månförmörkelsen, och dess symbolik är mytisk-allegorisk snarare än astrologisk. Under månförmörkelsen var den astrologiska situationen fortfarande oklar; goda tecken stod mot dåliga, och man tillfrågade oraklet, Mims huvud. Under solförmörkelsen däremot var den i det närmaste entydigt hotfull.

I A-hornets första ring finns en rad människo- och djurfigurer, som Hartner tolkar som en kryptiskt stiliserad runskrift. Det är hans kännedom om den ornamentala användningen av orientaliska skrifter som övertygat honom om detta förhållande. Den text han dechiffrerat lyder: *lupa horns ens hélpa hjoho*, vilket skulle betyda: "Må (jag) detta horns trolldryck hjälpa samfundet (släkten)."

I Hartners beskrivning av hornens ikonografi tycks de intima förbindelserna mellan Orientens och Occidentens bildvärldar vara en självklar ut-

gångspunkt. Han finner paralleller mellan å ena sidan sumeriska vasbilder och sigill från 3000 f Kr och å den andra mera sentida företeelser som gotländska bildstenar, för att inte tala om senislamiska, persiska och turkiska handskrifter från så sent datum som 1500-talet. Anledningen är att bilderna uttrycker föreställningar om en tämligen oföränderlig stjärnhimmel.

Låt oss förflytta oss till Persepolis och Ur, på 30° och 31° nordlig bredd, och samtidigt gå bakåt i historien till ca 4000 f Kr. Där inträffade vid tiden för vintersolståndet Hjortens, i våra dagar Kassiopejas, heliakiska uppgång samtidigt med den för stjärnbilden *ikû* (α, β, γ *Pegasi* och α *Andromedæ*), det vill säga "Pegasusfyrkanten".[32] På så vis identifierades Hjorten och *ikû* med (den tilltagande) solen. Till dem fogades *Ibex* (ungefär nuvarande Stenbocken och Vattumannen), vars heliakiska uppgång skedde tio dagar tidigare. På de äldsta vasbilderna förekommer därför *ikû* som fyrkant eller cirkel omgiven av *Ibex*' horn. På sigillbilder framställs *Ibex* eller Hjorten vid himmelens ort, det heliga berget eller betande av det heliga trädet. Vasbilder från 600-talet e Kr visar hur seglivad symboliken var långt efter det att precessionen gjort dess faktiska innebörd inaktuell och bortglömd.[33] Även *ikû* kan ses på bilder från det hellenistiska Egypten, på dess riktiga plats – mellan Fiskarna – fastän astrotesin genom Euktemons och Eudoxos' försorg då sedan länge förvandlat den till *Hippos*, varur astrologins *Pegasus* hade uppstått.[34]

I sumeriskan står *ikûs* ideogram för standardytmåttet 90 x 90 m^2. Sumererna betraktade *ikû* som jorden projicerad på himlen, den "förstjärnade" jorden, symboliserad av vattenlinjer, stiliserade plantor och träd, eller ett schackbrädesmönster som symboliserar åkrar och ängar. Diagonalerna är mycket framträdande. Kalenderdjur visar att de olika fälten betecknat årets olika tider. Sigillbilder med det motivet är vanliga.

Hartner anser det med "relativt stor sannolikhet" säkert att brädspelet på A-hornets femte bildring är identiskt med *ikû*. Omdelbart därunder ses figuren som symboliserar *áss*-runan, vilket innebär att det handlar om ett spel med rituell innebörd. Naturligtvis associerar han till slutet av *Voluspá*; jorden har på nytt stigit upp ur havet och gudarna hittar i gräset de underbara guldspelsbrickorna från tidens morgon. Hela stjärnbildens heliakiska nedgång skedde omkring den 15 oktober i Gallehus på 400-talet. Det markerade vinterns inledning, *vetrardagr* eller *vetranótt*, då *vetranattablót* hölls enligt Snorres *Ynglinga-Saga*. Hjorten däremot var på högre breddgrad än 41° cirkumpolär, alltid över horisonten, och kunde alltså inte användas till datumbestämning. Där den finns i ikonografi och litteratur handlar det om en återspegling av den solära betydelsen i det forna Orienten och ett övertagande av ett motiv från *Sphæra barbarica*.[35]

Hartner har återupplivat den typ av utarbetad gematri som Agrell på sin tid försökte påvisa. Han hänvisar också mycket riktigt till föregångarna Bugge, Olsen och framför allt Agrell. Med tanke på den mystiska tolkningen av ordens talvärden, inte minst inom gnosticismen och i hebreiskan, arameiskan, syriskan samt slutligen arabiskan, "så ligger det nära till att förmoda att jämförbara förhållanden råder också beträffande runorna [...]", skriver han.[36] Det bekräftas av att runorna i den fornnordiska litteraturen nästan alltid förbinds med magisk-mystiska egenskaper. Hartner

känner inte närmare till Agrells utharkteori, men hans stickprov har gjort honom skeptisk. "Trots all beundran för författarens [Agrells] lärdom och skarpsinne ser jag ingen anledning att överge min skepsis gentemot hans '*uthark*'-hypotes. Intressant är emellertid, att Agrell vid sidan av talet 24 tillmäter 17 särskild betydelse som ett tal (symbol för befruktning och fortplantning) som från Egypten och Främre Asien har trängt in i den hellenistiska magin. Som jag kommer att visa, spelar nämligen 17 i förbindelse med talen 12 och 24 en viktig roll också i samband med guldhornen."[37] Hartner tror inte att man ska vänta sig gematri i profana inskrifter utan hellre i sådana som genom uppbyggnad, runantal, magiska tilläggsrunor och de föremål de är ingraverade på visar deras magiska karaktär. Han anser också att systemet utvecklades först i ett senare skede, när skrivkonsten var mer etablerad. För att undersöka den saken har han gått igenom ett antal enligt Noréen säkert lästa inskrifter. Hans resultat sammanfattas i följande punkter:

1. Ingen *gematria* i inskrifterna före 400-talet.
2. Av de 15 från 400- och 500-talen har 6 runsummor delbara med 24. Av de övriga är 5 delbara med ättetalet 8.
3. Kategoriskt avvisande av att det rör sig om ren slump.
4. I flera fall förklaras språkliga och ortografiska besynnerligheter av gematriska hänsyn.
5. Bara ett litet antal inskrifter mellan 400 och 600 faller utanför systemet.
6. På 600-talet tycks principen ha fallit i glömska.
7. Guldhornens runmästare bör ha fått sin lärdom vid något hellenistiskt centrum. Hartner tror rent av att han kan vara skaparen av rungematrin.

Tvärsumman för horn A = 288 = **12** x 24, för horn B = 408 = **17** x 24. Differensen är följaktligen **5** x 24, vilket överensstämmer med inskrifternas fem ord.[38] Gemensamma för båda inskriptionerna är 9 runor, vars summa likaledes är 120 = **5** x 24. Hartner menar att gematrin förklarar *horna* (i stället för det väntade *hornu*) och *hjoho*. Han noterar att Agrell tidigare har försökt utläsa förhållandet 17:12 ur Lindholmsamuletten och att Pipping gjort samma sak i Sigtunaamuletten. Detta talförhållande erinrar, framhåller han, om det i babylonsk matematik bekanta närmevärdet till $\sqrt{2} = 1 + 5/12 = 17/12$. En kvadrat med sidan 12 har diagonalen 17. Just det närmevärdet nämner både Theon från Smyrna (andra århundradet) och Regimbold från Köln (omkring år 1000). I astronomihistoriskt hänseende har det sitt givna intresse med tanke på Pegasusfyrkanten och dess avbildningar, som ju ofta försetts med tydligt markerade diagonaler. Bilden på A-hornets femte ring av två män som håller ett kvadratisk "spelbräde" över *áss*-symbolen visar kontinuiteten i den sumeriska föreställningen om denna Pegasusfyrkant. Det är också avgörande för Hartners tes att guldhornsmästaren tagit intryck av hellenistisk matematik.

Det finns två orsaker till att jag har valt att ganska utförligt referera Hartners framställning. Den ena är förstås att han som den förste i en

större avhandling återinför gematrin, till yttermera visso den "avancerade" variant som Agrell kallade bokstavsvägning. Efter Bæksted vore det annars lätt att föreställa sig att den teorin skulle vara död en gång för alla. Det andra skälet har indirekt med det första men också med Agrell att göra. Hartner representerar diffusionismens idé, dessutom i dess tjugotalsskepnad "ex oriente lux". Möjligen skulle han ogilla sällskapet, men genom sin kultursyn och sin specialisering på astronomihistoria för han på sätt och vis budkavlen vidare från framför allt Hugo Winckler och panbabylonismen men också i viss utsträckning från Grafton Elliot-Smith och hans "solens söner" från Egypten. I likhet med Agrell diskuterar Hartner aldrig de metodiska problem som hans diffusionistiska grundsyn medför. Inte heller försöker han kartlägga influensernas möjliga kanaler – faktiskt ännu mindre än sin svenske förelöpare. Han nöjer sig med att utifrån yttre överensstämmelser postulera samband, som ibland för all del kan förefalla slående, men som minst lika ofta verkar gripna ur luften. Ändå är hans bok fascinerande. Bara själva tanken svindlar, sann eller ej, att föreställningar kring en stjärnbild i tvåflodslandet gestaltats på ett likartat sätt i Nordeuropa bortåt fyratusen år senare, trots att den ursprungliga innebörden under tiden gått förlorad till följd av stjärnhimlens precession.

En annan skimrande tanke som stiger under läsningen av Hartners avhandling är kontrasten mellan de märkliga bildernas gåtfullt undflyende karaktär och stjärnhimlens exakthet. Medan astronomen på minuten när kan fastställa vid vilken tidpunkt folket i Gallehus såg dag förvandlas till natt och vilka konstellationer de då kunde iaktta vet vi egentligen inte ett dyft om hur de reagerade på det märkliga skådespelet. Vi vet inte hur mycket de begrep av det de bevittnade, om de verkligen uppfattade det som ett verk av demoniska krafter, om de i så fall gjorde ansträngningar att avvända dessa ondskans makter eller om de bara slogs av en blind skräck inför det ofattbara att solen lämnat dem. Inte heller vet vi om hornen har någonting med detta att göra eller vad hornens beställare och/eller tillverkare annars kan ha haft för avsikt med sina bilder. Det är som att stå utanför en labyrint och leta efter ingången. Hartner anser sig ha funnit den, och jag följer gärna med honom in i labyrinten, fast jag i grund och botten inte alls tror att han har hittat den rätta vägen bland de slingrande gångarna – om det nu alls existerar någon sådan väg – eller någon labyrint över huvud taget.

Gematrin på B-hornet

Heinz Klingenberg publicerade 1973 sin doktorsavhandling *Runenschrift – Schriftdenken – Runeneinschriften*.[39] I den nöjer han sig inte med att undersöka Gallehushornet utan han gör inledningsvis en grundlig genomgång av rungematrin i allmänhet. Hans ansatspunkt är faktiskt Agrells arbeten, vars vetenskapliga validitet han emellertid underkänner, inte minst på grund av att de baserar sig på utharkteorin.[40] Klingenberg har undersökt ca 50 urnordiska (18 brakteater) och ett halvdussin sydgermanska runinskriptioner plus fyra inskrifter med den nya runraden.[41] Utan tvekan

har han försökt åstadkomma ett system av det som Agrell litet lösligt opererade med. Fem principer ligger till grund för denna undersökning:

1. Bokstavstalet som en multiplikator av **13**.
2. Samma som 1. plus att multiplikatorn är identisk med antalet runor.
3. Samma som ovan plus att multiplikatorn anger platsen i den äldre futharken för den runa, vars namn ska integreras i tolkningen.
4. Varje inskriftsord och varje runnamn har ett bestämt talvärde som återkommer i talkompositionerna.[42]
5. Begreppsrunor är talskriftens operatörer. Ett exempel utgör sköldbucklan och doppskon från Thorsberg.[43]

I motsats till Hartner har Klingenberg en runinskrift att utgå ifrån:

ekhlewagastiR:holtijaR:horna:tawido

Eftersom skriften löper runt hornet kan man inte se hela texten med en gång. Klingenberg har därför baserat runsummorna på de avsnitt som är synliga. Som synes handlar det hela tiden om multiplar av talet 13. Till yttermera visso stämmer multiplikatorn överens med bokstavsantalet i avsnitten (skiljetecknen oräknade):

ekhlewagastiR...holtijaR	273 = 21 x **13**	Bokstavsantal = 21
holtijaR...horna	169 = 13 x **13**	Bokstavsantal = 13
horna...tawido	143 = 11 x **13**	Bokstavsantal = 11
tawido...ekhlewagastiR	247 = 19 x **13**	Bokstavsantal = 19

Därtill kommer att de 16 olika runor som texten består av plus skiljetecken har summan 208 = 16 x **13**. De 6 vokaliska eller halvvokaliska runorna är 78 till antalet, dvs 6 x **13**. De 10 konsonanterna bildar summan 130 = 10 x **13**. I alla tre fallen är till yttermera visso multiplikatorn identisk med bokstavsantalet. Antalet stavelser är likaledes **13**. Talvärdet för uddljudet i stavelserna plus fyra punkter är 169 = 13 x **13**. Det totala antalet runor är 32, men av någon anledning är i det sista ordet **tawido** runorna skrivna med enkla linjer mot dubbla i de andra orden. Den kraftigare stilens runantal är 26 = 2 x **13**.

Också ringarnas figurer har Klingenberg vridit och vänt på så att talet 13 framträder i en mängd olika kombinationer, åskådliggjorda i fantasifulla bilddiagram. Mest iögonenfallande är mängden avbildade, levande varelser; det var något som vem som helst kunde iaktta: **13** mänskliga figurer, **13** pålödda fyrfotadjur, **13** punsade fiskar. Därutöver vill Klingenberg urskilja vad han kallar "himmelsskriftens metagematri"[44], som är av esoteriskt slag och därför sannolikt bara kunde förstås av en inre krets. Med ordet

haidRrunoR från Björketorps- och Stentoftenstenarna betecknar han stjärngematrin. Han översätter det med "runor som utstrålar kosmisk glans".[45] Hornets totala antal "himlaljus" är 65 = 5 x **13**. De indelas i **13** olika typer beroende på antalet strålar (från 3 till 17). Typernas sammanlagda strålantal uppgår då till 117 = 9 x **13**.

Gallehushornet är alltså genom gematrin uttryck för både *Zählen* och *Erzählen*. **HlewagastiR** framstår för Klingenberg som den germanske Pythagoras med en lång tradition att stödja sig på. Han betraktar det som säkert att runskriften har varit treskiktad; varje runa har haft ett ljudvärde, ett begreppsvärde och ett talvärde. Som hypotes diskuterar han dessutom teorin att germanerna i likhet med grekerna har laborerat med två talvärden.[46] På så vis skulle f-runan dels stå för ljudet */f/* och begreppsvärdet *fehu* = fä, boskap = rikedom, dels för siffran 1 och bokstavsnamnets runsumma, *fehu* = 1 + 19 + 9 + 2 = 31. Det skulle ge runristaren stora möjligheter att dölja sitt egentliga budskap.

"Var sund!" lär pythagoréernas hälsningsord ha ljudit, och deras igenkänningstecken pentagrammet kom därför att kallas "sundhet". Denna geometriska figur är så beskaffad att var och en av dess fem linjer delar in var och en av de andra i gyllene snittet, det vill säga på så vis att sträckans mindre del (*minor*) förhåller sig till den större (*major*) som den större till hela sträckan. Eftersom Klingenberg räknar **HlewagastiR** till de informella pythagoréernas skara vore det naturligt om pentagrammet befann sig på Gallehushornets stjärnhimmel. I stället förhåller det sig precis tvärtom. Alla andra stjärntyper, från treuddiga till tolvuddiga, finns representerade – bara inte den femuddiga. Men pentagrammet bildas ju av trianglar som korsar varandra, och treuddar finns det tillräckligt många av, bland annat i den förnämsta, första ringen, där fem treuddar är placerade i olika riktningar, så att de utgör ett pentagram om man lägger samman dem.[47] Där har **HlewagastiR** dolt sitt pentagram. Nu råkar det också vara så att antalet runor i inskriptionen fördelar sig på följande sätt: **ekhlewagastiR** = 13 runor, **holtijaR** = 8 runor, **horna** = 5 runor och **tawido** = 6 runor. Det sista ordet är ristat med enkla streck och upptar av den anledningen (ungefär) hälften så stor plats som de andra; det kan alltså räknas som 3 runor i stället för 6. Talförhållandena är med andra ord 13 8 5 3, vilket rumsligt motsvarar ett utsnitt ur Fibonacciserien.[48] På så vis tänker sig Klingenberg att pentagrammet är närvarande, inte bara genom att man lägger pussel med treuddar, utan också som tankekonstruktion. Med runorden som bas kan man konstruera femhörningar, vars sida då naturligtvis också utgör en Fibonacciserie. Som läsare förvånas man inte stort över att Klingenberg går vidare och före **tawido** placerar **ek** = 2 och **h** (i **hlewagastiR**) = 1 för att fullborda serien av pentagram "nedåt". Det sistnämnda motiverar han med att runan är spegelvänd i förhållande till sina allittererande gelikar i **holtijaR** och **horna** och på så vis har en markerad särställning.[49] Det verkar inte bekymra författaren att de två sistnämnda termerna och deras pentagram därigenom inkräktar på **ekhlewagastiR** och reducerar dess 13 till 10.

Texten skulle då med "Fibonacciläsning" bli "jag **HlewagastiR HoltijaR**" (13/8), "**HoltijaR** hornet" (8/5), "hornet gjorde" (5/3), "gjorde jag" (3/2), "jag

H" (2/1), "H" (1). Detta lämnar i sin tur ordet **lewagastiR**, som kan vara bildat på germ **lewan* (fornnord *lé*, nsv lie) med betydelsen "skära". I så fall kan "Skäragäst" ha avbildat sig själv i ringarna 1 och 4, där en man står med en skära i handen. Eftersom han i bildring 4 är omgiven av ett "kosmiskt glansfluidum, som lyste i *proportio habens medium et duo extrema*" och det består av 13 stjärnuddar av ett slag och 21 av ett annat har vi på nytt ett exempel på samma talserie. Givetvis är det inte fråga om någon vanlig skördeman:

> Den kultiska skärbäraren (**lewa-gastiR*) i bildring IV med den högste gudens attribut i den förnämsta bildringen I (**lewa-gastiR*) har del i 'glansfulla indel-ningar', 'de Gyllene snitten' – skär eller delar (med 'skära') han själv i dessa berömda proportioner?[50]

Klingenberg tänker sig att runinskriften, som ska roteras i solbanans riktning, och dess indelning efter Gyllene snittets principer antyder föreställningar om såväl harmoni och ordning som oändlighet. Också i stjärnantalet finner han Fibonacciserien antydd:

Bildring 1	21 stjärnor	S = 55 stjärnor
Bildring 2	13 stjärnor	S = 34 stjärnor
Bildring 3	8 stjärnor	S = 21 stjärnor
Bildring 4	5 stjärnor	S = 13 stjärnor
Bildring 5	8 stjärnor	S = 8 stjärnor

Det är *divina proportio*. "Och ytterligare en sak lär oss uppbyggnaden av det stjärnbeströdda kosmos på runhornet från Gallehus: läsningen nerifrån och upp, från de mänskliga uppförarna av kulten upp till gudarnas värld i de övre bildringarna, där det strålar av större och talrikare stjärnor."

Vad är då meningen bakom all denna möda att peka ut talet **13** och den trettonde runan *yr* (idegran) på Gallehushornet, frågar sig Klingenberg. Hans tolkning kan sammanfattas i följande punkter:

1. Det "mäktiga TRETTON" visar på runar nr 13, **iwaz*, den kosmiska idegranen = världsträdet.
2. Idegransguden är **Wulþuz*, det vill säga Ull, vars präst *WulþuþewaR* intygar gudens förbindelse till det gyllene snittet.
3. Båg- och ringgudens heliga lund finns avbildad på runhornet.
4. Gallehushornen är "högtidliga kultföremål i gudsdyrkans tjänst" men kan också ha tjänstgjort som offerkärl och blåshorn.

Klingenberg summerar med följande ord, som kan anses vara representativa för hans högstämda och sannerligen inte alltid lättlästa predikostil:

> Det var inte ett profant språk som lyste på 'Gallehus' stjärnhimmel, utan ett religiöst, 'hornmakarens' kultanknutna diktarspråk, som med *jag*-formeln och de två namnen *HlewagastiR* och *LewagastiR* vet att det representerar den *enda*

högsta gudens två uppenbarelser (§ 103) och, med tillnamnet *HoltijaR*, en *Holt*-(lund-) kult, med ordet *horna* begriper det horngestaltade, stjärnbeströdda kultföremålet som kosmos' inbegrepp (§ 105), med verba faciendi *horna tawido* och *horna lawido* [begriper] 'delandet' och 'tillverkandet' som en verkställan i efterhand av den kosmiska ordningen, vilken inhämtas genom det kalkylerbara, i delar speglar Helhetens harmoniska uppbyggnad och fyller 'Gallehus' (fyndorten) *Holt*-lund, *HoltijaR* och alla kult'gäster' med ljus.[51]

Klingenbergs framställning är späckad med fakta i långa finstilta passager, som ofta har karaktären av exkurser. I likhet med Hartner har han behov av sådana; det är definitivt fråga om en tvärvetenskaplig studie. Hans gematriska teorier är tvivelsutan spekulativa för att inte säga utstuderade, och med närmast monoman envishet fullföljer han sina tankegångar in i minsta detalj. Samtidigt är han, i jämförelse med sina föregångare på tjugotalet, betydligt striktare i ett viktigt avseende; han inskränker sig i stort sett till att försöka bevisa gematri i fråga om ett enda tal, nämligen **13**. I gengäld ger han det desto magnifikare, kosmiska dimensioner. Vad han klarar sig ifrån är en av de vanligaste invändningarna mot gematrins förespråkare, nämligen att de laborerar med så många "heliga tal" att de samband de eventuellt lyckas bevisa blir triviala.

Eftersom Klingenberg knappast i egentlig mening kan bevisa särskilt mycket av sina slutsatser stannar hela hans avhandling noga taget vid en rad vittomfattande hypoteser. Man skulle kunna säga att han till sista droppen har tömt runhornet på all den matematiska och geometriska exercis som över huvud taget är teoretiskt tänkbar, utan att därför kunna belägga att den reellt existerande runmästaren verkligen har funderat i de banorna. Just därför kan det vara intressant att se vilket bemötande *Runenschrift – Schriftdenken – Runeneinschriften* fick, när den utkom 1973.

Bemötandet av Hartners och Klingenbergs studier

Böckerna om guldhornen i Gallehus fick ganska stor uppmärksamhet: femton recensioner i respekterade, vetenskapliga tidskrifter. Några av anmälningarna är dessutom mycket omfattande. Det visar att frågan om numerisk runmagi tydligen inte var helt utagerad ens så sent som i början av 1970-talet. Michael Barnes, en av recensenterna, beklagar starkt detta faktum. Klingenbergs bok, skriver han, "återupplivar ett ämne som Lucien Musset för tio år sedan, med oberättigad optimism, förklarade vara 'à peu près clos'. Likt en enveten och skräckinjagande *aptrgongumaðr* har den numeriska runmagin rest sig ur sin grav och trotsar den sorgfälliga men bestämda begravning som den bestods av Moltke, Bæksted och andra omtänksamma runologer."[52]

I Hartners fall väger omdömena ganska jämt. Tre är deciderat positiva, tre negativa. Två recensenter intar en mera vacklande hållning. Den av dem som är mest negativ tycks aningen säkrare på sin sak; alltså ett uns övervikt för kritikerna. Klingenbergs anmälare är också ganska jämt förde-

lade, men de kritiska är fyra till antalet, anhängarna bara tre. Detta är nu inte hela sanningen. Om man ser till vilka anmälare som rönt den största prestigen inom runologin under de knappa tjugofem år som passerat sedan Klingenbergs bok publicerades är det utan tvivel kritikerna som tar hem spelet: Klaus Düwel, Erik Moltke, Ralph Elliott, Maurice Gravier (Hartners studie) och Sven B. F. Jansson, Hans-Joachim Graf, Klaus Düwel samt Michael Barnes (Klingenbergs studie).[53] Anhängarna är Ernst Alfred Philippson, A.G. Drachmann, Wolfgang Biesterfeld (med viss tvekan), Arthur Beer, (Hartners bok) och Elmer Antonsen (delvis), Karl Schneider samt Alfred Ebenbauer (Klingenbergs bok).[54]

Av dem som intagit en positiv ståndpunkt befinner sig de flesta i periferin på ett eller annat sätt. De är astronomer eller religionshistoriker, när de inte som Karl Schneider har hamnat utanför etablissemanget genom ett arbete, som anses mycket tvivelaktigt.[55] Ett par av dem har dessutom en viss anknytning till författaren. Philippson och Hartner var redan i slutet av trettiotalet i kontakt med varandra angående guldhornen. Hartner hade skrivit en artikel i *Ars Islamica* om den oerhört vida utbredning som föreställningen om ett förmörkelsevidunder hade haft under lång tid, och det var alltså faktiskt Philippson som tipsade om att motivet också fanns på Gallehushornen.[56] Också Drachman har del i bokens tillblivelse genom att per brev ha uppmuntrat Hartner att slutgiltigt ge sig i kast med sin uppgift.[57]

Vilka är då de argument som har anförts mot Hartner och Klingenberg? Hartner förebrås bland annat för att han utgått från att hornens fyndort också är deras tillverkningsort. Det är inte alls säkert, och då faller hela resonemanget med solförmörkelsen som dateringsmetod. Han har ogenerat använt *Eddans* 800- och 900-tal för att belysa företeelser på 400-talet; en i sanning tvivelaktig metod. Över huvud taget är förfarandet att grunda sin hypoteser på analoga inslag i sentida islamisk, bysantinsk och indisk ikonografi bara verksamt på den som redan har accepterat bilden av **HlewagastiR** som ett matematiskt snille med vittomfattande kunskaper i hellenistisk astrologi. Försöken att bevisa gematri i äldre inskrifter stupar på föråldrade läsningar, konjekturer och ett godtyckligt urval. Givetvis har man högljutt protesterat mot antagandet att A-hornets figurer bildar en lönnskrift. Den har dessutom dechiffrerats på ett inkonsekvent sätt, menar man; bara till en del har Hartner stött sig på formlikhet med runor. Resultatet är också språkligt sett otillfredsställande.

Därmed är vi nog framme vid den springande punkten i kritiken. Mot Hartner har man framför allt invänt att han inte besitter den lingvistiska kompetens som behövs. Moltke är den som går hårdast fram. Hartner är, skriver han, "en man utan någon som helst kunskap om runornas natur och utan det minsta insikt i den nordiska filologi som behövs [...]. Han "vet ingenting om den litteratur om runor som publicerats under de gångna 30 åren (eller mer)." Inte känner han till sin landsman Krauses grundläggande verk, och han har "uppenbarligen aldrig hört talas om" recensentens egen *Danmarks Runeindskrifter*.[58] I stället har han satt sin lit till romantiker och fantaster som greve Oxenstierna och Agrell eller läst någon artikel i en obskyr populärtidskrift.[59] Av Düwels formuleringar förstår man

att Hartners misstag – man frestas säga hybris – består i att han överskridit gränsen för sitt egentliga kompetensområde och klampat in på runologins, den nordiska filologins och germanska mytologins domäner.

> På dessa – och det är ju förståeligt – har han inte visat sig vara någon kännare. Likväl gör han här anspråk på att ha gjort avgörande framsteg i kunskaps-hänseende. Det har emellertid visat sig att såväl de runologisk-gematriska delarna som försöket att dechiffrera en kryptisk inskrift till följd av bristande hänsynstagande till de tongivande utgåvorna och handböckerna, otillräckligt materiellt underlag och bristfällig språkvetenskaplig arbetsmetod måste betrak-tas som icke övertygande. Inte heller försöket att förbinda hornens ikonografi med de nordiska mytologiska motiven förefaller mig vara lyckosamt i något fall.[60]

Eftersom Klingenberg, i motsats till Hartner, är runolog av facket, betraktas hans synder snarast som ett internvetenskapligt problem. Därigenom har han möjlighet att få absolution. Kritiken mot hans gematriundersökning går ut på att den bygger på osäker läsning, lösa antaganden om förkortningar, om rusnristarnas medvetna felstavning och dylikt. Bara några få av de 220 inskrifterna i Krauses *Runeninschriften im älteren Futhark* är fullt tydbara, påpekar man. Det är ett bräckligt underlag för Klingenbergs vittgående dechiffreringar. Hans räkning av skiljetecken och stjärnuddar är inte heller konsekvent. Det aktualiserar källproblemet. Hornen finns ju inte längre kvar annat än som repliker från mitten av 1800-talet. Tre avbildningar existerar fortfarande från tiden före stölden av dem. Bilderna är sinsemellan olika i fråga om detaljer. Klingenberg har valt att utgå från Paullis återgivning. Av vilken anledning ska just den anses som ett givet sanningsvittne? Dessutom överger Klingenberg Paulli för Frosts och Krysings stick i ett fall, när det passar hans teori bättre. I det sammanhanget kan man inflika Barnes' kritik mot användandet av den totala summan figurer i alla ringarna: bortåt hälften av hornet saknades redan när det hittades. "Det betyder ingenting, får vi veta, eftersom ornamentet eller vad som återstår är så fullständigt (matematiskt) att ingenting av betydelse för det mönster det visar *kan* ha funnits."[61] På så bräcklig grund vilar också resten av Klingenbergs bygge är hans slutsats.

Düwel motsätter sig i största allmänhet det myckna räknandet. Runmästarna måtte ha varit inte bara filologer utan också djupsinniga grubblare, som utförde omfattande, aritmetiska operationer. I fråga om vissa runor utgår Klingenberg – utan säker anledning – från deras summa som begreppsrunor, medan andra får nöja sig med det värde de har i futharken. Över huvud taget finns det inga bevis någonstans för Klingenbergs självklara antagande att runorna har använts som siffror. En sådan funktion bygger nämligen på att futharken är orubblig, vilken den ju inte är. Det ger Klingenberg problem vad gäller *eiwaz*-runans plats. För att hans resonemang ska hålla ihop måste den vara nr 13 i ordningen. Det är den inte på Kylverstenen. För övrigt är det inte något större under, om talet tretton intar en central plats i inskrifterna. Futharken består av 24 tecken. Det genomsnittliga talvärdet per tecken är därför 12,5, det vill säga snubblande nära Klingenbergs magiska tal. Barnes betvivlar att ett *avsikt-*

ligt trettontal skulle kunna vara gemensamt kulturgods på så olika håll i den gemanska världen som Klingenberg påstår, och inom så vida tidsramar dessutom.

Här kan det vara befogat med en liten statistisk utvikning. Alfred Ebenbauer, som tillhör de positivt inställda recensenterna, framhåller att det genomsnittliga talvärdet 12,5 bygger på att alla runor förekommer lika ofta i inskrifterna. Så förhåller det sig ju inte; vissa runor används knappast alls, och de vanligaste (**a**, **i** och **u**) återfinns i den första alfabethälften. Det verkliga, genomsnittliga talvärdet håller sig därför vid ca 10. För en inskrift på 10 tecken är sannolikheten för att en tvärsumma på 130 (10x**13**) ska utfalla 1/1200, 117 (9x**13**) 1/80 och 104 (8x**13**) 1/44. Detta talar till avsiktens fördel gentemot slumpen, konstaterar Ebenbauer.[62]

I övrigt får Klingenberg utstå kritik för att han inte lämnar någon fråga öppen utan tvingar på läsaren sin version. Det intrycket har nog med hans stil att göra, som i Barnes' tycke är svulstig och full av upprepningar. Andra har också påtalat den påfrestande predikotonen.[63]

De positiva anmälarna är det inte så mycket att orda om. I stort sett ser de förtjänster där kritikerna mest upptäcker brister. Intressantare är att notera den senare gruppens få erkännsamma omdömen. Efter det att Düwel ondgjort sig över Klingenbergs räknekonster är det desto mer överraskande att han tycks svälja teorin om Fibonacciserien och Gyllene snittet. Den hör till det mest övertygande i boken, skriver han. "Det är verkligen förvånansvärt, att den först på 1200-talet belagda serien låter sig fastställa på ett föremål från tiden omkring 400."[64]

Det märkligaste lappkastet står nog ändå Elmer Antonsen för. Han börjar med att kungöra hur "extremt skeptisk" han är till alla gematriska teorier. Sedan går han igenom ett femtontal av de inskriptioner Klingenberg analyserat och har mycket riktigt invändningar. I det långa loppet faller han likväl till föga för en hel del av sin tyske kollegas argument.

> Fast jag finner mycket i Klingenbergs monografi otillfredsställande och somt helt enkelt felaktigt, måste jag medge att min ursprungliga, fullständiga skepsis gentemot gematriska tolkningar av runinskriptioner har fått ge vika för åtminstone ett motvilligt accepterande av Klingenbergs tes att runskrifter ibland kunde vara både alfabetiska och numeriska, vid andra tillfällen uteslutande alfabetiska eller uteslutande numeriska. Högst övertygande är hans analys av inskriptionen på guldhornet från Gallehus, eftersom han kunde förena inskriptionens gematriska natur (med intern symmetri [...]) med externa bevis [...].[65]

I viss kontrast till den polemiska fanfaren i recensionens inledning slutar alltså Antonsen med att kalla sin tyske kollegas avhandling för "ett betydande bidrag till 'germanisches Schriftdenken'".[66]

Klaus Düwels lika senkomna som utförliga recension motiveras av det mottagande han anser att Hartners bok fick. Alltför många anmälare var positiva, och de som kritiserat framställningen, Elliot och Moltke, har i Düwels ögon inte i detalj motiverat sitt ställningstagande. Düwel tycks ha betraktat sin genomgång som en på samma gång bjudande och motbju-

dande plikt; ett nödvändigt men trist renhållningsarbete i vetenskapens namn, när nu de ansvarskännande kollegerna har underlåtit att göra vad på dem ankommit. En liknande vakthållningsmentalitet präglar slutet av Antonsens oväntat positiva recension. Det kan inte tillåtas, varnar han för säkerhets skull, "att dammluckorna öppnas för den typ av obekräftade spekulationer som tidigare översvämmade runstudierna". Till saken hör att Antonsen tillsammans med Barnes är den som eftertryckligast har varnat för fantasifulla runologers utsvävningar. Tidigare var det mest lekmän som producerade spekulativa runavhandlingar, skriver Hans-Joachim Graf. Nu, däremot, tycks det som om "också vetenskapsmän av facket vill ge sig in på grubbleriets och spekulationens område". Upphovet till det hela var, menar han, Sigurd Agrells "på sin tid mycket ansedda arbeten".[67] Matematikhistorien har för visso också sin del i det hela. Grafs åsikter om den sortens runologi framskymtar i följande omdöme om den ovan nämnde Karl Schneider, som i sitt opus om runnamnen "inte ens drog sig för att hänvisa till det av charlatanen K. Th. Weigel 'upptäckta' infantila klottret på brädväggarna till ett alemanniskt dass". I Grafs ögon skiljer sig inte heller Klingenbergs spekulationer från dem som Reuter, Teudt eller Herman Wirth producerade under nazitiden.

Det finns en antydan till motsättning på ett icke-runologiskt plan, en som rör kultursyn och möjligen nationalism, om det är tillåtet att spekulera litet. Hartner och Klingenberg är diffusionister. Åtminstone ett par av deras anhängare är det också. Arthur Beer framhåller exempelvis att de diskussioner som förts om bland annat Gosforthkorset och fynden i Sutton Hoo stöder Hartners tes att hornet och *Eddan* inordnar sig i en obruten, mångtusenårig tradition med kalendariska och astrologiska motiv från det forna Elam till det medeltida islam.[68] Den nordiska världen har följaktligen inte varit vare sig isolerad eller sig själv nog. Ebenbauer prisar Klingebergs bok för att den öppnar nya perpektiv: Germaniens kulturförbindelser med antiken, bildandet av en germansk randkultur, religiositeten i tidiggermansk tid, den gematriska skriftkulturens fortlevnad och så vidare. Kritikerna däremot är skeptiska till det "internationella" perspektivet och till det långa perspektivet. Düwel misstror explicit kontinuitetskonstruktioner över tid och rum, baserade på enstaka belägg. För Moltke har länge den tanken hägrat att runskriften är en dansk uppfinning, troligen såväl den gamla som den nya futharken.[69] Hans intresse av att påvisa täta kulturkontakter är kanske därför begränsat. Gallehushornen var, som framgått i avsnittet om Wimmer, redan mycket tidigt ett slagträ i den hetsigt nationalistiska ordstriden mellan tyska och danska filologer. I recensenternas diskussion om hornens fyndplats och tillverkningsort tycker jag mig märka lätta dyningar av den debatten, fast den har draperats i ett metodresonemang, som i och för sig är legitimt.

Hartners och Klingenbergs avhandlingar är de senaste seriösa försöken att hävda gematriska runteorier. Mottagandet av dem visar en tendens, nämligen att tongivande forskare på sjuttiotalet ställde sig nästan helt avvisande till all form av numeriskt innehåll i inskrifterna. Så hade det inte varit på trettiotalet. Men recensionerna tyder också på att frågan trots allt ännu inte ansågs vara helt ur världen. Den iver och den möda som framför

allt av Düwel lades ner på att motbevisa författarnas teser talar sitt tydliga språk. Man var rädd för en ny backlash – den här gången åt andra hållet, in i ett moras av talmystik och mysticism.

Det är inte uteslutet att avläsa de två nya Gallehustolkningarna som ett utslag av sextiotalets tilltagande skepsis mot nypositivismens välsignelser. De skulle kunna vara en överföring till runologins område av flower powervågen, New Age och den allmänna vurmen för österländsk mystik inom populärkulturen. Inom religionsvetenskapen märks en liknande förskjutning från ett nypositivistiskt forskningsideal till ett komparativt, hermeneutiskt förhållningssätt.[70] Skillnaden är väl den att Hartners och Klingenbergs arbeten inte bröt igenom någon vall. Huvudströmfåran fick ingen ny riktning. Det enda de åstadkom var en viss oro över vallens hållfasthet. Den tycktes kräva övervakning.

Stephen Flowers' semiotisk-antropologiska teori

Den senaste, verkligt stort anlagda studien av runmagi är Stephen Flowers' *Runes and Magic*.[71] Den är av helt annat slag än de två föregående. Flowers har tydligt angett sin målsättning:

* att försöka placera in problemet runor och magi i ett modernt idékomplex rörande magi i allmänhet
* att utvärdera sambandet runor – magi utifrån en lingvistisk och formell undersökning av formler
* att förstå vad magiskt tänkande innebär i den germanska världen och relatera det till runmagin
* att ställa runskriften i förbindelse med den tidens sociala verklighet
* att utvärdera möjligheterna till en generell teori

Eftersom magi är en komplex företeelse inleder Flowers sin studie med en teorigenomgång. Han utgår från en semiotisk modell; det gäller i första hand att förstå den sociokultiska referensram som runmagin verkat inom. Denna ram utgörs av sändaren (magikern), meddelandet (magin) och mottagaren (mänskligt offer, övernaturligt väsen, föremål etc). Viktigt att analysera är faktorer som: 1. social grupptillhörighet, 2. individernas privata erfarenheter, 3. deras psykiska stillstånd och 4. kön. I sig bildar denna struktur ett slags underliggande metasemantik eller grammatik, i vilken de magiska budskapen är kodade.

Relationen mellan symbolen och dess objekt växlar mellan identitet och symbolens oberoende existens. Genom avsiktliga, performativa eller operativa handlingar och uttalanden kan magikern manipulera eller delta i ett symbolkomplex, som har en analog (sympatisk) förbindelse med handlingens objekt. Flowers formulerar sin arbetsdefinition av magi sålunda: "en teknik genom vilken människan kan, i kraft av sin vilja, påverka händelser i den subjektiva och/eller den objektiva verkligheten."[72] Frazer indelade de magiska procedurerna och teknikerna i en homeopatisk (som byggde på

likhet och imitation) och en "smittsam" variant (*pars pro toto*). Flowers har funnit den franske antropologen van Genneps utveckling av denna indelning användbar.

Den semiotiska modellen medför att det sker en omvärdering av det magiska tänkandet från att vara prelogiskt, prevetenskapligt till att bli symboliskt, metaforiskt inom en psykokosmologisk referensram. Skillnaden mellan religiösa och magiska handlingar reduceras då till att de förra oftast är närmare bundna till almanackan och till traditioner medan magiska akter kan vara originellare och fritt utformade.

Redan i inledningen påpekar Flowers att man noga bör skilja mellan magi som allmänt begrepp och runmagi, som innebär magiska operationer där runorna betraktas som agenter för någon övernaturlig kraft eller som den kraften själv. Det gäller att försöka urskilja skriftens specifika roll. I stället för att skilja mellan prelitterata och litterata samhällen ansluter sig Flowers till dem som hellre talar om oligolitterata kulturer. Läs- och skrivkunnigheten begränsas alltid av en rad faktorer, exempelvis sekretess påbjuden av sociokultiska krafter, skrivprocessens komplexitet och brist på skrivmateriel. För den skull är inte skrivande för profana ändamål uteslutet, men skrivkonsten i sig stimulerar magisk-religiös verksamhet. "Prästen var en man med lärdom, den litterate, den intellektuelle, som kontrollerade såväl den naturliga som den övernaturliga kommunikationen."[73] Skrivkonsten tycks inte ha haft någon upplösande effekt på ett samhälles traditionella ideologi utan anpassas i stället till den. I det germanska stamsamhället var skrivandet med all sannolikhet förbehållen en liten grupp religiöst och/eller magiskt verksamma människor, och det troliga är att det hade någon form av religiös-magisk betydelse.

Flowers är förvissad om att runmästarna ursprungligen tillhörde en social elit – eventuellt att de var de *erilaR* som nämns i många inskriptioner.[74] Inom en militärkultisk institution som de så kallade Männerbünde har de ingått i ett nätverk med förbindelser över stamgränserna.[75] Det har nämligen, enligt Flowers, existerat välutvecklade kommunikationer stammarna emellan. När det handlar om magiska tekniker har man varit öppen för assimilation, eftersom det främmande ofta inom magin betraktats som extra kraftfullt.[76] Utan antagandet av ett sådant socialt kontaktnät skulle det vara svårt att förstå hur det under så lång tid kunde råda ett så pass enhetligt teckensystem inom ett så vidsträckt geografiskt område. Övergången till den nya furharken förutsätter också en social organisation, som garanterade att traditionen upprätthölls.

I den magiska kommunikationsprocessen är det symboliska budskapet en central faktor. I skriven form har den två aspekter: den skrivna formeln och dennas fysiska utformning. Dessa aspekter har två funktioner: den synliga manifestationen av den osynliga verbala formeln och framställningen av formeln med hjälp av ett symbolsystem med (sekundär?) magisk betydelse.[77] Att den möjliga, ikoniska eller symboliska betydelse som applicerats på varje runa är sekundär betyder inte att den är mindre betydelsefull.[78] Efter en kort historisk exposé över de stora skriftsystemen drar Flowers slutsatsen att skrivkonsten i betydande utsträckning använts för magiska ändamål. Men, skriver han, "det blir för de mest arkaiska sta-

dierna aldrig klarlagt i vilken utsträckning bokstävernas former i sig innehåller kraft och i vilken utsträckning de bara är rena abstraktioner för det ljud som anses innehålla kraft." Att runorna haft något slags ikonisk funktion är ändå ganska uppenbart, och det bästa beviset för det är de lexemiska bokstavsnamnen.

Det heligas dikotomi uttrycks bland germanerna med de två termerna **wihaz* och **hailagaz*. Det förstnämnda utgör den skräckinjagande aspekten, det helt igenom "andra", skilt från den profana världen, medan **hailagaz* representerar den attraktiva sidan: välbefinnandet, osårbarheten. Det återspeglar föreställningen "att hela" (som kommer från samma ordrot). Trots kontrasten utgör begreppen ändå en helhet. Någonting är **wihaz* om det tillhör det gudomliga, och det är **hailagaz* om dess kraft strömmar ut ur det.

Runtraditionen vidgade magins ramar, skriver Flowers, och en intressant fråga är hur den förhöll sig till schamanismen. Det finns ytterligare en dikotomi, nämligen mellan *galdr* och *seiðr*, men den kan vara sekundär.[79] I de äldsta inskrifterna finns schamanistiska drag: jagförvandlingen, metamorfosen (i brakteatikonografin), de emotiva, ickesemantiska formlerna etc. Odenmytologin bär också spår av schamanism.

Flowers beskriver i korthet den runmagiska processens förlopp på följande vis: "För att operativt kunna kommunicera med hjälp av runor är det möjligt att runmästaren först var tvungen att rituellt identifiera sig med guden/gudarna och sedan [...] verkställa budskapet (kodat i runor) i ett medium – vilket sammantaget objektifierar den subjektiva koden."[80] Tack vare runmästarens systematiska empati med den andliga världen kunde kommunikationen äga rum. Den gudomliga instansen svarade med att garantera välgång och skydd och krossa missdådare och ogärningsmän.

Genom en omfattande strukturering av runmaterialet har Flowers gallrat ut följande typer av formelement:

1. Runmästarformler, till exempel den vanliga: "Jag NN färgar runor".[81]
2. Ordformler laddade med helig/magisk betydelse som överförs till runorna exempelvis **laukaR**.
3. Runformler utan uppenbar lingvistisk eller semantisk innebörd.[82] De kan antingen uppträda isolerat eller ingå i en text. En del av dem är uttalbara, andra inte. Kanske är detta uttryck för två olika skolor: en oral och en grafisk.[83]
4. Operativa, syntaktiska formler. Typexempel är Eggja-, Noleby-, Stentoften- och Björketorpinskrifterna.

Att man på olika sätt dolt inskrifterna är inte ovanligt. Det kan ske med enkla medel som i Eggja, där runorna inneslutits i en kenotaf. En annan metod uttrycks av verbet **felhan*, som betyder dölja: *falh ek ginnarunaR* ("mäktiga runor dolde jag"). Bakom den strävan att gömma runorna – eller åtminstone uttolkningen av dem – kan det ligga ett enkelt analogitänkande; det som hålls fördolt för människor får större verkan i den likaledes osynliga, andliga världen. Verben **faihjan* = färga och det i senare tid

använda *rjoda* = rödmåla tyder på en ursprungligen symbolisk avsikt att ge runorna liv; låt vara att den senare förbleknade till en icke-operativ tradition.

Trots att Stephen Flowers' avhandling teoretiskt sett är jämförelsevis välartikulerad stannar det mesta av hans slutsatser, som inte redan är bekant, vid förmodanden och försanthållanden. Han säger själv att det säkraste tecknet på ett skriftsystems ikoniska funktion är bokstavsnamnen. Detta sammantaget med runalfabetets speciella ordningsföljd och indelning i ätter samt ordet runas etymologi kvarstår som de hållbaraste "bevisen" – och allt detta visste vi sedan förut. En viktig sak har Flowers i alla fall uppmärksammat mer än någon annan: vikten av en social organisation och en referensram, inom vilken magin har kunnat verka.[84] Över huvud taget är hans teoretiska diskussion och hans historiska återblick på teorier om runmagi unika i runologiska kretsar, både vad beträffar djup och omfång. Hans studie är tvärvetenskaplig, men på ett annat sätt än Agrells, Hartners och Klingenbergs, som präglas av det traditionellt kulturhistoriska och lärda panoramat. Flowers bok är sannolikt den första i runologins historia som i stället präglas av en sociologisk och antropologisk utblick. Möjligen är det därför den nästan inte alls har uppmärksammats, i alla fall inte i de lingvistiska och språkhistoriska periodica som vanligtvis recenserar runologiska publikationer.

Linjer och utvecklingstendenser inom runologin

Låt mig börja med två citat. Det ena har den berömde, tyske 1800-talsfilologen Karl Müllenhoff som upphovsman: "Aldrig har ett folk trott så mycket på skriftens makt och skattat den så högt som germanerna."[85] Det andra uttalandet är formulerat av Elmer Antonsen, professor i germanska språk och lingvistik vid University of Illinois. Han är numera oförsonlig kritiker av teorierna om runskriftens utpräglat magiska funktion:

> Runor! Blotta nämnandet av ordet framkallar en känsla av mystik och frambesvärjer bilden av trolldom – så starkt har inflytandet varit från medeltida och moderna entusiaster för det ockulta på studiet av det äldsta germanska skriftsystemet."[86]

Müllenhoff artikulerar en inställning, som kom att få särskilt stark spridning på tyskspråkigt område. När den dessutom förknippades med reaktionär, politisk ideologi blev den, som vi har sett, ett inslag i en herrefolksmyt med åtföljande, rasistiskt motiverad nedvärdering av de övriga skriftsystemen. I marginalen förekom också ett ockult svärmeri och en operativ magi i form av bland annat runjoddling och rungymnastik. Det är inte omöjligt att detta är fenomen vars rötter ytterst måste sökas i schamanism, i antikens vokalåkallan av demoner och gudar, men som troligen förmedlats genom den magi som på tyskspråkig botten formulerades av Trithemius, Khunrath, Maier, Agrippa von Nettesheim och andra.[87]

I jämförelse med detta behöll nordiska runologer huvudet kallt, men Antonsens formulering visar ändå – även om den är polemiskt tillspetsad –

att föreställningen om runornas magiska användning fortfarande utövar en liknande dragningskraft på nordister som på germanister. Vad som "saknas" i den nordiska kontexten är egentligen den politiska dimensionen. Eller rättare sagt: kombinationen av politisk reaktion och rasistiskt tänkande överskred hos oss aldrig ett slags forskningens Schwarzschildradie, den kritiska gräns bakom vilken elementära, vetenskapliga krav kollapsar och ersätts av ideologisk mytspridning. För Guido von List, Lanz von Liebenfels, Herman Wirth och deras epigoner var runstudiet snarast att betrakta som instrumentellt. Kunskapen hade inte ett egenvärde utan tjänstgjorde i första hand som medel att slagkraftigt propagera för ett ockult och politiskt "program". Runorna var för dem inte primärt intressanta som skriftsystem utan huvudsakligen som symboler för den ariska rasens överlägsenhet och för dess förmenta kontinuitet under en yta av judiskkristen degenerering.

I Norden finns det veterligen inte någon direkt motsvarighet till den hållningen; i alla fall existerar den inte i publicerat skick.[88] Orsakerna till det är alltför komplexa för att belysas här. Man kan generellt säga att den åldrade göticism som ihärdigt klamrat sig fast vid nordiskt kulturliv under hela 1900-talet aldrig på allvar har lyckats smita ut ur kulturinhägnaden till en obevakad tillvaro ute på den politiska löten. Vi har inte haft de nödvändiga grundförutsättningarna: inte den oförsonliga konflikten mellan en frustrerad intelligentia och en starkt franskinfluerad adel, inte den långvariga splittringen i småstater, inte det i motsvarande grad senkomna, nationella enandet, inte den brokiga blandningen av etniska grupper. Vad som också måste ha saknats i Norden är en tillräckligt stor grupp betydande intellektuella, som med auktoritet kunde föra ut det nya budskapet om nationen. I de tyskspråkiga områdena, däremot, rådde förhållanden som gav de romantiska filosoferna vind i ryggen. Deras syn på språket, kulturen, nationen och staten fick en intellektuell genomslagskraft som var otänkbar hos oss. Vanlig främlingsfientlighet – med kallsvettiga handflator i kristider – bidrog sedan med det kroppsliga hat som behövdes. Därigenom hade en filosofi, som med Fichtes ord hängde "i en enda ring, som är fäst vid ingenting", växlats ner till ett tummat myntslag som var gångbart i betydligt vidare kretsar och därför fick politiska återverkningar av gigantiska dimensioner.[89]

På sikt ödesdiger blev de tyska 1800-talsradikalernas kompromisslösa strävan att införliva alla tysktalande minoriteter i nationen, oavsett var de geografiskt råkade befinna sig. Den dimensionen saknades nästan helt i de skandinaviska länderna. Sverige "förlorade" visserligen som bekant Finland till Ryssland. De götiska patrioterna kunde följaktligen ha krävt att de svensktalande finländarna, med våld om så behövdes, på nytt införlivades i den svenska nationen igen. Men inte ens i sin mest chauvinistiska dikt spände vår nationalskald Tegnér bågen hårdare än att han uppmanade till en sannolikt fredligt menad återerövring.[90] Hundra år senare bröt sig Norge egenmäktigt ur unionen, men den konflikten innehöll inte samma etniska och rasmässiga potential.

Det nordiska land som kom den tyskfödda nationalismen närmast var Danmark. I kampen mot den tysktalande befolkningens självständighets-

strävanden i det notoriskt oroliga Schleswig-Holstein mobiliserade danskarna också filologin.[91] Trots medlingar och fredsbevarande trupper från neutrala länder utkämpades i detta gränsland två korta krig med bara några års mellanrum. Men sedan Danmark vid fredsslutet avträtt Schleswig-Holstein har inga allvarligare skärmytslingar inträffat om just detta område – vare sig inom språkhistorien eller på den politiska arenan. Att danska filologer har slagit vakt om en misstankens tradition och bevarat en viss, berättigad känslighet för stortyska ambitioner är en annan sak. Nazitysklands ockupation kom senare att bekräfta de värsta farhågorna.

Som jag förstår saken är det därför en rad externa faktorer som ligger bakom olikheterna mellan tyskspråkig och nordisk runologi på nittonhundratjugo- och trettiotalen. Den tyska runologins fantasier har visserligen den romantiska filosofin som sin mest direkta, intellektuella energikälla, men utan de yttre omständigheter som på vägen in i 1900-talet ideligen transformerade upp spänningen skulle den källan troligen ha sinat. Den nordiska språkvetenskapen har samma ursprung som den tyska. Ett par danskar, Rask och Verner, intog till och med ledande positioner i 1800-talets jämförande, historiska lingvistik. Att nordiska runologer, trots vissa anfäktelser, i förlängningen ändå lyckades undvika germanmytologins allra tätaste dimstråk förklaras troligen bäst av sociala, ekonomiska och politiska realiteter. Göticism och runologi fick aldrig det agitatoriska fotfäste som de skulle ha kunnat få, ifall det omgivande samhället hade sett annorlunda ut. Runologin förblev därför väsentligen en angelägenhet för språkvetare och arkeologer, jämförelsevis ostörd av sensationslysten lekmannaforskning med ideologiska vridningar.

I nordisk runologi begränsar sig följaktligen tvisterna till olika tolkningars vetenskapliga halt, men när det gäller magin får motsättningarna inte sällan en sälta utöver det vanliga. Det förhållandet är absolut ingenting unikt i idéhistorien. I den populärvetenskapliga debatten om kvantmekaniken som ett paradigmskifte i förhållande till den newtonska fysiken har vi kunnat iaktta en liknande polarisering. En uppenbar parallell är striden om renässansmagins andel i vad som vanligen kallas den vetenskapliga revolutionen. Den som sedan sextiotalet brukar ståta som galjonsfigur för den "magiska" linjen, Frances Yates, angrips inte bara för den position hon intar i sakfrågan, utan hon beskylls av och till för att själv ha ockultistiska böjelser. Ämnet är så att säga i sig smittsamt. Hon anses ha tagit intryck av de personer och idéer hon har skrivit om.[92] Egentligen är den hållningen ingenting att direkt förvånas över. I vår tid har vetenskapen sedan länge iklätt sig religionens roll som ortodoxins bastion.[93] En forskares trovärdighet beror i första hand på om han/hon anses obrottsligt lojal mot denna vetenskaps principer; först därefter kommer frågan om vederbörande också är duktig och uppslagsrik i sitt värv.

Som en följd av detta kan den som sysslar med att undersöka magi eller parapsykologiska fenomen redan genom sitt ämnesval hamna på vetenskapens index över misstänkta figurer, på samma sätt som kyrkan en gång i tiden höll ett extra vakande öga på dem som utforskade andra religioner. Det gäller att vara på sin vakt mot dubbelagenter. Visst är det aningen paradoxalt att vetenskapen övertagit den religiösa rollen som ren-

lärighetens övervakare, men det innebär inte att misstänksamheten alltid skulle vara obefogad och enbart betingad av enögd fanatism; *alla* dubbelagenter är ju inte hjärnspöken.

När det gäller runmagins eventuella existens kanske kan man rent av kan säga att de tre inledande decennierna av 1900-talet var en tid av undantagstillstånd, och att runologin först efter kriget på allvar har inrättat sig i vetenskapens led – eller snarare försökt inrätta sig. Några välkända citat visar att det inte är fråga om någon entydig, lineär utveckling. Vill man åskådliggöra den med hjälp av en graf blir det en kurva med många krokar, möjligen rent av brott på sina ställen. Funktionen kan nästan verka diskontinuerlig. Det beror inte minst på att antalet runologer är så begränsat att varje större arbete ger – statistiskt sett – orimligt stort utslag.

De två första citaten är från åren kring 1930 och har respektive Magnus Olsen och Carl Marstrander som upphovsmän. I den senares uttalande märks en tydlig återklang av Müllenhoffs romantiska betraktelsesätt:

> Det vi länge oklart trodde oss veta, det tycks nu framträda i full klarhet: nämligen att präst och runmagiker är förenade i en och samma person. Från jorden till himlen sträcker sig runmästarens, prästens makt.[94]

> Aldrig har runstavarna använts av en gammal runmästare i rent profant syfte, runorna spelade aldrig någon roll i det intellektuella eller praktiska livet som alfabet som hos romarna och grekerna. Det finns inte en av våra gamla inskrifter från Kårstad till Eggjum, som inte ristats så att säga inför gudens anlete. Runorna har hos germanerna alltid väckt bestämda religiösa och mytiska föreställningar, de var heliga symboler mer än bokstäver."[95]

Ytterligare ett uttalande, också det av norskt ursprung, men fällt mer än femtio år senare:

> Hos alla gamla folkslag som kände till skrivkonsten, spelade den en dominerande roll i deras magiska föreställningar. Denna skriftmagi [...] går utan tvivel i sin rot tillbaka till skriftens prehistoria, den religiösa symbolmagin, hällristningarnas bildvärld och värnande och ödeläggande sinnebilder av olika slag. [...] Skriften har skapats av en gudom eller förmedlats till människorna av en gud. På samma sätt är runorna i nordisk tradition *reginkunnar* [...] Men från första stund är skriften omgiven av en mystik som skulle kunna tyda på att den också tjänade magiska syften – att den också var en hemlig trollskrift på gott och ont. Det är den skriften vi kallar runor.[96]

Mot detta kan man sätta exempelvis Erik Moltkes temperamentsfulla yttrande:

> Vilken otrolig 'alfabethistorisk' dumhet är det inte att tala om runorna som en magisk skrift! Det är lika dumt som numerisk magi, sprungen ur Magnus Olsens hjärna och fullföljd av fantaster som Brix, Agrell, Klingenberg och andra.[97]

Eller Ray Pages:

> Fantasifulla runologer betraktar ofta skriften som magisk, som någonting som ger tillgång till övernaturliga krafter, och som är förknippat med germansk hedendom och på något sätt ett uttryck för denna. Ställda inför en dunkel text förklarar de den ofta som magisk-religiös."[98]

Karl Martin Nielsen bekräftar i sin forskningshistorik den bild av runologins utveckling under 1900-talet som den här avhandlingen försöker ge, och som ett par uttalanden i förbigående av kända runologer redan har tecknat.[99] Nielsen konstaterar att det i seklets början växte fram ett livligt intresse för folklig magi och att det blev en spridd uppfattning bland runologer att runor framför allt var magiska tecken. I sin långa artikel uppehåller han sig framför allt vid Magnus Olsen, vars bevis han anser vara tämligen svaga. Själv har han behållit den medlande position han intog i samband med recensionen av Baekstedes bok.[100]

"Realistiska" runologer

På senare år finns det, som jag ser det, en tydlig ambivalens i utvecklingen. Å ena sidan har vi de som i likhet med Elmer Antonsen självklart utgår ifrån förutsättningen att runorna inte har betraktats som magiska tecken. Enligt Antonsens förmenande kan de inte ens sättas i samband med den hedniska oppositionen mot kyrkan. De många runinskrifterna i kyrkor, till och med på dopfuntar, visar att detta är en vanföreställning. Runorna har följaktligen inte uppfattats som bundna till hededomen eller ansetts laddade med magisk kraft. Det är i stället en sekundär utveckling, som kan spåras till perioden strax efter runskriftens nedgång. Redan under medeltiden uppkom ett antikvariskt intresse för den, och den omnämns i flera medeltida manuskript.

Den inriktning Antonsen står för förordar starkt lingvistikens självskrivet centrala roll för runologen. De magiska sidospåren får inte vilseleda och förhindra en saklig och vetenskapligt verifierbar analys. Han citerar den ryske lingvisten E. A. Makaev: "Om runologin inte ska bli en bunt ogrundade, sterila, fantastiska konstruktioner, som det inte finns så få av i dess historia, kan och måste den bli precis en så exakt disciplin som de germanska språkens komparativa grammatik redan är."[101]

Antonsens ställningstagande är ovanligt tydligt:

> Teorierna om runmagi är för svagt underbyggda för att tillåta en magisk tydning av de allra flesta äldre runinskrifter. Härtill kommer, att en sådan tydning alltsom oftast åtföljs av rent ad-hoc-uppfunna språkhistoriska antaganden, som helt enkelt inte kan försvaras. Så länge runologer tillåter sig den friheten att ignorera de andra germanska språkens vittnesbörd i studiet av äldre inskrifter, så länge kommer magiska teorier att fortsättningsvis spela stor roll i detta studium, och så länge kommer runologin också att förtjäna att spela den underordnade roll i germansk språkvetenskap, som den spelar den dag i dag är. Ännu viktigare

är kanske det faktum [kendsgerning], att de så kallade 'kulturella' tolkningar av äldre inskrifter, som baserar sig på massöverförandet av fornnordisk kultur (känd först från 1100-talet) till den äldre perioden före 600, ofta inte bidrar till förståelsen av våra förfäders kultur under den perioden, utan tvärtemot tillsluter den ännu mer.[102]

Det lingvistiska perspektivet har enligt Antonsen försummats under sextio- och sjuttiotalen. I själva verket är den strikt lingvistiska tolkningen runologens uppgift i samband med runfynden. Det är den som ska ligga till grund för arkeologens, mytforskarens, prehistorikerns vidare arbete med fyndet i fråga.

Michael Barnes tillhör också dem som är starkt kritiska till talet om magi i runinskrifter. Han tycks anse att situationen snarare har förvärrats på senare år. "Det finns en tydlig, om än inte strikt kronologisk utvecklingslinje från Stephens och hans sort, via anhängarna av siffermagi (se kritiken i Bæksted 1952: 173–315) och Alf Mongé och Ole G. Landsverk med deras falska dateringar (se t ex Mongé och Landsverk 1967), till det kvalificerade [bogus] nonsens som predikades i Tredje Riket (redovisat i Hunger 1984) och den vidskepliga gallimatias som nu trängs på de ockulta boklådornas bokhyllor (t ex Blum 1984). Den viktigaste skillnaden är ett tilltagande godtycke ju längre man följer linjen framåt."[103]

Barnes är inne på samma lingvistiska linje som Antonsen och efterlyser i allra högsta grad en professionalisering av den sorgligt efterblivna runologin. Han definierar ett antal intellektuella fällor, som det gäller att undvika:

1. Påståenden görs som baserar sig på föga mer än författarens övertygelse. "Genom runstudiernas historia har det varit vanligt att grunda påståenden på de bräckligaste av bevis eller enbart på personlig övertygelse."[104]
2. Allför dåliga kunskaper i andra discipliner, ofta parade med brist på den intellektuella noggrannhet som krävs i dessa discipliner. Angreppet från Barnes sida gäller runologers slappa användning av lingvistiska metoder. "Lingvistiken med alla sina brister har blivit en disciplin i vilken grumligt tänkande snabbt avslöjas. Termer, om de inte är allmänt omfattade, måste definieras, definitionerna måste vara exakta och otvetydiga och man måste, när de en gång är givna, hålla sig till dem. När runologer skriver om tecken, grafem, ljud och fonem, om deras relationer och om besläktade frågor som translitterering är terminologisk förvirring och inkonsekvens vanliga. Även runologiska termer används på ett hasardartat och vårdslöst sätt."[105]
3. Konjekturer förvandlas i tysthet till visshet.
4. Man hänvisar till generella principer som stöd för argumenteringen, men principerna formuleras inte, är av tvivelaktigt värde eller motsägs av data. När det gäller att lita till oetablerade eller tvivelaktiga principer är Moltke det stora namnet med sina "principer i alfabethistorien" och "konstanta lagar" i alfabetenas utveckling. "Den sistnämnda punkten är klart felaktig. Lagenliga förklaringar hänför sig till objekt i naturens värld.

Ingenting som inbegriper människor, det vill säga fri vilja, kan vara lagbundet, vilket ekonomer och på sista tiden marxister minsann har fått erfara."[106]

Utifrån denna provkarta på feltyper resonerar han sedan och exemplifierar generöst ur både döda och högst levande kollegers verk. Barnes sammanfattar sina lärdomar i nio punkter, som man bör iaktta som runolog:

1. Bestämma vad runologin ska omfatta och åstadkomma. Terminologisk precisering av grundbegreppen translitterering, fonetisk transkription, fonematisk transkription, redigerad (edited) text, vänderunor, kryptiska runor och så vidare.
2. Sträva att falsifiera den egna teorin; inte bara rada upp stöd för den.
3. Erkänna våra kunskapers gränser. Att noggrant anse sig kunna datera till exempel Tuna- och Opedalsinskriptionerna är en chimär.
4. Avhålla sig från idéer och tolkningar som inte övertygar de hälsosamt skeptiska. Det är bättre att använda sin korta tid på något som säkert kan föra runologin framåt än på "äventyrligheter som bara kan försätta runologin i tvivelaktig dager och uppmuntra sådana som praktiserar i marginalen [fringe practitioners]."[107]
5. Sluta göra tvärsäkra uttalanden om osäkra frågor.
6. Förbättra kunskaperna om de granndiscipliner vars metoder och terminologi runologer använder.
7. "Teorier och idéer bör erkännas för vad de är och aldrig refereras till som om de vore fakta."[108]
8. Uttrycka sig på vetenskapligt sätt – inte stelt och formellt men försiktigt och kritiskt.
9. Arbeta på fältet. De som bygger sina tolkningar utifrån fotografier är i bästa fall quasirunologer.

Bengt Odenstedt är skeptisk till många fenomen som sägs vara magiska utan att därför vilja avvisa dem som hjärnspöken. Exempelvis tolkar han Undleybrakteatens **gægogæ** "profant" som ett feminint *nomen agentis* med betydelsen "ylarinna" (här snarast "varg", eftersom brakteaten är präglad med en bild av den romerska varginnan), trots likheten med Kragehulspjutskaftets **gagagaginugahe** (**ginu-** = magiskt verksam), som han dock betecknar som en "magisk formel utan tvekan". Det är alltså de speciella omständigheterna kring Undleybrakteaten som gör att han föredrar det profana alternativet.[109]

Odenstedt avvisar också alla försök att förklara övergången till nya futharken med hänsyn till magiska orsaker, främst Olsens hänvisning till talet åtta, men även Harry Andersens försiktiga antydan att det kanske inte var av ren slump som det blev just 16 runor i nya futharken.[110] Samtidigt förnekar han inte magins existens: "Att viss runmagi förekommit är obestridligt. Enligt min, och väl de flesta runologers, uppfattning har dock magins roll vid ristning av de äldre runorna starkt överdrivits av äldre runologer. [...] Att läsa den hyperkritiske Anders Baeksted (1952), som dömer ut det mesta av detta magiska snömos, är en lisa."[111]

Även om Odenstedts grundinställning följaktligen är skeptisk betraktar han hela frågan som notoriskt svårhanterad. Det faktum att den germanska kulturen till 90% var muntlig kan rent av tala för att de få och ganska torftiga, skriftliga vittnesbörd som finns ändå hade en funktion som går utöver den rena kommunikationen, menar han. Typiska är nog hans nästan litet uppgivna frågor: Varför ristade man ett namn på föremål: **ek erilaR**, X ristade runorna? Vad betyder **alu**, **laþu** och de andra magiska orden? Varför kallar sig ristarna **unwodiR** (icke rasande), **ungandiR** (icke utsatt för trolleri), **glïaugiR** (glansögd), **farauisa** (kunnig i faror)? Odenstedt tvivlar på att vi någonsin kommer att få entydigt svar på sådana spörsmål.[112]

I motsats till sina föregångare framhåller Ottar Grønvik Eggjastenen som ett uttryck för religiös känsla, inte magi.[113] Han kallar den rent av den "äldsta religiösa dikten i norsk litteratur". Den består av en episk inledning, en beskrivning av de drunknades paradis, en böneformel och en gravvärnformel.[114] Enligt Grønvik ger inskriptionen en klar bild av hur en hednisk begravning gick till. Den avslöjar också en social motsättning mellan de bofastas pietet och fädernesdyrkan och "religiösa hysterikers" gravskändningar. De sistnämnda var ute efter att galdra över den döde för att komma åt de kunskaper han i sin hinsidestillvaro hade. Med tanke på mängden gravvärnsformler utgår Grønvik ifrån att dessa religiösa mystiker har utgjort en ren landsplåga. Kanske kan man i denna konflikt rent av spåra något slags samband med *Voluspás* skildring av kampen mellan vaner och asar. Han erkänner att detta måste stanna vid obestyrkta förmodanden, men hans slutsats är ändå att Eggjastenen ska tolkas religionspsykologiskt, "som en religiöst motiverad handling, och inte utifrån någon tvivelaktig teori om att runorna som skrivtecken hade en egen magisk kraft."[115]

I samband med undersökningen av Setrekammen passar Grønvik på tillfället att punktera talet om runmagi. "Det är svårt att ta detta tal om magiska ord och rungrupper hos Marstrander, Lis Jacobsen (1935:62) och andra som annat än högtidligt kamouflage för det enkla faktum att man inte finner någon språklig mening i inskriften."[116] Han citerar i det sammanhanget Sierke, som varnat för den tendensen. "Magi får inte bli en samlingsursäkt för att vi inte förstår. Genom ett sådant arbetssätt blir dessutom begreppet magi och trolldom gestalt- och färglöst."[117]

Det hindrar inte att han betraktar Nolebyinskriptionen som ett *Zauberspruch* med de kännetecken ett sådant uppvisar: 1. Dess ordalydelse är hemlig (jfr ordet runas grundbetydelse). 2. Det härstammade från gudarna och var känt av ett fåtal invigda. 3. Det skulle inte röjas för utomstående och måste framställas precis rätt. 4. Verkan blev större om det skrevs och lades i graven. 5. Rätt utfört hade det effekt; det var man övertygad om. Inskriften måste i något avseende ha skilt sig från en *galdr* eller *ljóð*, eftersom den kallas *runo*, resonerar Grønvik. Det som står i den är den gamla religionens kärnpunkt, och *runo* torde ha samma innebörd som det grekiska *mystérion*, "en hemlighet uppenbarad av Gud". Ordet *runoR* är *plurale tantum*; abstrakter användes i äldre språk i pluralis i samma betydelse som singularis i vanliga fall. Den innebörd det har i Nolebyinskriften, det vill säga hemlig formel med magisk-religiöst innehåll,

är förmodligen den ursprungliga, antar han. Först senare kom ordets betydelse att vidgas så att den omfattade också profana meddelanden oavsett adressat och innehåll, skrivna med den hemliga skriften.[118]

Däremot devalverar han lustigt nog det övernaturliga innehållet i "vedertaget" magiska ord som **laᚦu, laukaR, alu** och **gaukaR**. Han tänker sig att de åsyftar tämligen konkreta företeelser i samband med begravningar. De har alltså *inte* fungerat som formelord eller trollord utan som ganska prosaiska beteckningar, låt vara i ett religiöst sammanhang.

Klaus Düwel hävdar att det, efter Bæksteds kritiska gärning, "inträffade på åttiotalet – om man så får säga – ett paradigmskifte i den runologiska forskningen, vilket väsentligen ger giltighet åt två grundprinciper:

1. Runskriften är, som vilken skrift som helst, pricipiellt sett ett kommunikationsmedel [...]
2. Runskriftens andra kommunikationssätt, speciellt för magiska ändamål, får inte utan vidare förutsättas, utan måste i varje enskilt fall [...] motiveras med hänsyn till den kulturella kontexten."[119]

Att se dessa principer som ett paradigmskifte tycker jag nog är en överdrift. Det är långt ifrån så att en hel kår av runologer skulle ha sällat sig till ett nytt synsätt. Bilden är komplexare än så.

Düwel själv är egentligen ett exempel på detta. Han må i teorin företräda en liknande linje som Antonsen och Barnes. En "strikt lingvistisk analys måste föregå mytolog- och religionshistorikers tolkningsförsök för att förse dem med en sund bas för tolkningarna."[120] Ändå har han sysselsatt sig ganska mycket med magiska inskrifter. Bland annat har han undersökt brakteaterna utifrån vissa formprinciper kända från antikens amuletter.[121] Hans slutsats är därför att det som förefaller godtyckligt och osystematiskt uppvisar övertygande drag om: "a) arkaniseringsmöjligheterna systematiskt tillämpas på en sluten samling föremål och om b) det förtydligas att vi innanför brakteaternas tidshorisont stöter på samma fenomen inom det senantika hedniska och det kristna troll- och amulettväsendet [...]."[122] Men det krävs att inskriftens anbringande erbjuder en hållpunkt till exempel genom grafiska egenheter.

Typisk för debattklimatet och för den utbredda rädslan att bli betecknad som ovetenskaplig är Düwels brasklapp i slutet av sin brakteatstudie. För att undgå beskyllningar för att ha övergivit en sund, skeptisk hållning i Pages mening och anslutit sig till flumesoterikernas skara försäkrar han med emfas: "Jag vill i det här sammanhanget slå fast, att jag på intet sätt har övergett en skeptisk runologs ståndpunkt och på något sätt har svängt över till de fantasifulla runologernas läger. I några tidigare arbeten vinnlade jag mig om att, gentemot en ofta associativ magisk tolkning, föredra en likaledes möjlig profan förklaring, som avser inskrifternas mellanmänskliga meddelandekaraktär[...]. Det utesluter inte [möjligheten] att föra in en sluten grupp som brakteatinskrifterna i ett, som jag menar, välgrundat magiskt tolkningsperspektiv och ta upp en diskussion om detta. Detta försöker också FLOWERS göra med den samlade runiska traditionen [...]."[123]

Den berömda Stentoftenstenen i Blekinge härrör troligen från 500-talet. Lillemor Santesson har gjort en nytolkning av den.[124] Hennes utomlingvistiska utgångspunkt är Adam av Bremens skildring av Uppsalablotet. Det ska ha ägt rum vart nionde år och innebar i stora drag att nio individer av maskulint kön, inklusive människor, offrades till gudarna. En annan krönikör redogör för liknande offer i Lejre på Själland. Arabiska berättelser och isländska sagor bekräftar att blodsoffren är historiska realiteter. Gutasagan talar också om ett stort offer för hela Gotland. Arkeologiska bevis utgör fynden från Käringsjön i Halland och Skedemosse på Öland.

Santesson har inriktat sig två problematiska rader i inskriften:

ᚾᛁᚢᚺᚨᛒᛟᚱᚢᛗᚱ

niuhAborumR

ᚾᛁᚢᚺᚨᚷᛖᛋᛏᚢᛗᚱ

niuhagestumR

De är ristade precis på det sätt som angetts ovan, symmetriskt under varandra. **niu** har tolkats omväxlande som "ny" och som räkneordet "nio", som ett kvinnonamn eller som ett begrepp som syftar på hird. **gestumR** har nära nog entydigt tolkats som "gäster", **borumR** mestadels som "söner", "i landet boende" och liknande.

Santessons inomlingvistiska resonemang, som utgör tyngdpunkten i hennes argumentation, bygger på två problem: de två varianterna av **a**-runan och och **h**-runan. De flesta har ansett att det för ristningen otidsenliga ᚨ antingen är ett misstag eller en medveten arkaisering från ristarens sida.[125] Jag kan här inte närmare gå in på Santessons språkhistoriska utläggningar. Kontentan blir att hon tillmäter valet av ᚨ en avsikt och en innebörd; parallelliteten stöder ett sådant antagande, menar hon. De ord som tidigare vanligen tolkats som "(höga) gäster" och "bebyggare" eller dylikt får då en helt annan betydelse:

> Med nio bockar
> med nio hingstar
> gav HaÞuwolfR gott år.

På så vis blir Stentoftenstenen "ett minnesmärke över ett offer, vars omfattning i sig utgör en trolig anledning till att uppföra ett monument".[126] Santesson anser – så gör för övrigt de flesta som talar för sin egen tolkning – att hennes tydning av inskriptionen är den enklaste, den naturligaste och mest ekonomiska. Uppenbarligen är det är fortfarande bra bett i Occams rakkniv. Intressant är att hon delvis bygger på Agrells och Klingenbergs läsningar, men med en klart formulerad reservation mot alla okynnesformer av talmagisk interpretation.[127] På ett illustrativt sätt visar

hennes artikel hur oundgänglig förförståelsen är för tolkningen. Det gäller såväl kunskaperna om yttre förhållanden som föreställningarna om inskriftens inre logik. Kunskapen om blotet och det språkhistoriska sammanhanget placerar ristningen i en kontext. Uttolkaren väljer att betona de element i inskriftens yttre utformning och inre språkliga ordning som harmonierar med den kontexten. Att helt fördomsfritt närma sig en runristning tycks vara en omöjlighet eller en hägrande utopi.

"Fantasifulla" runologer

Detta var alltså den ena sidan av saken. Sedan finns det en inte obetydlig skara runologer som har betonat runskriftens magiska element.[128] Till dem hör den germanistiske filologen Karl Schneider Han publicerade i mitten av femtiotalet en diger avhandling om runnamnen.[129] Den är en brett upplagd tvärvetenskaplig studie av det slag som senare har betraktats med stor skepsis. Hans utgångspunkter är bland annat följande: Runskriften är primärt en kultskrift och bara i andra hand en "meddelandeskrift". Varje runa hade i sitt namn ett begreppsvärde, som användes i magisk-kultiska sammanhang. Schneider baserar sig på de germanska rundikterna, som härstammar från perioden 800-tal till 1300-tal. Han karakteriserar sin metod som filologisk-kritisk och komparativ, ett försök att med detaljerad textinterpretation söka det gemensamma i rundikterna, som han utgår ifrån är den äldsta kärnan. Där de nordiska källorna sviker – de baserar sig ju på den yngre futharkens 16 tecken – har Schneider utnyttjat den fornengelska rundikten. I sina tolkningar har han varit medveten om att innehållet kan ha förvanskats av upprepade kopieringar. Konjekturer och emendationer har bara tillgripits i nödfall, försäkrar han.

Den germanska religion som ligger till grund för runnamnen består enligt Schneider av tre skikt: ett som baserar sig på bondesamhällets föreställningar, ett som återspeglar asatron och ett som utgår från vaniska trosuppfattningar. Den germanska kulturen är en sammansmältning av en bofast, moderrättslig bondekultur med ett icke indogermanskt språk och en halvnomadisk, krigisk, faderrättslig kultur med indogermanskt språk. Hällristningarna och Eddasångerna är viktiga källor för denna germanska kultur på indogermansk grund.[130] Schneider grundar sin rekonstruktion på gudarnas genealogi, som den framträder i myterna, på de enskilda gudarnas funktioner och på gudanamnens betydelse.

Schneider anser sig helt och hållet ha nytolkat namnen på sju av runorna: ᚢ ᚦ ᚱ ᚲ ᚹ ᚺ ᚾ ᛉ ᛞ och omtolkat ytterligare tolv: ᚠ ᚷ ᛃ ᛇ ᛏ ᛒ ᛗ ᛗ ᛚ ᛜ. I stort utgör de två grupper. Den första gruppen har sitt hemvist i bondens värld och omfattar boskapsägande ᚠ, jordägande ᛟ, Skörd ᛃ, släkt ᚹ och gästfrihet ᚷ. Den andra, som innefattar den germanska trosuppfattningens värdebegrepp, delar Schneider upp i undergrupper.[131]

a) Värdebegrepp som härstammar från den indogermanska kosmogonin och dyrkan av det indogermanska urväsendet: urmaterien is ᛁ, levande urväsen som världsägg, urjätte och urtimmerman ᚺ, världs- och livsträd ᛇ och befruktande fuktighet ᚢ.

b) Värdebegrepp som härstammar från den indogermanska teogonin och den indogermanska/ariska gudafamiljen: himlafadern ᛗ, moder jord ᛒ, himmels- och krigsguden ᛏ, fruktbarhetsguden och moder jords gemål ᛜ, storm- och dödsguden ᚦ, den ursprunglige åskguden ᚦ, valkyrjor ᛉ och de två unga, gudabröderna ᛖ.

c) Värdebegrepp som härstammar från naturgudomligheter: solen, dels som asagudomlighet ᚱ, dels som vanisk gudom ᛇ, morgon- och afton-stjärnan, identifierad med de två gudabröderna ᛞ.

d) Värdebegrepp som härstammar från den religiösa kulten: likbränning ᚲ, skeppssättning ᚴ och läkande nödeld ᚾ.

e) Det högsta religiösa värdebegreppet: det allsmäktiga ödet ᛝ.

Sammanfattningsvis karakteriserar Schneider runnamnen på följande sätt. "Hela den germanska kulturvärlden från epoken före folkvandringstiden har fångats i denna runrads mångfaldiga värdebegrepp, grundade i den bondereligiösa världen. Namnfutarken speglar följaktligen i viss utsträckning mikrokosmiskt den germ. bondens fullständiga religiös-mystiska världsbild. Hans världsåskådning har i den ordningsföljden förtätats till en förkortad formel."[132]

Till dem som delvis bejakar de magiska funktionerna hör märkligt nog en av dem som i vår tid varit flitigast sysselsatt med runor, Sven B. F. Jansson, gemenligen kallad Run-Janne. Hans jordnära intresse för inskriptionerna och skepsis mot högtflygande uttolkningar har inte hindrat honom från att uttrycka en förvissning om att runorna – även de enskilda tecknen – ansetts ha magisk kraft och härstamma från gudarna.

> Trolldom och magi möter oss påfallande ofta i de urnordiska inskrifterna, vilket är en av anledningarna till deras hemlighetsfullhet. Ty vi har mycket svårt att hitta säkra vägar i denna snåriga undervegetation, vars rottrådar griper om årtusenden av kulturhistorien. [...] med runornas hjälp ville de ge spjutet osviklig träffsäkerhet, göra mannen hård mot vapnen och flickan motståndslös inför hans kärlek. Det bör emellertid framhållas, att långt ifrån alla urnordiska inskrifter i vårt land står i magiens dunkla tjänst.[133]

Däremot tillhör han inte dem som speciellt har sysselsatt sig med magiska inskrifter. Det har han överlåtit åt andra.

En av dem är professor Gerd Høst, norsk runforsknings grand old lady. Hon har vid sidan av en rad avhandlingar om runinskrifter också skrivit en handbok.[134] Hennes ståndpunkt är tveklöst den att runskriften har haft en magisk funktion. Hon påpekar att alla folk, som känt till skriften, har tilldelat den en dominerande roll i sina magiska föreställningar. Skriftmagin är en mycket gammal företeelse, hävdar hon, äldre än skriften själv:

> Hos alla gamla folkslag som kände till skrivkonsten, spelade den en dominernade roll i deras magiska föreställningar. Denna skriftmagi [...] går utan tvivel i sin rot tillbaka till skriftens prehistoria, den religiösa symbolmagin, hällristningarnas bildvärld och värnande och ödeläggande sinnebilder av olika slag. [...] Skriften har skapats av en gudom eller förmedlats till människorna av en gud.

> På samma sätt är runorna i nordisk tradition *reginkunnar* [...] Men från första stund är skriften omgiven av en mystik som skulle kunna tyda på att den också tjänade magiska syften – att den också var en hemlig trollskrift på gott och ont. Det är den skriften vi kallar runor.[135]

Runorna var alltså inte bara bokstäver utan magiska tecken, som kan liknas vid det kristna korset eller hakkorset och andra heliga symboler. De användes som skydd mot onda makter och skulle bringa välstånd och lycka. Om nu varje skrivtecken i sig var magiskt laddat måste en formel som innehöll alla tecknen vara alldeles särskilt verkningsfull, resonerar Høst. Det är detta tänkande som ligger bakom antikens ABC-inskrifter och sannolikt också futharkinristningarna. Hon anför givetvis också runradens speciella ordningsföljd, runnamnen och ordet runas etymologi som ytterligare bevis för att de nordiska skrivtecknen åtminstone i äldsta tid även användes i magiskt syfte.

Høst förespråkar indirekt ett hermeneutiskt tillvägagångssätt i tolkningarna av de gamla inskrifterna. Våra förfäders sätt att betrakta runorna som heliga symboler är främmande för oss, menar hon, och detta sammantaget med "vår bristande kännedom om vår gamla mytologi och samhällsstruktur gör att så många av de gamla inskrifterna fortfarande bjuder på så många gåtor."[136]

> För ingen runinskrift är helt och fullständigt tolkad förrän vi har nått så långt att vi så att säga på nytt kan uppleva eller rekonstruera det som var i runmästarens sinne då han ristade sådana enkla ord som väl har en mycket djupare mening än vad vi nutidens människor får intryck av.[137]

Gerd Høst tycks ansluta sig till Magnus Olsens sätt att närma sig inskriptionerna. Däremot har hon inte mycket att säga om gematriska föreställningar. Bara i samband med övergången till den yngre futharken nämner hon att vissa forskare anser att talmagi kan ha spelat in.[138] Själv tar hon inte explicit ställning. På senare tid har Høst haft ett flertal inlägg i debatten om magiska inskrifter. Det har då gällt formeluttryck som **lina, laukaR** och **alu**. Det senare finns i olika former i 23 inskrifter, varav 14 på brakteater. Høst har gått igenom alla tolkningar av ordet från Finn Magnussens (1841) till Erik Moltkes (1976). Tolkningarna varierar från mansnamnet Alf till "Hälsa!" och "avla". Høst anser att tolkningarna "värn, skydd, tabu, magi, extas" etc bygger på säkra etymologier. I själva verket har **alu** genomgått en fullt naturlig ljudutveckling. Det blev apokoperat till *ol* först i vikingatiden.

Ölet var germanernas heliga, rituella, traditionella dryck, motsvarande indiernas *soma* och iraniernas *haoma*. Det ansluter på ett naturligt sätt till **lina, laukaR** och **salu**. Gerd Høst finner det troligt att **laukaR**, liksom **alu**, har haft en profylaktisk verkan. Hon föreställer sig att brakteaterna doppats i *heilagt ol*, som skyddats mot "meinblanding" med *lauk* (*Sigrdrífumál* 8). I *Hávamál* 137 står det att den som dricker öl får *jarðar megin*, jordkraften. Den talas det om också i *Guðrúnarkviða* II, 21 ff, men det ord som används är *bjórr*, ett låneord (jfr *beer* och *Bier*) inte *ol*. Det la-

gades med humle i motsats till **alu** och var säkert både dyrare och starkare.[139]

Jens Juhl Jensen lägger i ett slags replik till Aage Kabell fram sin egenartade teori om alfabeten som i grunden estetiska skapelser.[140] Hans teser i drastisk förkortning: 1. Runfutharken grundar sig på det grekiska alfabetet, möjligen med något tillskott. 2. Den yngre runraden är en reform utifrån ett estetiskt ideal. Ser man till den äldre futharkens ätter består de vardera av 2 vokaler och 6 konsonanter. Varje ätt innehåller också en labial, en tonande och en tonlös vokal, tre frikativor. Alfabetet är symmetriskt uppbyggt kring vokaler och konsonanter. Enligt Juhl Jensen uppstår också fullständig symmetri om man kombinerar futharken med de olika ljudens artikulationsställen. Han gör en liknande analys av **tuwatuwa** och **salusalu**, där han tar hänsyn till bokstävernas position och får fram ett samband med talet 13 inblandat. Här är det som synes fråga om talmagi. Något liknande gäller kompositionen av nya *futharken*.

Thorgunn Snaedal, förste arkivarie vid Runverket, Riksantikvarieämbetet, är helt och hållet inne på att runorna har haft magiska funktioner. I sin översikt över runskriften i utställningskatalogen *Runmärkt*[141] utgår Snaedal ifrån att runorna mycket tidigt, "kanske ända från början" hade ett begreppsvärde. "I magiska sammanhang kunde därför de enskilda runorna fungera som *ideogram*, de lästes inte som bokstäver med ett visst ljudvärde, utan som ord som stod för ett visst begrepp."[142] Runnamnen fungerade som stöd för minnet men hade sannolikt också "ett djupt symboliskt innehåll. De ger oss inblickar i den germanska föreställningsvärlden, dess ritualer, religion och magi." De hänför sig till guda- och jättevärlden, till naturen – Snaedal nämner björken som fruktbarhetssymbol och hagel och is som symboler för naturens förstörande krafter – och till människans värld. Hon tolkar nödrunan ungefär på samma sätt som Agrell.[143] Tillsammans med hagel- och isrunorna användes den magiskt i akt och mening att frambesvärja eller avvärja skada och lidande. Med tiden har det växt fram en runmystik "kanske knuten till Odensdyrkan, där runorna betraktades som ett uttryck för tillvarons innersta väsen. Från dem utgick mystiska krafter, som kunde binda eller frigöra gudar, demoner och naturkrafter till både skada och skydd."

Björketorpsinskriften "kan innehålla anspelningar på runmystik och magi liknande den som beskrivs i eddadikterna."[144] Snaedal citerar ur *Hávamál* och *Sigrdrífumál* som paralleller. Snaedal uppehåller sig i sin översikt också mycket vid Egil Skallagrimssons trollkonster. Islänningarna släppte inte tron på runornas magiska kraft, påpekar hon. Som en bra grogrund för vidskepelse anger hon armodet under danskarnas välde på 1500- och 1600-talen. På nordvästra Island hade man det speciellt svårt, och där florerade både svartkonsten och häxbränderna speciellt. Hon uppmärksammar också att inga kvinnliga häxor brändes, bara män. Däremot finns bara en svartkonstbok bevarad.[145]

Det försiktiga bejakande av en magisk användning som jag tycker mig märka i *Fornvännen* under de senaste tio åren kan ha en rent internalistisk orsak: man har fått en hel del medeltida nyfynd att begrunda. I Bergen har bortåt 600 runinskrifter av olika längd hittats. De handlar om

slagsmål, om lust till kärlek och dryckjom – i den mån de inte är ägandesignaturer helt enkelt. Uppenbarligen behärskade man de gamla versmåtten, skriver Snaedal. Till och med drottkvätt finns det exempel på. Hon anser det bevisat att man också använde magi för att uppnå sina mål. Latinliknande trollord förekommer också. Tydligen blev det ett problem för kyrkan. Vid tre tillfällen bannlyste ärkebiskopen i Nidaros dem som ägnade sig åt medikamenter, runor, svartkonst och vidskepelse.[146]

Summering och analys

För att skapa någon form av ordning i det spretiga buskaget av teorier om runskriften har jag renodlat ett antal positioner, som inte uttalat existerar i verkligheten, men som förhoppningsvis lägger ett förtydligande rutmönster av latituder och longituder över den mer detaljerade kartbilden ovan. Sannolikt ryms ingen enskild runolog helt och hållet i någon av rutorna, många har ju delvis ändrat uppfattning med åren, men den som vill kan ändå exempelvis placera Michael Barnes i position ett och Anders Bæksted i position två utan att för den skull direkt göra våld på sanningen.

Position 1. Alla frågor som rör runornas magiska användning är ointressanta ur lingvistisk synvinkel och måste därför avvisas som irrelevant objekt för runforskningen. Det kan bara vara föremål för spekulation och gissningar, och i det avseendet är inte runologen mer kompetent än någon annan. Om runologin ska få status av vetenskap måste den stramas upp och inriktas på lingvistiska problemlösningar. Framför allt krävs det en stringent tillämpning av lingvistisk metod och exakt klargörande av vetenskapliga begrepp. Utifrån de vetenskapligt säkerställda resultat som en sådan forskning avkastar kan andra discipliner grunda sina teorier om funktion, uppkomst med mera.

Position 2. Runorna är ett skriftsystem precis som alla andra; punkt och slut. Framför allt kan inte futharkens enskilda tecken betraktas som något annat än bokstäver. Det finns bara ett fåtal inskrifter, som kan misstänkas ha haft magiska funktioner, och inte ens i de fallen kan man vara helt säker på sin sak. Samtida vittnesbörd är för den äldre epokens del högst tvetydiga och betecknande nog ytterligt fåtaliga. *Eddan* uttrycker en senare tids idealiserade och svärmiska syn på runorna och kan inte användas som bevis för föreställningar under urgermansk eller tidig urnordisk tid. Hur som helst är den eventuella magin i högsta grad ett sekundärt fenomen och som mest utbredd under medeltiden, då runorna höll på att ersättas som profanskrift av de latinska bokstäverna. (Den inställningen har sannolikt förstärkts av fynden i Bergen, alltså på nittonhundrafemtio- och sextiotalen.)

Position 3. Runskriften är i första hand ett vanligt skriftsystem, men det har använts till olika slags ändamål, från affärsbrev till magi. Runtecknen har inte i sig ansetts magiska, utan det är textens eller formelns innehåll som utgör det magiska momentet. Att bortse från en magisk användning vore att totalt ignorera de lärdomar vi kan dra av religionshistorien, av bevarade trollformler, Eddadikter, isländska sagor och andra litterära belägg

för en sådan tro. Framför allt visar ett flertal både läsbara och svårtydda inskriptioner att magiska föreställningar har förknippats med runtexterna.

Position 4. Runskriften består till stor del – eller rent av i första hand – av magiska tecken, som sekundärt har kommit att användas som skrift. Runnamnen visar att de enskilda tecknen har fungerat som begreppsrunor och följaktligen ansetts ha särskild, magisk kraft. Troligen har runkunniga mästare betraktats som trollkarlar av en illitterat allmänhet och vördats därefter. Kanske har de utgjort ett slags kast, *erilaR*, med hög status i stamsamhället.

Position 5. Runristarna var inte bara kunniga i Medelhavsländernas språk, skrift och kultur utan också i deras magiska tillämpningar av skriften, vare sig det nu rör sig om enkel bokstavsräkning eller den mera invecklade bokstavsvägningen, gematrin.

Position 6. Runorna är ett sant uttryck för den germanska rasen. De utgör i första hand en symbolskrift med rötter i bronsålderns hällristningar. Deras manliga uttrycksfullhet visar germanernas starka andliga kraft och förmåga att gestalta historien i stället för att beskriva den. Tecknens användning som symboler för ljud är av senare datum och visar en degenerering till följd av rasblandning.

Om man ska placera dessa sex grupper i tiden kan man säga att position ett representerar den senast utvecklade ståndpunkten. I princip hör den hemma i 1980- och 1990-talen. Det innebär inte att den skulle sakna föregångare. Position två är en reaktion på nazismens germansvärmeri. Den härbärgerar en rad runologer under hela efterkrigstiden. Position tre är den som har den längsta kontinuerliga historien, om man anser att runologin som vetenskaplig disciplin började med Wimmer. Position fyra kan i modern tid sägas ha sin utgångspunkt i Magnus Olsens syn på runornas funktion, men den har förstås förelöpare så långt tillbaka som i den antikvariska runkunskapens barndom, det vill säga på Johannes Bureus' tid. Utgångspunkten för position fem kan ganska exakt dateras till 1878, då Wimmer och Bugge spekulerade om 24-talet i Rökstensinskriften. Viktigare än den – troligen ganska parentetiska – tankeleken är Magnus Olsens verksamhet, som började år 1903 med att han undersökte de eventuella talsambanden i Maeshoweinskrifterna. Sin "storhetstid" hade teorin först under nittonhundratjugo- och trettiotalen. Efter kriget har den legat för fäfot fram till Hartners och Klingenbergs avhandlingar runt 1970, men de måste betraktas som isolerade företeelser, åtminstone i akademiska sammanhang. Position sex var i sin krafts dagar knuten till protonazister, nazister och nazisympatisörer och har sina rötter i sekelskiftets österrikiska germansvärmare och rasistiska ordnar. Den har veterligen inte hämtat sig efter andra världskriget annat än i ockulta, möjligen också i nynazistiska kretsar.

Allmänt kan man kanske våga påstå att det på senare tid finns en tendens till polarisering i åsikterna om runmagi. Mot de relativt skarpt formulerade kraven på strikt lingvistiska metoder står ett antal runologer, som verkar vara förhållandevis övertygade om att en del av ristningarna innehåller magi i någon form. Eftersom den totala mängden runologer är så begränsad faller det sig svårt att utnämna de senare till några regelrätta

trendsättare. Det får stanna vid en subjektiv känsla, som jag har fått efter att ha läst igenom materialet ovan. Naturligtvis vore det lockande att se denna svaga tendens som korrelerad till den våg av ockultism som har sköljt över västvärlden sedan sjuttiotalets New Agerörelse. Det ter sig emellertid som ett ännu vanskligare företag. Gissningsvis skulle berörda runologer med harm värja sig mot en sådan insinuant beskrivning av impulserna till deras forskning. Något sådant tänker jag inte heller försöka mig på. Å andra sidan betyder det inte att jag utesluter ett samband. Vi har sett hur ideologiska virvelstormar förflyttade forskningsfronter under nittonhundratjugo- och trettiotalen. Speciellt känsliga för yttre påverkan är rimligen positionerna i vetenskapliga tvistefrågor, och runskriftens eventuella inslag av magi är onekligen en sådan fråga. Intensiteten i 1980- och 1990-talens ideologiska klimat är givetvis inte jämförbar med mellankrigstidens, men de seismologiska utslagen inom runologin är inte heller lika drastiska.

En geografisk strukturering av de sex positionerna är svårare att åstadkomma. Vad man kan säga är att position sex av lättbegripliga, politiska skäl nästan uteslutande återfinns på tyskspråkigt territorium. Dess skarpaste kritiker, särskilt strax efter kriget, har påfallande ofta varit danskar. Hart när omöjligt att leda i bevis men en anslående tanke är att detta motsatsförhållande mellan danska och tyska runologer utgör ett arv från andra hälften av 1800-talet, då konflikten rörde urnordiskan kontra urgermanskan och – som en följd av det – Gallehushornens rätta hemvist. Av de relativt få tyska språkvetare, som efter 1945 intresserat sig för runor, är det knappast någon som markant profilerat sig åt någotdera hållet. I övrigt är det omöjligt att generalisera om positionernas geografiska fördelning. Den lingvistiska linjens konsekventaste talesmän är visserligen engelskspråkiga (Antonsen och Barnes), men eftersom det rör sig om så få forskare kan man inte dra några slutsatser av det.

Över huvud taget är just det begränsade antalet runologer ett problem för den som ska försöka teckna en runologins historia utifrån ett teoretiskt, metodologiskt perspektiv. Det är vanskligt att tala om några skolbildningar; mest verkar det handla om ensamvargar. Bengt Odenstedt har skämtsamt definierat en runolog som "en person som har en annan åsikt". Det är inte utan att den karakteristiken rymmer en kärna av sanning.

Teoretiska och metodiska skiljelinjer

Förespråkarna för en strikt lingvistisk runologi, Antonsen och Barnes, måste rimligen vara anhängare av ett i grunden internalistiskt perspektiv, åtminstone i den meningen att de i egenskap av vetenskapsmän framför allt har att utforska runtexten och inte inveckla sig i kulturhistoriska, religionshistoriska eller arkeologiska resonemang, där de bara kan ha åsikter som lekmän. Det är uttryck för en specialiserings- och professionaliseringssträvan, en senkommen sådan i jämförelse med många andra vetenskaper. Barnes beklagar typiskt nog frånvaron av en institutionaliserad

runologi. Det är den bristen som tillåter en rad charlatanер att kvacka i inskriptionstolkningar och svärta ner runologins renommé. I någon mening tycks Barnes och Antonsen betrakta det som en ond spiral. Det dåliga ryktet gör att lingvister ägnar sig åt annat, och därigenom pulvriseras också drömmen om ett förvetenskapligande.

Internt kontra externt – eller båda delarna?

Om man skärskådar Barnes' nio punkter finner man karakteristiska inslag av nypositivism och Popperinfluens i kraven på falsifiering av teorierna och precisering av vetenskapens gränser och terminologi. Det kan verka förvånande att en sedan länge etablerad vetenskapssyn dyker upp som ett "nytt" metodiskt krav. Helt nytt är det nu inte inom runologin heller, men tillsammans med Antonsens pricipdiskussion representerar det en skärpning av fordringarna på vetenskaplighet. Den teoretiskt sett avgörande dikotomin mellan externt och internt angreppssätt formulerades redan av Lis Jacobsen 1931 i arbetet om Eggjastenen. Det är tillägnat Haakon Shetelig och börjar med ett motto av Ludwig Feuerbach; tanken uppstår ur objektet, inte tvärtom, och objektet är vad som existerar *utanför* medvetandet.[147] Boken är intressant inte minst ur metodisk synvinkel. Den är en av få runologiska avhandlingar som explicit diskuterar sådana frågor. I inledningen kallar Lis Jacobsen Magnus Olsens tidigare tolkning "fremragende" och ett "i sin Art blændende gennemført metodisk Arbejde". Men, betonar hon, Olsens tolkning är i det stora hela intuitiv, som en recensent uttryckt sig. Huvudvikten har han lagt vid föreställningar som ligger *utanför* inskriften och som han har kommit fram till på andra vägar än genom inskriftens ord. Olsen har också uttryckligen deklarerat den ståndpunkten; vid en runläsning "måste man vara försiktig med att bygga en helhetssyn huvudsakligen på den språkliga tolkningen av enskilda avsnitt. Det gäller att *utifrån* belysa inskriften som en *helhet*."[148] Han har vid upprepade tillfällen betonat sammanhanget mellan Eggjum- och Rökinskrifterna och den norröna diktningen. Enligt Lis Jacobsen visar Olsens avhandling hur långt man kan nå på den externa vägen men också vilka faror metoden rymmer.[149]

Sin egen metod kallar hon "intern" och "den jævne gammeldags filologiske Fremgangsmaade". Den bygger på den språkliga tolkningen av de enskilda avsnitten och innebär att utifrån dessa sammanfatta helheten. Man får aldrig gå "utanför de former och konstruktioner, som man med stöd av de bevarade partierna måste betrakta som normgivande för inskriftens språk".

> Medan man med den "externa" metoden kommer med ett så att säga färdigt resultat till inskriften och försöker passa in *denna* i resultatet, går man med den "interna" metoden den rakt motsatta vägen: man möter tolkningen med två tomma händer, utan någon förutfattad eller på annat vis bildad uppfattning om, vad inskriften har att säga, och mottar därför med öppet sinne, vad tolkningen kan ge en i händer. Denna blanka mottaglighet försöker man med all sin för-

måga bevara under hela tydningsarbetet för att på så vis låta stenen själv forma resultatet.[150]

En av dem som vid samma tid kommenterar runologins vetenskapliga problem är Jacob Sverdrup i en artikel som samtidigt är en anmälan av Jacobsens bok.[151] Han verkar i den nästan uppgiven över den bristande enighet som råder i runforskarnas läger. Följden har blivit att förvirringen är stor, och att de fantastiska teorierna frodas. Sverdrup vill skylla en del av förvirringen på runforskarna själva. Deras verksamhetsfält har blivit något av en "gissningarnas tummelplats". Man kan inte värja sig för det intrycket, skriver han, att runforskningen "saknar något av den nykterhet och vetenskapliga stringens som andra humanistiska vetenskapsgrenar har arbetat sig fram till". Bland annat gisslar han den klåfingrighet som kallas konjekturer; den enda försvarliga attityden till oläsliga runor är, framhåller han, "att låta bli att läsa dem". Beträffande Lis Jacobsens tomma händer ger han henne delvis rätt, men bara delvis. Magnus Olsens och hennes metoder måste kombineras, anser han. Själv har hon ju gjort det, och ingen ska tro annat än att Olsen mycket noga analyserar varenda runa i den inskrift han arbetar med.[152]

Sverdrup har sannolikt uppfattat Lis Jacobsen rätt. Hennes sätt att ställa Olsens "externa" metod, att "*utifrån* belysa inskriften som en *helhet*", mot sin egen "interna" och "gammeldags filologiska" är utan tvivel tillspetsat. Att hon, som intresserat sig för förbannelseformler, säger sig möta en inskription "med två tomma händer" och en "blank mottaglighet" måste nog mera betraktas som en metaforisk omskrivning för ett försiktigt avståndstagande från Olsens hermeneutiska ansats än som en deklaration, avsedd att tolkas bokstavligen. För Olsen framstod det som nödvändigt att vara insatt i de tänkesätt och metafysiska föreställningar som var rådande, när inskriptionen gjordes. Runologen måste alltså närma sig den med gedigna historiska och religionshistoriska kunskaper. Det gällde att undvika att fjättras av språkliga enskildheter genom att dels med förhandskunskaper dels på intuitiv väg skaffa sig en helhetsbild av vad texten ville uttrycka. I annat fall blev tolkningen av den lidande.[153]

Ur en synvinkel är Jacobsens reaktion på denna hermeneutiska, intuitiva metod en tidig parallell till Antonsens strafftal över runologins bristande stringens. Hon gav uttryck för en liknande ambition att sätta den språkliga forskningen i centrum. Anledningar till en sådan reaktion saknades sannerligen inte. På hemmaplan, åtminstone i Norden som helhet, excellerade man som bäst i talmagi, och hos grannen i söder svärmade man för runornas symboliska innebörder och ringaktade dem i samma mån som skrifttecken. Att hennes indirekta kritik mot Olsen var hovsam i förhållande till Antonsens och framför allt Barnes' femtio år senare kan bero på den tidens strängare etikettskrav och på det faktum att hon var kvinna i en värld, som totalt dominerades av män. Vilka hennes skäl än kan ha varit ansåg hon uppenbarligen – i motsats till Barnes – att det var tillräckligt att markera grundförutsättningarna utan att formulera mera detaljerade minimikrav för en vetenskapligt godtagbar forskning. Att det kanske snarare var en begreppsrealistisk grundinställning, som föresvävade henne,

antyds av Feuerbachcitatet att tanken uppstår ur objektet, inte tvärtom. Verkligheten finns där alltså som ett åtkomligt föremål för intellektets undersökande verksamhet, underförstått om detta intellekt undanröjer sina förutfattade meningar.

Också Jacob Sverdrups recension av Jacobsens bok är en påminnelse om att anklagelserna mot runologin för att vara en "gissningarnas tummelplats" absolut inte är någon nyhet, när den nu framförs igen. Men Sverdrups anmodan att Olsens och Jacobsens metoder borde kombineras visar att han ansåg att noggrann, språklig analys kunde samsas med den kulturhistoriska rundblicken. Hans hållning var alltså inte alls så profilerat lingvistisk som Antonsens och Barnes'.

Metodiskt ansluter sig Ottar Grønvik till Sverdrup; att tolkningen ska vara nykter och stringent är ett oeftergivligt krav. Runinskriften ska behandlas som vilken text som helst, och stringensen ska omfatta inte bara det epigrafiska utan också den språkliga analysen. Ordformer, betydelser och syntax måste överensstämma med det aktuella, språkliga stadiet, och tolkningen måste leda fram till en begriplig text. Men när detta är sagt konstaterar Grønvik att Lis Jacobsens "interna" metod inte räcker till. Runforskningen kan aldrig stanna vid att vara "en rent analytisk vetenskap". Att enbart analysera enstaka element i texten leder inte fram till någon tillfredsställande tolkning av en lång och besvärlig inskription. Det måste mer till: "något så vanskligt som att lyssna sig fram till *enheten* bakom inskriftens ord", en insikt om textens yttre verklighet och den sociala situation den tillkommit i. Tyvärr kan det inte undvikas att den processen är beroende av den enskilde forskarens bild av den tidens materiella och andliga kultur, det vill säga den är subjektiv. Detta är, hävdar Grønvik, anledningen till att Eggjainskriften har lett till så väsensskilda uttolkningar.[154]

Utifrån denna grundläggande motsättning mellan "externt" och "internt" kan de metodologiska skiljelinjerna för de senaste 70 årens runologi konstrueras. Jag vill understryka att det är just en konstruktion, ett hjälpbegrepp, inte en realistisk, föreställande avbildning. De postivistiskt eller nypositivistiskt orienterade "internalisterna" har som regel intagit en restriktiv hållning till teorierna om en omfattande runmagi. De har angripit vad de bedömt som obestyrkta hypoteser, *ad hoc*-antaganden, djärva analogier och extrapoleringar, alltför fantasifulla teorier, tvärvetenskapliga metoder, okritiska, etymologiska undersökningar av ordet runa, syntesbyggen utifrån små osäkra detaljer, regelverk som enbart bygger på ett par dokumenterade exempel och så vidare. Som varnande exempel har man framför allt utpekat dem som har försökt leda någon form av talmystik i bevis.

Vad de bland annat har efterlyst är källkritik, lingvistisk metod, noggrannhet, konsekvent genomförda undersökningar, en klart artikulerad och orubblig princip för beräkningar av talsummor, begränsning till frågeställningar som kan betraktas som meningsfulla, statistiskt säkerställda resultat. Givetvis är det ingen som har drivit internalismen till dess yttersta spets och helt ignorerat alla icke-lingvistiska faktorer.[155] Något sådant vore ju inte heller praktiskt möjligt att genomföra. Det handlar i stället om

att markera och begränsa runologens specifika kompetensområde. Syftet är att finna en optimal arbetsfördelning i undersökningen av runföremålen.

Ett område där den strikt språk- och alfabethistoriska infallsvinkeln har använts för att lösa ett "externt" problem är frågan om runornas ursprung och därmed också indirekt deras spridningsvägar. Odenstedts forskning är ett illustrativt exempel. Han har närmat sig denna gamla tvistefråga genom att systematiskt studera inskrifternas varierande utformning av den äldre futharkens tecken. Antalet allografer är häpnadsväckande stort, ca 275, och Odenstedts mål har varit att urskilja de primära formerna och utifrån dem kunna formulera en hypotes om ursprung och ålder, om vem eller vilka som uppfann runskriften och till vilket ändamål.

I övrigt har Odenstedt i brev till mig beskrivit sin metodiska grunduppfattning på följande sätt.[156] Han delar upp runtolkningen i två steg. Det första omfattar den runologiska och lingvistiska analysen, det vill säga läsningen av runorna och den språkliga tolkningen. Allt detta baserar sig på god kännedom om runornas olika former och om urnordiskan, som man har kunnat göra sig en klar bild av med hjälp av runinskrifterna och intern rekonstruktion utifrån väldokumenterade texter på fornengelska, fornisländska, fornhögtyska, gotiska och frisiska. "För den som kan detta väl [...] *blir den runologiska och lingvistiska analysen nästan uteslutande induktiv* (även om man någon gång får räkna med överraskningar)." Steg två utgörs av den "*egentliga tolkningen*" *eller* "*inskriftens budskap*". Det är med nödvändighet en deduktiv process. "Vilket budskap man lägger in i en inskrift beror förstås på ens förutfattade meningar om t ex den kultur man studerar, vad man väntar sig att finna i inskriften, ens fördomar och kunskaper [...]." I den fasen är det en fördel att samarbeta med arkeologer, menar Odenstedt. Eftersom bedömningen av de yttre omständigheterna, exempelvis ett runristat föremåls funktion, kan förändras måste man också vara öppen för att rucka på tidigare tolkningar. Av den anledningen föreslår Odenstedt numera alternativa tolkningar. Ett exempel på det är hans arbete om den nyfunna, urnordiska runinskriften i Skramle, Värmland.[157]

Odenstedts inriktning kan eventuellt sägas utgöra en åsnebrygga mellan ett externt och ett internt förhållningssätt. Gränsdragningen är som sagt egentligen omöjlig att göra men har kanske ändå ett värde för att en faktisk motsättning ska bli tydlig.

Externalistiskt perspektiv

De gemensamma nämnarna för dem som betraktar det som mer eller mindre säkert att någon form av magisk användning av runskriften har förekommit är följaktligen det som "positivisterna" varnar för. I första rummet handlar det, trots Lis Jacobsen, om ett externalistiskt perspektiv. Man nöjer sig inte med något slags *close-reading* av texten utan sätter in den i en kultur- och religionshistorisk ram av varierande omfattning. Med det följer mer eller mindre automatiskt en tvärvetenskapligt inriktad forskning. Flowers har exempelvis ett omfattande inledningsavsnitt, där han

diskuterar olika magiteorier ur antropologiska, religionshistoriska och religionspsykologiska synvinklar, samtidigt som han utgår ifrån en semiotisk modell. Hans analys av magin är funktionalistisk till sin karaktär, och han försöker att socialt precisera bärarna av runmagin till de mångomtalade **erilaR**.

Andra har tagit fasta på annan typ av sociala bakgrundsvillkor. Hur utbredd har exempelvis läs- och skrivkunnigheten varit, och i vilken utsträckning har den formerat allmänhetens syn på runmästarnas kunskap och på skriften som en magiskt verksam hantering? Lena Thunmark-Nylén tillfogar ett resonemang om överklassens uppfattning av vad som varit status i Sverige på 1000-talet, hur den har förändrats i och med att läskunnigheten tilltagit och hur därigenom magiska formler kunnat hamna på ett anspråkslöst spänne för lägre befolkningsskikt.[158] Gerd Høst har, som vi sett, gjort en kulturhistorisk exposé av ölets historia som stöd för sin teori om ordet **alu**. På liknande sätt har Lundeby underbyggt sin argumentation runt formeln **salusalu** och Williams sin uttydning av **tuwatuwa**.[159] Grønvik drar med stöd av Eggjainskriften tämligen vidlyftiga slutsatser om hedniska begravningar, om sociala motsättningar mellan de bofasta och "religiösa hysteriker", som skändade gravar för att komma åt den dödes kunskaper, motsättningar som kanske återspeglas i *Voluspás* kosmisk-religiösa kampmotiv.

En helt annorlunda typ av tvärvetenskaplighet står Hartner för. I hans fall är det en bland runologer ovanlig, för att inte säga enastående kompetens som utgör utgångspunkten: astronomihistorikerns. Inom parentes sagt är hans dateringsmetod för Gallehushornen unik i runologiska sammanhang. Vanligtvis är det ju språkhistoriska och arkeologiska kriterier som ligger till grund för dateringen av ett fynd, och där utgör osäkerhetsmarginalen trots allt en ganska bred skymningszon. Om Hartners teori skulle vara riktig finns det för Gallehushornens del åtminstone en *terminus post quem*, som kan fastställas på sekunder när.

Komparation

I omedelbar anslutning till det tvärvetenskapliga står det komparativa angreppssättet. I form av komparativ lingvistik är det naturligtvis också förenligt med ett "internalistiskt" perspektiv, men jag tänker här speciellt på gränsöverskridande jämförelser. Hartner och Klingenberg är inte oväntat de som står för de djärvaste utflykterna. Den förstnämnde jämför utan att tveka motiv på sumeriska vaser från ca 3000 f Kr med dem som finns på gotländska bildstenar, som är bortåt 4000 år yngre. Klingenberg excellerar i matematiska och geometriska finesser, som ingick i pythagoréernas esoteriska läror, och drar paralleller mellan hornets bilder och langobardiska, fornindiska och ceylonesiska myter. En betydligt mindre uppseendeväckande form av komparation är Williams' tillvägagångssätt vid tolkningen av Vadstenabrakteatens **tuwatuwa**. Dels går han, liksom Høst, Conant och de flesta andra igenom tidigare tolkningar, dels ansluter han sig också till andra inskrifters mönster.[160] Om **tuwatuwa** exempelvis har med lin att

göra anknyter den till Flöksandsknivens **lina laukaR**. Det är, menar han, metodiskt att föredra, när kunskaperna om språk och innehåll är så pass osäkra. Kanske tyder inskrifterna på att man trott på transcendenta krafter i tillvaron och att dessa krafter kunde manifestera sig i särskilda växter eller ämnen. Att nämna (och skriva) dem vid namn – upprepade gånger dessutom – skulle aktivera krafterna. Detta är förstås hypoteser som inte kan förenas med Barnes' falsifieringskrav.

Diffusionism

En inte helt nödvändig men ganska naturlig följd av den tvärvetenskapligt komparativa inriktningen är en diffusionistisk kultursyn. För Gerd Høst och flera med henne framstår det förhållandet att alla folk med skriftspråk har känt till skriftmagi som ett bevis för att också runraden fungerat på det viset. Eftersom själva skriften är ett kulturlån borde också de magiska föreställningarna omkring den ha följt med på köpet, ett analogitänkande som blankt måste avvisas av en positivistiskt skolad forskare. Då bokstavsmagi och kabbala är företeelser, som mest invändningsfritt har konstaterats i Medelhavsområdet är det inte så underligt att det är sådana som Olsen, Agrell och andra likasinnade som är de ivrigaste diffusionisterna. Men magin betraktas också i sina vanligare skepnader som en gränsöverskridande praxis, så även de som nöjer sig med att anta att formler ristades i magiskt syfte tenderar att diskutera dem som kulturlån.

Källkritik

Som regel har de magivänligt inställda runologrna ett mindre problematiskt förhållande till de litterära källorna än skeptikerna. Det gäller både sekundärlitteratur och originaldokumenten, det vill säga inskriptionerna. I viss utsträckning kan det bero på att de förstnämnda har gjort en dygd av nödvändigheten. Det är i princip ogörligt för den som vill påvisa magiska funktioner att enbart stödja sig på runristningar; deras innehåll är helt enkelt för rudimentärt. Vittnesmål och sakupplysningar måste till från annat håll, och då finns det inte mycket annat att välja på än att anlita skrivna källor – även om de mestadels är sentida.

Å andra sidan har en del av skeptikerna nitiskt tagit tillvara alla upptänkliga möjligheter att ifrågasätta både källvärde och utsagornas betydelser. När den som vill påvisa talmagi har gått igenom ett antal runtexter som stöd för sin hypotes, det gäller såväl Agrell som Hartner och Klingenberg, underkänns materialet ofta av kritikerna. Det anses vara ofullständigt, osäkert läst eller skadat, det existerar bara som kopia och så vidare. Ibland handlar det om radikalt olika sätt att tolka en språkligt sett oomtvistlig inskrift, exempelvis Nolebystenens **runo fahi raginakudo**. Samma klyfta blir synlig i samband med de antika och medeltida författarnas omnämnande av runskriften, runpoemen som anger runtecknens ordning och namn, magiska, medeltida texter som *Bósasagan* eller

Merseburggaldern och, inte minst, den isländska litteraturens talrika exempel på magi i samband med runor. Lis Jacobsen nagelfar Magnus Olsens sätt att okritiskt basera en vidlyftig teori om Oden på en korrumperad strof ur *Eddan* och förbinda den med dikt av helt annat slag plus en latinsk kröniketext samt slutligen – med hjälp av talmagiska paralleller – lägga detta till grund för tolkningen av Eggjaristningen.

Den vanligaste kritiken mot användningen av medeltida litteratur är annars att det skiljer så mycket i tid mellan den och de äldsta runinskriptionerna. Richard Morris påpekar för Lundeby att det finns ett tidsglapp på 700 år mellan Lellingebrakteatens **salusalu** och det första litterära beviset för att växten verkligen åts, nämligen *Egil Skallagrimsons saga*.[161] Huvudproblemet är alltså kontinuiteten. Ger *Voluspá* ett uttryck för urgermanska eller ens urnordiska trosföreställningar, eller bara för en 1200-talets historicism? Ställningstagandet i den frågan kan inte ha underlättats av att diffusionisterna inom mytforskningen tyckte sig se inlånat kulturgods bakom snart sagt varje centralgestalt i den norröna litteraturen.

En sentida runolog, som inte tycks betrakta kontinuitetsfrågan som ett problem, är Thorgunn Snaedal. Hon tvekar inte att i ett kapitel, som behandlar runskriften i allmänhet, hänvisa till den isländska litteraturen som stöd för hypotesen att runristandet också har haft en viktig, magisk funktion.[162] Också Sven B. F. Jansson, som ju vanligtvis är inriktad på konkreta uppgifter, verkar böjd att tro på en kulturell kontinuitet. Han parar ihop Noleby- och Sparlösainskrifternas omnämnande av de gudasända runorna med orden i *Hávamál* om att tyda *runaR þaR ræginkundu*. Folke Ström och Jan de Vries är exempel på religionsforskare, som definitivt inte svävar på målet i den frågan. Mitt intryck är att lejonparten av runologerna åtminstone i någon utsträckning sätter sin lit till och utnyttjar de upplysningar som den norröna litteraturen ger, även om en del kanske känner större olust än andra över osäkerhetsmomenten. De antika författarnas kommentarer däremot är så lakoniska att någon konsensus om vad de exakt innebär knappast är möjlig.

Som jag ser det går den avgörande metodisk-teoretiska skiljelinjen mellan å ena sidan dem, som förespråkar ett näst intill rent lingvistiskt perspektiv och därigenom är anhängare av en specialisering, och dem som föredrar en externalistisk infallsvinkel med en starkt tvärvetenskaplig angreppsmetod å den andra. Hur förhåller sig då runologin som helhet i teoretiskt avseende, om man jämför den med en annan disciplin?

Vetenskapsteoretisk komparation

För att få ett slags mått på runologins utveckling som vetenskap under 1900-talet har jag gjort en jämförande studie med de näraliggande disciplinerna arkeologi och religionsvetenskap. Den får tas för vad den är, en idéhistorisk, helt och hållet utomdisciplinär skiss som frånsäger sig alla anspråk på grundlighet. Avslutningsvis försöker jag infoga runologins lång-

siktiga trender under vårt sekel i det nuvarande moderämnets, lingvistikens, historia.

Av flera olika anledningar faller det sig naturligt att låta arkeologin inleda en sådan komparativ skiss.[163] Runologin i Sverige utgör faktiskt arkeologins begynnelse, eftersom man ursprungligen till fornfynd i första hand räknade de artefakter som hade någon form av inskription. Före Boucher de Perthes' upptäckt av flintsavslagen var det inte så lätt att avgöra vad som var artefakter och inte; bortsett förstås från monument som Stonehenge eller Kåsebergaskeppet. Senare blev förhållandet det omvända; runologi katalogiserades i biblioteken under signum *J*, alltså som en underavdelning till arkeologi. Först på senare tid har den överförts till språkvetenskapen, närmare bestämt under signum *Fbr*.

Ytterligare en koppling mellan i alla fall svensk runologi och arkeologi är tidskriften *Fornvännen. Tidskrift för svensk antikvarisk forskning*. Vid sidan av att vara ett slags huvudorgan för svensk arkeologi är den också den publikation där de flesta nya runfynd presenteras. Fast runologin numera är en angelägenhet för språkvetare i första hand behåller den alltså sin arkeologiska prägel. I sanningens namn är ju också de flesta lösa runfynd i första hand artefakter och bara i underordnad mening tillika skrift. Det är inte ovanligt att arkeologer också ger sig in på språkvetarnas område. Renfrew och Mallory är exempel på det. De har ägnat mycket tid och möda åt att genom ett tvärvetenskapligt grepp utreda hur arkeologiska och språkhistoriska fakta och tolkningar ska kunna sammanföras till en teori om indoeuropéernas "urhem" och utbredning.[164]

I det följande försöker jag jämföra de metodiska och teoretiska problem som är eller borde kunna vara relevanta för runologin.

Arkeologi och runologi

Vid datering av runinskrifter tar runologer oftast hjälp av arkeologer, även om en del betackar sig för inblandning utifrån eller åtminstone litar mera till språkhistoriska än till arkeologiska kriterier. Just genom att inskrifterna i de allra flesta fall är så rudimentära, för att inte säga torftiga, finns det uppenbara likheter i de uppgifter som forskarna från de två disciplinerna ställs inför. De lägger båda pussel, som det saknas många bitar i. Skillnaden är framför allt att arkeologernas pussel innehåller så oerhört många fler bitar. I ytlig mening har överensstämmelsen kanske förstärkts, i och med att arkeologin under 80-talet i postmodern anda börjat behandla artefakterna som texter, men det är i så fall snarare en frändskap av symboliskt slag.

Det finns trots allt också väsentliga olikheter mellan arkeologin och runologin. En grundläggande sådan är förstås undersökningsobjektets art och omfattning – de många bitarna. Medan arkeologerna formligen drunknar i artefakter och följaktligen måste värja sig genom att utveckla noggranna strategier för vad och hur mycket man ska katalogisera, behandla och analysera får runologerna tacksamt och kärleksfullt ta emot varje nytt fynd som uppenbarar sig, speciellt om det härstammar från den äldre

futharkens epok. Det är bara i vår tid som det skrivna ordet utgör en betydande del av våra sopor.

Runfynden görs sällan av runologer utan av lekmän – och då oftast som en slumpartad biprodukt av någon annan verksamhet.[165] Runologens uppgift är följaktligen ett efterarbete: läsa, tolka, avbilda, datera (med arkeologisk hjälp), måla, dokumentera, samt eventuellt också publicera en studie. I kontrast till det är arkeologerna ständigt verksamma i hela processen. Stora summor läggs ner på att dokumentera arkeologiskt intressanta objekt, innan de för alltid har spolierats av väghyvlar och grävskopor. Ibland, som i fallet Bergen, kan man kanske säga att runologerna lever av smulor från storebrors bord. Utan tvivel har denna grundläggande skillnad ifråga om det empiriska materialets storlek och disciplinens status och omfång betytt en hel del för arkeologins jämförelsevis höga medvetenhet beträffande teori och metod. Dessutom tillkommer en uppsättning mer eller mindre krångliga metoder, som i regel kräver naturvetares medverkan och späder på behovet av metoder.

Det runologiska materialet däremot behöver inte struktureras, åtminstone inte av samma skäl och nödtvång som det arkeologiska. Mångfalden – de sammanlagt ca 5 000 fynden – är ju inte precis överväldigande. Strukturering krävs förstås ändå i en rad sammanhang, till exempel om man speciellt ska man studera inskrifter på lösa föremål, *erilaR*-inskriptioner, bruket och den geografiska spridningen av olika formler, allograferna, epigrafiken, stavning, namnskick, enskilda teckens ljudvärde, användning och utformning, olika runristares huggteknik, eller förekomsten av enstaka ord, exempelvis av dem som kan antas vara magiska. Kvantitativt sett är det ändå en jämförelsevis blygsam insats som krävs.

Inte heller finns det någon riktig motsvarighet till arkeologins utgrävningsmetodologi. Runologen kan möjligen sabotera kontexten eller handskas vårdslöst med själva objektet, men det är knappast någonting som han eller hon behöver något mått av teoretisk medvetenhet för att kunna undvika. Däremot kan imålning och bilddokumentation vara ett kinkigt arbete, men också i det fallet handlar det mer om andra saker, om rutin och noggrannhet. Av och till försvinner runristade föremål, och då är det viktigt att repliken eller bilden är så noggrann som möjligt. Ett exempel är den försvunna Vadstenabrakteatens **tuwatuwa**. På grund av kedjans fäste har den första runan varit omstridd: l eller t? Tursamt nog gjordes på 1870-talet mycket noggranna kopior av alla brakteater i full uppsättning till alla nordiska länder. Omsorgsfullt gjorda fotografier av kopians baksida visar att det är ett **t**.[166]

Nedan jämför jag argument från arkeologernas relativt livliga metoddebatt i *Fornvännen* med vad som är eller skulle kunna vara relevanta problem för runologer, oavsett om de har diskuterat dem eller inte. För det mesta är det "inte" eller i bästa fall knapphändigt och i förbigående, eftersom det i princip inte existerar någon teoretisk debatt i runologiska publikationer.

Vad är den principiella skillnaden mellan ett runologiskt och ett arkeologiskt objekt? Det måste vara texten. En artefakt som försetts med runinristningar är definitionsmässigt ett runfynd, men är det lättare att

tolka för den skull? Egentligen inte – inte automatiskt i alla fall. Ur den synvinkeln skulle runologen vara i samma behov som arkeologen av en uppsättning sofistikerade teorier och metodologier.

Frågan om induktiv eller deduktiv metod har vi redan stött på. I den ingår också tvistemålet om vad som är subjektivt. Framför allt är det de deduktiva (eller intuitiva eller hermeneutiska) tolkningarna som får bära hundhuvudet därvidlag. De påstås vara subjektiva och ge uttryck för upphovsmannens eller -kvinnans förutfattade meningar om de mentaliteter, som omgav ristaren. Den objektiva utgångspunkten är så att säga själva texten. I någon mening kan den sägas motsvara arkeologens artefakt, medan runföremålet snarare ingår i kontexten.

Arkeologerna är inte ense om vad som menas med en artefakt och om den kan sägas existera teorioberoende eller inte. Inom runologin kan en parallell till det förstnämnda spörsmålet uppstå ibland. Är ristningar eller brakteatinskrifter, som för oss verkar sakna innebörd, helt enkelt analfabetklotter, eller var de måhända på ett eller annat sätt meningsbärande för sin samtid? Naturligtvis har de hur som helst en innebörd, men runologen intresserar sig traditionellt mest för semantiska meddelanden. I likhet med arkeologen kunde också runologen fråga sig ifall texten verkligen finns där oberoende av hans eller hennes förföreställningar om den. Så vitt jag förstår menar de lingvistiskt inriktade forskarna att den gör det. Den språkliga kompetensen är för dem någonting objektivt, icke tidsbundet, som inte inbegriper föreställningar om den materiella och mentala verklighet som ristningen har uppkommit i. I kraft av sin lingvistiska, stringent tillämpade metod anser de sig kunna läsa texten på ett entydigt sätt, en läsning som sedan kan utgöra grunden för en tolkning. Först där kommer förföreställningarna in i bilden, och i samma stund reduceras runologen till en lekman, som gör bäst i att konsultera fackfolk: historiker, religionsvetare, arkeologer.

I litteraturvetenskapliga sammanhang är visserligen *close-reading* en metod, men vanligen anses det ändå vanskligt att uttala sig om en text utan att ha ett historiskt, socialt, politiskt sammanhang någorlunda klart för sig. Förhåller det sig annorlunda med en runinskription? Ja, i den meningen att den i en helt annan utsträckning kan vara korrumperad av besvärande lakuner eller mångtydiga tecken. Man kan alltså se det som sin huvuduppgift att dels klara ut dessa initialsvårigheter, dels lägga en grammatiskt, syntaktiskt korrekt grund för förståelse. Men oftast blir ju texterna trots det långt ifrån glasklara. Det innebär nu inte att vare sig Barnes eller Antonsen för den skull avstår ifrån att tolka deras innebörd. Exempelvis är de ju snara att avvisa magiskt innehåll i dem.[167]

Jag är inte så säker på att detta med vad som är text och vad som är tolkning är så självskrivet. Eventuellt skulle en teoretisk debatt, liknande den i *Fornvännen*, kunna klargöra en del. Som det nu är föreligger premisserna mer eller mindre outtalade i varje enskild avhandling. I värsta fall är de inte bara oannonserade utan också otänkta. Ändå handlar det ju om tämligen elementära förutsättningar. Då ska vi bara inte tala om de mera filosofiskt inriktade, postmoderna teorierna om text och dekonstruktion. Oavsiktligt har ett antal runologer inkluderat ett moment av detta i

sina avhandlingar, närmare bestämt i sina genomgång av tidigare tolkningar. Den som så vill kan läsa Grønviks bok om Eggjastenen som en palimpsest, där de olika lagren av interpretationer blir till en körsats av likvärdiga stämmor. Så har Grønvik helt visst inte själv tänkt sig det hela. Hans egen tolkning står visserligen på andras skuldror, men den utgör dock toppen av pyramiden och gör anspråk på att vara den mest avancerade analysen hittills. Det är alltså inte heller fråga om att, som arkeologen Mats Burström gör, lägga fram en handfull likvärdiga tolkningar till läsarens eget beskådande och val.[168] Eftersom runinskrifter av någon dignitet är så pass få, och nyläsningarna i motsvarande grad många, kunde man tycka att det vore befogat att diskutera texttolkandets grundprinciper. I stället liknar varje runologs inslagna kurs mest arkeologen Leif Grens resonemang om det förflutna: det saknar frihet och det finns därför bara en enda "riktig tolkning av varje forntida avsiktlighet".[169]

Runologerna i gemen verkar underförstått utgå från en begreppsrealistisk grundinställning och en spegelteori. Det finns en bestämd mening i varje genomtänkt runtext, och det gäller att återge den så troget som möjligt. Ingen av dem som jag har läst talar någonsin i arkeologen Bjørnar Olsens ordalag om tolkningen som en kreativ verksamhet, som ett sätt att skapa, i stället för att återspegla, en avsikt i texten.[170] Däremot har det formulerats som kritik, särskilt mot sådana som har tyckt sig se spektakulära former av magi avteckna sig i inskrifterna. Av troligen samma skäl har ingen heller torgfört några tvivel på objektivitetens möjlighet – för att inte tala om något eventuellt ifrågasättande av dess önskvärdhet. Sådana anarkistiska böjelser är bannlysta. Inte heller kan jag finna någon parallell till Leif Grens plädering för ett fiktionalistiskt angreppssätt: att man alltså ska betrakta den metod som visat sig fungera *som om* den också vore sann. Skulle det ändå vara den tanken som föresvävar runologen i hans värv, så har han i vart fall förstånd att hålla tyst om den. Inte ens vetenskapliga hjälpbegrepp, som de asteriskförsedda – och följaktligen härledda – indoeuropeiska och urgermanska formerna, beskrivs som fiktioner. Snarast får man som lekman intrycket att urgermanskan och urnordiskan är modersmål, som en gång har talats av de människor vars språkliga vittnesbörd runristningarna är.

Arne B. Johansen oroar sig, i sin polemik med Mats Malmer, över hur "udda data" bortom historiens logik ska komma fram med den positivistiska metod Malmer förespråkar.[171] Det borde också vara ett bekymmer inom runologin, fast där handlar det snarare om att gå utanför lingvistikens farled. Frågan är emellertid om man vanligtvis är särskilt intresserad av udda data. I stället tycks man ofta vara inställd på att värja sig emot dem. Delvis är den attityden förståelig, eftersom det under vissa tider har haglat av förflugna eller rent av flugiga idéer. Å andra sidan har inte heller arkeologin varit förskonad från sådant. Hur som helst; de udda teorier som inte direkt kan avfärdas som nonsens har producerats av deduktivt eller hermeneutiskt inställda runologer. Det är mestadels de som går bakom grammatikens och de lagbundna språkförändringarnas logik till kontexten eller till vittfamnande analogier, som förutsätter långväga kulturströmningar.

Återigen; det teoretiska problemet diskuteras inte. Det kommer bara fram på indirekt väg som undertext.

Medan åtminstone vissa arkeologiska riktningar inte tvekar att konstruera (eller spegla) mentaliteter, ideologier och religiösa föreställningar utifrån den materiella kulturen blott och bart tycks lingvistiskt orienterade runologer tveka inför det språnget. Ändå har de ju "riktiga" texter, inte bara Hodders materiella, att utgå ifrån. Det, skulle man tycka, kan åtminstone inte vara ett handikapp. Visst är runristarnas intentioner oklara för oss sentida uttolkare, men de kan knappast vara mera mångtydiga än de konfigurationer och artefakter arkeologer har att brottas med. Hällristningarna är ett annat exempel på svårlästa "texter", som trots det har tolkats med avseende på såväl religiösa och symboliska föreställningar som materiella statusmarkeringar.[172] Ristningarna har omväxlande tolkats som bildskrift, uttryck för magiska föreställningar eller olika symboliska yttringar av myt, rit eller kult av skilda slag.[173] I en del fall har etnografiskt jämförelsematerial från vår egen tid använts, och paralleller till andra kulturer och religioner är legio i ansträngningarna att utifrån de mångtydiga figurerna rekonstruera en agrarreligion i bronsålderns Norden.[174] Det är ingen överdrift att påstå att den rekonstruktionen – oavsett hur den ser ut – vilar tungt på hypoteser med osäkra förutsättningar. Hultkrantz' egen teori präglas av en uttalad antievolutionism och en försiktigt diffusionistisk grundinställning.

Jan Nordbladh diskuterar vad som utmärker de vetenskapliga tolkningarna i förhållande till de mera spekulativa. Han betonar kontinuiteten, det vill säga beroendet av tidigare arbeten, öppen materialredovisning, metodbeskrivning och "ambition till teorikonstruktion".[175] Emellertid sticker han inte under stol med att vare sig forskningen eller dess resultat någonsin kan vara neutrala. Den interna kontroll och kritik som ska säkra den vetenskapliga halten garanterar inte att tröskeln hålls ren ifrån självcensur, rädsla för djärva tolkningar, förtal, hierarkier och annat, som verkar i motsatt riktning. Vad utmärker då de tolkningar som befinner sig utanför institutionerna? Nordbladh beskriver dem inte bara som icke sanktionerade uppfattningar utan också som protester mot det akademiska tolkningsföreträdet. Typiskt för dem är, menar han, att de utgår från hällbilderna som någonting homogent. En enda förklaring anses med andra ord räcka. "Metodiskt karakteriseras arbetena av att identifikationen av figurer sammanfaller med tolkningen av dem samt att bilder 'plockas' ut ur sammanhanget på ett godtyckligt sätt."[176] Eftersom bilderna är mycket sammansatta betyder det att nästan vilken tolkning som helst passar in på dem. Ett så enkelspårigt förfarande kan inte godkännas som forskning, menar Nordbladh. "Både hypotesen och materialet måste först förankras i mer omfattande resonemang kring huvudproblemet och möjliga teoretiska utgångspunkter för att studien skall upfattas som välgrundad."[177] En del av argumenten känns igen från runologins tolkningstvister, men måhända är det signifikativt att arkeologerna resonerar mera generellt metodiskt, teoretiskt än runologerna. Kanske är det en spegling av hällbildsforskningens större teoretiska bredd. Man är på grund av sitt material hänvisad

till ett tvärvetenskapligt arbetssätt och kan inte som runologerna välja att försvinna in i ett isolerat språklandskap.

Vidgar man perspektivet något till antropologin anses där beteenden och handlingar, både vanliga och rituella, kunna läsas och tolkas på samma sätt som texter eller dramer. Clifford Geertz beskriver antropologiska interpretationer som fiktioner och jämför dem i så måtto med romaner.[178] Att konstruera aktörsorienterade beskrivningar är otvivelaktigt en fantasihandling, skriver han. "Det är inte mot en mängd otolkade data, drastiskt uttunnade beskrivningar, som vi ska mäta hållbarheten i våra förklaringar, utan mot den vetenskapliga fantasins förmåga att göra så att vi kommer i kontakt med främlingars liv."[179]

Hodder har påpekat att den historiska aspekten ligger djupt inbäddad i det sociala mönstret i Europa och att betoningen av empirin inom arkeologin efter andra världskriget berodde på skuggan från nazismen.[180] Sannolikt kan också något sådant ligga bakom tveksamheten att konstruera den sociala, politiska och idémässiga bakgrunden till runinskriptionerna.[181] Att inrikta sig på det enbart språkliga ter sig ofarligare. Ändå räcker förstås inte detta som förklaring. Varför är i så fall runologer försiktigare än arkeologer?

Möjligen skulle forskningen ha en del att vinna på att runologers meningsutbyten i mindre utsträckning än nu inskränkte sig till knappologiska gräl om enstaka tecken eller grammatiska former och i stället utvidgades till att omfatta väsentliga men kanske hypotetiska frågor. Det kunde man med litet god vilja göra utan att lika ständigt som ängsligt snegla på den empirisk-positivistiska lögndetektorns utslag. Vilka föreställningar kan man läsa in i inskrifterna? Speglar de samhället "objektivt" eller ideologiskt transformerat? Vad hade egentligen vikingatidens runstenar för funktion? Kan man exempelvis överväga Leif Grens teori att de var en negationens negation; att monumenten hade ett budskap som var motsatt mottagarpartens och därför tydde på att avsändaren befann sig i en reträttposition? Kan en strukturalistisk teori kasta ljus över inskriptionerna? Vilket är rimligare; att betrakta runristarna som invävda i en fast social struktur, vars ideologi de ger uttryck för, eller att se dem som tämligen fria individer? Är ett hermeneutiskt perspektiv ett sätt att lyfta sig över den egna positionen och få en närbild av runristarens? Hur skulle en runologi utifrån ett genusperspektiv se ut? Vilka är runologins axiom? Var finns de axiomskiften som – med Arne B. Johansens ord – tillåter en utbrytning ur ett metodologiskt och teoretiskt tvångstänkande?

Inte minst befogade vore frågor som berör oraliteten.[182] Utifrån lämningar av vägnät och arkitektur har man kunnat dra vissa slutsatser om inkaindianernas behov av kommunikation. Kan några liknande extrapoleringar göras om de germanska stamsamhällena? Tyder runskriften på att det germanska kulturerna varit primärt orala eller proto- eller hantverkarlitterata? Oraliteten blir inte ett iakttagbart fossil, förrän den finns nedskriven och alltså har lämnat sitt ursprung. Är runmonumenten sådana fossil? McLuhan påstår i *The Gutenberg Galaxy* att boktryckarkonsten förvandlade det moderna tänkandet i restriktiv och lineär riktning. Är slagordet "the medium is the message" tillämpbart också på runskriftens epok?

Innebär det att den forngermanska och urnordiska tidens orala medvetande är helt annorlunda än det litterata? Har urgermanskans och urnordiskans komplexa grammatik någonting att säga om tänkandets struktur? Stämmer den överens med de estetiska kriterier som har väglett ornamenteringarna? Det skulle i så fall ha betydelse både för dem som hävdar att runinskrifterna skvallrar om en avancerad bokstavsmagi och för dem som ser runskriften som en prosaisk företeelse. Vilken är relationen mellan det talade ordet och det inristade? I vad mån visar sig den orala kulturens särdrag i runtexterna? Har runskriften möjligen i sin tur haft någon inverkan på det talade ordets struktur? Oralitetens formelspråk var en angelägenhet för specialister: barder, musiker, siare, profeter, präster. Eftersom det bygger på bevarande blir det automatiskt arkaiskt. Innebär det också att det språkliga flöde som är fixerat i runskrift också är arkaiskt? Enligt Havelock är parataxen lag i den orala poesins syntax: språket är additivt, precis som bild kopplas till bild genom ett "och". Kan man se något av detta i runinskriptionerna? Den orala etiken visar sig genom handlingar, tragiska eller heroiska, inte genom abstrakta begrepp. Ger runinskrifterna uttryck för den typen av så kallad performativ syntax?[183] I det klassiska Grekland skedde en övergång från oral till litterat tradition. Varför fick vi ingen riktig sådan förändring här i Norden, förrän kristendomen trängt ut hedendomen och det latinska alfabetet ersatt futharken, i alla fall som officiellt skriftsystem?

Intresset för teori och metod är som framgått inte direkt påträngande bland runologer. Man verkar inte tro att en problematisering av utgångspunkterna för forskningen har några fördelar att erbjuda.[184] Henrik Williams har påpekat denna brist på teoretisk diskussion och beklagat den. "Den runologiska teoribildningen har inte kommit så långt att det för mig är möjligt att presentera en sammanhängande teori."[185] Ofta saknas också i nyskrivna avhandlingar all form av teoretisk ansats.[186] De flesta, som över huvud taget nämner ordet metod, gör det i förbigående och bara för den egna studiens räkning. Bara i ett fåtal fall av de runstudier jag har gått igenom finns det en separat och generell diskussion, nämligen hos Antonsen, Barnes och Flowers. Med tanke på de många olösta problemen, runskriftens ursprung och funktion, dess sociala roll, runnamnens innebörd, futharkens betydelse, läskunnighetens omfattning och så vidare, vore det kanske på sin plats med en mera förutsättningslös diskussion om forskningens grunder.

När det gäller extern påverkan har arkeologin och runologin varit ungefär lika mottagliga för diffusionistiska teorier och för reaktionära och rasistiska, politiska ideologier. Att man inte kan spåra särskilt mycket evolutionistiska, strukturalistiska eller poststrukturalistiska tankegångar i runologisk forskning har däremot sannolikt internvetenskapliga orsaker. Evolutionismen kan inte rimligen vara så intressant för den vars forskningsobjekt inte är människan som art utan skrifthistoria. Visserligen kan han eller hon omfatta en evolutionistisk teori om skriften, men den begränsar sig då till problemet om runornas uppkomst och möjligen frågan om övergången från äldre till yngre futharken. Att det strukturalistiska inflytandet varit minimalt ter sig inte särskilt märkligt. En språkhistoriker

tilltalas knappast spontant av de Saussures försäkran att det synkrona språkstudiet måste föregå det diakrona.

Men det finns också en annan verksam faktor, som till hälften kan sägas vara intern, till hälften extern, nämligen den institutionella ramen. Om runologin framstår som en konservativ hantering, som i det närmaste oberörd av tidens filosofiska strömningar och vetenskapliga metodskiften lunkar på i samma fotspår, gäller det i lika mån dess moderdisciplin, nordiska språk. Det finns inte mycket forskning om dess historia, men de två studier som föreligger pekar åt samma håll. Ingela Josefson har undersökt sakkunnigutlåtanden och andra omständigheter kring professorstillsättningarna i ämnet.[187] Hennes slutsats är att en språkhistorisk forskningsprofil är det som har betalat sig bäst, och som fortfarande gör det i viss utsträckning. Detta trots att ämnet sedan länge har haft uppgiften att utbilda modersmålslärare. Alla nymodigheter efter junggrammatikens genombrott på 1880-talet har betraktats med stor skepsis av ämnesföreträdarna. Bland annat har strukturalismen inte alls lyckats vinna fotfäste i Sverige – 60 år efter *Cours de linguistique générale*, som utgavs 1916. Som jämförelse kan sägas att den i Danmark fick sitt genombrott redan i början av trettiotalet. Vad gäller den förhärskande teorin och metodiken inom ämnet skriver Josefson:

> Helt dominerande är den positivistiska synen på vad forskningen ska ägna sig åt. Egentlig forskning består av bearbetningen av ett stort material. Teorierna träder fram ur materialet.. [...] Det empiriska samlandet är forskningens egentliga kärna; ett annat – deduktivt – tillvägagångssätt avfärdas som 'hypotesmakeri'. Sysslandet med teoribildning är inte meriterande [...].[188]

Det är med andra ord junggrammatikernas mer än hundra år gamla recept som fortfarande tillämpas.

Lars Wollin är kritisk till Josefsons metod.[189] Han påpekar att svensk språkforskning har influerats av strukturalismen och transformationsgrammatiken. Möjligen är det betecknande att den senare på grund av sin utpräglade formalisering har väckt olust bland språkforskare "med traditionell humanistisk bakgrund". Själv har Wollin undersökt utgivningen av vetenskaplig litteratur från 1850 och framåt, 1100 titlar sammanlagt. Dessutom har han jämfört med inriktningen av "den svenska nordistikens flagsskepp", *Arkiv för nordisk filologi*.[190] Speciellt den senare favoriserar mycket tydligt arbeten om den norröna litteraturen. Det är en profil som inte alls försvagats med åren utan tvärtom markerats ytterligare in på åttiotalet. Runologi och fornsvenska hävdar sig också hyggligt. Arbetena om det moderna 1900-talsspråket sjunker däremot stadigt från en redan låg nivå, "till synes lika oberörd av strukturalister som av Chomsky".[191] Kontentan av Wollins studie blir alltså trots allt i princip densamma som Josefsons: nordistiken är en konservativ disciplin. Det enda som skulle kunna modifiera den bilden är en undersökning av doktorsavhandlingarna i ämnet. En sådan är veterligen ännu inte gjord.

Religionsvetenskap och runologi

Studiet av religioner och myter har stor betydelse för runologin, i alla fall för de forskare, som inte avvisar alla de externa förhållanden som omger själva texten.[192] Speciellt gäller det givetvis den nordiska mytologin. Inte minst genom isländskans status har alla runologer en mer eller mindre grundlig beläsenhet i den norröna litteraturen. Vissa, till exempel Bæksted, har till och med publicerat sig på det området. Vad man kan förvånas över i det sammanhanget är att de isländska texternas källvärde inte har diskuterats generellt bland runologer. De gånger detta har varit på tapeten har det gällt – och oftast handlat om kritik mot – enstaka tolkningar. Ändå är det ett centralt spörsmål för en rad texter, som uppenbarligen hänsyftar på religiösa eller magiska föreställningar. Speciellt de runologer som har stött sig på de norröna texterna borde ha haft intresse av att framhålla den strukturella ålderdomlighet som den franske religionshistorikern Georges Dumézil påvisat. Kanske är källkritiken hårdare bland magikritiska runologer än bland religionshistoriker i allmänhet. De senare har ju, som den danske religionshistorikern Jens Peter Schjødt mycket riktigt framhåller, inte råd att vara hyperkritiska. I den runologiska litteraturen kan man så vitt jag förstår inte märka mycket av den fluktuerande synen på den isländska diktningens källvärde. Snarare verkar tilltron ha nått ett maximum i runologkretsar, när den stod som lägst bland religionshistoriker. Det beror kanske just på frånvaron av teoridiskussion. Ifrågasättandet av exempelvis *Edda*-dikternas representativitet har inte diskuterats samlat, utifrån en teoretisk grundval, utan använts som slagträ i de enskilda fallen. Med tanke på vad som sagts ovan om ämnet nordiska språks konservativa karaktär kan man undra om det är en ren tillfällighet att just *nordisk* mytforskning släpar efter på det sätt Schjødt anger i sin studie över huvudtendenserna i nyare forskning om nordisk mytologi.

Konflikten subjektivt – objektivt perspektiv i kombination med hermeneutiska eller intuitiva metoder känner vi naturligt nog igen, med den skillnaden att det i religionsvetenskapen verkar röra sig om teoretiskt mera artikulerade meningsskiljaktigheter. Att den oengagerade, distanserade religionsforskningen hamnade i underläge på 1960-talet är intressant. Det stämmer ganska bra med "tidsandan", som trots häftiga protuberanser av marxism-leninism och Mao Tse-tungs tänkande ändå med visst fog kan kallas andlig och, som Schjødt påpekar, riktad österut. Däremot är det tveksamt om något liknande kan siktas i tidens runologiska avhandlingar. Visserligen harmonierar det väl i någon mån med grundtonen i Klingenbergs och Hartners avhandlingar, men de är snarare undantag än trendsättare. Tvärtom är det snarare en positivistisk tendens som avtecknar sig tydligast. Det forskningsbeteende som religionshistorikern E. R. Goodenough tillskriver det han kallar för religionsvetenskapens fariséer träffar en stor del av det runologiska "etablissemanget": man inriktar sig på överblickbart "mikroskoparbete" och undviker de "stora", olösta frågorna. De tongivande inom IAHR (International Association for the History of Religion) ville under femtiotalet skydda sin disciplin från dilettanter och

personer med andra motiv än rent vetenskapliga. Det hermeneutiska perspektivet, som inom religionsvetenskapen tycks ha fått överhanden under sextiotalet, är knappt märkbart bland runologer, bortsett då från Klingenberg. Jag kan inte påminna mig någon som argumenterat för att distans och objektivitet utgör en allvarlig fara för förståelsen av en runtext. Däremot finns det exempel på den rakt motsatta varningen.

Sammanfattningsvis kan sägas att religionsforskare i högre grad tycks ha orienterat sig om de teoretiska och metodiska möjligheter som erbjuds i filologi, arkeologi, psykologi, filosofi, fenomenologi, kulturantropologi, strukturalism, funktionalism, mentalitetshistoria. I vilken utsträckning den enskilde forskaren verkligen har satt sig in i och deltagit i diskussionen kan inte jag avgöra, men uppenbarligen har det existerat en debatt utöver den polemik som graviterar runt enskilda publikationer.[193]

I likhet med arkeologin får myt- och religionsforskningen lita till sin förmåga att pussla ihop skärvor till ett slags enhetsbild. Det gäller inte minst forngermansk och fornnordisk religion. I så måtto befinner den enskilde religionshistorikern inte i någon gynnsammare eller radikalt annorlunda situation än runologen. Ändå är det en märkbar skillnad i teoretisk och metodisk diversitet mellan de båda disciplinerna. Vad beror den på?

För det första tror jag att det blygsamma antalet aktiva runologer verkar hämmande på utvecklingen av teori och metod. Hur många de egentligen är kan vara svårt att uppskatta, eftersom det rör sig om filologer och arkeologer med huvudsakligen andra sysselsättningar. Informationsbladet *Nytt om runer* har genom åren låtit ett antal runologer kortfattat presentera sig själva. Om man vågar anta att de utgör kärnan av de mest aktiva i branschen under det senaste decenniet rör det sig om totalt cirka 90 personer från Sverige (16), Norge (13), Danmark (10), Tyskland (8), Österrike (3), Schweiz (2), Nedeländerna (4), Belgien (1), Frankrike (3), Italien (11), Brittiska öarna (8), Australien (1), USA (9), Canada (2). Naturligtvis är statistiken otillförlitlig. Av dessa 90 personer är det kanske en handfull som i första hand sysslar med runologi. En del emeriti är knappast verksamma alls. Vilka av de övriga har uppfattat sig själva som runologer i främsta rummet? Hur många har inte presenterat sig, därför att de snarare uppfattar sig själva som lingvister, arkeologer eller historiker? Det är lätt att konstatera att en hel del namn saknas. För Sveriges vidkommande efterlyser jag exempelvis arkeologerna Frands Herrschend, Anne-Sofie Gräslund och Lars Wilson. Varför är inte historikern Mats G. Larsson med, han som har skrivit om Ingvarsstenarna; många andra frånvarande att förtiga. Notabelt är i alla fall att Italien (enligt den här statistiken) har fler runologer än Danmark, att en tredjedel av alla här upptagna runologer är kvinnor, att Italien har den jämnaste könsfördelningen (sex kvinnor, fem män)

Rimligen behövs det så att säga en "kritisk massa" av forskare innan de mentala processer sätter igång, som resulterar i teoretisk debatt. Vad Jens Peter Schjødt har sagt om anledningen till just nordisk mytforsknings teoretiska eftersläpning kan ha med denna kritiska massa att göra. Ju färre forskare, desto färre nya tankar som kan bryta sig ur generationsmönstret. I runologernas fall har det ju också saknats ett självskrivet fo-

rum för tankeutbyten, även om det finns ett ganska stort antal filologiska och lingvistiska tidskrifter, som med jämna mellanrum publicerar även artiklar om runologi. På svenska har vi en enda specialtidskrift: *Runrön* med en över tiden kort och tämligen sparsam utgivning. Hittills har den mestadels innehållit specialartiklar om enskilda runobjekt. I ett nordiskt perspektiv finns också den lilla *Nytt om runer. Meldingsblad om runeforskning*. Det är en produkt av ett beslut på det andra internationella symposiet om runforskning 1985. Bladet utges av Runearkivet i Oslo men är förstås på intet sätt begränsad till en norsk läsekrets. Språket i den varierar beroende på uppgiftslämnaren/författaren: norska, danska, svenska, engelska eller tyska. Som ständig redaktör har James E. Knirk vid Runearkivet i Oslo fungerat.

Innehållet består till stor del av verksamhetsberättelser från runforskningscentra i de nordiska länderna utom Island samt i England och Tyskland. Mestadels handlar det då om beskrivningar av nya runfynd och korta redogörelser för det arbete som bedrivs. I övrigt innehåller informationsbladet korta rapporter från symposier och runologmöten samt upplysningar av olika slag: adresser, in memoriamnotiser, runologpresentationer, utställningar, forskningsprojekt, böcker, databanker, runfonter och hemsidor med mera. En mycket stor del upptas av en bibliografi, som är värderande på så sätt att det som anses suspekt på ett eller annat vis har särskilda rubriker: "Kensingtonia", "Somnia vana" (tidigare "Fantastisk") och "Esoterica".[194] Från och med innevarande år är bibliografin tillgänglig på *Nytt om runers* hemsida på Internet.

Bibliografin är sannolikt det viktigaste och mest arbetskrävande inslaget. *Nytt om runer* har inte gett sig ut för att vara någonting annat än ett informationsblad. Följaktligen förekommer det inte några recensioner och givetvis inte heller någon debatt. Om det skulle finnas planer på någon sådan utvidgning måste det i så fall tillskjutas helt andra resurser. Praktiskt taget varje nummer dras redan som det nu är med ibland kraftiga förseningar.

Vart femte år sedan 1980 hålls ett internationellt symposium, som brukar resultera i en publikation. Där finns det som framgått större chans att träffa på teoretiska inlägg och speglingar av muntliga diskussioner. Men det är förstås svårt att föra en skriftlig debatt med fem års mellanrum. Denna rent praktiska svårighet att föra kontinuerliga samtal innebär förstås inte automatiskt att runologer skulle vara teoretiskt och metodiskt omedvetna. Däremot tror jag att överväganden av den arten i hög grad knyts till det aktuella forskningsobjektet. Ett färskt exempel på det är den av Klaus Düwel utgivna antologin från ett internationellt symposium i Bad Homburg 1992.[195] Många av bidragen i den inleds med en teoretisk och/eller metodisk betraktelse inför det speciella problem som ska behandlas. Frågan är om detta ensidigt instrumentella bruk av teori och metod också får följder för den allmänna inställningen till teoretiska problem. Skulle den förändras om runologin hade en egen teoretisk tidskrift?

Jag tror också att runristningarnas karaktär av originaldokument med bara delvis dechiffrerat språk, samtidigt som innehållet i dem är torftigt, har inneburit att intresset för dem växlats in på ett ensidigt lingvistiskt

spår. Åtminstone de äldre inskrifterna har ett uns av rebus eller Faistosskiva över sig. Utmaningen i dem är följaktligen inte sällan huvudsakligen av dechiffreringskaraktär. Möjligen kan de också lägga en flisa till den språkhistoriska mosaiken. Däremot är deras källvärde oftast ytterligt begränsat. Följaktligen är det intresse de tilldrar sig bland historiker, religionshistoriker, mentalitetshistoriker, arkeologer och antropologer tämligen svalt. Runorna som rent språkligt fenomen förpassar texten och funktionen i bleke. I och med det krymper också den arsenal av teorier och metoder, som anses påkallade i hanteringen och analysen av dem. Typiskt nog är det fåtal runologer som har fört någon form av principiellt, teoretiskt resonemang ute i något speciellt ärende. Barnes och Antonsen vill göra runologin till en erkänd disciplin, som kan väcka respekt i vetenskapssamhället. Flowers, som verkligen på allvar har prövat ett tvärvetenskapligt tillvägagångssätt och ingående diskuterat antropologiska och religionsvetenskapliga teorier, vill fästa uppmärksamheten på komplexiteten i den magi som tillämpats i samband med runskrift. Peter Pieper har med hjälp av en uppsjö naturvetenskapliga metoder försökt bringa slutgiltig klarhet i om Weserfynden är en förfalskning eller inte.[196] Bara den delen upptar en tredjedel av hela brödtexten på 250 sidor. Teoridiskussion tycks följaktligen vara någonting man tillgriper, endast när man känner sig därtill nödd och tvungen.

Om man ska se till var behovet av teori och metod borde vara störst skulle man förvänta sig det hos "externalisterna", eftersom de uppbådar det i disciplinhänseende bredaste underlaget för sina analyser. Jag har inte kunnat finna någon sådan tendens. Det vanliga är att man utgår från magisk eller religiös praxis som någonting självklart, som inte behöver problematiseras. Motståndarna problematiserar i och för sig, men på sitt sätt, det vill säga mestadels genom att kasta tvivel över källorna eller över enskilda runologers kompetens. Ytterst sällan ekar röster ur den religionshistoriska debatten i deras fåtaliga meningsutbyten. Att "internalisterna" tycker sig utöva sin verksamhet i en skyddad hamn är en sak. Visserligen kunde själva valet av position kräva teoretisk motivering och återkommande omprövningar, men det är ändå begripligt om deras diskussioner i första hand rör sig kring lingvistiska spörsmål. "Externalisterna" däremot befinner sig i samma blåsiga vägskäl som arkeologer, antropologer och religionsvetare. Deras utgångspunkter är hela tiden i rörelse, och det krävs därför av dem ständigt förnyade positionsbestämningar för att de inte ska stelna i dogmer, som är svåra att få syn på inifrån och därför hart när omöjliga att ifrågasätta. "Internalisterna" tycks inte ha berörts i någon nämnvärd grad av det senaste årtiondets teorier om kunskapens situationsbundenhet, *situatedness*. Kanske kan man på deras hållning i någon mån applicera Donna Haraways resonemang om det regerande, manliga objektivitetsbegreppet som någonting okroppsligt, homogeniserat, icke-engagerat, perspektivlöst, transcendentalt och reifierande. Det innebär bland annat en universell rationalitet och ett universellt språk, en totaliserande blick som inte kan ifrågasättas.[197] Frågan är då om "externalisterna" representerar ett annat betraktelsesätt. Knappast som grupp i alla fall. Det

magiska perspektivet är lika förenligt med det allseende, "objektiva" ögat som vilken annan synvinkel som helst.

Coda: några ord om svensk runologi på 1990-talet

Om jag till sist lämnar frågan om runmagi och försöker mig på en provisorisk, allmän betraktelse av modern, svensk runologi tycker jag att det på senare tid har skett ett visst teoretiskt och metodiskt uppvaknande. Odenstedts redan citerade brev är ett tecken på det, och flera avhandlingar under nittiotalet tyder på samma sak. En del av de frågor jag efterlyst i samband med läsningen av de något äldre, runologiska arbetena har faktiskt ställts nu.

I en artikel i *Saga och Sed*, "Runologi: Försök till ett aktuellt signalement", diskuterar Lena Peterson runologins förmenta teorilöshet. Hon avundas namnforskningen, som har uppnått en teoretisk position där man kan "på ett självklart vis tiga ihjäl oseriösa eller oacceptabla inlägg från oskolade lekmän".[198] I analogi med namnforskaren Bengt Pamps indelning av namnforskningen vill hon mynta begreppen runfilologi och runlingvistik. Filologen koncentrerar sig på de sakförhållanden som omger inskrifterna, medan lingvisten koncentrerar sig på språket. Bara språkforskaren kan kalla sig runolog i egentlig mening, anser Peterson. Inte oväntat griper hon tillbaka på Lis Jacobsens kritik av Olsens externa metod. Hon refererar till Terje Spurkland, som i hög grad misstror "visionärerna" och till Karin Fjellhammer Seim, som varnar för att tvånget att prestera en helhetslösning leder till fantasifulla tolkningar som borde ha stannat i skrivbordslådan. Det gäller att ge upp innan man överträder gränserna för det metodiskt försvarbara. Tyvärr inser inte alla det. Så blir också runtolkning ibland fiktionslitteratur i stället för vetenskap.[199]

Det svåra är, replikerar Peterson, att veta när den gränsen är nådd. Hon vill utifrån egna erfarenheter trots allt uppmana till djärva tolkningsförslag, eftersom de framtvingar en hälsosam debatt. Vågar man ingenting kan inte ens hypoteser vare sig verifieras eller falsifieras. Samtidigt påminner hon om runologernas ansvar inför dem som inte är språkvetare. Det är illa om de kan få uppfattningen att gissningar är bevisade sanningar.[200] I Barnes' efterföljd efterlyser hon en tydligare markerad, lingvistisk inriktning. Glädjande nog finner hon unga forskare som tillämpar både runfonologi och rungrafonomi.

Runologins största problem är högst prosaiskt, tillstår hon: brist på pengar. Ändå har en viss förbättring skett. Man har fått medel till en tidsbegränsad forskartjänst och en doktorandtjänst i runologi har precis inrättats. Lena Peterson är därför hoppfull inför framtiden. Femårssymposierna, som har pågått sedan 1980, och minisymposierna däremellan (från och med 1988), årstidskriften *Nytt om runer* och skriftserien *Runrön* tyder på att runologin har blivit ett eget ämne.

Som jag ser det är en trolig anledning till det ökade intresset för teori och metod ett par större projekt, som engagerar flera forskare, och som bland annat förutsätter databehandling.[201] En annan orsak är nog tillstö-

tande, vetenskapliga problem i takt med att kunskaperna ökar. Skärpan förbättras, och oegentligheterna framträder desto tydligare. Det som tidigare varit prydligt motsägelsefria bilder spräcks. Forskningsinriktningen tycks också ha förändrats en del. Monografier över speciella inskrifter har på ett naturligt sätt inbjudit till närsynt detaljstudium. Nu i datoriseringens tidsålder har intresset i större utsträckning koncentrerats till översiktliga studier av ett omfattande material. Det har lett till nya teoretiska och metodiska problem som måste lösas.[202]

Inom ramen för projektet "De vikingatida runinskrifternas kronologi" har man utarbetat ett forskningsprogram, som innebär att man måste dra upp riktlinjer och arbeta efter en på förhand uppgjord plan. Målsättningen är att utforska det vikingatida språket.[203] Ett problem som man hoppas kunna råda bot på är den osäkra dateringen av texterna. Enligt Lennart Elmevik och Lena Peterson är en fast kronologi nödvändig för utarbetandet av en runsvensk grammatik.

En svårighet i det arbetet är att gamla pålitliga "konstanter" som åsrunans ljudvärde, användningen av stungna runor och monoftongisering av de urnordiska diftongerna har visat sig vara bräckliga som instrument för exakta tidsangivelser. I bästa EU-anda har nu en regionalisering av perspektivet upplöst hävdvunna, geografiska enheter och därmed också de stabila kronologierna. Man uppmärksammar i stället dialektala egenheter, "regionala skillnader, dels vad gäller språket självt (uttalet), dels och framför allt vad gäller den ortografiska konventionen [...]."[204] Ett exempel på det är den redan nämnde Henrik Williams. I hans avhandling om åsrunans två ljudvärden, */a:/* och */o:/*, byter – med Anders Österlings formulering – tiden hälsningar med rummet.[205] Det som förut setts som en tidsavskiljare i ett enhetligt rum får nu karaktären av samtidiga företeelser i ett av regionala skillnader uppbrutet rum. I så måtto reflekterar Williams en klart markerad tendens under senare år att betrakta historiska skeden med hänsyn tagen också till rumsliga aspekter. En aning paradoxalt kan det verka att ett projekt, som syftar till klarhet i kronologi, resulterar i en problematiseringen av rummet snarare än av tiden.

Den paradoxen gör sig gällande också i Rune Palms doktorsavhandling.[206] Han diskuterar de kronologiska aspekterna ganska ingående. Bara ett fåtal inskrifter (< 2%) kan tidsbestämmas utifrån historiska händelser, påpekar han. Även i de fallen finns en osäkerhet. Hur långt efter själva den historiska händelsen gjordes ristningen? Oftast handlar det bara om att fastställa *terminus ante* eller *post quem*. De flesta inskrifter måste dateras relativt: genom attribution till en ristare, genom att texterna i fråga behandlar gemensamma händelser eller hålls samman av personhistoriska fakta, till exempel genealogier, och genom typologisk jämförelse av innehåll, ornamentik, skrift och språk.

Typologiska analyser bygger på ett evolutionistiskt perspektiv, men svårigheten med ett sådant förfarande är att utvecklingen inte är lineär och automatiserad. Risken för cirkelbevis är uppenbar, anser Palm. "Man kan därför ifrågasätta ett exklusivt diakront betraktelsesätt. Detta till trots har alltså studiet av runinskrifterna haft en diakron slagsida. Ett alternativ till det diakrona studiet är att utnyttja variationen för synkrona studier –

regionala, dialektala, sociologiska etc."[207] Palm tar följaktligen sin utgångspunkt i ett strukturalistiskt, synkront betraktelsesätt. Hans huvudsyfte är: "att kartlägga och beskriva regional variation av ett antal komponenter såväl för monument som för inskrifter [...]. Beskrivningen skall kunna tjäna som underlag för en diskussion av spridningsvägar och sociala drivkrafter bakom runstensseden."[208] Han jämför variationerna i den seden mellan vikingatidens sydvästskandinaviska och nordostskandinaviska (Mälardalen) runstensområden. Vad han har tagit fasta på är skillnaderna i monumenttyper, fakultativa formler (förböner och ristarsignaturer), lexikon, grammatiska konstruktioner och ortografiska varianter. Med utgångspunkt från sådana differenser urskiljer han två kultursfärer. Hypotesen är att stereotypi står för tradition, medan variation antyder större spännvidd i socialt, politisk och religiöst avseende.[209] Den sydvästliga framstår då som "mer modererad och traditionell och den nordostliga som mer 'nyrik' och innovativ."[210]

Men runstensresandet är, enligt Palms sätt att se, för den skull inte enbart en regional utan också en spridningsföreteelse. Vad han inte kan godta är det "gamla" sättet att förklara den som en våg, "som med stor tidsfördröjning rullar från danskt område [...]." I stället hävdar han att runstenarna är förhållandevis samtidiga, "och de visar en dialektgeografisk bild av växelverkan i form av vågor och motvågor som strömmat längs de normala kommunikationslederna. Vägen och riktningen har bestämts av ekonomiska, politiska och kulturella förhållanden, bland människor och institutioner i samspel."[211]

Uppsalaarkeologerna Frands Herrschend, Anne-Sofie Gräslund och Lars Wilson har ett eget projekt: Mälardalens runstenar. Jag vet inte i vilken mån man samarbetar med det ovan nämnda vikingatidsprojektet. Onekligen är de tematiskt varandra närstående. Teoretiskt och metodiskt skiljer sig arkeologer och runologer däremot vanligtvis åt.

I tomrummet efter punkteringen av de språkliga dateringsgrunderna för Anne-Sofie Gräslund fram ornamentiken som den enda återstående måttstocken. Ytterst få stenar kan ju tidsfästas historiskt eller genealogiskt.[212]

> Genom jämförelser med motsvarande ornamentik på arkeologiskt material som härrör från väldaterade fynd, slutna gravfynd eller stratigrafiskt säkra lager, har vi enligt min åsikt den absolut bästa möjligheten att nå fram till en kronologisk uppdelning av runinskrifterna.[213]

Visst finns det personliga variationer, men framför allt har olika tider olika stilideal, menar hon. Med hjälp av arkeologen Bertil Almgrens kurvaturmetod kan man urskilja en sydskandinavisk stil, som i stora drag motsvarar Mammen- och Ringerikestilarna, och en mellanskandinavisk stil, som påminner om Urnesstilen.

Den sydskandinaviska stilen är ovanlig i Uppland. Trots det förekommer den på nästan alla kända Ingvarsstenar, som på historiska grunder kan dateras till ca 1040. Vad kan anledningen vara? Är de gjorda av samma ristare, är ornamentiken ett slags emblem för just Ingvars vikingafärd i ös-

terled eller är det kronologiska orsaker? Gräslund tycks luta åt det sistnämnda men argumenterar konstigt nog inte särskilt ihärdigt för det.

De fem stilgrupper som Gräslund har indelat materialet i utgör inte en strikt sekvens utan präglas av överlappningar. Att det inte är regionala företeelser visas av spridningen; alla grupper finns företrädda över större delen av landskapet. Regionala tendenser finns visserligen men är inte dominerande.

De absoluta dateringsmöjligheterna är inte stora. Urnesstilen kan utifrån en planka på en dansk stavkyrka dateras till ca 1060. Gravfynd stöder en sådan tidsbestämning. Med vissa reservationer föreslår Gräslund för sina fem stilperioder ett tidsspann, som sträcker sig från 1000-talets första fjärdedel till ca 1130 eller något senare.[214]

Frands Herrschend har publicerat tre fallstudier i en volym. Målet med dem anger han själv på följande sätt: "[att visa] förändringarna och skillnaderna i attityd hos dem som reste och skapade runstenarna i Mälardalen från slutet av 900-talet till början av 1100-talet." Gemensam tes för alla tre undersökningarna är att visa att "förändringen av runstenarnas symboliska värde kan ses som ett resultat av spänningar mellan individen och kollektivet."[215]

I den första fallstudien, "Calm Snakes And Dogs Showing Fight" konstaterar Herrschend att detta att förse en minnessten med text var ett radikalt brott med traditionen. Från själva *handlingen*, att resa en sten, har fokus skiftat till mediet, texten. Tyngdpunkten har förflyttats från den avlidne till de efterlevande monumentresarna. Men om runologerna läser denna text som ett lingvistiskt fenomen och ornamentet som layout koncentrerar sig Herrschend i stället på "vad stenarna säger oss primärt som ett meddelande laddat med avsikt snarare än som en text genom att undersöka mer eller mindre omedvetna eller accepterade lingvistiska eller ortografiska regler".[216]

När det gäller tidsbestämning instämmer Herrschend i Williams' och Lagmans kronologikritik: regionala skillnader är mycket tydligare än tidsmässiga. I stället förlitar han sig på kollegan Anne-Sofie Gräslunds relativa kronologi. Den baserar sig på stilistiska studier av ornamenten. Genom att studera olikheter i bönestenarnas formler tycker sig Herrschend ha fått en insikt i missionens vågkaraktär och om utvecklandet av religiösa centra.[217] Han urskiljer en snabb ideologisk förändring i materialet. Närheten mellan de inblandade personerna ersätts av ett ideal som innebär konventionell distans.

Den tredje studien inriktar sig på skillnader i ett material, som i ett bredare perspektiv skulle ha betraktats som enhetligt.[218] Detta, skriver Herrschend, trots att man nu för tiden betonar – med rätta om än ibland överdrivet – komplexiteten på mikroplanet. Hans mål är att "kartlägga skillnader i runstenarnas symboliska kvaliteter".[219] Startpunkten är en jämförelse av stenkoncentrationen i centrum med den som finns i periferin. Textanalysen utgår från: 1. andelen icke standardiserade attribut som anger relationerna mellan de avlidna och dem som reste stenen, 2. anspelningar på förhållanden inom kärnfamiljen och 3. variationer i standardformuleringarna om relationerna mellan den avlidne och den som rest

stenen. Till grund för studien ligger också hypotesen att runstensresandet bara är ett specialfall av den välkända mentaliteten att välstånd kanaliseras i lyxproduktion. Runstenarna är rikedom förvandlad till status.

Sammantagna visar Herrschends studier – enligt honom själv – dels att missionärsfasen var asynkron med runstensperioden i sig, dels att de som reste stenarna inte var kungar utan lokala ledare. De ville framstå som "dugliga individer *och* medlemmar av ett kollektiv på en och samma gång".[220] Den privata sfären blev mera dominerande, så också kärnfamiljen."[221] Det är osäkert, menar Herrschend, om det ska betraktas som tecken på "splendid isolation" eller på en minskad roll för familjen.

Det lingvistiska betyder – naturligt nog – mindre för arkeologen Herrschend än för en runolog. Hans teoretiska överväganden samlar sig i stället kring frågan hur man ska förstå monumentens sociala innebörd i den tid då de restes.

Också Lars Wilson bygger sin kronologi på Gräslund i stället för på de språkliga kriterier Williams och Lagman kritiserat. En stor del av runstensmaterialet återfinns i kyrkomiljö. Att runstenar använts som byggmateriel har av somliga tolkats som ett faktum med symboliska övertoner, men Wilson påpekar att runstenar i kyrkogrunderna knappast tyder på det. Frågan om runstenarna har forslats till kyrkan, eller om kyrkan har byggts på den plats där det har funnits runstenar, är hans mål för undersökningen.

Teoretiskt och metodiskt tar hans studie "sin utgångspunkt i ett kulturhistoriskt empiriskt synsätt. Den baseras uteslutande på observationer av det faktiska runstensbeståndet."[222] Som utgångspunkt fungerar antagandet att stenarna inte flyttats särskilt långa sträckor. Variablerna utgörs specifikt av runstenarnas ursprungliga plats i kyrkomiljön eller på kyrkogården, om de är fragmenterade eller hela och vilken bergart de tillhör. Till det kommer de traditionellt viktiga faktorerna text, kors, bön, statusmarkeringar (till exempel utlandsfärder) och ortnamn. En svårighet är att dra en tydlig skiljelinje mellan vikingatida och medeltida ristningar. Palm har tagit fasta på skillnader i gravskick: "det vikingatida att begrava sina döda på gravfält och det medeltida att begrava dem på kyrkogårdar".[223] Men, invänder Wilson, det är en kontinuerlig utveckling, och gränsdragningen är mycket svår.

Ur teoretisk synvinkel intressant är Wilsons *argumentum ex silentio*. Frånvaron av en bestämning av begreppet tingsplats tolkar han som att det fanns tingsplatser lite överallt. Då verkar det fullt rimligt att kyrkorna byggdes på tingsplatser. På så vis skulle de talrika runstenarna i kyrkomiljö få en enkel förklaring. De kan tyda på en kultplatskontinuitet; kyrkorna har byggts på ställen där det tidigare fanns resta runstenar. Att de infogats i kyrkomurarna har knappast någon symbolisk innebörd, anser Wilson. De var lämpliga som byggmateriel, helt enkelt. "I runologiska sammanhang hävdas ofta en princip som [...] innebär att man skall *läsa vad som står i inskriften*. [...] Överförd till diskussionen om runstenar och kyrkor bör principen alltså lyda: *se efter var runstenarna finns*. Med den utgångspunkten behövs t. ex. inga krångliga förklaringar om symbolik eller långväga flyttningar av runstenar."[224]

Ett teoretiskt ställningstagande, som jag tidigare efterlyst, gäller problemet oralitet kontra "literacy". Henrik Williams diskuterar frågan flyktigt i sitt arbete om åsrunan. Begreppet "traditionell stavning" förutsätter att det har funnits ett etablerat skriftspråk, framhåller han. Ett sådant försvårar möjligheterna att dra slutsatser om uttal utifrån det skrivna. Williams ansluter sig i stället till Pragfonologen Trnkas tes att det inte har existerat någon bestämd stavning, följaktligen inget autonomt skriftspråk. Traditionell stavning har aldrig definierats utan automatiskt anammats av runologer som ett faktum. Men vikingatidens samhälle var oralt, även om Williams utgår ifrån att läs- och skrivkunnigheten "varit långt högre än vad som vanligen antagits".[225] Annars skulle det inte ha varit någon idé att resa runstenar. Om det mot förmodan skulle ha funnits en norm är det anmärkningsvärt att den tillåter så pass många variationer bland de vanligaste orden.

Williams utgår i stället från att runorna speglar vikingatidssvenskans uttal – "i dess dialektala, sociala och individuella skiftningar" – även om inte inskrifterna ska ses som en stelnad talakt. I annat fall skulle en fonologisk undersökning bli omöjlig.[226] "Därför bör vi också utgå från principen 'läs som det står'."[227] Man har alltså i princip stavat som det låter. Så menar också Svante Lagman.[228] I motsats till von Friesen hävdar han att felstavningar inte är särskilt vanliga. Det handlar mest om förkortningar, inskott av extra vokalrunor, grafisk förväxling och individuell avvikelse. Omkastningar förekommer och så de rena stavfelen, bortglömda eller helt felaktiga runor. Det är metodiskt viktigt, påpekar han, att inte laborera för mycket med förmodade skrivfel för att få till en begriplig tolkning.

Barbro Söderberg och Inger Larsson diskuterar i sin studie om nordisk medeltidsliteracy vid sidan av latinet också runskriften, både som epigrafik och på lösa föremål från vikingatid och medeltid.[229] De senare, vars antal uppgår till ca 2000 i hela Norden, är bristfälligt undersökta. Fyndmaterialets storlek tyder på att runorna använts som folklig vardagsskrift, menar författarna. Deras frågor inför forskningsprojektet är intressanta. Vilka grupper kom i kontakt med skrift? Vilka skrift- och texttyper rör det sig om? I vilket sammanhang skedde den kontakten? Vilka grupper använde skrift och i vilka syften? Vilka grupper kunde skriva och läsa? Hur ordnade de mindre litterata sin skriftliga kommunikation? Ökar skriftanvändningen över tiden? Utvecklas skriftproduktionen? I så fall hur, när och varför? Förändras inställningen till skrift? Till vilka institutioner är skriftanvändningen knuten? Hur fördelar sig de institutionerna regionalt och socialt? Vilka är spridare av skrivkunnigheten? Detta är frågor som man kunde ha väntat sig att runologer sedan länge skulle ha ställt sig.

Slutligen finns det också tecken som tyder på att de kvinnliga runologerna har ett delvis annat synsätt än sina manliga kolleger. Framför allt är de sannolikt inställda på att lyfta fram kvinnornas roll i det orala samhälle som trots allt hade en strimma av läs- och skrivkunnighet; hur bred må vi låta vara osagt. Söderberg och Larsson skriver till exempel att det finns många indicier, som tyder på att kvinnor i högre samhällsskick har varit de som – tillsammans med klerker – förmedlat bok- och skriftkun-

skap. Frågan är i så fall om den rollen är förknippad med det medeltida samhället, eller om de spelade den redan under vikingatiden.[230]

Anne-Sofie Gräslund har försökt att ur runstenarnas knapphändiga uppgifter göra sig en bild av kvinnans villkor i sen vikingatid. Hon konstaterar att kvinnor är representerade, som subjekt eller objekt, på 39% av de uppländska runstenarna och på ca 30% av de sörmländska.[231] De flesta kvinnonamnen finns på de stenar som har bönen att Guds moder ska hjälpa den avlidnas själ. Gräslunds hypotes blir därför att kristendomen var särskilt attraktiv för kvinnor. Exempelvis kan Jungfru Maria ha betraktats som en kompensation för förlusten av Freja.

Kyrkan stimulerade väg- och brobyggandet. Det inordnades under samma "tak" som avlaten och ansågs jämförbart med gåvor till kyrkan, allmososor, deltagande i korståg och dylikt. Kyrkan lovade i gengäld förböner och syndaförlåtelse. I Uppland omnämns brobyggande på 72 stenar. På 55% av dem finns kvinnor omtalade (för det mesta tillsammans med män). Hade alltså kvinnorna en särskilt stark ställning i Uppland? Ja, kanske. I så fall kan det ha samband med att ovanligt många uppländska män var ute på vikingafärder.

Antalet inskrifter som nämner kvinnor ökar med tiden under 1000-talet. Ökningen tolkas av Gräslund som att kärnfamiljen vinner i betydelse.[232] Sannolikt har det samband med kristendomens betoning av individen. Epitetet "god" är vanligt som eftermäle. Märkligt nog användes det nästan aldrig om kvinnor. Ristningarna talar också mycket sällan om vad kvinnor gjorde eller hur de dog, trots att detta är så vanligt när det gäller män. I ett fall talas det om en kvinna som ville fara till Jerusalem. Bara i ett fall får vi veta en kvinnas dödsorsak; hon drunknade samtidigt med sin man. Ett viktigt och anmärkningsvärt undantag är det redan nämnda brobyggandet och runstensresandet. Det var prestigefyllt och värt att nämna. Eftersom det var förknippat med kristendomen tyder det på att kvinnorna spelade en aktiv roll i samband med kristnandet.

På Jarlabankestenarna förekommer det bara söner, aldrig några döttrar. Fanns det inga eller utelämnades bara deras namn? Gräslund kopplar det till kvinnlig infanticid, som är väl känd från "primitiva" samhällen och från de antika kulturerna. *Gunnlaug Ormstungas saga* är ett litterärt vittnesbörd om det. Gräslund medger visserligen att sagornas källvärde är omstritt men menar att det i så fall låg i saganedtecknarnas intresse att nedvärdera det hedniska samhället. Hennes hypotes är att de första två barnen inte sattes ut, även om de var flickor. Man kunde ju inte veta om man skulle få några fler. En tredje flicka var däremot nästan chanslös, tror hon.

Som synes anlägger Gräslund inte något genusperspektiv på runtexterna. Vad hon gör är att hon försöker lyfta fram den glömda kvinnohistorien i ljuset. Liknande forskningsinsatser har gjorts av bland andra Bibi Sawyer, Thorgunn Snædal och Lena Peterson.[233]

Det är i mitt tycke uppenbart att de systematiska undersökningarna av ett rikhaltigt material nästan automatiskt leder till en teoretisk och metodisk skärpning. Så verkar det ha varit med bearbetningen av de medeltida runfynden i Bergen, och så tycks fallet bli med vikingatidsprojektet. Det

ser också ut som om ett större projekt tenderar att vidga den enskilde forskarens perspektiv. Palms avhandling skiljer sig inte nämnvärt från arkeologernas, varken i inriktning eller framställningssätt. Hans undersökning blir inte stående i den exklusivt lingvistiska analysen. Den syftar till att säga någonting också om runstenssamhällets sociala och ekonomiska verklighet, och han använder sig i samma utsträckning som arkeologerna av kartor, tabeller och diagram.[234]

Min slutsats blir att den teoretiska medvetenheten bland runforskare i Sverige har ökat på sistone.[235] Kanske är det en följd av åttiotalets poststrukturalistiska grubblerier. Hur det än må förhålla sig med den saken kvarstår det som ett faktum att teori- och metoddiskussionen oftast är knuten till ett konkret forskningsobjekt. Någon teoridebatt i fri flykt är det inte tal om än. Den kanske kommer med tiden.

NOTER

1 Bæksted, a a, s 52.

2 Enligt Magnus Olsen skulle Skirner ha slagit två korta och två långa stavar, vilket uttytt blir andra runan i andra ätten, d v s *nauðr*.

3 Stroferna finns citerade i avsnittet om runmagi.

4 Därifrån komma möar,
som mycket veta,
tre ur den sal,
som under trädet står.
Urd hette en,
den andra Verdandi,
man skar på trä
namnet Skuld på den tredje.
Lagar de satte,
liv de korade
för människors barn,
männens öden.

5 "Hele det germanske runekompleks lader sig rimelivis [...] naturligast forklare som et i virkeligheden misslykket forsøg på at indføre en endu upåkrævet kulturfaktor. At det skete i form av ett hjemmegjort alfabet [...] kan muligvis finne sin forklaring i en ubevisdt uvilje hos runeskæberen mot herrefolkets kultur, ett ønske om germansk selvstændighed." Baeksted, a.a., s 137.

6 Ibid, s 168.

7 Ibid, s 190.

8 "Pippings hele aritmetiske inddeling av Rökstenens indskrift har vist sig fullstændig usikker. Forekomsten av enkelte påfaldende aritmetiske forhold [...] skal ikke bestrides. Men når samtidig en hel række andre talforhold [...] ved deres uregelmæssigheder falder ganske udenfor systemet [...] da bør opgives at betrakte denne indskrift som et talmagisk system af den af Pipping foreslåede art." Ibid, s 250.

9 2, 4, 8, 12, 16, 24 och 48.

10 Baeksted, a a, s 293.

11 Ibid, s 303.

12 Ibid, s 308.

[13] Ibid. s 313.

[14] Ibid. s 314.

[15] Slutligen kan väl Bæksted själv få sista ordet: "Sophus Bugges og Magnus Olsens runetalmagiske undersøgelser fremtræder som forsøg på at påvise forekomsten af tilstræbte talforhold i en længere række enkelte indskrifter, der dog kun i ringe grad viser sig at kunne samles til homogene grupper, og som overhovedet ikke kan siges naturligt at fremkalde billedet af et egentligt, talmagisk system. I en vis modsættning til disse forskere forsøgte Hugo Pipping at hævde sine hypotesers holdbarhed over for større grupper af det foreliggende indskriftmateriale, og Hans Brix arbejdede sig efterhånden, gjennem stadige modificeringer og udbygninger frem til et så detailleret system, at snart sagt enhver iakttagelse uden vansklighed kunde finde sin plats i det." Bæksted, a a, s 285.

[16] Jag lånar definitionerna från Molander, a a, s 151: "Om det är sant att *närhelst A är fallet så är också B fallet*, så säger vi att A är ett *tillräckligt villkor* för B. Om det är sant att *närhelst A inte är fallet så är inte heller B fallet*, så säger vi att A är ett *nödvändigt villkor* för B."

[17] Det är en parallell till det klassiska, filosofiska exemplet med svanarna. Sjutusensexhundrafemtiofyra förbiflygande, vita svanar räcker inte för att bevisa att det inte existerar svarta svanar. (Däremot räcker det med en enda svart svan för att bevisa motsatsen.)

[18] Harry Andersen, "Undersøgelse vedr. runernes forhold til magien", *SLT*, 1953–54, s 86.

[19] Erik Moltke, recension av Bæksted i *Fortid og Nutid 19*, s 84–87.

[20] Ibid, s 86.

[21] Ibid, s 86.

[22] Ibid, s 87.

[23] Karl-Martin Nielsen, obetitlad recension i *Arkiv för nordisk filologi 69*, s 221 ff.

[24] Ibid, s 232.

[25] Tydligast var förstås den tendensen i Tyskland. Wolfgang Krause klagar i brev till Gerd Höst och Marstrander över att runologistudiet nästan dött ut, över att den p g a NS-regimen "suspekt geworden ist und sogar bei den Behörden doch noch mehr oder weniger als ein öberbleibsel und Erbe aus nationalsozialistischer Zeit und Denkungsart gilt." Brev till Marstrander år 1963, citerat i Hunger, a a, s 11.

[26] Den danska skepsisen röjer sig tydligen också inom den klassiska filologin, trots att direkta, ämnesanknutna anledningar borde saknas. Medan de svenska filologerna var starkt tyskinfluerade, fanns det i Danmark en inhemsk tradition att slå vakt om. "Benägenheten att integrera sig med det tyska antikstudiet var följaktligen också mindre än i Sverige, vartill också den kvardröjande animositeten mot Tyskland sedan 1864 års händelser kan ha bidragit." Bo Lindberg, a a, s 305.

[27] Närmare bestämt började den kl 12.44 och blev total kl 14.16.

[28] Trots det grundmurade sjutalet (ända till 1781, då Herschel upptäckte Uranus) har senantikens, Indiens och islams astrologi räknat med nio planeter! I Indien *navagraha* = de nio griparna, planetgudarna plus demonerna Rahu och Ketu, i arabisk-persiska källor Djawzahar och Nawbahr eller "ormens/drakens huvud och svans". I grekisk terminologi "den uppstigande (knuten) och den nedstigande (knuten)" (*anabibazon, katabibazon*; symbolerna för båda påminner om ormarna på A-hornet). Det handlar om den hos alla folk påvisbara föreställningen om ett vidunder som slukar solen och månen, men som genom magi (besvärjelser, trummor och oväsen) kan fås att spotta ut dem. Den uppstigande noden (när månen passerar från sydlig till nordlig bredd) identifieras med huvudet, den nedstigande med svansen. Frånvarande den 16 april var alltså bara den uppstigande noden, som ju alltid befinner sig på 180° avstånd från den nedstigande. Knutpunkten rör sig baklänges längs ekliptikan, ett varv på 18,6 år. Genom att rörel-

sen går mot månens omloppsriktning i förhållande till fixstjärnorna blir drakmånaden 2 h 38 m kortare än den sideriska. Analogin mellan noderna och planeternas rörelser fick senantikens astrologer att tillmäta noderna planetariska egenskaper; därav de 9 planeterna i astrologin. I likhet med de övriga planeterna måste de också tilldelas var sitt djurkretstecken.

29 Den här beskrivningen bygger på en bok av Willy Hartner, *Die Goldhörner von Gallehus: Die Inschriften: Die ikonographischen und literarischen Beziehungen: Das Entstehungsdatum* (Wiesbaden och Oslo 1969). Som källor när det gäller förmörkelserna har Hartner använt Th. Ritter von Oppolzers *Canon der Finsternisse* från 1887 och P.V. Neugebauers *Astronomische Chronologie*, från 1929.

30 Om Hartner skriver en av hans recensenter: "To try to compete with the knowledge of the author in all these fields [astronomy, archæology, linguistics of old and modern Nordic languages, iconography etc] is an unattainable ideal. Trained as a theoretical atronomer, in particular in celestial mechanics, Hartner soon turned to the history of science and first made his name by his interpretation of the very earliest Chinese astronomical records, for example, by the correct dating of the famous Shih-ching eclipse of 734 B.C. Subsequently, continuing his work at Frankfurt and Harvard University, he penetrated into the interplay of art and astronomy in the Ancient Near East and Islam, as well as into similar interrelations in many other cultures. And now he has solved the riddle of the famous Gallehus Horns [...]." *Journal for the History of Astronomy*, nr 1, 1970, s 139.

31 Guldhornsmästaren måste ha haft grundlig kännedom om hellenistisk astrologi, eftersom han har med "månknutarna" i det genom de ptolemaiska *Tetrabiblos* kodifierade systemet. Han kände också till såväl den klassiska astrotesin i *Almagests* stjärnkatalog som dess konkurrent "Sphæra barbaricas" astrotesi, som härstammade från gammalorientaliska och egyptiska källor. Det myckna germanska och nordiska tyder dock på att det var en germansk konstnär med grundliga kunskaper i astronomi och astrologi, inte en inflyttad romare.

32 Nästan i alla kulturer råder samma princip för datering; den tidpunkt då solen avlägsnat sig tillräckligt från en stjärna för att man med ganska stor noggrannhet ska kunna fastställa dess första uppgång för året strax före solens uppgång, dvs heliakisk uppgång. Akronyktisk uppgång = en stjärnas uppgång samtidigt med solens nedgång. Kosmisk nedgång = första synliga nedgången i gryningen. Dessa iakttagelser gjordes redan i Elam och Mesopotamien och återfinns sedan i grekiska och islamiska bondekalendrar. Enligt Hartner fanns kunskapen också på germanskt område.

33 Precessionen, som Hipparchos observerade redan ca 150 f Kr, definieras som "en långsam vridning av jordens rotationsaxel kring ekliptikans pol"; Åke Wallenquist, *Astronomiskt lexikon* (Stockholm 1973). Fenomenet yttrar sig på så sätt att vårdagjämningspunkten varje år förskjuts 50" åt väster och att stjärnornas orter hela tiden förändras. För tvåtusen år sedan befann sig solen i Väduren vid tiden för vårdagjämningen. I våra dagar träder den in i Fiskarna vid samma tid på året och når Väduren först en månad senare. Exaktare uttryckt fullbordas vridningen på 25 800 år, vilket kallas ett platoniskt år.

34 Om detta kan man läsa bland annat hos Teukros, Nonnos och Valens.

35 Nigidius Figulus, som levde under första århundradet f Kr, författade både en *Sphæra græcanica* och en *Sphæra barbarica*, med mytologiska motiv i anslutning till kalender och himlakroppar.

36 Hartner, a a, s 20.

37 Ibid, s 21, fotnot.

38 Förutom de gematriska sambanden mellan hornens inskrifter har de också det gemensamt att runorna fördelar sig på alla tre ätterna (på A-hornet symmetriskt, 3 + 6 + 3), att de slutar på futharkens sista tecken (o).

39 Förlagsorten är Heidelberg.

40 Eftersom Klingenbergs huvudintresse inte är historiskt har han missat det positiva bemötande som Agrell faktiskt fick. "Aber die von S. Agrell veröffentlichten gematrischen Berechnungen von Runeneinschriften blieben eine von der Forschung mit Recht abgelehnte Versuchs- oder Arbeitshypothese, welcher der Durchbruch zur echten Hypothese versperrt war durch seine höchst eigenwillige Uthark-Theorie." Klingenberg, a a, s 26. Någon genomgång av Agrells undersökningar är det inte fråga om. Det är väl tveksamt om Klingenberg ens har läst hans skrifter i någon större utsträckning, men han ger dock Agrell förtjänsten av att vara pionjären och kallar hans gematriska beräkningar för en "stor insats". Ibid, s 289.

41 Det innebär ca 25% av det totala antalet i den gamla futharken.

42 T ex Årstadinskriptionen som har summan 7 x 27 och där ordet **alu** (= 27) ingår.

43 De är ristade med runorna **h** och **o**, som enligt Krause ska läsas som begreppsrunor. Deras rekonstruerade urgermanska namn är *hagalaz* = 64 och *oþalaz* = 71. Sköldbucklans summa blir då 9 x **13**, varvid mulitplikatorn visar på **h**-runans plats. Doppskons belöper sig till 21 x **13**, varvid multiplikatorn anger *antalet* runor.

44 Klingenberg, s a, s 38.

45 Ibid, s 35. Klingenberg utgår från germ **haiðiz* = "överjordisk glans. "Vanligtvis översätts *haidRrunoR* "ärorunor" (Noréen-Agrell) eller "mäktiga runor".

46 Å ena sidan kunde α – ω betyda 1 – 24 (θεσιζ-systemet), å den andra α– θ = 1 – 8, ι – π = 10 – 80, ρ – ω = 100 – 800 (det milesiska systemet).

47 Att döma av återgivningarna i Klingenbergs bok bör man nog ha en gnutta god vilja också för att få ögonen på denna sönderplockade femhörning.

48 Uppkallad efter den italienske 1200-talsmatematikern Leonardo Pisano, också kallad Leonardo Fibonacci (= *filius Bonacci*): 1 1 2 3 5 8 13 21 34 ..., d v s varje ny term – utom de två första – är summan av de två närmast föregående. Härav inses lätt att Fibonacciserien är gyllene snittets matematiska motsvarighet. I bråkform närmar sig seriens närmevärde snabbt gyllene snittets närmevärde ≈ 0,618033: 1/1 1/2 2/3 3/5 5/8 13/21 ... 233/377 ≈ 0, 618037.

49 Se Klingenberg, a a, s 355 och fig 56, s 363.

50 Ibid, s 360. Det står visserligen det språkligt tvetydiga "Goldenen Schnitte", men med tanke på att det i singularis borde ha hetat "hat teil an [...] dem 'Goldenen Schnitt(e)'" utgår jag ifrån att det är tryckfel och ska vara "Goldenen Schnitten", d v s pluralis.

51 Klingenberg, a a, s 408.

52 *Medieval Scandinavia* 1976:9, s 246. Halva recensionen handlar om Ian Pages bok *An Introduction to English Runes*, som kontrasteras mot Klingenbergs spekulativa framställning.

53 Recensionerna var införda i följande tidskrifter: Barnes, *Medieval Scandinavia* 9 1976, Düwel, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 231 1979, Elliott, *Medium Ævum* 40 1972, Graf, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 221, Jg. 126, 1974, Gravier, *Études germaniques*, octobre–décembre 1971, Jansson, *Fornvännen* 69 1974 och Moltke, *Scandinavica* 11 1972 samt mycket kortfattat omnämnande i "Guldhorndsgåder – de riktige og de selvsskabte", *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1972.

54 Philippson,, *Journal of English and Germanic Philology*, 70 1971, s 102–108, Drachmann, *Historisk Tidsskrift*, 1–2, 1971, Düwel, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 231, 1979, Bisterfeld, *Erasmus*, 1970, sp 423–425, Beer, *Journal for the History of Astronomy*, nr 1, 1970, s 139–143, Antonsen, *Journal of English and Germanic Philology*, 75 1976, Schneider, *Beiträge zur Namensforschung*, 10 1975, Ebenbauer, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 96 1974.

55 Karl Schneider, *Die germanischen Runennamen:Versuch einer Gesamtdeutung* (Meisenheim am Glan 1956).

[56] På den tiden var germanisten Philippson vid University of Michigan. Vid tiden för uppslagets förverkligande var han professor vid University of Illinois. Se Hartner, a a, s 4.

[57] "Den endgültigen Anstoß zu systematischer Bearbeitung des Gesamtkomplexes gab erst vor wenigen Monaten ein Brief meines gelehreten Freundes Dr. A. G. Drachman in Lyngby, der durch die Lektüre eines populären Artikels in der Zeitschrift *Skalk* wieder einmal auf die Hörner aufmerksam geworden war [...]." Hartner, a a, s 5 f. Artikeln i fråga var skriven av Axel Olrik, den danske filologen, folklivsforskaren och religionshistorikern, som hävdade en diffusionistisk syn på den fornnordiska mytologin.

[58] Förutom sin egen bok Moltke avser Krauses *Die Runeneinschriften im älteren Futhark* från 1937 (1966). Moltkes recension i *Scandinavica* 11, 1972.

[59] Här menar Moltke förstås Axel Olriks artikel i *Skalk*. Inte helt utan förtjusning buntar Moltke i sin recension ihop Hartner med O.G. Landsverk, "the present champion of America's faked runic inscriptions, particularly the Kensington stone [...]." Tydligen härsknade Hartner till över Moltkes fullständiga utskåpning av honom som forskare. I ett "Letter to the editor", fyllt av återhållen vrede som inlindats i formaliteter, protesterar han mot behandlingen. *Scandinavica* 11 1972.

[60] Düwel, recensionen i *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 231/1979, s 238.

[61] Barnes, recensionen i *Medieval Scandinavia* 9 1976, s 248.

[62] Ebenbauer, recensionen i *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 96 1974.

[63] Det hindrar inte att meningarna är delade också i denna fråga. Ebenbauer tycker att de medvetna upprepningarna är suggestiva. "Klingenberg vill övertyga sina läsare och det har han lyckats med (åtminstone vad gäller recensenten)." *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 96 1974.

[64] Düwel,*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 231, 1979, s 243.

[65] Antonsen, *Journal of English and Germanic Philology* 75 1976, s 246.

[66] Ibid, s 246.

[67] Graf, recensionen i *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 221, Jg. 126. Märkligt nog har Graf gjort sig omaket att nämna hela Agrells runologiska produktion med tryckår och allt; det är mer än vad gematrikerna Klingenberg och Hartner har mäktat med.

[68] Gosforthkorset är ett ornamenterat stenkors från 1000-talet, medan fyndet i Sutton Hoo är en skeppsgravsättning från 650-talet. Den är ovanligt rik på föremål. Båda visar närmast identiska stildrag med nordisk ornamentik, och vissa figurer på Gosforthkorset har tolkats som illustrationer till *Voluspá*. Eftersom föremålen i Sutton Hoo är äldre än de som hittats i t ex Gamla Uppsala tyder det på ett starkt inflytande söderifrån.

[69] "Bliver dette tilfældet, da har Danmark fostret to store stifindere på skriftens område, den nordgermaner, der engang ca. 100 år e. Chr. skabte runeskriften, og dernæst den dansker der engang omkr. 800 bragte en ende på den forvirring, som efterhånden havde skæmmet den gamle 24-tegns futhark, og konstruerade den for stenmestrene ideelle 16-tegns futhark." Danmark uppfyller de krav man kan ställa på ett land som är runskriftens vagga. "Er runeskriften opstået i Danmark?", *Fra Nationalmuséets arbetsmark*, 1951, s 56. Den åsikten står han för också 30 år senare. Se "The Origins of the Runes", *Michigan Germanic Studies*, Vol VII, No. 1 1981, s 7.

[70] Se Eric Sharpe, *Comparative Religion. A History* (London 1986), kapitel XII "Twenty Years of International Debate". Chicagoskolans hermeneutiska program, med Mircea Eliade som inspiratör, gjorde forskaren till en aktör i den kulturella dialogen i stället för en ointresserad åskådare. Den "objektive" historikern var på väg att reduceras till en skicklig hantverkare. Klyftan växte mellan hans och hermeneutikerns ideal, som i USA accepterades senare under 60-talet. Som yttre orsaker anger Sharpe landets brutna isolationism och den växande kritiken mot Vietnamkriget. Västliga institutioner

och metoder började ifrågasättas alltmer. Studenter började söka efter ljuset i öster. Det traditionella idealet med dess oengagerade, objektiva, filologibaserade forskning undergrävdes. Även i teologiska kretsar var Kierkegaard nästan ensam bland kristna tänkare, flankerad av förkunnare av Buddas, Shankaras, Zens och Taos läror.

71 Stephen Flowers, *Runes and Magic: Magical Formulaic Elements in Older Runic Tradition* (New York, Berne, Frankfut 1986).

72 Ibid, s 20.

73 Jack Goody, "The Consequences of Literacy", i *Literacy in Traditional Societies*, red Goody (Cambridge 1968), cit i Flowers, a.a., s 26.

74 Att de utgjorde en elit syns enligt Flowers på uttryck som "Ulls tjänare", "den lilla guden" o s v.

75 Den gud som förknippats med *Männerbünde* är Wodanaz, som ju också har stark anknytning till runorna, påpekar Flowers. Odenkulten är aristokratisk, påpekar han, och många inskriptioner från 800-talet visar att runmästarna också var krigare.

76 Som exempel nämner han de schamanistiska drag som nordgermaner och samer har gemensamt.

77 Flowers kallar den första funktionen "laguage isomorph category" och den andra "language extension category". Han refererar här till Chao, som definierar den första termen som en reflex av det naturliga språket och den andra som en abstraktion bortom det naturliga språket, t ex vetenskapliga formler.

78 Chao definierar som ikoniska de tecken som har någon egenskap gemensam med det symboliserade förmålet. De icke-ikoniska är helt och hållet abstrakta.

79 Under vikingatiden tillhörde magikern inte längre samhällets toppskikt utan var oftast utlänning eller av lägre klass. Han/hon kunde vara både man och kvinna, men *galdr* verkar ha varit mansgöra, medan det var kvinnor som utövade *seiðr*.

80 Flowers, a a., s 351.

81 I en avhandling om Gallehushornen, *Runologica,* Köpenhamn 1971, diskuterar Harry Andersen jag-formlernas karaktär. Han påpekar med Marstrander, Feist och Jacobsen likheten med andra kulturers jag-formler: "Jag är Herren, din Gud", "Jag är Kyros, den store konungen", "Jag är besvärjaren, offerprästen". Det behöver alltså inte bara vara vanliga signeringar. Anders Hultgård anser, i "De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion", *Religion och bibel* 1982, att runmästarformlerna påminner om de gamla forniranska självpresentationerna av gudomen i jagform. Det visar släktskapen med "urgamla indoeuropeiska kultformler" menar han och ser dem snarare som ett tecken på germanernas religiositet än på någon magisk utövning.

82 Flowers påpekar att de godtyckliga runkombinationerna är sällsynta under vikingatiden. Kanske beror detta på en tilltagande standardisering, som bl a visar sig i ortografin.

83 I så fall återspeglar det samma dubbelhet som i den antika, verbala magin, där vokalåkallan av gudar och demoner respresenterar det orala och nedtecknandet av vokalerna i olika figurer står för det grafiska.

84 Om svårigheten att bilda sig en klar uppfattning om vad som är sant och inte när det gäller runmagi skriver Musset: "Rien n'est plus difficile, donc, que de se faire une idée juste de la magie rune. On tourne en partie dans un cercle vicieux – ça l'on ne connaît la magie germanique aux époques prélittéraires que par les textes runiques, et le problème est précisement de savoir si ces textes ont bien un contenu magique." A a., s 153. Kortfattat uttryckt är Mussets hållning den att runorna inte var magiska. De användes bara ibland i magins tjänst. Agrells hypotes avvisar han förstås: den har osäkert underlag och hans tillämpningar präglas av mängd faktafel. Ändå noterar Musset med intresse att de alfabetiska oraklen existerade precis i den italiska miljö där runorna uppstod; men det kan förstås vara en ren tillfällighet, avrundar han.

85 Citerat i Arntz, *Handbuch der Runenkunde* (Halle/Saale 1935), s 230.

[86] Elmer Antonsen,"The Runes: The Earliest Germanic Writing System", *The Origins of Writing*, red Wayne Senner (Lincoln & London 1989).

[87] I Agrippas *De occulta philosophia* (publ 1533) avhandlas geomanti, hydromanti etc men också gifter, parfymer, salvor och magiska gester som hör samman med de olika planeterna. Agrippa belyser också ordens och namnens inneboende kraft, de hebreiska bokstävernas förhållande till zodiaken och visar hur man utformar trollsånger. Se vidare Yates, *Giordano Bruno*, kapitel VII.

[88] Här avser jag sådant som har publicerats "ovan jord". Vad som kan cirkulera i form av nynazistiska undergroundpamfletter har jag förstås ingen aning om. De sociala, ekonomiska och politiska orsakerna till skillnaden mellan tysk och nordisk runologi – det som Asplund alltså efterlyser när han talar om det önskvärda i att upprätta ett så starkt samband som möjligt mellan de olika nivåerna i sin modell – vore en intressant uppgift att försöka sig på, men av lättförståeliga skäl hopplöst omfattande för en avhandling om runmagi.

[89] Citatet har jag tagit ur Elie Kedouries *Nationalismen: En studie av nationalismen som ideologi* (Stockholm, 1995), s 70. Tyvärr anger inte Kedourie i vilken av Fichtes skrifter det förekommer, men det kan vara *Reden an die deutsche Nation*.

[90] Esaias Tegnér, *Det Eviga*, skriven 1911. I samband med att skalden talar om det fredliga värvet att öka avkastningen av Sveriges bergsbruk och jordbruk interfolierar han det tvetydiga "och inom Sveriges gräns erövra Finland åter!" Men eftersom han några rader före den passagen har uppmanat Svea att begråta vad hon mist men skydda vad hon äger är det knappast troligt att orden syftar på militär erövring.

[91] Jag redogör för striden om Gallehushornens språk i kapitlet "Kortfattad runologihistoria".

[92] Se Brian Vickers, "Frances Yates and the Writing of History", *Journal of Modern History*, 51 (1979) och i mindre utsträckning i hans "Introduction" till *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, red Brian Vickers (Cambridge 1984).

[93] Forskarnas sociala roll har uppmärksammats av Edinburghskolan, t ex av Steven Shapin. Så här sammanfattar David N. Livingstone synen på vetenskapens övertagande av religionens funktioner: "Thus some argue that the professionalization of science in late Victorian England was merely part of an ideological transfer from religion to science as the basis of social validation. The new priests of science continued to wield the social power previously held by the clergy: they merely used different language as they did so." Livingstone, *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise* (Cambridge, Massachusetts 1995), s 17.

[94] I Olsen/Shetelig, "Kårstadristningen. Runer og helleristninger", *Bergens Museums Årbok 1929, Historisk antikvarisk rekke 1* (Bergen 1929), s 63.

[95] Marstrander ,"Tune stenen", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 4, 1930, s 294.

[96] Gerd Høst, *Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter* (Oslo 1976), s 15.

[97] "Proceedings of the First Symposium on Runes and Runic Inscriptions, *Michigan Germanic Studies*, Vol VII, No. 1, 1981, s 5.

[98] Ray Page, *An Introduction to English Runes* (London 1973) s 13. Han hävdar dock att runologen behöver två kvaliteter: fantasi och skepsis för att upptäcka den möjliga meningen bakom tecknen men ändå hålla fantasin innanför det sunda förnuftets gränser. Själv anser han sig stå någonstans mellan ytterligheterna, men något närmare den skeptiska sidan.

[99] Karl-Martin Nielsen, "Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick", *Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York 1985).

[100] Nielsen finner hans bevis tämligen svaga: några få inskrifter, osäker läsning eller godtycklig indelning. "Den magiska uppfattningen måste uppfattas som en tolkning, en hypotes." Å andra sidan verkar Nielsen hålla fast vid sin åsikt från recensionen av

Bæksteds bok. Magi har existerat i viss omfattning. Det är lika ensidigt att förneka det som att tro att runorna bara var magiska tecken.

101 "The Runes: The Earliest Germanic Writing System", *The Origins of Writing,* red Waynes Snner (Lincoln & London 1989), s 140.

102 "Den ældre futhark: en gudernes gave eller et hverdagsalfabet", *Maal og Minne* 1980, s 141 f.

103 Barnes, "On Types of Argumentation in Runic Studies", "Proceedings on the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions. Grindaheim, Norway, 8–12 August 1990", *Runrön 9,* (Uppsala 1994), s 13.

104 Ibid, s 13.

105 Ibid, s 18.

106 Ibid, s 23.

107 Ibid, s 127.

108 Ibid, s 127.

109 Se Bengt Odenstedt, "The Inscription on the Undley Bracteate and the Beginnings of English Runic Writing", *Umeå Papers in English* No. 5 (Umeå 1983).

110 Bengt Odenstedt, "Om uppkomsten av den nya futharken. En diskussion av några huvudteorier." *Runrön 6. Blandade runstudier 1.* Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet 1992, s 76.

111 Ibid, s 70.

112 Bengt Odenstedt, "Om ursprunget till till den äldre *futharken*", *Saga och Sed* 1984: 77–116.

113 För den åsikten får han stöd av religionsvetaren Anders Hultgård, som ser den magiska tolkningstraditionen som visserligen fortfarande dominerande men på väg att ersättas av religiösa och kultiska aspekter. Han menar att t ex futharken, *erilaR*-inskrifterna och formelorden har ingått i en religiös kontext. I fråga om Eggjastenens ristning instämmer han med Niels Åge Nielsens tolkning av den som en trosbekännelse. "De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion" i *Religion och Bibel* 1982.

114 *Runene på Eggjasteinen,* s 165.

115 Ibid, s 167.

116 Grønvik, *Fra Ågedal til Setre: Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre,* Oslo 1987, s 19.

117 Ändå tilldelade Sierke, åtminstone omedelbart före kriget, magin en central plats. Han identifierar 7 magiska motiv: 1. skydd av gravar, 2. skydd mot levande döda, 3. skydd mot överfall, 4. skydd mot sjukdomar, 5. fruktbarhetsbefrämjande, 6. framkallande av bra väder och 7. kärleksingjutande. Han urskiljer också tre magiska uttrycksätt: 1. utförande av ideografiska runor för att framkalla tecknets kraft eller betydelse (futharken är en apotropeisk serie av ideografer), 2.användandet av helt omagiska bokstavsrunor för att ge ett magiskt ord eller uttryck varaktighet, 3. magiska formler (**alu,laukaR** etc). Se Flowers, *Runes and Magic.*

118 Begreppet finns i de äldsta eddadikterna, t ex *Vaftrudnismál* 43: "*frá jotna rúnum*.."Om jättars hemlighet..." Möjligen är det muntliga uttalandet av *rún/rúnar* den sant ursprungliga betydelsen. Hur som helst har ordet *runo/runoR* från början inte betecknat själva skrivtecknen. Det gamla namnet på dem var urn **staboR*, norr *stafar, -ir.*

119 Klaus Düwel, "Runeneinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte", *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme,* red Beck et al (Berlin/New York 1992), s 342.

120 Orden är ursprungligen Antonsens och citeras av Düwel i ibid, s 342.

121 1. akrostikon (**all = alu laukaR laþu**, 2. alfabetrader, 3. anagram och liknande, 4. uddljudsvariation (t ex **luwatuwa**), 5. infogande av främmande bokstäver, 6. kontraktion (**lR = laukaR**), 7. notarikon, 8. palindrom, 9. kvadrat, 10. avtagandeschema

(upprepad skrivning av ett ord med borttagande av ett tecken varje gång), 11. suspension (punkt 1.), 12. utbyte av stavelser och bokstäver (punkt 3), 13. vokalvariation, 14. försätts- och tilläggsstavelser och 15. ren konsonantskrivning. Düwels har funnit säkra belägg för grupperna 1–6, 8 (få exempel) och 13 (ett exempel).

122 Klaus Düwel, "Buchstabenmagie und Alphabetzauber: Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette", *Frühmittelalterliche Studien / Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York 1988), s 107.

123 Ibid, s 110, not 193.

124 Lillemor Santesson, "En blekings blotinskrift: En nytolkning av inledningsraderna på Stentoftenstenen", *Fornvännen* 84 (1989). Santesson är nordist i Lund.

125 Skillnaden skulle bero på att profantexten utgår från ristarens eget språkbruk, medan förbannelseformeln för sin verkans skull har bibehållits i sin traditionella språkform. Moltke tolkar hela inskriften sålunda: "Til ???boerne, til ???gæsterne gav Hådulv år (=godt och givigt år). Herulv ???. – Jeg runernes mester (?) begraver her kraftruner. Ophørsløs i henseende til argskab (d.e. trolddom), vél-dødens den, som det (mindesmærker) bryder!" Erik Moltke, *Runerne i Danmark og deres oprindelse*, s 109.

126 Santesson, a a, s 228.

127 "Jag anser dock att namn- och talmagiska förklaringar bör tillgripas först när alla rationella förklaringsmöjligheter är uttömda." Santesson, a a, s 225.

128 Troligen finns det bland dessa de som skulle protestera mot benämningen, men jag har använt Ray Pages indelning, enbart därför att den är välkänd och lätthanterlig som rubrik. Om de nämnda i verkligheten ska betraktas som fantasifulla har jag ingen möjlighet att bedöma och inget intresse av att hävda.

129 Karl Schneider, *Die germanischen Runennamen: Versuch einer Gesamtdeutung: Ein Beitrag zur idg/germ. Kultur- und Religionsgeschichte* (Meisenheim am Glan, 1956). Av förordet framgår att manuskriptet förelåg i färdigt skick redan 1949.

130 Ibid, s 43 ff.

131 Ibid, s 441 f.

132 Ibid, s 443.

133 Sven B. F. Jansson, *Runinskrifter i Sverige* (Stockholm 1984), s 15.

134 Gerd Høst, *Runer: Våre eldste norske runeinnskrifter* (Oslo 1976).

135 Ibid, s 15.

136 Ibid, s 127.

137 Ibid, s 127.

138 "Enkelte mener at tallmagi kan ha spilt en viss rolle og bestemt tallet 16 for det nye alfabet. Tallet 16 utgjør jo to tredjedeler av det gamle alfabets 24. Den nye runrekken hadde 2 'ætter', hver på 8 runer, mens den gamle hadde 3, med samme antall runer i hver ætt." Ibid s 18.

139 Intressant som kuriosum är att mjöd i motsats till **alu** finns belagt i de flesta ieurspråk (grek *među*, find *madhu*). Det tillreddes av honung (i Norge hade man bara vildhonung) och vatten med tillsats av kryddor och sattes att jäsa. Eftersom det mjöd som dracks var rövat eller köpt i sydliga länder finns det heller inget urnordiskt ord för mjöd, bara **alu**. I alla indoeuropeiska "länder" dracks en offerdryck som förenade deltagarna – gudar och människor. Om alemannerna berättas exempelvis att de tömde ett väldigt ölkar till Odens ära. Också gravölet har djupa rötter ända in i indoeuropeisk tid. Det **alu** som finns på gravstenar kan vara en bekräftelse på att gravölet har hållits på tillbörligt sätt. Gerd Høst polemiserar mot en viss Laurits Saltveit, som i festskriften till Grønvik har tolkat "trollordet" *alu* som medikamentet alun. Öl har varit känt i 5000 år (babylonska inskrifter visar vilka råvaror som användes). Alun däremot nämns först av Herodotos, senare av läkaren Dioskurides (Neros regeringstid), Plinius och andra. Den arabiske läkaren och alkemisten Geber (700-tal) kände till det från Mesopotamien.

Medan *alu* bevisligen kommer från det urgerm **aluþ* är alun ett sent låneord från latinets *alumen*, vilket bl a visas av att det behållit trycket på sista stavelsen. Ordet är belagt i en handskrift från 1400-talet. Runordet *alu* däremot hör folkvandringstiden till. Det dyker upp på 200-talet och försvinner på 500-talet. Det är alltså 1000 år som skiljer de båda orden åt. Det borde Saltveit ha tänkt på, anser Gerd Høst.

140 Jens Juhl Jensen, "The Problems of the Runes in the Light of Some Other Alphabets", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 23 1969, s 128–146. Aage Kabell tror inte att runskriftens uppfinnare avsett någon självständig konstruktion. Den icke-alfabetiska ordningsföljden och vissa grafiska egenheter är orsakade av avståndet till kulturcentrat. I omedelbar närhet av detta centrum hade de varit otänkbara. De "fruktansvärt missbrukade runnamnen" är sannolikt senare tiders uppfinning, "och behöver inte ha någon djupare betydelse än de namn, varigenom man nu för tiden i telefonen förtydliger de latinska." Aage Kabell, "Periculum runicum", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 21, 1967, s 94–126.

141 Thorgunn Snaedal, "Vardagsliv och visdomsord: Runorna i Norden från urtid till nutid", *Runmärkt. Från brev till klotter: Runorna under medeltiden*, red Benneth m fl (Stockholm 1994).

142 Ibid, s 11 f..

143 I likhet med Agrell diskuterar hon också samernas del i det hela. En spjutspets från Lycksele kan, tror hon, vara ristad av en nordbo som velat skydda sig mot samernas trolldom. Pil- och spjutspetsar kallades för älvaskott och ansågs ha magiska krafter. Tänkbart är också att samerna själva har ägt sådana runristade spetsar. "Samerna har säkert känt till nordbornas mystiska skrivtecken och gärna velat utnyttja deras kraft för att förstärka föremålets magi [...]." "Runfynd 1987", *Fornvännen* 83, s 247. Exempelvis finns det ett runristat ringspänne som hittats i en samisk grav från omkring år 1300.

144 Ibid, s 13.

145 En isländsk specialitet inom svartkonsten var användningen av bindrunor, som utvecklades till farliga trolltecken, som kallades *lykar*, nycklar, eftersom de ansågs öppna galdern, göra den verksam." Ibid, s 30. De stiliserades för att det inte skulle synas att de innehöll "ett mäktigt tecken eller gudanamn". Genom sina namn kan de ändå rekonstrueras. En av de vanligaste var *ægishjálmur*, uppbyggd av *hagall-*, och *maðr*-runorna. En annan var *dreprúnin* (*ás, þurs* och *fé* förutom de redan nämnda).

146 En annan orsak till att runorna försvann som skriftsystem var det sociala kaos som digerdöden orsakade.

147 Tillägnan förefaller något anmärkningsvärd, eftersom Lis Jacobsen av filologisk-lingvistiska skäl vill datera Eggjumstenen hundra år senare än arkeologerna.

148 Magnus Olsen, "Til Rökindskriften", *Arkiv för nordisk filologi* 37 1921, s 207.

149 Fast hon i sin tolkning på väsentliga punkter avviker från Magnus Olsens gör hon det "i fuld Erkendelse af hans Tolkning Betydning".

150 Lis Jacobsen, a a., s 14.

151 Jacob Sverdrup, "Hvem løser runenes gåter?", *Aftenposten*, den 25 juni 1932. Sverdrup var professor i forngermanska språk i Oslo. Också Alf Sommerfelt diskuterar i sin recension den externa kontra den interna metoden. Också han tycker att en kombination är självskriven. Jacobsens argument är litet naiva. "Avec des méthodes purement philologiques on ne comprendra jamais vraiment les inscriptions runiques." Det hindrar honom inte från att avsluta recensionen i "filologisk" anda. Eggjuminskriften kan knappast någonsin tolkas på ett entydigt sätt. "Mais elle contient heureusement beaucoup de formes sûres, formes qui se laissent utiliser pour l'histoire du norvégien, et c'est là ce qui importe le plus au linguiste." Alf Sommerfelt, recension av Jacobsen, *BSL* 33,3, s 139–143.

152 En annan som vid samma tid diskuterar detta är veteranen Finnur Jónsson. Han anser att läsningen kommer före tolkningen, men medger att de inte helt kan skiljas

från varandra. Till och med när läsningen är oproblematisk kan tolkningen bjuda på svårigheter. Än värre är det förstås när inskriften är otydlig. Då måste den subjektiva tolkningen till för att man ska kunna avgöra vad som troligen står i texten. "Det sete afhænger nu engang af øjnene, der ser, og det ikke blot af de legemlige, men også af sjælelige øjne. Der er derfor så sandelig ingen grund for én tolker til att rive øjnene ud på en anden [...]." "Runelæsning og runetolkning. Sædingestenen", *Acta Philologica Scandinavica 44*, 1930, s 49 f. Artikeln är ett försvar av Wimmer mot Jacobsens angrepp på honom.

153 Motsättningen mellan en hermeneutiskt färgad metod och en allmänt positivistisk finns också inom den klassiska filologin, där "ett mått av divinatoriskt snille som röjer sig i konjekturerna" visserligen för länge sedan fått stryka på foten för en mer lingvistiskt eller realfilologiskt inriktad forskning men ändå tydligen levt kvar som ett slags självskriven men outtalad kompetensmarkör. Lindberg, a a, kapitlet "Filologiens vetenskapsideal".

154 Grønvik, *Runene på Eggjastenen*, s 49. Han refererar till Boer-den Hoed, som konstaterar att den forskare som saknar fantasi och intuition aldrig kommer att göra någon viktig upptäckt, och till de Vries som förordar en kombination av geniala infall och en strängt metodisk undersökningsmetod.

155 Den stränge Bæksted är exempel på en forskare, som ägnat sig mycket åt utanverket, bl a i sin populära framställning *Nordiska gudar och hjältar*, som utkom första gången 1965. Ett av hans huvudkrav på dem som vill bevisa att gematri verkligen har förekommit är också att det magiska innehållet i så fall ska återspegla de olika runföremålens skilda funktioner. Det måste kallas ett externalistiskt synsätt.

156 Brevet är daterat den 4/4 1996.

157 "Den urnordiska runinskriften vid Skramle, Gunnarskog. Ett tolkningsförslag", *Skärvan. Tidskrift för Värmlands arkeologiska sällskap*, 3–4, 1995.

158 " 'Gammalt' spänne med 'ny' runinskrift. Några reflexioner kring magiska runor utifrån ett nyfynd", *Fornvännen* 81, 1986, s 75.

159 Einar Lundeby, "Urnordiska **salu**", *Maal og Minne*, 1982. Tillsammans med Henrik Williams, "Om Vadstenabrakteatens **tuwatuwa** med et tillegg om Lellingebrakteatens **salu**", *Maal og Minne* 1992, hefte 1–2.

160 Jonathan B. Conant, "Runic *Alu* – a new conjecture", *Journal of English and Germanic Phlilology*, Vol LXXII, 1973, Univ. of Illinois Press, s 467–473.

161 Växten som Lundeby tror att **salusalu** anspelar på är en tångart *rhodymenia (palmaria) palmat*a, på norrönt språk, *sol*. Det är den Egils dotter tuggar på för att lura honom att återgår till normalt liv igen efter sonens död. Hon säger att det är mycket skadligt, men den enda effekten är att han blir mycket törstig och dricker mjölk. Det bryter hans apati. Medeltida lagar visar att söl var en vanlig maträtt på Island. Kanske kom den från Irland, för från Norge finns det inga skriftliga vittnesbörd. Eskimåerna åt stora mängder tång på vintern för den är rik på C-vitamin. Enligt husråd från 1700-talet är söl bra mot diarré, kolik, gikt, aptitlöshet, melankoli, ofruktbarhet, impotens, skörbjugg mm. Problemet är bara hur Egil inte kunde känna till det. E.L. tycker också att det är underligt men undviker svårigheten genom att lämna den därhän. Han nöjer sig med att konstatera att hans förslag ter sig naturligt i förhållande till **alu** och **laukaR**.

162 *Runmärkt*, s 9–33. Boken handlar om den medeltida runskriften, men Snædal citerar i sitt kapitel på s 12 *Hávamál* och *Sigrdrífumál* som stöd också för en magi i betydligt äldre tid.

163 Avsnittet bygger i första hand på Bruce Trigger, *Arkeologins idéhistoria*, Colin Renfrew/Paul Bahn, *Archæology: Theories, Methods, and Practice*, Ian Hodder (red), *Archæological Theory in Europe: The Last 3 Decades*, New York 1991 samt på den teoretiska debatt som förekommit i *Fornvännen* under de senaste 20 åren.

164 Språkvetare är inte alltid glada över att deras vetenskap uppmärksammas på det viset. Medan Alvar Ellegård recenserar både Mallory och Renfrew i positiv anda

(*Fornvännen* 88, 1993) bestås åtminstone Renfrew en rejäl avhyvling av Sven Öhman, *Svindlande perspektiv. En kritik av populärvetenskapen* (Stockholm 1993).

165 Typiskt är att den outtröttligt verksamme Run-Janne själv bara har gjort ett par tre fynd under en livstid av runminnesvård.

166 Se Einar Lundeby och Henrik Williams, "Om Vadstenabrakteatens **tuwatuwa** med et tillegg om Lellingebrakteatens **salu**", *Maal og Minne* 1992, 1–2.

167 Marie Stoklund påpekar också förbindelsen mellan läsning och interpretation. "Natürlich sind [Antonsens] rein linguistisch fundierte Lesungen und Entzifferungen (mit gleichzeitigem Interpretieren) ja eben auch von seiner Erwartungen von Mitteilungen mit einem 'Alltagsalphabet' beeinflußt worden [...]. Die Unterscheidung von Ray Page zwischen phantasievollen und skeptischen Runologen [...] ist nicht unbedingt mit einer Trennung zwischen Anhängern des Schriftmagie-Modells und den linguistisch orientierten Forschern gleichzusetzen. In seinen Deutungen zeigt sich der erklärt 'skeptische Runologe' Antonsen als ganz phantasievoll." *Runische Schriftkultur*, s 97.

168 Mats Burström, "Om teori och bruket av alternativa förklaringsmodeller", *Fornvännen* 86, 1991.

169 Leif Gren, "Arkeologiska tendenser och traditioner. Utkast till en analys", *Fornvännen* 82 1987, "Vad är arkeologins mest grundläggande problem?", *Fornvännen* 84 1989 och "Småländska folkland och gravmonument", *Fornvännen* 86 1991. Citatet är hämtat från slutet av den sistnämnda artikeln.

170 Bjørnar Olsen, "Språk og retorikk i arkeologin", *Fornvännen* 85 1990. Antonsen – av alla – har visserligen undsluppit sig att vi förvisso läser med ögonen men vad vi tror oss se har med våra förväntningar att göra. Det är emellertid ett yttrande som riktar sig mot dem som söker magiska föreställningar. *Maal og Minne*, 1980, s 129–143.

171 Se Arne B. Johansen, "Kring projektet Norrlands tidiga bebyggelse", *Fornvännen* 74 1979 och "Arkeologiens teori og data", *Fornvännen* 77 1982. Mats Malmer, "Om arkeologiens teori, metod och material", *Fornvännen* 75 1980 och "Mens agitat molem", *Fornvännen* 85 1990.

172 Se t ex Mats Malmers kapitel "Bergkonstens mening och innehåll", i *Hällristningar och hällmålningar i Sverige*, red Jansson m fl (Stockholm 1989). Bland annat skriver han: "Det gäller att foga samman de ord, som de enskilda figurerna utgör, till meningar."

173 Mestadels på 1800-talet men i modern tid också av Åke Ohlmarks.

174 Se t ex Åke Hultkrantz, "Hällristningsreligion" i *Hällristningar och hällmålningar i Sverige*.

175 *Hällristningar och hällmålningar i Sverige*, kapitlet "Teckentydare".

176 Ibid, s 60.

177 Ibid, s 60.

178 Clifford, Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973).

179 Ibid, s 16.

180 Se inledningen till *Archaeological Theory in Europe. The Last 3 Decades* (New York 1991).

181 Efter kriget klagade Wolfgang Krause i brev till Gerd Høst och Marstrander över att runologistudiet nästan dött ut, över att det på grund av naziregimens härjningar "suspekt geworden ist und sogar bei den Behörden doch noch mehr oder weniger als ein Überbleibsel und Erbe aus nationalsozialistischer Zeit und Denkungsart gilt." Ur brev till Marstrander 1963, citerat i Hunger, a a, s 11.

182 Se t ex Walter Ong, *Orality and Literacy* (London and New York 1982) och Eric Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven and London 1986).

183 Havelock, a a, kapitlet "The General Theory of Primal Orality".

184 Att döma av Bo Lindbergs studie gäller detta i lika mån den klassiska filologin i Sverige, åtminstone den som förekom före andra världskriget. Med ett enda undantag, hävdar han, finns det inga vetenskapsbeskrivningar eller programförklaringar och diskussionsinlägg om teori och metod. "Metod" betyder oftast bara allmänt hållna kvalitetskrav som "grundlighet, konsekvens, planmässighet och klarhet". Lindberg, a a, s 281.

185 "Åsrunan", s 10. Han jämför med ortnamnsforskningen, som trots att också den anklagas för en teorilös forskning ändå uppvisar en betydligt större teorimedvetenhet än runologin. För Williams var det nödvändigt att diskutera sig fram till vad runtexten kunde tänkas säga om det samtida uttalet. Han inleder därför med ett i sammanhanget unikt, teoretiskt resonemang.

186 Ett exempel är Rune Palms "Runor och regionalitet. Studier av variation i de nordiska minnesinskrifterna", *Runrön* 7 (Uppsala 1992).

187 Ingela Josefson, "Traditionen svensk nordistik", i *Humaniora på undantag? Humanistiska forskningstraditioner i Sverige*, red Tomas Forser (Stockholm 1978).

188 Ibid, s 124.

189 Lars Wollin, "Nordiska språk – ett modernt 1800-talsämne? Några glimtar ur en disciplins historia", i *Nordistiken som vetenskap. Artiklar om ämnets historia, teorier och metoder*, red Jan Svensson (Lund 1988).

190 Ibid, s 39.

191 Ibid, s 40.

192 Som grund för min komparation har jag använt följande litteratur: Eric Sharpe, *Comparative Religion. A History* (London 1986), Jaan Puhvel, *Comparative Mythology* (Baltimore 1987), Jan de Vries, *Religionshistoria i fågelperspektiv* (Stockholm 1961), och "Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung", *Germanisch-romanische Monatsschrift XXXIII* (N.F. II), Heidelberg 1951–52, Morton Smith, "Historical Method in the Study of Religion" i James S. Helfer, *On Method in the History of Religions* (1968 sine loco), Geo Windengren, *Religionens ursprung* (Stockholm 1973), Jens Peter Schjødt, "Forskningsoversigt. Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi", *Danske Studier* 1988 och Udo Stoutynski, "Introduction" i Dumézil, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History* (Berkeley, Los Angeles, London 1980).

193 Om man får tro Geo Widengren är den svenska metoddebatten obetydlig, något som han inte enbart beklagar. Det intryck han får av kulturell isolering "har icke alltjämt varit av ondo. Vi har i Sverige sålunda också isolerat oss från de tendenser till ett direkt oventenskapligt betraktelsesätt, som man spårar i den internationella forskningen [...]. Vi har hållit fast vid ett empiriskt och rent historiskt betraktelsesätt [...]. Detta är utmärkt. Samtidigt är det emellertid tydligt att skyggheten för metodiska principresonemang förblir ett svaghetstecken [...] Alltför sällan höjer vi blicken över specialforskningens snävt begränsade synfält. Om man på vissa håll utanför Sverige, t. ex. i Italien, Tyskland eller USA, syndar genom högeligen abstrakta mertodiska spekulationer och icke förmår att i en konkret forskningsinsats visa hur den tillämpade metodiken tar sig ut, begår man i Sverige det felet att föga eller icke alls intressera sig för metodfrågor." Widengren, a a., 85.

194 Så här beskriver informationsbladets redaktör bibliografins indelning: "New Age presentations of fortunetelling with runes are as a rule excluded. The bibliography is otherwise not selective, but includes anything with runological content, also popular presentations and dubious discussions with little or no scientific value." *Nytt om runer* nr 10 1995, s 52.

195 *Runische Schriftkultur in kontinentalskandinavischer und -angelsächsischer Wechselbeziehung*, red Klaus Düwel (Berlin, New York 1994).

196 Eftersom det är så ovanligt kan det vara av intresse att jag återger huvuddragen av innehållsförteckningen för just den naturvetenskapliga delen: Auflichtmakroskopische

Beobachtungen, Sekundärmineralisation, Lichtsnittmikroskopie, Computermonographie, Radiologie, Anfärbung von Knochenmehl, Ultraviolett-Fluoreszenz, Aminosäurenbestimmung, Radiokohlestoff-Datierung, Emissions-Spektralanalyse, Zoologische Bestimmung, Pollenanalyse, Aspekte der Bodenkunde und Mikrobiologie. Peter Pieper, *Die Weser-Runenknochen. Neue Untersuchungen zur Problematik: Original oder Fälschung* (Oldenburg 1989).

197 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege och Partial Perspective", *Feminist Studies* (1988). En poäng med Haraways studie är att hon avfärdar relativismen med samma argument. "Relativism is a way of being nowhere while claiming to be everywhere equally. [...] Relativism is the perfect mirror twin of totalization in the ideologies of objectivity;both deny the stakes in location, embodiment, and partial perspective; both make it impossible to see well. Relativism and totalization are both 'god tricks' promising vision from everywhere and nowhere equally and fully, common myths in rhetorics surrounding Science." S 584.

198 Lena Peterson, "Runologi: Försök till ett aktuellt signalement", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1995, s 45. Lena Peterson är professor i nordiska språk i Uppsala.

199 Karin Fjellhammer Seim, "En spennende dansk runeinnskrift – fakta og fiksjon", *Edda* 78.

200 Lena Peterson, "Tolkaren och texten, texten och tolkaren", en i skrivande stund ännu inte publicerad uppsats. Den ingår i en antologi som kommer ut våren 1997, *Runor och ABC: Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995.*

201 Redan 1993 startade också projektet Samnordisk runtextdatabas. Avsikten är att på diskett eller pappersutskrift tillhandahålla en samlad korpus av nordiska runtexter för forskning. "Varje textenhet (inskrift) skall bestå av tre delar: translittererad text, till fornvästnordiska normaliserad text och till engelska översatt text. Till varje textenhet skall knytas uppgifter om tidsperiod, fyndområde, excerperad källa, lägeskoordinater, fornlämningsregistreringsnummer, föremåls typ o. likn." *Nytt om runer. Meldingsblad om runeforskning* nr 8 1993, s 32.

202 Datoriseringen innebär enligt Lena Peterson stora fördelar men också vissa faror. "Textanalyserna blir beroende av hur inmatningen är gjord." Men de dialektgeografiska undersökningar som kommit "i ropet" (Palm t ex) underlättas av databankerna. Risken är att man ignorerar "ett mått av k r o n o l o g i s k t betingad variation" som kan förekomma. Lena Peterson, "Runologi: Försök till ett aktuellt signalement", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1995, s 47.

203 Se Lennart Elmevik och Lena Peterson, "Projektet De vikingatida runinskrifternas kronologi", *Runrön* 1 (Uppsala 1989).

204 Ibid, s 8.

205 Dikten "Ales stenar" i *Tonen från havet* från 1933.

206 Rune Palm, *Runor och regionalitet: Studier av variation i de nordiska minnesinskrifterna* (Uppsala 1992).

207 Ibid, s 41.

208 Ibid, s 44.

209 "Om stor variation förekommer har däremot normerna varit svagare och mer föränderliga, konkurrerande normer kan ha varit i konflikt, och samhället kan därmed betraktas som innovationsbenäget." Ibid, s 43.

210 Ibid, s 254.

211 Ibid, s 259.

212 Förutom åsrunan förändrade ljudvärde är det användningen av de stungna runorna som tidigare har ansetts utgöra ett ganska säkert dateringskriterium.

213 Anne-Sofie Gräslund, "Runstenar – om ornamentik och datering", *Tor: Tidskrift för arkeologi* 23 1990-91, s 114.

214 Anne-Sofie Gräslund, "Runstenar – om ornamentik och datering II", *Tor: Tidskrift för arkeologi* 24 1992.
215 Frans Herrschend, *The Recasting Of A Symbolic Value: Three Case Studies On Rune-Stones* (Uppsala 1994). Citaten står i "Abstract".
216 Ibid, s 7.
217 Den andra studien är betitlad "The Distribution of Prayer-Stones In The Mälar Valley".
218 "The Commemorated And The Rune-Stone Erectors".
219 Herrschend, *The Recasting Of A Symbolic Value*, s 64.
220 Ibid, s 102.
221 Ibid, s 102
222 Lars Wilson, *Runstenar och kyrkor: En studie med utgångspunkt från runstenar som påträffats i kyrkomiljö i Uppland och Södermanland* (Uppsala 1994), s 9.
223 Palm, a a, s 64.
224 Ibid, s 135 f.
225 Williams *Åsrunan*, s 11.
226 Resonemanget ger onekligen ett pragmatiskt intryck. Det enda förhållande som kan möjliggöra Williams undersökning betraktar han också som ett faktum. I varje fall utgår han ifrån det som om det vore ett faktum.
227 Ibid, s 14.
228 "Till försvar för runristarnas ortografi", *Runrön* 1 (Uppsala 1989).
229 Barbro Söderberg och Inger Larsson, *Nordisk medeltidsliteracy i ett diglossiskt och digrafiskt perspektiv* (Stockholm 1993).
230 Både *Eddans* Kostbera och Gudrun var ju skrivkunniga. Så var också mytens nornor, ifall nu det kan tyda på någonting i den samtida, samhälleliga realiteten. Det handlar fortfarande mera om synliggörande än om ett uttalat genusperspektiv inom runologin. I arkeologin har det däremot sedan 80-talet åtminstone spirat en diskussion om ett genusperspektiv. Se Tove Hjørungdal, "Forntid, arkeologi och könsmakt", *Häften för kritiska studier* nr 2 1992.
231 Anne-Sofie Gräslund, " 'Gud hjälpe nu väl hennes själ': Om runstenskvinnorna, deras roll vid kristnandet och deras plats i familj och samhälle", *Tor:Tidskrift för arkeologi 22* 1988–89. Siffran för Smålands del är däremot bara 8%.
232 Anne-Sofie Gräslund, "Runstenskvinnorna ännu en gång", *Tor: Tidskrift för arkeologi* 27:2 1995.
233 Bibi Sawyer, "Runstenarnas vittnesbörd om kvinnornas ställning", *Sentrum – periferi: Sentra og sentrumsdannelser gjennom førhistorisk og historisk tid: Den 18. nordiske arkeologkongress, Trondheim 28.8.–4.9.* 1989 (Trondheim 1991), Judith Jesch, *Women in the Viking Age* (Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1991) Thorgunn Snædal, " 'Rodiaud gjorde mig' – en kvinnlig runristare på Gotland", *Gotländskt arkiv* 61 (Visby 1989).
234 Enda skillnaden är att Herrschend har utnyttjat datorns möjligheter att göra tredimensionella bilder av monumenttätheten.
235 Lena Peterson skiljer, som vi har sett, mellan runologer och andra forskare med runinskrifter som forskningsobjekt. Den senare gruppen utgörs i första hand av arkeologer. Den bild jag har av skillnaden i teorimedvetenhet mellan runologer och arkeologer kvarstår, även om de förra har flyttat fram positionerna en del.

EPILOG

Vetenskap och "ovetenskap"

Vad är slutligen runologi? Något definitivt svar på den frågan kan knappast formuleras. Min avhandling präglas egentligen av två avgränsningar. Den ena av dem har större vidd. Det är den som införlivar de tyskspråkiga runesoterikerna och nazitidens germansvärmare. Där framträder också det ideologiska inslaget allra tydligast. På nordiskt område däremot rör sig framställningen inom en snävare cirkel. Om jag håller fast vid kometmetaforen i inledningen kan man väl säga att jag vad gäller Norden har undersökt den del av runologins svans som ligger närmast huvudet men avstått från att kommentera de allra yttersta partierna. Lutar jag mig i stället mot en topografisk bild har jag försökt dra en gräns mot den runhantering som inte med några rimliga kriterier kan sägas vara vetenskap. Den demarkationslinjens exakta läge är inte möjlig att objektivt fastställa. I själva verket är det knappast någon linje alls utan snarare en bred skymningszon, där vissa delar av en teori är belysta, medan andra ligger i halvskugga eller helt försänkta i mörker. Dessutom är den föränderlig.

Om jag ändå ska försöka att teoretiskt fixera det jag har uteslutit som gångbart för den här avhandlingens del är det med hjälp av Sven Ove Hansson, Jan Bärmark och Martin Gardner.[1] Hansson har gjort sig känd i vårt land för sin tilltro till vetenskapen och sitt korståg mot vad han kallar ovetenskap. I Martin Gardner har han en föregångare. Den tilltron är, så vitt jag förstår, ganska typisk för det femtiotal då den formulerades. Gardner ser inga större problem med att sålla riktig vetenskap från dess pseudovarianter. Det handlar om att urskilja dels var på skalan en teori befinner sig i fråga om vetenskapliga bevis, dels var på skalan en aktörs vetenskapliga kompetensens kan återfinnas. Intellektuellt sett varierar nämligen "fantasterna" från närmast illitterata dumbommar till välutbildade företrädare för sin disciplin, personer vars böcker är välskrivna och dignande av lärdom. Ändå kan man enligt Gardner också under en polerad yta skrubba fram några osvikliga kännemärken på pseudovetenskap:

1. Fantasterna verkar i nästan total isolering från kolleger. På Galileis tid skulle det inte ha varit något giltigt kriterium på en svärmare, men i det moderna vetenskapssamhället är det definitivt på det viset. Vår tids vetenskapsmän präglas av en aptit på nya idéer och skulle aldrig kunna göra sig skyldiga till den sorts omgivningens okunniga arrogans som blockerade förståelsen för en Semmelweiss' eller en Pasteurs epokgörande upptäckter.[2] Fantasten skickar inte in sina alster till erkända tidskrifter, och för det mesta är han inte kapabel att skriva en artikel som ens påminner om en vetenskaplig studie. Han föredrar organisationer han själv har grundat och tidskrifter han själv redigerat.

2. Fantasten har paranoida tendenser. Gardner vill inte amatörpsykologisera, men en stark känsla av personlig storhet finns ofta med i bilden. I de paranoida dragen tycker han sig urskilja fem karakteristika. Fantasten anser sig för det första vara ett geni. Han betraktar följaktligen sina kolleger som okunniga fårskallar. Därtill anser han sig orättvist förföljd och diskriminerad, jämför sig med Bruno och Galilei och skyller förföljelsen på ett vetenskapligt frimureri, som vägrar att släppa in dem som inte genomgått dess initialriter. Den avsky han känner tas i anspråk för attacker på de allra största vetenskapsmännen och på de bäst etablerade teorierna. Hans skrifter präglas ofta av en komplicerad jargong med termer och fraser som han själv har myntat. Gardner jämför här med schizofrena, som i sitt tal ofta använder sig av "neologismer".[3]

Hansson å sin sida skiljer mellan en yttre kunskapsväg, som tar sin utgångspunkt i empirin, och en inre sådan, där intuition och uppenbarelse spelar en avgörande roll. Motsättningen i kunskapsteoretiskt avseende motsvaras av en dikotomi i fråga om synen på världen: mystikerns holism kontra forskarens reduktionism.[4] Bärmark har anammat begreppet *countermovements* för dem som vandrar längs Hanssons inre vägar. En av dessa motrörelsers företrädare utgår från just mystikerns intuitiva kunskap om världen och "vill [...] ersätta vår vetenskaps 'experimental way' med mystikens 'experiential'."[5] Upplevelse alltså i stället för experiment. Den alternativa kunskapens kärnhypoteser "fryses" och får fungera som ett slags axiom. Ur dem kan sedan mer eller mindre föränderliga hypoteser härledas, oftast av den arten att de knappast kan ifrågasättas; allt enligt Bärmark.

Psykologen Abraham Maslow har polariserat vetenskapen i en "ortodox" och en "taoistisk" variant med hjälp av följande komparativa sammanställning.[6]

Ortodox vetenskap	**Taoistisk vetenskap**
Jag-detrelation	Jag-durelation
Forskaren en åskådare	Forskaren en deltagare
Subjekt-objektrelation	Subjekt-subjektrelation
Klyvning subjekt-objekt	Ingen klyvning subjekt-objekt
Opartisk forskarattityd	Identifiering med det studerade
Forskning kräver inte självkännedom	Självkännedom nödvändig
Varje kompetent observatör är användbar	Forskaren är inte utbytbar
Forskaren iakttar en oberoende struktur	Forskaren skapar själv delvis det han studerar
Forskaren manipulerar aktivt utan att själv påverkas	Forskaren manipulerar inte. Han är en medspelare
Forskaren riktar medvetet in sin verksamhet	Forskaren använder sig av ett tillstånd av fritt flytande uppmärksamhet
Forskningsprocessen är helt rationell och logisk	Primärprocesser, preverbala, prelogiska processer spelar en viktig roll

Det är så vitt jag förstår en framställning som uttrycker viss sympati för det "taoistiska" forskningsidealet.

Sven Ove Hansson, däremot, har inga sådana idealistiska böjelser. Han kämpar oförtrutet mot "ovetenskapen". Till den änden har han katalogiserat sju kännetecken, ett slags pseudovetenskapens varningsmärken till fromma för vetgiriga men aningslösa lekmän, som trafikerar kunskapens huvudleder utan karta.

1. Auktoritetstro som ökar benägenheten att godta spekulationer och fantasier bara de görs av rätt person, särskilt när det handlar om sådant som inte kan bevisas. [7]
2. Experiment som inte kan upprepas.
3. Handplockade exempel i stället för slumpmässigt urval.[8]
4. Ovilja att pröva teorin mot verkligheten.
5. Hävdande av teorins riktighet mot iakttagelsers eller experiments vittnesbörd om motsatsen.
6. Krav på att en teori ska prövas på ett sådant sätt att den bara kan bekräftas, inte falsifieras.[9]
7. Övergivande av hållbara förklaringar för teorier som lämnar mycket mera outrett än de gamla.

Hanssons vetenskapliga recept är en gyllene medelväg i Aristoteles' anda. Vetenskapen måste vara beredd att kritisera gamla teorier, men mot nya sådana måste den också vara kritisk.

Medan Hansson har tagit otvetydig ställning för den analytiska, reduktionistiska vetenskapssynen mot den holistiska anser Bärmark att det rör sig om två olika former av insikt, som båda innebär kunskapsförmedling. Däremot tvekar han att jämställa det meditativa vetandet med kunskapsutveckling.

I runologins utmarker

På vilket sätt skiljer sig nu de runologiska studier jag har uteslutit från dem som jag har valt att ta upp till behandling? Jag tycker mig se tre olika slag av medvetet eller omedvetet icke-vetenskapligt angreppssätt. Här beskriver jag dem i korthet med hjälp av tre olika författares alster.

En typ av framställningar, som jag inte alls har gett utrymme för, är den som beskriver runmagin som ett reellt existerande fenomen. En av dem är *Runmagi och shamanism*, författad av en man som kallar sig Atrid Grimsson.[10] Han betraktar runorna som hemliga, heliga tecken, kraftfullt verksamma i magiska sammanhang, förutsatt att man förbinder dem med schamanistisk praxis. Det är deras symbolvärde och magisk-praktiska användbarhet som tilldrar sig hans uppmärksamhet. Som skrivtecken är de däremot ganska likgiltiga – annat än i de fall de uttrycker magiska formler.

I Atrid Grimssons föreställningsvärld är kosmos en sammanhängande energiström, Urds väv, och varje handling på en plats i den "påverkar

skeendet också på andra ställen i väven".[11] Vad schamanen gör är bara att utnyttja de energifält som finns. Hans kraft är samma kraft som genomströmmar hela kosmos. Han känner till och "lägger om" trådarna i Urds väv.[12] Genom målmedveten träning har han också lärt sig att urskilja trådarna. Viktigt är att schamanen förhåller sig på ett personligt sätt till de krafter han utnyttjar. Väven är dynamisk och föränderlig; därför måste magikern följa sin intuition och bana sig en egen väg, inte låta sig klavbindas av fastlagda, ceremoniella mönster. Schamanens kosmiska resor sker genom världsträdet Yggdrasil; han är så att säga ekorren Ratatosk.[13]

Runorna har enligt Grimsson utvecklats i harmoni med det nordliga kraftfältet, den skandinaviska naturen och våra förfäder. De var från början magiska, men senare – i och med den nya futharken – degraderades de till enbart skrivtecken. Det är viktigt, påpekar han, att hålla sig till runornas ursprungliga betydelser och läten, ljuda och rista dem rätt. När man ljuder dem "på ett meditativt sätt" kommer man nämligen "i kontakt med Urds väv".[14] Runtecknen åstadkommer på så vis en koncentration av den kraft och visdom som finns överallt. Att ljuda hela utharken innebär att man försätter sig i balans med den. Ljuder man runorna utomhus och vid solens upp- och nedgång utnyttjar man de platser och tidpunkter, då "sprickan mellan världarna är som störst".[15]

I Agrells efterföljd laborerar Grimsson alltså med en uthark. Det motiverar han med att den första runan måste vara det vilda och obändiga kreaturet *ur* och den sista den tama boskapen *fe*. Det är utslag av en magikers världsbild: "Im Anfang war die Tat". För att motivera utharken ytterligare omnämner han Agrell som teorins upphovsman. Däremot finns det, så när som på att Grimsson i förbigående nämner talvärden och runnamn, inte många överensstämmelser mellan hans och Agrells och förklaringar av runraden. Grimsson koncentrerar sig på varje runas schamanistiska aspekter och intresserar sig inte för några komparativa, mytologiska resonemang. Han varnar också för alltför vidlyftig talmagi. I stort sett är det bara utharktalet med multipler som han tillmäter någon betydelse.

Runorna kan ordnas i ätter eller i cirklar ("livshjul/medicinhjul"), förknippade med de åtta väderstrecken. De kan också arrangeras i enlighet med de fem elementen (då kommer "Den Tomma Runan" till pass), eller på samiskt vis i tre zoner, motsvarande över- mellan- och undervärldarna. Tecknen kan ristas på huden eller på en nagel, i trä eller ben eller i elementen luft, vatten, jord och is, som man sedan kan låta dem uppgå i. Med hjälp av runorna överför eller tillför man kraft eller tar bort skadligt överflöd. Det negativa kan bindas med binderunor. Speciellt "*naudr*-runan" tillskrivs verksam kraft.[16] "Skräckhjälmen", som består av fyra korsställda *algiz*-runor, utgör ett verksamt "skyddssigill".

Atrid Grimssons runkunskap har som synes inte det bittersta med lingvistisk runologi att göra. Den är inte heller historisk eller religionshistorisk till sin karaktär.[17] Asatron är närvarande i hans bok, men inte som studieobjekt utan som ockult realitet.[18] Den runtradition Grimsson, omedvetet eller inte, följer, är den som i vår tid företrätts av von List och hans eftersägare bland Nazitysklands runesoteriker – inom såväl som utanför

partiet. Det är symboltydning i stället för textolkning; det är runjoddling och rungymnastik men utan några direkta kopplingar till *Blut und Boden* och germanskt arierherravälde.[19] Om Atrid Grimsson har något som helst samröre med nynazister och vikingarockgrupper kan jag inte uttala mig om. I sin bok gör han i alla fall innte några rasistiska eller politiska uttalanden som kan tyda på det.

Eftersom den här typen av litteratur inte bär minsta spår av vetenskaplighet har den varit lätt att utesluta från avhandlingen. Sannolikt är författaren inte heller det minsta intresserad av ett akademiskt forskarperspektiv. Den magiska kraften skulle försvagas av sådant bläckkluddande pedanteri. Forskning har ingenting utöver en unket stillastående bakgårdsutblick att erbjuda; en sådan som anstår små, förtorkade notariesjälar som Fausts famulus Wagner, men som ter sig outhärdligt inklämd och småskuren för en kosmisk ande som Faust själv. Ska Grimsson ändå passas in i något slags forskarprofil så må det vara den "taoistiska" varianten i Maslows schema.

Som ett memento över hur vansklig den här utsorteringen av det vetenskapligt tvivelaktiga ändå är ter sig den obekräftade uppgiften att pseudonymen Edred Thorsson, vars böcker åberopas av Grimsson, skulle stå för den Stephen Flowers, som har skrivit *Runes and Magic*, en rakt igenom "seriös" avhandling.[20]

Till det som har hamnat bland agnarna i min framställning sällar sig också en litteratur med vetenskapliga ambitioner. Kensingtonstenen i Minnesota, USA, har en mycket omdiskuterad ristning, som av många runologer klassas som en förfalskning. Anledningen är bland annat inristningens språk, dess märkliga tecken och de omotiverade indragningarna på raden i fyra fall.[21] Den hittades år 1898, då den grävdes fram av en svenskfödd bonde i Minnesota, och den har vållat debatt ända sedan dess. Två amerikaner med norskt påbrå, Alf Mongé och O.G. Landsverk, anser sig ha löst problemet med stenens äkthet.[22] Drivkraften bakom deras forskning tycks vara en iver att belägga den tidiga, nordiska närvaron i Amerika. År 1963 upptäcktes i Newfoundland elva nordiska boplatser, hävdar de. Två år senare hittades Vinlandskartan, kopierad efter nordiska förlagor, av en kartograf i Basel år 1440. Den latinska texten sägs vara skriven av Eirik Gnupson, biskop på Grönland mellan åren 1112 och 1122. En inskription från Massachusetts från 1000-talet, liksom Kensington- och Oklahomainristningarna visar att nordbor varit där ännu tidigare, anser författarna, och de talar om en expedition, utsänd av den svensk-norske kungen Magnus den Gode till Grönland och de västra regionerna.[23]

Mongé har i sina undersökningar av de medeltida runinskriptionerna tagit fasta på sin yrkesspecialitet, kryptografin. Han hävdar att den tidens nordbor i de amerikanska ristningarna och i Maeshoweinskrifterna har lämnat en fördold, daterad dokumentation av sina resor från Norge till Grönland och till Oklahoma och Minnesota. Orkneyöarna tjänade som ett slags högkvarter.[24]

När det gäller Kensingtoninskriptionen är det enligt Mongé själva kryptogrammet, som lägger fram beviset för textens autenticitet, och som dessutom anger dess exakta ålder. Han påstår att runorna användes som

tal i enlighet med sin plats i futharken. Några bevis anför han inte. På den tiden var nollan som siffra okänd av runristarna, men man begrep sig på tiotalssystemet, hävdar Mongé.[25] Skulle man skriva årtalet 1309 satte man helt enkelt ihop tecknet för 13 med symbolen för 9.

Som särskilt viktiga markörer anger han de "pentadiska" tecknen. Deras grundmodell är en P-liknande symbol för talet fem.[26] Dessa figurer är på Kensingtonstenen sex till antalet och har en viktig roll som markör vid sidan av sin numeriska innebörd. Mongés lösning av lönnskriften utgår från ordens antal i vardera av de 12 raderna i läsriktningen uppifrån och ned. De bildar en talsekvens som han lägger till grund för att vaska fram bokstäverna i det krypterade meddelandet. På så vis får han fram namnet "Harrek" och predikatet och objektet i satsen: "ivne me[k]". En hasardartad och skyndsamt avklarad, språklig "analys" fastställer tydningen: "Harrek gjorde mig".[27] På samma sätt förfar han med den som ristade, fastän han där börjar med första raden och tar med alla raderna: "Tollik hoäar m[ek]", det vill säga "Tollik gjorde mig".

Mongé har också inkluderat ett numerologiskt resonemang med utgångspunkt från summan av inskriftens krypterade årtal i "decimalform": 1362 = 1+3+6+2 = 12. (I kalendarisk form hade det i stället blivit 13+6+2 = 21.)[28] De 12 raderna fördelar sig på 2 delar med vardera 9 och 3 rader: "[...] d v s 12-9-3-2 måste vara en avsiktlig ledtråd som i själva verket talar om för oss: *'Sök efter en annan liknande sekvens'!*"[29] Detsamma gäller det antal tecken som indragningarna på raderna motsvarar: 1-2-4-4 (underifrån räknat). Utan att tveka dechiffrerar Mongé detta som den första dagen i veckan 244 dagar före årets slut, det vill säga den 24 april, som var en söndag år 1362 (enligt den julianska kalendern). Sekvensen 12-9-3-2 anspelar också på detta datum: 12 + 9 = 23 och 2 anger söndagsbokstaven B för den 24 april.

Mongé anser sig inte bara ha löst kryptogrammet; han ger också en detaljerad beskrivning av hur "Harrek" har gått tillväga när han konstruerade det. Mongé är full av beundran för denne "Harreks" geniala sätt att arrangera sin lönnskrift och menar att den var svårtydd också för en expert. Ingenstans ser han anledning till något tvivel på det vetenskapliga värdet av sin tolkning. I ett särskilt kapitel dryftar författarna sannolikhetsspörsmål och kommer inte oväntat fram till att chansen – ur deras egen synvinkel snarast risken – att de krypterade meddelandena skulle vara ett verk av slumpen är försvinnande liten.[30]

Den viktigaste invändningen mot *Norse Medieval Cryptography in Runic Carvings* är den totala frånvaron av språklig analys. Författarna tar inte upp de argument mot Kensingtonstenens äkthet, som formulerats av språkforskare. De refererar inte till någon runolog utom Magnus Olsen och diskuterar över huvud taget inte inskriftstexter.[31] Deras enda intresse är kryptografin som patentlösning på problemen kring inskriptioners betydelse, funktion och – inte minst – äkthet. Med hänvisning till Hanssons punkter kan man hävda att Mongé och Landsverk bryter mot det popperska falsifieringskravet. På deduktiv väg söker de bevis för en teori, som verkar vara inspirerad av nationalistiska intressen. Nordborna har inte bara "upptäckt" Amerika; det har också funnits mycket tidiga, norröna bo-

sättningar där. Med tanke på den kritik som hela detta komplex av föreställingar har rönt kan man säga att författarna "bryter" också mot Hanssons femte punkt. Man håller krampaktigt fast vid sina teser oavsett hur många vittnesbörd som talar emot dem.

Ytterligare en variant av minst sagt tvivelaktig runforskning representeras av Kjell Aartuns *Runer i kulturhistorisk sammenheng: En fruktbarhetskultisk tradisjon* (Oslo 1994). Enligt Aartun har runologerna inte lyckats förklara runornas ursprung utifrån de klassiska alfabeten.[32] Hans huvudtes går ut på att runorna i stället är bortemot tvåtusen år äldre än vad man hittills har antagit. Inte heller har de uppstått på indoeuropeiskt område utan i Mindre Asien, och det äldsta runspråket är följaktligen orientaliskt.

> Både med hänsyn till vokal- och konsonantsystemet är språket i de äldre – och en rad av de yngre – runinskrifterna nära besläktade med det semitiska linear A-språket. De två språktyperna sammanfaller också i allt väsentligt när det gäller ord- och formbildningarna, kombination av ord och satser (syntax) och ordföljd, samt i själva ordbruket.[33]

Som stöd för sin teori anför han vad han kallar för runfynd från Troja, Ugarit, Megiddo och Gezer, alla totalt okända i runologisk litteratur. Särpräglade, europeiska ort- och gudanamn, som inte kan förklaras utifrån indoeuropeisk språktradition, och förbluffande exakta överensstämmelser i den för samhället livsviktiga fruktbarhetskulten är ytterligare belägg. Till kulturbringare utser Aartun kelterna, som kom till Mindre Asien omkring 400 f Kr, tillägnade sig runskriften och spred den vidare.[34] Snorres påstående att asarna (som han tolkar som Asienmännen) utvandrade från Troja bör därför tas på allvar.

"Runfynden" från Mindre Asien består bara till en mindre del av runor. Resten är en blandning av hieroglyfer och linear A eller B. Det minsta man kan säga är att författaren ser runor överallt, där det finns den ringaste möjlighet. Oftast är det bara ett par tecken, som han godtyckligt fyller ut så att de bildar ett ord. Innehållet är rakt igenom kultiskt. Eftersom den orientaliska kulten i Aartuns framställning är ensidigt inriktad på fruktbarhet sväller hans inskriftstolkningar av penissymboler och dryper av fuktiga hålrum. Där inte texternas formuleringar beskrivs som naket sexuella sägs de vara eufemismer.

I religionshistoriskt hänseende fullföljer Aartun den diffusionistiska traditionen från Bugges dagar, den som kulminerade på tjugotalet. Det är en erövrarteori. En omvälvning har skett i och med att ett kulturellt dominerande, semitiskt befolkningsskikt har besegrats av ett indoeuropeisk-germanskt. Övertagandet av runskriften ser han som det viktigaste beviset på den kulturomvandlingen. Praktiskt taget allt i den norröna myten och diktningen pekar på orientaliskt ursprung: symbolspråk, stil, tid och miljö, gudanamn, vördnaden för skalden/profeten. Konsten och hantverket visar samma sak. Exempelvis betraktar han den norska stavkyrkans utsmyckning som "[...] både vad figurer och idéinnehåll angår omisskännligt förankrad i urgammal orientalisk fruktbarhetskult".[35]

I konsekvens med denna sin utpräglade diffusionism tolkar Aartun även nordiska runinskrifter med utgångspunkt från det orientaliska mönstret. Man kan lugnt säga att det är nytolkningar, som inte har ett dyft gemensamt med dem som gjorts av runologer. Därför planerar han en egen utgåva av alla de äldsta inskrifterna. I den ska han bemöta alla "felläsningar" som grundar sig på ett germanskt, "så kallat urnordiskt" språk.[36]

Fastän Aartuns bok med sin asteriskförsedda kursivformer och utläggningar av allehanda semitiska ord och uttryck ytligt sett kan verka lingvistiskt stringent i jämförelse med föregående exempel är den i själva verket inte ett dugg vetenskapligare. Hans tolkningar av de nordiska inskrifterna är så iögonenfallande avvikande att man inte behöver ha ett uns av lingvistisk skolning för att inse det orimliga i dem. Det är fria gissningar i von Lists anda, fast i det här fallet utifrån en fixering vid det sexuella.

Ett illavarslande tecken, när det gäller Aartuns tillförlitlighet, är att han utger sig för att vara den som slutgiltigt har knäckt den språkliga gåtan med tecknen på diskusen från Faistos. Han påstår också att han har tytt den minoiska hieroglyfskriften och linear A. Det är alltså en man med gigantiska pretentioner. Han faller under Gardners fantastparagrafer.[37]

Sigurd Agrell – en fantast?

Vad är det då som kvaliteter i Sigurd Agrells runforskning som gör att den skiljer sig från de ovanstående författarnas? Ja, om man utgår från Gardners, Hanssons och Bärmarks kriterier på vetenskaplighet, som ju alls inte är identiska, och som dessutom kan ifrågasättas, så är det följande. Först och främst är det den lingvistiska kompetensen. Agrell behandlar inskrifterna utifrån denna insikt, som bland annat innebär noggrannhet och tvång att presentera språkhistoriskt giltiga förklaringar till nytolkningar av inskriftspartier. Att hans tolkningar har ifrågasatts är en annan sak. Det ödet drabbar förr eller senare alla runologer utan undantag. Nu är ju Agrells bidrag till nytolkningarna sanningen att säga begränsat; han har mest inriktat sig på att bevisa gematrins förekomst samt på uppkomst- och runnamnsfrågorna. I så måtto tillämpar han ett holistiskt perspektiv i snävt begränsad mening; inskrifterna är för honom uttryck för en hel kultur.[38] Frågorna kring dem kan därför inte lösas enbart med hjälp av snävt språkliga angreppsmetoder. Där kommer också en annan av Agrells kvaliteter in i bilden: hans djupgående och vidsträckta beläsenhet. Ändå är hans skrifter inte alls tvärvetenskapliga i någon maximal mening. Det historiska perspektivet är exempelvis inte särskilt framträdande utom i den populärt hållna *Senantik mysteriereligion*. De etnografiska teorierna har han inte heller tagit till vara annat än i *Lapptrummor och runmagi*, där det var närmast oundvikligt. Ljuset faller i stället assymmetriskt på religions- och mythistorien, där Agrells kunskaper firar triumfer.

Agrell var inte någon isolerad fantast, som stötte pannan blodig mot en mur av oförstående forskare. Tvärtom verkar han – åtminstone i början av sina runstudier – snarast ha varit en smula uppburen; respekterad även av sina motståndare. Inte heller i övrigt företer han den gardnerska fantastens kännetecken. I sina skrifter visar han ingen arrogans, och även

om han med tiden litade alltmer till sin egen förmåga stödde han sig på andra forskares rön och var beroende av vetenskapligt godkännande från dem.

Agrells vetenskapssyn är allt annat än taoistisk. Om han beträder mången vill stig är det inte för att han skulle vara "experiential" till sin läggning. Så när som på engagemanget i sina studier visar han inga tendenser till att identifiera sig med sitt forskningsobjekt, som verkligen är ett objekt i positivistisk anda. I sina undersökningar strävar han efter att vara strikt logisk och rationell. Den reduktionism som Hansson efterlyser finns där i viss mening; inskrifterna bryts ju ner till sina aritmetiska beståndsdelar i en analytisk process. Men det är förstås bara en ytlig likhet med den naturvetenskapliga reduktionism som Hansson haft i tankarna.

Finns det då inga ovetenskapliga drag att skärskåda? Förvisso! Svagheten för Alexanderhugg är ett sådant. Fantasten vill enligt Gardner lösa de stora frågorna med en enda genial teori, och han ger sig gärna på de mest etablerade vetenskapliga sanningarna. Agrells uthark- och gematrihypoteser uppfyller i stort sett de kraven. De kinkiga frågorna om skriftens ursprung och funktion, om ordningsföljden, om runnamnen och givetvis om meningen med vissa enskilda inskrifter; allt skulle i princip vara löst om Agrell hade rätt. Oviljan att falsifiera teorin är ett annat drag med fantastanstrykning. Stöter han på hinder kan han snabbt rädda sig med en hjälphypotes *ad hoc*. Akrobatiken kring runradens vacklande teckenföljd är ett exempel på det. Visserligen genomför han ett slags test på utharkteorins riktighet genom att hävda att futharken, tillämpad på de inskrifter han har analyserat, inte alls ger samma resultat. Den som vill vara generös kan kalla det för ett intuitivt falsifiseringsförsök. Men eftersom Agrell inte visade några tvivel på riktigheten i sina antaganden, trots att frågorna rimligen borde ha hopat sig för honom, får det snarare ses som ett försök att tysta kritiken än att nå fram till en försvarbar slutsats, vilket i och för sig inte är någonting ovanligt inom vetenskapen.

Att Agrells teorier har lockat schamanistiska intressenter är ovedersägligt. Grimsson är inte den enda. För några år sedan kom ett par av Agrells runarbeten ut i nytryck. Förlaget kallade sig Psychick Release PCP. Det är – eller möjligen var – anslutet till en internationell organisation av "active Individuals", som kallar sig Thee Temple Ov Psychick Youth.[39] I brev till mig skrev förlagets chef: "'Rökstenens chiffergåtor släpptes på höstdagjämningen, och vi har för avsikt att släppa de följande två volymerna om runmagi på det kommande solståndet och vårdagjämningen. Vårt intresse för Agrell är naturligtvis en följd av hans briljans och utsökta akademiska skärpa. Det är på denna nivå forskning om magi måste fortsätta – på universiteten, av framstående intellektuella som vet vad det handlar om."[40] Jag är inte helt övertygad om att Agrell skulle känna sig hedrad av uppmärksamheten.

Med huvudströmmen i dagens runologi som arkivmeter ter sig de gematriska teorierna som ogrundade och spekulativa. Detta alltså trots att skepsisen mot runskriftens magiska funktioner har rundats av i hörnen på senare år, troligen som en följd av de medeltida runfynden. En återuppståndеn Agrell skulle inte alls få den uppmärksamhet som han faktiskt

fick, när det begav sig. I själva verket skulle han få publiceringsproblem – åtminstone vad gäller hans skötebarn, gematrin. De seriösa, lingvistiska publikationerna skulle sannolikt vara stängda för allt sådant, och i *Nytt om runer* skulle det i värsta fall presenteras under vanärande rubriker likt "Somnia vana" och "Esoterica" tillsammans med titlar som *Rune Sex Gymnastics* eller *Runen: eine neue Dimension von Horror*. Å andra sidan skulle en tänkt, "virtuell" Sigurd Agrell av i dag inte hävda samma saker som sin historiskt reella urbild. Om han hade förunnats en normal livslängd är min gissning att han efter kriget antingen hade tystnat som runolog eller modifierat sin forskningsinriktning.

Gardners och Hanssons "förfalskarteorier" är i ganska stor utsträckning historielösa eller åtminstone finalistiska, om de tillämpas på forskning i det förgångna. Vetenskapligheten mäts ur den egna samtidens synvinkel. Men gränserna för vad som anses vara vetenskap tycks bara ha en enda konstant, nämligen den att befinna sig i rastlös rörelse. Om man tillämpar Steven Shapins tillitsbegrepp på runologins historia kan man säga att kriterierna för vilka metodiska och teoretiska ståndpunkter som ansetts förtroendeingivande relativt snabbt förändrades under perioden från mellankrigsåren till efterkrigstiden.[41] Naturligtvis var förändringen mest drastisk i Tyskland. Yttranden som väckte vetenskaplig respekt under nazitiden kunde inte alls publiceras efter 1945. I blygsammare skala gäller det också de nordiska länderna.[42] På sin tid ansågs Agrell vara rumsren som runolog. Ingenting av vad dagens runologer hävdar kan ändra på det förhållandet. Oomstridd var han inte; men vem är väl det? Det hindrar inte att man kan notera att han tydligen inte tog intryck av den vetenskapsdebatt som pågick runt omkring honom. Det finns inga spår i hans runologiska arbeten av vare sig Poppers eller Wienkretsens teorier. Inte ens den weibullska källkritiken verkar han ha relaterat sin metodik till, fastän han hade den alldeles runt knuten. Han var helt enkelt inte "modern" utan en ganska oreflekterad traditionalist, som sedan han kläckt sina kreativa men oortodoxa hypoteser träget ägnade sig åt empiri utan att ödsla någon tid på teoretiska överväganden. I just det avseendet är han egentligen en högst ordinär representant för runforskningen, sådan den faktiskt har bedrivits och i hög grad fortfarande bedrivs.

Det fördoldas tankefigur

Jag vill beskriva det fördoldas tankefigur på så vis att den utmärks av en beredvillighet att anta att det okända och förbryllande döljer någonting symboliskt, mystiskt eller ockult, som emellanåt rent av tillskrivs kosmiska proportioner. Förvånande ofta har denna föreställning häftat vid det skrivna ordet. Det är ett i sig intressant, socialt fenomen. Troligen har det att göra med en monumental självöverskattning hos dem som har sysslat med text på olika plan, från sumeriska skrivare via antikens präster och filosofer till gårdagens siare och skalder och en del av vår egen tids författare. Det är ovisst i vilken mån den vurmen har delats av den stora, tysta majoriteten icke skrivkunniga genom seklerna. Enligt en gängse uppfatt-

ning har den det. Förmågan att få papyrus- och pergamentrullar eller sten-, ler-, metall- och trätavlor att "tala" med hjälp av små krumelurer sägs ha väckt såväl fruktan som vördnad. Inte minst den antropologiska litteraturen vet att berätta många roande historier om detta, hämtade från vår egen tids "primitiva" folkslag. Sådana berättelser har styrkt antagandet att det också i historien har förhållit sig på det sättet; de skrivkunniga har bemötts med största respekt för sin konst. Men strängt taget är det inte en självklar sanning. Det går också att försvara idén att det åtminstone bland stadsbefolkningarna i de antika kulturerna ganska snart kan ha uppstått en tillvänjning, med den loja likgiltighetens bleke som brukar följa vanan i spåren.

Michael Harbsmeier tillhör tvivlarna på den traditionella bilden. Han problematiserar Lévy-Bruhls och andra antropologers rapporter om infödda som i raseri gått löst på ett brev för att det har "skvallrat" om någon förseelse de gjort sig skyldiga till eller något annat i samma stil. Sådana anekdoter kopplar han i stället samman med det koloniala tillståndet och med den tillhörande neoevolutionistiska tanketraditionen, som gör ett stort nummer av övergången från magiskt till vetenskapligt tänkande. Den inföddes rysningar inför skriften kan inte bevisas, menar han. Snarare har de karaktären av postulat och projektioner från betraktarens sida. De "primitivas" mystiska förhållande till boken kan dels framställas som fiktion, dels som etnocentrisk projektion: "[...] magiskt är alltså inte så mycket skriftlösa folks förhållande till skriften utan tvärtom tvånget att ständigt och jämt fastställa detta förhållande som magiskt eller vidskepligt."[43]

Men den vanligaste inställningen är trots allt att skrivandet har omgärdats av förundran bland dem som inte kunnat konsten och därför fått en aura av mystik. Typiskt nog verkar också kryptologin – trots sitt ofta nog så prosaiska syfte – i alla tider ha dragits med ett envist rykte att vara en form av svart magi. David Kahn ger en kort förklaring i sin digra historik över denna beslöjandets konst:

> Till en del är detta ett slags guilt by association. Från allra första början av sin existens tjänade kryptologin syftet att dölja kritiska delar av skrifter som berörde det explosiva ämnet magi – divinationer, trollformler, förbannelser [...]. De första svaga spåren av detta uppträdde i egyptisk kryptografi. Plutarchos rapparterade att 'flerfaldiga antika orakler hemlighölls i prästernas skrifter' i Delphi. Och före det romerska imperiets fall tjänade hemliga skrifter som en kraftfull allierad till andebesvärjare genom att vakta deras konst mot det profana.[44]

Ett av de viktigaste magiska manuskripten är Leidenpapyrusen, funnen i Thebe och skriven på 200-talet e Kr på grekiska och med demotiska hieroglyfer. Där döljs avgörande delar av viktiga recept med hjälp av chiffer. Ända in i renässansen användes kryptologin för att dölja alkemiska hemligheter. Ryktet om ockultism förstärktes av att mystiska symboler användes inom alkemin och astrologin precis som i kryptologin. Den misstolkades också som kabbala. Viktigare ändå för dess sammanblandning med

svart magi är enligt Kahn den ytliga likheten mellan kryptologi och divination.

> Att dra ut ett begripligt meddelande ur en chiffertext verkade vara exakt samma sak som att undersöka fåglarnas flykt, stjärnornas och planeternas lägen, längden och korsningarna mellan handens linjer, fårens inälvor, bottensatsen i tekoppen. I alla dessa fall utläser magikern en mening i groteska, okända och till synes meningslösa tecken. Han gör det okända känt. [...] Allt detta färgade kryptologin så grundligt med det esoteriskas mörka nyanser att en del av dem fortfarande består [...] Bokhandlare sorterar fortfarande kryptologi under 'ockult'.[45]

En del runristningar har, som vi har sett, kryptiska inslag med lönnrunor av olika slag. Trots att chiffer i sig inte har ockult anknytning kan alltså själva hemlighetsmakeriet ha bidragit till att ryktet om magi så envist har dröjt sig kvar vid runskriften som en speciell vittring. Det absoluta antalet lönntexter är i och för sig inte särskilt stort, men i förhållande till hela textmassan var mängden chiffer procentuellt sett ändå ojämförligt mycket större under runskriftens epok än vad den är i dag, även om man räknar med att vi har gått miste om en rad förmultnade inskriptioner på trä. Har sedan själva hanteringen att rista runor varit förbehållen ett fåtal och omgetts med vissa ritualer som skydd för yrkeshemligheten är det ganska rimligt att tänka sig att den fått ett magiskt skimmer över sig. Problemet är att ingen säkert vet hur utbredd läskunnigheten har varit, med andra ord hur exklusiv runristarnas skara uppfattats vara. Medan de flesta runologer fortfarande utgår ifrån att läs- och skrivförmågan var liten, eller mycket liten, under den äldre futharkens era tycks trenden för den senare vikingatidens och för medeltidens del vara att den förut har underskattats. Att kunna bedöma dess omfattning är ungefär lika värdefullt för runologin som beräkningen av universums totala massa för kosmologin. Ju fler läsarna var desto vardagligare bör skrivkonsten ha framstått.

Skriften är omgiven av myter, seglivade myter dessutom, men det är likafullt osäkert i hur hög grad de har omfattats av folk i allmänhet. De enda vittnena i historien är ju själva skribenter, alltså parter i målet. Uppenbarligen var den verbala magin ursprungligen muntlig, även om den paleolitiska konsten visar att bilder redan i förhistorisk tid användes i magiskt syfte. Sannolikt etablerades också tidigt speciella symboler; hällristningarnas hjulkors, fotavtryck, trisklar (trippelspiraler) och dylikt är oss näraliggande exempel på det. Ändå var det först i ett förhållandevis sent skede som skrift i egentlig mening involverades i ockult praxis, bland annat i form av bokstavskombinationer som troligen var en visuell mimesis av ett auditivt skeende. Skriften var alltså inte en naturlig del av magin utan applicerades på den i efterhand som ett medel att bevara trollformler och namn på demoner oanfrätta av förändringar, som kunde omintetgöra deras magiska kraft. Så småningom utvecklades exklusivt esoteriska skriftanvändningar som gematri och kabbala. Det existerar knappast längre någon möjlighet att avgöra hur stor spridning de har haft, om de har varit en kunskap förbehållen ett fåtal skrivare eller om de har tillämpats av vanliga, okunniga trollkarlar.

En del skriftsystem har omgetts med en speciell mystik. Paradexemplet är, som framgått, hieroglyferna. Det kan ha att göra med Egypten som ålderdomlig stamort för diverse ockult teori och praxis, men också med själva tecknens utseende. I jämförelse med kilskriftens abstrakta, geometriska karaktär är de onekligen fantasieggande. Svårare är det att förklara runornas aura av mystik. Tecknen är till förvillelse lika alfabetets bokstäver, och språket är någorlunda väl känt. Som framgått tror jag att det finns såväl internalistiska som externalistiska förklaringar.

Den starkt begränsade mängden text är en grundläggande svårighet för den som vill göra sig en bild av runskriftens funktioner. De fåtaliga fyndens slumpmässiga karaktär gör att tillfälligheter får en avgörande betydelse. *Corpus runicum* är definitivt inte ett representativt urval av vad som verkligen skrevs. Vidare är många av den äldre futharkens inskrifter svårtydda och ter sig därför sannolikt gåtfullare än vad de i själva verket är. Det verkar vara omöjligt att generellt svara på om den gåtfullheten beror på en avsikt hos ristaren eller på hans oförmåga att hantera det språkliga instrumentet. Sannolikt varierar det från fall till fall. *Ephesia grammata* och andra typer av formler tyder på ett inslag av medvetet magisk användning av skriftspråket. Ordet "runas" etymologi, runnamnen, ättindelningen, lönnskriften, jagformlerna, epiteten är andra indicier på en kommunikativ funktion, som går utanför den gängse.

Till detta kommer ett par yttre faktorer. *Eddans* framställning av runristandet som en till betydande del magisk hantering har säkert betytt en hel del. Den blev känd på 1600-talet, just när intresset för runskriften väcktes. Analyserad med hjälp av Bureus' esoteriska begreppsapparat gavs den redan från början en ockult prägel och förknippades dessutom med en stark, götisk chauvinism. Därigenom anslogs på ett tidigt stadium runornas viktigaste, ideologiska teman. Arkeologi och runologi tycks båda ha bevarat sin ideologikänsliga karaktär från fornstora dagar. Trots att åtminstone arkeologerna har knådat sina teorier och metoder i åtskilliga debatter dröjer sig ändå nationalismens slaggprodukter kvar i den vetenskapliga smältan, exempelvis i sökandet efter rötter, efter etnisk och kulturell kontinuitet.

I samband med den diakrona, komparativa lingvistikens framväxt uppstod också föreställningen om en "arisk", kulturell och språklig gemenskap. Förutsättningarna för en avgränsning mot andra kulturer artikulerades av romantikernas betonande av enheten språk – tanke som en bärande bjälke i en organisk, nationell särart, vaktad av staten. Om "ett folks språk är dess själ, och dess själ är dess tal" blir varje kultur en artegen entitet. Med den biologiska rasläran under andra hälften av 1800-talet fick detta tyska kulturbegrepp en "genetisk" konstant redan innan Mendels ärftlighetslära hade vunnit spridning. Alla dessa faktorer samverkade i den starkt ideologiska användning av runorna som uppkom på tyskspråkigt område. Den sammansmälte med tidens övriga ockultism i en symbolistiskt orienterad tolkningslära. Med utgångspunkt från en kolartro på germansk kulturkontinuitet, som fortlevt under lager av "rasfrämmande" kulturgods, har man trott sig finna genuina uttryck för den "germanska

rasens särprägel" i runtecknen. Under nazitiden vann en del av dessa tecken status som regelrätta, politiska symboler.

Formulerandet av en reaktionärt rasistiskt innebörd i runtecknen har en ensidigt symbolisk tolkning som förutsättning. Därför kan man nog påstå att en strikt lingvistisk, runologisk metod är mest förskonad från ideologiska förvrängningar av inskrifternas innehåll. Men denna partiella immunitet betyder inte att den lingvistiska analysen nödvändigtvis är överlägsen när det gäller att bestämma runskriftens *ursprungliga* funktioner. Snarare tvärtom, eftersom den i princip är ett främmande element i ett skriftlöst sammanhang. Här tror jag att ett hermeneutiskt synsätt ger forskaren vissa möjligheter att komma sanningen ett uns närmare. För att begripa runristarnas föreställningar, bevekelsegrunder och avsikter måste man nog pröva att höja sig över den egna litterata civilisationens horisont med dess analytisk-grammatiska, skriftbundna och sekulariserade perspektiv för att om möjligt få en glimt in i en annan värld, i en oral kulturs intellektuella och sociala struktur.[46]

Nietzsche har påpekat att inte bara bildliga uttryck utan språket i sin helhet är metaforiskt. Därför har jag ansett det befogat att förknippa idéerna om en magisk användning av runorna med ett symboliskt betraktelsesätt i allmänhet och litterär symbolism i synnerhet. De ser alla ut att vara utskott på en och samma stam. Den medeltida sifferexercisen, renässansens esoteriska läror, romantikernas och symbolisternas sökande efter "korrespondenser", sekelskiftets ockulta sällskap och ordnar samtidigt med religionshistorikernas uppvaknande intresse för magi – allt detta bör väl ändå på något sätt höra ihop. Kanske kan man beskriva det sambandet med hjälp av en vävmetafor. Varpen är det diakrona perspektivet, traditionen gör sig starkt bemärkbar i ockulta sammanhang, och inslagen eller inplocken utgör det synkrona – ett slags *Zeitgeist* för den som accepterar denna vaga term. Tyvärr överstiger det vida min förmåga att påvisa några hållbara, kausala samband, vare sig det nu gäller på längden eller på tvären i denna väv av tid. Jag har i princip fått nöja mig med analogier, det vill säga ett i grunden symboliskt framställningssätt.

NOTER

1 Hansson, *Vetenskap och ovetenskap: Om kunskapens hantverk och fuskverk* (Stockholm 1983), Bärmark, *Om vetenskap, pseudovetenskap och motvetenskap: Uppsatser om kunskaps- och insiktsbildning i olika kulturer* (Göteborg 1982), Gardner, *Fads and Fallacies in the Name of Science* (New York 1957).

2 Samtidigt säger Gardner att man inte kan klandra en vetenskapsman, om han omedvetet motsätter sig en teori som omintetgör hans eget livsverk. Dessutom skriver han: "Faktum är att en viss grad av dogmatism – en tjurskallig ortodoxi – är både nödvändig och önskvärd för vetenskapens hälsotillstånd. Det tvingar vetenskapsmannen med en ny syn att samla en ansenlig mängd bevis [...]. A a, s 11.

3 Det innebär inte att fantasten alltid är lätt att avslöja. "Men om han är en lysande tänkare, är han kapabel att utveckla otroligt komplicerade teorier. [...] Alla delar av

hans värld passar vanligtvis perfekt ihop, som ett pussel. [...] Han har förutsett alla dina invändningar." Ibid, s 14.

4 "Mystiker i alla tider har förespråkat en *holistisk* världssyn, d v s uppfattningen att allting hänger samman som en helhet och inte kan förklaras enbart av sina delar. Vetenskapliga förklaringar har däremot i allmänhet varit *reduktionistiska*, dvs man har förklarat helheten som summan av delarna och deras växelverkan." Hansson, a a, s 89. En liknande beskrivning finns i Bärmarks bok: "Inom den österländska mystiken betonas det omedelbara seendet ev verkligheten. Mystikern vinner inte kunskap genom att plocka sönder, analysera och teoretisera utan att genom en inre stillhet komma i harmoni med den del av verkligheten han vill tränga in i och förstå." S 75 f.

5 Bärmark, a a, s 66. Gerald Holton betraktar motrörelserna som en ytterlighetsriktning, en motpol till de logiska positivisterna. Han har återupplivat en nietzscheansk terminologi och kallar de kontradiktoriska riktningarna dionysiska och apollinska. Bärmark, a a, s 88 f.

6 Kolumnerna härrör från Bärmark men jag har förkortat formuleringarna något.

7 "De flesta mysticistiska riktningar förkunnar att det finns en hierarki av medvetandenivåer, och att de som befinner sig i de lägre nivåerna måste rätta sig efter vad de har funnit som nått högre upp.[...] Den inre kunskapsvägen kan alltså i motsats till den yttre inte bygga upp en gemensam verkklighetsuppfattning utan att hemfalla åt auktoritetstro." Ibid, s 23.

8 "Livet är ett så komplicerat nätverk av händelser att osannolika sammanträffanden då och då måste inträffa – sanndrömmar, hundar som ylar och klockor som stannar när ägaren dör, två personer som samtidigt försöker ringa varandra etc." Ibid, s 46.

9 Hansson exemplifierar med astrologers förutsägelser, helbrägdagörelse och Freuds psykoanalys.

10 Atrid Grimsson, *Runmagi och shamanism* (Stockholm 1990). Det förhållandet att Grim är ett binamn på Oden visar något av författarens pretentioner. Han anser sig ha lärt sig sina konster av bland annat Oden själv i samband med schamanistiska resor till övervärlden. Den enda framställning av runmagi han godkänner – vid sidan av sin egen – är skriven av Bodvar Bjarke, som sannolikt har tagit namn efter bärsärken i *Rolf Krakes saga*. I egenskap av andlig krigare i Odens närhet är runmagikern en nutida bärsärk.

11 Ibid, s 46 f. Påverkan från populärframställningar av den s k kaosteorin är väl inte helt utesluten. I Gary Zukavs anda talar Grimsson om kosmos som "en sorts spiraldans av olika energifält" (s 75).

12 "Magi är helt enkelt ett medvetet, styrt och koncentrerat flöde av energi via anslutning till den stora väven." Ibid, s 48.

13 Yggdrasil sägs dels vara Vintergatan, dels en karta över kosmos. Dess nio världar, indelade i tre regioner, påminner om det kabbalistiska Sefiroth.

14 Grimsson, a a, s 53.

15 Ibid, s 59. Grimsson ställer sig tvivlande till användningen av lönnrunor, eftersom man måste vara noga med att ljuda runorna rätt.

16 Det är svårt att säga om den förbluffande kommentaren beror på att Grimsson inte vet vad en binderuna är, eller om han medvetet använder ett slags schamanistisk definition av begreppet.

17 Grimsson säger sig vara "skeptisk till att söka alltför mycket i gamla skriftliga källor [...]. Eddan är inte runmagikernas heliga skrift." (s 9) Det hindrar inte att en mycket stor del av boken baserar sig på citat och uppgifter ur just *Eddan* och en del av sagorna. Men Grimsson förfar också här instrumentellt; *Eddan* i sig intresserar honom inte.

[18] Typiskt är att Grimsson uppträder som Lokes något senkomna försvarsadvokat: "Min åsikt är dock att asarna gick för långt när de fjättrade Loke vid en klippa [...]. Det går inte att gömma undan det mörka i någon grotta [...]." Ibid. s 41.

[19] Detta att sjunga runorna, runjoddling, har kanske rötter ända ner i antikens åkallan av demonerna genom vokalsång. I fråga om rungymnastik är Grimsson medveten om den tyska traditionen, som han vill modifiera: "Man kan dock inte forma alla runor med sin kropp på det sätt som den tyska så kallade runyogan en gång föreslog." Ibid, s 60.

[20] Uppgiften förekommer i Håkan Sandells "Vid den blåa blixten, vid den gröna lind" i hans och Altgårds, *Om retrogradism* (Lund 1995), s 54: "(Jag beklagar att jag ännu inte hunnit ta del av den ryktbare Stephen Flowers, alias Edred Thorssons, nyskrivna studie i ämnet.)"

[21] Språket har varit ett viktigt argument för dem som hävdar att inskriften är en förfalskning, och de främmande tecknen har, enligt Mongé, vilselett många runologer att tolka dem språkligt i stället för aritmetiskt.

[22] Alf Mongé, O. G. Landsverk, *Norse Medieval Cryptography in Runic Carvings* (Glendale, California, 1967). Mongé utpekas i ett för-förord som den som löst gåtan med den nordiska kalenderkryptografin. Han var under kriget chefkryptograf i "the Ninth Army Corps Area". Landsverk har varit fysiker och utvecklat instrument för mätning av radioaktiva vågor.

[23] Författarna är inte så krävande när det gäller stringens i den historiska bevisföringen. Eftersom inskriften uttryckligen nämner göter var inskriftens Harrek troligen göt, anser de. Han kan ha varit präst eller munk vid något av klostren på Grönland.

[24] Mongé har daterat en rad inskrifter från Vånga i Sverige (1008) till Kensingtonstenen 1362, summa 19 stycken. En hör hemma i Massachussets, tre i Oklahoma och sju är Maeshoweinskriptioner.

[25] Just den detaljen har åberopats både som argument för ristningens äkthet och för dess status som nyristad förfalskning. Se Karl Martin Nielsen, "The Numerals in the Kensington Inscription", *Runor och runinskrifter: Föredrag vid Rikdsantikvarieämbetets och Vitterhetsakademins symposium 8–11 september 1985* (Stockholm 1987).

[26] Pentadiska kallas de för att de markerar 1, 5, 10, 15...,n. De används i kalendrar för att visa gyllental. De finns i ett manuskript från 1643 av Ole Worm, *Fasti Danici* och i en medeltida traktat om arabiska siffror, *Algorismus*. Den senare finns att läsa i P. A. Munchs, *Annaler for nordisk Oldkyndighed og Historie*. Den publicerades 1848 och fanns alltså tillgänglig i tid för en eventuell förfalskare. De som hävdar förfalskningsteorin menar att de pentadiska tecknen under medeltiden bara användes i ett romerskt inte i ett arabiskt sifferssystem. Nielsen, a. a, s 180 ff.

[27] Typisk för bristen på precision i argumentationen är Mongés slutsats: "Ivne är tillräckligt nära [det norröna ordet] ivinna i fråga om ljud och stavning för att åstadkomma en tillfredsställande 'felstavning'." Ibid, s 84.

[28] Mongé diskuterar inte tvärsummemetoden 12 = 1+2 = 3, för i så fall hade han fått samma resultat i båda fallen.

[29] Ibid, s 88.

[30] Författarnas fel är det gamla vanliga i de här sammanhangen. De utgår ifrån kryptogrammet som ett ovedersägligt faktum och sin egen lösning som den enda tänkbara. På basis av det antagandet beräknar de sedan sannolikheten till ett sagolikt litet tal ($1/5{,}75 \times 10^{18}$). Tillåt mig en något frivol analogi. Om jag en enda gång i mitt liv åker till Paris, träffar en kvinna på tillfälligt besök där, blir kär i henne och gifter mig med henne, så kan jag beräkna sannolikheten utifrån två utgångspunkter. Antingen betraktar jag henne som Den Enda, och då blir det slumpvisa sam-

manträffandet förstås ett smärre mirakel, som motståndslöst låter sig tolka som en Gudomlig Avsikt. Men jag kan också ha den mera prosaiska inställningen att det i Paris finns hundratusentals kvinnliga turister, som jag lika gärna hade kunnat falla för, och då blir undret förstås avsevärt mindre.

31 Hänvisningen till Olsen beror på att han har ägnat viss möda åt att dechiffrera Maeshoweinskrifternas kryptiska trädrunor.

32 Typiskt nog går han inte alls in på *vad* man har misslyckats med att förklara.

33 A a, s 18.

34 Ett av Aartuns "bevis" är den esoteriska betydelsen av ordet *runa* i iriskan och användningen av det som beteckning på "den hemlighetsfulla *ogam*-skriften". Ibid, s 19.

35 Ibid, s 107.

36 Ibid, s 50.

37 *Nytt om runer: Meldingsblad om runeforskning* har i sin bibliografi placerat Aartun under den inte helt smickrande rubriken "Somnia vana".

38 Med holistiskt perspektiv menar förstås Hansson och Bärmark någonting mycket större: en världsåskådning som omfattar hela kosmos.

39 I ett informationsblad skriver man bland annat: "We hereby invite the rest of the World to participate in this interesting and very well needed emancipation of the human Mind, Body and Spirit through **MAGICK** – *'the art and science of causing change to occur in conformity with Will'*."

40 Högtidlighållandet av solstånden och dagjämningarna har man gemensamt med de teosofiskt influerade sekterna på tyskspråkigt territorium runt förra sekelskiftet.

41 Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in SeventeenthCentury England* (Chicago and London 1994).

42 En smula paradoxalt verkar det onekligen att man i litterturvetenskapen under efterkrigstiden har begåvats med en rad betydande framställningar om siffermagiska inslag i den klassiska litteraturen från Vergilius till James Joyce. Se Gunnar Qvarnström, "Poetry and Numbers", del 1, "Principles, history, earlier research". Detta alltså samtidigt som runologerna i allmänhet har vandrat den motsatta vägen.

43 Michael Harbsmeier, "Buch, Magie und koloniale Situation. Zur Anthropologie von Buch und Schrift", *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, red Peter Ganz (Wiesbaden 1992), s 15.

44 David Kahn, *The Codebreakers. The Story of Secret Writing* (New York 1967), s 91

45 Ibid, s 92 f.

46 Paul Carter har elegant formulerat det grundläggande problem som uppstår, när en litterat kultur försöker beskriva en illiterat kulturs språk. I det aktuella fallet hade språkforskarna svårigheter att hantera aboriginernas icke nedtecknade språk. Var det ett eller flera? Till vilken familj hörde de (det)? Följde de (det) några regler? Frågorna röjer främlingskapen. "Implicit in them was a paradigm of language predicated on the fixed and repeatable conventions of writing. And, as a result, would-be students of aboriginal languages were continually baffled by what appeared to be their fluidity, their localness and changeability, their refusal to conform to a general grammar." [- - -] "What [the missionary] Threlkeld eloquently describes is the character of the historical interview – that curious strategy of colonization which, by mimicking the dialectic of dialogue, attempts to translate a genuinely oral and spatial culture into the book-like, museum-like discourse of a culture which claims universal validity." "A Wandering State" i *The Road to Botany Bay. An Essay in Spatial History* (London/Boston 1987), s 332 f. En problematisering av den grammatiska strukturen som utgångspunkt för språkstudiet finner man också hos Sven Öhman. Det som han klassificerar som spekulativ lingvistik – och dit hör även 1900-talets verkligt tunga namn: de Saussure och Chomsky – kretsar nästan alltid kring miss-

förstånd av den klassiska grammatiken. Han ifrågasätter det europeiska sättet att tänka, som är grammatiskt (av grek *gramma* = bokstav, skrift). Det grundar sig alltså på skriften och beaktar bara uttrycksformerna, inte användningen. Man uppfattar språket som en linjär sekvens av ord som vart och kan klassificeras. Vi har vant oss vid detta, så att vi inte ser att den bara är ett postulat, en teoretisk modell, som kan ifrågasättas. Öhmans kritik finns både i *Svindlande perspektiv* och i "Tre riktningar i allmän lingvistik".

ZUSAMMENFASSUNG

Der allgemeine Zweck dieser Dissertation ist, die Theorien, laut deren die Runeninschriften Zeugnis von einer weitgehenden magischen Praxis unter den Germanen ablegen, in einen idéengeschichtlichen Kontext hineinzufügen. Zunächst einmal versuche ich mittels eines diachronischen Überblicks zu zeigen, daß eine solche Praxis sich dann einer sehr alten Tradition esoterischer Interpretation der Schrift anschließen würde. Einer Tradition, die ihrerseits mit einer symbolistischen Denkweise sehr eng in Verbindung steht, die seit der Antike zeitweise unter den Gelehrten und vor allem in der schönen Literatur geblüht hat. Diesen gelehrten Symbolismus scheint auch eine volkstümliche Magie begleitet zu haben, wie einst im Hermetismus auch der Fall war.

Die geschichtlichen Disziplinen sind immer besonders ideologiempfindlich gewesen. Das gilt auch die Runologie, die, noch in den Windeln steckend die Rolle als Dienerin des maßlosen, *götiska* Chauvinismus spielte. Uns fasziniert das nordische Altertum, nicht zuletzt in den 80:er und 90:er Jahren. Doch im 20. Jahrhundert, und besonders zu der Zeit wo die Forscher die eventuell magische Funktion der Runenschrift am stärksten beachteten, war der deutsche Irrationalismus die Ideologie, die sich am deutlichsten abgezeichnet hat. Deswegen brauche ich die nazistische Runenforschung als einen Maßstab, mit dem ich den ideologischen Inhalt der nordischen Runologie zu messen versuche.

Wissenschaftstheoretisch ist die Frage der Runenmagie eine Scheidelinie gewesen; obwohl diese nie deutlich gezogen wurde, da theoretische Erwägungen, mit einigen Ausnahmen in den runologischen Arbeiten, überhaupt kaum vorkommen. Um diese Abwesenheit expliziter Theorien näher zu erleuchten, vergleiche ich die theoretischen und methodischen Auseinandersetzungen der Archäologie und der nordischen Mythenforschung mit denen der Runologie.

Die Schrift als esoterisches Sinnbild

In dem ersten Kapitel meiner Abhandlung, "Das Wort im Anfang", werden die Theorien der Antike über das Wesen der Sprache behandelt, wie sie zum Beispiel aus dem Dialog Platons, dem *Kratylos*, und aus der *Genesis* hervorgehen. Die Hauptfrage ist inwieweit die menschliche Sprache eine naturgegebene Erscheinung (die Physistheorie), oder ob sie bloß eine willkürliche Konvention ist (die Thesistheorie). Es dreht sich hier um Versuche einer Feststellung der Ursprache, und um die Zersplitterung dieser ursprünglichen sprachlichen Einheit in viele verschiedene Sprachen, zu erklären. Die zwei entgegengesetzten Positionen des *Kratylos* liegen dabei vielen späteren Abhandlungen über dasselbe Thema zugrunde. Diese wiederholte Suche nach der Ursprache ist in der Neuzeit meistens ideologisch

nationalistischen Ambitionen unterstellt worden, wie in den aufgeblasenen gotischen Werken Stierhielms, Worms oder Rudbecks.

Viele Denker, Religionsstifter und Heilige, unter ihnen Sokrates, Zoroaster, Lao Tse und Jesus, haben ihr Mißtrauen an dem geschriebenen Wort ausgedrückt: es führe zu einer Trägheit des Denkens und zu einer mechanischen Erlernung, nicht zu einem wahren Verständnis. Trotzdem ist die Schrift in den meisten Kulturen als etwas aus der göttlichen Sphäre stammendes aufgefaßt, und daher mit gebührender Ehrfurcht in Mythen erwähnt worden.

Die Entwicklung der Schrift, von den ikonographischen Zeichen im Mesopotamien des 4. Jahrtausends bis zu der alphabetischen Schrift der Phönizier und Griechen im ersten Jahrtausend v. Chr., ist die Geschichte eines fortschreitenden Abstraktionsprozesses. Die Phoneme machen dabei ein Endziel aus; eine sehr bescheidene Menge Zeichen die beliebig zu irgendeiner Aussage kombiniert werden können. Ist es nur ein Zufall, daß dieser Vorgang in demselben geographischen Gebiet und fast zur selben Zeit wie die Atomlehre des Demokrit stattgefunden hat? Beide scheinen Produkte desselben analytischen Denkens zu sein. Außerdem hat das griechische Wort für Buchstabe, *stoicheion*, unter anderem die Bedeutung "Grundstoff".

Unter den Buchstaben standen die sieben Vokale im Fokus der schriftmagischen Praxis, wahrscheinlich weil nur sie gesungen werden können. Sicherlich kann man sie mit dem hinduistischen "Aum" vergleichen. Außerdem wurde sieben als eine heilige Zahl betrachtet, vielleicht weil die Himmelskörper und die Wochentage gleicher Anzahl sind. Die Vokale wurden häufig in Invokationen an die Götter benutzt, was später schriftlich in der Form verschiedener künstlicher Konstruktionen wiedergegeben wurde. Die wichtigsten Vokale waren *alpha* und *omega*, weil gerade sie den in der Magie so entscheidenden Anfang und das ebenso so wichtige Ende bezeichnen.

Einigen der Konsonanten sind sinnbildliche Bedeutungen zugesprochen, unter ihnen das D, das als ein Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans angesehen wurde. In der damaligen Magie, sprach man scheinbar dem ganzen Alphabet besondere, innere Kräfte zu. Es wurde häufig in Wände und Gegenstände geritzt, die sog. ABC-Denkmäler, wahrscheinlich wegen der angeblich apotropäischen Wirkung. (Vielleicht hat man das Alphabet, seinem Zahlenwert 365 zufolge, als den großen Zauberspruch betrachtet.) Die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets wurden auch als Ziffern verwendet und bezeichneten entweder die Zahlen 1 bis 24 oder 1 bis 800. Dadurch konnten sie gematrischen Berechnungen zugrunde gelegt werden. Jedes Wort machte somit die Summe seiner Buchstaben aus, und man hat offensichtlich geglaubt, daß Namen und Bezeichnungen der Dinge mit identischen Summen in einem mystischen esoterischen Zusammenhang mit einander stünden. Die Anzahl der Tage des Jahres, der Zahlenwert des Dämons Abraxas und der des Alphabets decken einander und wurden demnach mit einander als auf irgendeine Weise verwandte Erscheinungen verknüpft. Typisch ist, daß man sowohl die Sternbilder des Zodiakus, als auch die Körperteile der Göttin Alitheia, mit Buchstaben bezeichnet hat.

Zeuge einer sehr frühen Gematrie ist die Tatsache, daß Sargon II schon im 8. Jahrhundert v. Chr. seinen Namen in die Mauer des Khorsabad einbauen ließ, und zwar durch die Zahl der Ellen, die sie damals gemessen hat. Sonst sind solche Zahlenspekulationen meistens mit der jüdischen Kabbala in Verbindung gesetzt worden. Wahrscheinlich waren sie jedoch in der sagenhaften Mischung von

Religionen im Römerreich, während der Spätantike auch unter den Christen ziemlich weit verbreitet. Am bekanntesten in der Bibel sind wohl die Zahlen 666 (oder 616) in den Offenbarungen des Johannes, und 153, die Anzahl der Fische des wunderlichen Fischfangs, im Joh. 21.

Die symbolistische Strömung, die seit der Antike den Verlauf der Ideengeschichte geprägt, und manchmal sogar dominiert hat, ist zu einem großen Teil dem Platonismus oder dem Neuplatonismus entsprungen. Es dreht sich hier hauptsächlich um eine Welt der Bilder. Aus der semitischen und jüdischen Kultur stammt auch eine Metaphorik des Buches; die Welt wird als ein lesbarer Text aufgefaßt. In Babylon scheint die Idee von einem Buch des Lebens, in dem das Schicksal jedes Menschen verzeichnet wird, sehr früh entstanden zu sein. Diese, sich auf dem Wort gründende Symbolik oder gar Allegorie, finden wir auch in christlichen Texten, wie zum Beispiel in der Apokalypse, in der die Welt als eine Buchrolle beschrieben wird. Die eschatologische Wendung trifft als eine Folge davon ein, daß sie wieder eingerollt wird.

Nicht nur die Platonschwärmer der Renaissance sondern schon die Denker des Hochmittelalters waren fast immer auf der Jagd nach verborgenen Bedeutungen, sowohl in den heiligen Texten als auch in der Welt überhaupt. Jemand hat die Äußerung getan, daß die Bedeutung der Symbolik im Hochmittelalter genau so dominierend gewesen sei wie die Entwicklungslehre während der letzten hundert Jahren. Johan Huizinga hat sogar die christliche Zahlensymbolik als eine Krankheit des Denkens abgetan.

Die Auffassung, daß die Natur, neben der Bibel, die zweite heilige Schrift sei, hatte zur Folge daß ein Ungelehrter genau so gut darin lesen konnte wie etwa ein Theologe. Diese heilige Schrift sei ein Buch, dessen Bedeutung nicht von Häretikern verdreht werden könne. Paracelsus war davon überzeugt, daß man sie am besten zu Fuß lese. Pioniere der Naturwissenschaft, wie Galilei und Keppler, ernannten die Mathematik zur Sprache dieser zweiten Schrift Gottes. Dieser Umstand brachte indessen mit sich, daß der Leser, um sie zu verstehen, wiederum ein Gelehrter sein müßte. Campanella gehörte zu denen, der die Lehren des Galilei entusiastisch begrüßte. Er versicherte, daß die beiden Schriften mit einander übereinstimmten. Bacon dagegen betonte die Assymetrie; im Gegensatz zu seinem Wort sei das geschöpfte Werk Gottes ständig in Bewegung.

Bischof John Wilkins, Gottfried Wilhelm von Leibniz und Emanuel Swedenborg zählten zu denen, die eine künstliche, universale Sprache zu entwickeln versuchten. Swedenborg konstruierte einen Schlüssel, *Clavis hieroglyphica*, der mit Hilfe formalisierter Analogien die Tore der natürlichen und geistlichen Geheimnisse aufschließen sollte.

Wenn also die geschichtliche Haupttendenz, soweit es um die Metapher Welt als Schrift geht, eine Verschiebung des Schwerpunkts, vom offenbarten Wort zu dem Buch der Natur, aufweist, so tritt eine Veränderung mit der Romantik ein. Der Text wird aufs Neue hoch geschätzt; das Leben wird zu einem von uns geschriebenen Roman, in dem die Welt in Wirlichkeit eine geheime Mitteilung, eine Offenbarung des Geistes ist, oder war, denn nur wenige Menschen verstanden sie noch. Für die Romantiker war das Symbolische natürlich von allergrößter Bedeutung. Goethe beschrieb das Sinnbild als die Widerspiegelung des Universalen in dem Individuellen: "Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis." "Die Welt ist ein gebundeter Gedanke," meinte Novalis. Als ein häufig gebrauchtes Sinnbild dieses verborgenen

Zusammenhangs zwischen den Welten, wurden die Hieroglyphen verwendet – nicht zuletzt von Novalis in seinem sogenannten magischen Idealismus. Diese geheimen Zeichen seien nicht nur äußere Merkmale der Natur, sondern sie seien selbst das hieroglyphizierende Ich.

Die Rolle Ägyptens in der occidentalen Kultur ist wahrscheinlich größer als man in den letzten 175 Jahren, einem Zeitraum in dem sich arische Vorstellungen verbreitet haben, hat eingestehen wollen. Schon in der klassischen Antike wurde dieser kulturelle Einfluß Ägyptens anerkannt, un man hat der geahnten Weisheit, die man in der ägyptischen Schrift verborgen sah, fast Ehrfurcht erzeigt. In Zusammenhang mit den Lehren der mytischen Figur Hermes Trismegistos sind die Hieroglyphen seit der Spätantike in mehr oder weniger weißmagischen Traktaten sehr häufig vorgekommen. Die symbolische Leseart hat den prosaischen Inhalt dieser Schrift in den Schatten gestellt weshalb zum 19. Jahrhundert dauerte, ehe sie endgültig entziffert wurde. Im Kontrast hierzu hat die mesopotamische Keilschrift nicht dieselbe Verwunderung hervorgerufen. Sie war längst vergessen, sogar schon in der Antike, als man sie später in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wieder zu deuten versuchte. Die Frage, warum sich kein Mythus im Anschluß an die Keilschrift entwickelte ist nicht gerade einfach zu beantworten. Möglicherweise kann die sehr abstrakte Form der mesopotamischen Zeichen dazu beigetragen haben.

Diese anscheinend nie versiegende Faszination für Zusammenhänge, die nur geahnt werden können, und – in begrenzterer Bedeutung – für eine angeblich überweltliche Dimension der Schrift, habe ich, im Anschluss an die Terminologie des schwedischen Soziologen Johan Asplund, die Denkfigur des Verborgenen genannt. Eine Denkfigur hat in Asplunds Modell eine vermittlende Funktion, zwischen der ökonomischen Basis, die als Sender funktioniert, und dem Diskurs, dem Empfänger des ganzen Systems. Die Denkfiguren sind weitgehend unreflektiert, selbstverständlich und unausgesprochen. Wir sind derer verhältnismäßig unbewußt; sie stellen die Form von Kenntnis dar, die als *tacit knowledge* bezeichnet wird. Die Denkfigur des Verborgenen ist ideologisch gefärbt, und dem Unbekannten werden weitgehende Dimensionen mystischer Art zugeschrieben – bis hin zur Erkenntnis. Danach sucht sich die Lust an dem Verborgenen andre Objekte.

Die romantische, komparativ geschichtliche Lingvistik hat den notwendigen, wissenschaftlichen Grund für ein weit sichereres Lesen der Runentexte entwickelt. Dabei hat sie auch den Boden für die Gleichstellung von Sprache, Kultur und Rasse bereitet. Die Theorie einer indoeuropäischen, sprachlichen und dadurch auch kulturellen Gemeinschaft, ließ sich widerstandslos mit dem Antisemitismus verbinden, der sich während der letzten Hälfte des Jahrhunderts durch eine anknüpfende biologische Rassentheorie verstärkt hat.

Irrationalistische Germanenschwärmer

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sind mehrere okkulte Gesellschaften entstanden, manchmal in einer beliebigen lockeren Verbindung mit Intellektuellen, Künstlern und Schriftstellern. Kombiniert mit Rassentheorien und "Zeitgeist", mit der Entwicklungslehre und literarischen Strömungen wie *décadence*, *spleen*, *fin de siècle* und Symbolismus, ist aus der schwärmerischen Schwäche für schwarze Magie ein

Gebräu entstanden, aus dem allerlei Manifestationen reaktionärer Verrücktheit emporgestiegen sind.

In Ländern, wo die politischen, reaktionären Kräfte besonders stark waren, wie zum Beispiel in Deutschland und Österreich von 1880 bis 1945, scheint es, als ob symbolistische Anschaungen eine besondere Attraktionskraft gehabt hätten. Die Symbole – zu denen natürlich auch die Runen zählen – wurden in diesen Jahren, mehr oder weniger, zu ideologischen Zwecken gebraucht. Viele konspiratorisch politische, ökonomische und ideologische Faktoren haben zusammengewirkt, und somit die obskure, völkische Bewegung erzeugt. Das Ergebnis war ein markanter Kulturpessimismus, eine allgemeine Schwäche für das Irrationale, für "Blut- und Boden"-Phantasien, die Vorstellung, daß die "germanische Rasse" tief in der deutschen Erde verwurzelt sei. Dazu kam die Angst vor verschiedenen Aspekten der Modernität wie Aufklärung, Urbanisierung, Industriealisierung, internationalem Kapitalismus und Sozialismus, vermeintlich wurzellosen, vagabundierenden Völkern wie Juden, Zigeunern u.s.w.

Scheinbar karismatische Persönlichkeiten, wie z. B. die Österreicher Guido von List und Jörg Lanz von Liebenfels, waren um die Jahrhunderwende fieberhaft aktiv in ihrem Streben, ein Bild der germanischen Kultur als eine ununterbrochene Kontinuität zu projizieren. Lanz von Liebenfels hat einen radikal rassistischen Tempelorden gegründet, und von List hat eine Wiederbelebung der alten germanischen Religion, des Wuotanismus, erstrebt. Er hat einige Theorien zusammenphantasiert, in denen er die Runen als eine Geheimsprache der sog. Artamanen, d. h. germanischer Priester, Zauberer und "Philosophen" bezeichnete. Diese hätten angeblich unter der unerträglichen Tyrannei der jüdischen-christlichen Verschwörung gelebt, bis sie es nicht mehr aushielten sondern ihrer Heimat entflohen. Sie hätten daher ihre Weisheit "verkalt", d. h. verborgen, z. B. in alten Ortsnamen und in Runenritzungen, welche nicht wortwörtlich, sondern symbolisch gedeutet werden sollten, als eine Art nichtjüdischer Kabbala. Die germanischen Völker hätten nicht in erster Linie ihre Geschichte *geschrieben*; sie hätten sie vor allem *geschöpft*. Aus diesem Grund sei ihre tiefe Weisheit nicht einfach ausgesprochen, sondern eher symbolisch zum Ausdruck gekommen. Die Folge davon sei, daß nur der, der von dem wahren, germanischen Geist geprägt worden sei, die verkalte Botschaft der heldenmütigen Ahnen deuten könne. Es sei die heilige Pflicht einzelner Propheten wie von List und von Liebenfels, diesen verlorenen germanischen Geist dem deutschsprachigen Volk, das von der dekadenten Kultur der Zivilisationen im Mittelmeergebiet verführt worden sei, zu enthüllen.

Die Wurzeln des Nationalsozialismus mögen nicht mit Bestimmtheit okkulter Art sein, aber die Ideen die ihm vorausgegangen waren, müssen meiner Meinung nach als eine Art Zeitgeist betrachtet werden, der nicht nur in dem Getümmel der 20:er Jahre sondern auch nach der Machtübernahme fortgelebt hat. Zwar ist es im "Dritten Reich" einigen Runenschwärmern schlecht ergangen – wenigstens einer von ihnen ist im KZ gestorben – aber der Geist des Guido von List blieb wahrscheinlich lebendig in der großen und einflußreichen Organisation der SS, namentlich der "SS Ahnenerbe". Heinrich Himmler gehörte der Fraktion der Partei an, die für die germanische Vorgeschichte, also auch für die Runenschrift, eine inbrünstige Vorliebe hatte. Die ursprüngliche Bedeutung der Runen, d. h. ihre Funktion als lebendige Sinnbilder oder Embleme, während Jahrtausenden mit den germanischen Ahnen verbunden, wie es der Obersturmbannführer Karl Weigel, Leiter der

Hauptstelle für Sinnbildforschung, behauptete, sollte der Hauptzweck des völkischen, runologischen Studiums im "Dritten Reich" sein.

Typischerweise glaubte man in diesen Kreisen, daß die Runenschrift aus der Bronzezeit stammte. Die spitzen Formen der Zeichen sei ein Beweis dafür, daß die Runen sehr viel älter seien als die Buchstaben der semitischen Alphabete. Sogar die Chinesen hätten das Schreiben von den Teutonen gelernt, meinten einige Forscher. Im "Dritten Reich" empfand man großen Widerwillen gegen den alten Spruch *ex oriente lux*, der unter Orientalisten noch in den 20:er Jahren als eine unbestrittene Wahrheit galt. Jetzt wurde er aber als unerträglicher Fluch aufgefaßt, der um jeden Preis vernichtet werden müsse. Die germanischen Völker seien wahrlich keine kriegerische Barbaren gewesen, die die ehrenvollen Ergebnisse der antiken Kultur getilgt hätten. Sie hätten auch nicht nur passiv und kritiklos die Kulturprodukte übergenommen. Kulturelle Kontinuität, so wie sie von den Nazis verstanden wurde, sei eine Aufbewahrung des ausgesprochenen germanischen Charakters. Die scheinbaren Veränderungen der germanischen Kultur seien nur oberflächliche Phänomene. Als eine Folge der Bedrohung fremder Einflüsse, seien die urgermanischen Traditionen in die niedrigen Bevölkerungsschichten untergetaucht, wo sie in Sicherheit überwintern konnten hätten. Die Lebensfähigkeit dieser Traditionen hinge von der Rasse, der Seele und der ungeschädigten Lebenskraft ab. Deswegen sei das Volk der einzig zuverlässige Vermittler wahrer, teutonischer Kultur. Wenn kulturelle Diffusion überhaupt möglich wäre, denn die Kultur sei ja mit der Rasse verwurzelt, dann bedeute es nur, daß die Völker des Mittelmeeres die Empfänger, nicht die Sender, der Kulturübertragung gewesen seien, d. h. eine Art umgekehrten *ex occidente lux*. Die Germanen seien fast fortlaufend in ihrer sog. indoeuropäischen Urheimat seßhaft gewesen, die zufälligerweise in Schleswig-Holstein liege. Dadurch sei es ihnen möglich gewesen ihre rassische Reinheit zu behalten. Aus diesem Grund wurden sie von dem berühmten Archäologen Gustaf Kossinna die Erstgeborenen genannt.

Die Runen wurden als Sinnbilder betrachtet, als Abstraktionen teutonischer, transzendentaler Erfahrungen. Deswegen zeigten sie, so behauptete man, daß die Teutonen alles andere als primitiv gewesen wären. Da man annahm, daß die Buchstaben menschliche Archetypen widerspiegelten, seien sie noch in dem 20. Jahrhundert symbolisch verständlich, vorausgesetzt, daß der Ausleger sich von der angemessenen Ehrfurcht vor der Weisheit seiner Ahnen lenken ließe. Er müsse dafür aber ein tief verwurzeltes Rassengefühl haben. Während der großen Völkerwanderungen hätte es eine sehr bedauerliche Rassenmischung gegeben, die unter anderem zur Folge hatte, daß die alten, germanischen Symbole zu Lautzeichen entarteten. Das erkläre, meinte man, warum die kontinentale Runenschrift, im Vergleich zu der skandinavischen, so früh verschwunden ist. Dank dem instinktiven Gefühl des Volkes für die geistliche Würde der uralten Zeichen, seien diese auf heimlichem Weg der Nachwelt überliefert, in Form von Emblemen, Sinnbildern auf Giebeln u.s.w.

Die Runologie hat im Deutschland der 30:er Jahre eine kurze Glanzperiode erlebt. Viele Handbücher erschienen, erhebliche organisatorische und finanzielle Mittel wurden den Runologen zur Verfügung gestellt, und die Laienforschung scheint geblüht zu haben. Aber es ist wahrscheinlich nur ein instrumentelles Interesse gewesen. Bereits nach dem Krieg war Schluß damit. Wahrscheinlich verglimmte die glühende Begeisterung, als die ideologischen Triebkräfte nicht mehr da waren.

Abgesehen von den ständigen Streitigkeiten um besonders schwer zu deutende Inschriften, gibt es eine Handvoll grundlegende Probleme, auf welche die Runologen immer wieder zurückkommen. Wann und wo ist die Runenschrift entstanden? Zu welchem Zweck hat man sie geschaffen? Warum hat man nicht einfach eins der schon existierenden Schriftsysteme übernommen? Bestimmt ist sie einem der klassichen Alphabete entsprungen, aber welchem? Dem griechischen, dem lateinischen oder einem der keltisch-etruskischen? Eine heikle Frage ist die sonderbare Reihenfolge der Zeichen des Futharks. Sie unterscheidet sich wesentlich z. B. von der Folge der lateinischen Buchstaben. Hat diese eigenartige Reihenfolge der Runen etwas damit zu tun, daß die einzelnen Zeichen Namen wie "Riese", "Ase", "Hagel", "Tag", "Pferd", "Wonne" und so weiter tragen? Manche dieser Namen sind zweifelslohne einer religiösen oder aber einer magischen Sphäre entnommen. Möglich ist auch, daß die spezielle Reihenfolge mit der Eingliederung der 24 Runen in drei *ættir*, "Geschlechter" – etymologisch eigentlich "Achtzahlen" – je mit acht Zeichen versehen, zu tun hat. Diese Anordnung hat eine Verschlüsselung der Botschaft ermöglicht, um so mehr als in der Geheimschrift das erste Geschlecht öfters als das dritte bezeichnet worden ist.

Kann folglich der Runenschrift eine magische Funktion zugechrieben werden? Diese Frage hat sich als sehr schwierig zu beantworten erwiesen, obwohl sie von Anfang an in die Runenforschung einbezogen worden ist. Der schwedische Sprach- und Altertumsforscher Johannes Bureus (1568–1652) hat sich, nebst seinen skrupellosen Aufzeichnungen und Abbildungen von mehr als 600 schwedischen Runendenkmälern, auch viel mit den sog. Adulrunen beschäftigt, denen er umfassende magische Kräfte alchemischer, kabbalistischer und hermetischer Art beigemessen hat. Diese esoterische Betrachtungsweise, die Bureus mit dem glühenden, patriotischen Geist des *göticism* entwickelte, ist das erste offenbare Zeugnis einer magischen Interpretation der Runenschrift unter Philologen.

Im 20. Jahrhundert haben sich die Runologen diese Runenmagie natürlich ganz anders vorgestellt. In äußerster Kürze sind die Gründe, eine runenmagische Praxis unter den Runenritzern anzunehmen, die folgenden: 1. Das (zwar zwiedeutige) Zeugnis der antiken und mittelalterlichen Quellen, z. B. Tacitus und Beda Venerabilis. 2. Die isländische Literatur, vorzüglich einige Sagen, u. a. *Die Saga Egil Skallagrimssons*, und einige Strophen aus der *Edda*, vor allem *Lióðatal*, *Sigrdrífumál* und *Guðrúnarkviða*. 3. Die Etymologie des Wortes "Rune", das in verschiedenen germanischen Sprachen die Grundbedeutung "Geheimnis" gehabt hat, und des damit verbundenen *galdr*, aus urgerm. *galan*, "Zaubersprüche singen". 4. Die Runennamen. 5. Die sog. Begriffsrunen, d. h. einzelne, oft wiederholte Runen, wie z. B. **fff** oder **aaa**, die laut Wolfgang Krause mit ihren Namen ausgesprochen werden sollen und folglich in den angeführten Beispielen als *fé*, d. h. "Reichtum", und **ansuz*, "Ase", verstanden werden müssen. 6. Die sonderbare Reihenfolge der Runen, die eine außersprachliche Absicht ahnen läßt. 7. Die Einteilung in *aettir* im Zusammenhang mit der Verschlüsselung der Texte. 8. Futharkinschriften, deren Zweck umstritten ist. 9. Die Ich-Inschriften, die sich einer alten soteriologischen Tradition anschließen. 10. Sonderbare Eigennamen wie **unwoðiR** ("nicht tobend")

oder **unganðiR** ("keinem Zauber ausgesetzt"). 11. Wortformeln wie **alu** ("Bier"?), **linalaukaR** ("Leinen", "Lauch") und dergleichen. 12. *Ephesia grammata*, d. h. uns unverständliche Runenreihen. 13. Operative Formeln, Verfluchungen über eventuelle Schädlinge der Denkmäler. 14. Magische Verben wie **faihjan* ("färben") und **felhan* ("verbergen"). 15. Die Tatsache daß die Schriftmagie in der Antike im Mittelmeergebiet ziemlich weit verbreitet war, und deshalb die Germanen beeinflußt haben dürfte, auf dieselbe Weise wie das Schriftsystem es offenbar getan hat.

Einige Runologen wie Magnus Olsen, Hans Brix, Hugo Pipping, Sigurd Agrell und, später, Willy Hartner und Heinz Klingenberg, haben noch ein paar Schritte weiter getan. Sie behaupten gematrische Absichten in den Runenritzungen entdeckt zu haben. Man kann dabei zwei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die eine hat sich damit zufrieden gegeben Buchstaben zu rechnen und in den Inschriften magische Zahlen wie 16 und 24 nachzuweisen, d. h. die Anzahl der Zeichen des neueren beziehungsweise des älteren Futharks. Die andere Richtung, zu der Agrell und Hartner zählen, meinen zu wissen, daß die Runenritzer auch die antike Methode der Buchstabenwägung gekannt hätten. Jede Rune habe demnach, ihrer Position in der Runenreihe entsprechend, einen bestimmten Zahlenwert. Angenommen daß diese Theorie richtig ist, entsteht in jeder Inschrift eine Summe, die entweder an sich oder faktorisiert eine symbolische Bedeutung haben kann.

In den 20:er und 30:er Jahren kann man fast von einer Blütezeit der magischen Runentheorien reden. Meines Erachtens ist das kein Zufall. Der "Zeitgeist" war zu einem erheblichen Teil von irrationalistischen Stimmungen gefärbt. Wie gesagt ist diese Tendenz besonders im deutschsprachigen Gebiet deutlich gewesen. Laut dem Wissenschaftshistoriker Paul Forman wurden sogar die Naturwissenschaftler davon beeinflußt. In Schweden machte sich die deutsche, kulturelle Dominanz besonders bemerkbar – auch wenn sie nach dem ersten Weltkrieg abgenommen hat. Das erstaunlich weitumfassende Interesse für die spekulativen, runengematrischen Theorien scheinen unter diesen Umständen nicht ganz unerklärlich.

Sigurd Agrell

Sigurd Agrell (1881–1937) ist die Person die im Fokus meiner Arbeit steht. Er kam aus der Region Värmland, als einer der letzten "Kavaliere", und hat in Uppsala unter anderem Sanskrit und slawische Sprachen studiert. Er habilitierte und wurde 1921 Professor der slawischen Sprachen der Universität zu Lund.

Doch war er in seiner Jugend symbolistischer Dichter und hat am Anfang des Jahrhunderts sechs Gedichtesammlungen herausgegeben. Seine Dichtung ist zwar romantisch-symbolistisch und nur selten von der radikalen, dekadenten Art, wie bei Baudelaire, Rimbaud und anderen. Die Schlüsselworte, die das inhaltliche Gerüst seiner Gedichte ausmachen, sind von romantischer Herkunft: Stille, kühl, blau, weiss, Sterne, Blumen, Träume, Herz, Dunkelheit, milde, Nacht, rein, Sehnsucht, Licht, bleich, fern, klar. Während in seinen zwei ersten Gedichtesammlungen die indischen Motive vorherrschend sind, dominieren dagegen in den folgenden bekannte Themen der antiken Welt. Agrell verweilt mit Vorliebe bei dem Beständigen, bei uralten Mythen, bei Marmor und Edelsteinen, bei Dingen mit symbolischen Werten. Die Gegenstände seiner Dichtung sind mehr als passive Objekte der sinnlichen Welt. Sie sind lesbare Zeichen einer geistlichen – wenn auch nicht gar religiösen –

Wahrheit und können von dem Subjekt, dem Dichter, der die Gabe besitzt das Ewige in dem Zufälligen zu schauen, gedeutet werden. Das formale Gerüst seiner Gedichte ist vor allem die strenge Form des Sonetts. Eine seiner Sammlungen besteht ganz und gar von Sonetten, genauer gesagt einhundert und ein Sonette, wie der Titel lautet.

Doch war der Geist des Flaneurs zur Jahrhundertwende bald ein überwundenes Stadium, und von seinem Gegensatz, einer Philosophie des Willens, ersetzt worden. Obwohl die Dekadenz bei Agrell nie etwas anderes als eine ziemlich oberflächliche Pose gewesen war, fand er sich offensichtlich aber auch nie mit der neuen literarischen Mode zurecht. Soziale und politische Fragen, das Lebensschicksale einzelner Menschen und anderes von kontingenter Natur, waren die Themen die jetzt aufgegriffen wurden. Daran hatte er kein literarisches Interesse gehabt. Es hat ihn vielmehr als Dichter zum Schweigen gebracht.

Mitte der zwanziger Jahre hat Agrell, damals angesehener Professor der slawischen Sprachen, gewissermaßen die Slawistik zugunsten der Runologie aufgegeben. Beinahe alles, was er in den zehn Jahren vor seinem vorzeitigen Tod herausgegeben hat, sind runologische oder, genaugenommen, runenmagische Studien. Viele seiner Freunde haben sich darüber gewundert. Unter einem retrospektiven Gesichtswinkel scheint es mir doch, als ob die Vorliebe des Dichters Agrell für Struktur, Symmetrie und für allerlei Zahlenspielereien in gewissem Zusammenhang mit der sonderbaren Einrichtung seiner runologischen Untersuchungen steht. Auch seine Schwäche für Sinnbilder deutet darauf, daß ihm der Gedanke nicht fremd war, die magischen Funktionen der Runenschrift zu untersuchen. In seinem Nachlaß hat sein Freund, der Nordist Ivar Lindquist, folgendes Zitat von Nietzsche gefunden: "Wer keinen Sinn für das Symbolische hat, hat keinen für das Altertum." Erstaunlich ist, daß, während Mythologie und Religion einen zentralen Platz in seinen Gedichten nehmen, die altnordischen Motive dagegen nur eine bescheidene Rolle spielen. Dies trotz dem *nygöticism*, der zu dieser Zeit in ganz Skandinavien noch weit verbreitet war, und der Tatsache, daß Agrell selber betont hat, schon in der Kindheit ein lebendiges Interesse für die *Edda*, und für die altnordische Kultur überhaupt, gehabt zu haben.

Ich finde es angebracht, daß Agrells Weg zur Runologie in gewisser Hinsicht über die Antike führt. Er betonte immer wieder eine diffusionistische Auffassung der Kultur, nicht zuletzt was die Schrift und die Magie betrifft; *ex oriente lux*, das Licht kommt aus dem Osten. Er hat dagegen nie darüber theoretisiert, obwohl es ja in den 20:er und den 30:er Jahren verschiedene Theorien der Kulturverbreitung gab. Meiner Ansicht nach dürfte er sich dem modifizierten Diffusionismus des konservativen, schwedischen Archäologen Oscar Montelius angeschlossen haben. Dadurch unterscheidet er sich von den symbolistischen Runologen im "Dritten Reich", die überhaupt keine semitischen Kultureinflüße duldeten, sondern glaubten daß die Runenschrift das älteste Schriftsystem der Welt sei. Sogar die chinesischen Zeichen seien von den Formen der Runen abgeleitet.

Agrell hat sich von den Germanschwärmern der Nazizeit abgegrenzt, aber nur selten ganz explizit, und eher dadurch, daß er andere Auffassungen vertreten hat. Die sog. arische Kulturkontinuität hat er überhaupt nie diskutiert, wahrscheinlich weil er sie zu absurd fand um sie ernsthaft zu nehmen. Nur die symbolischen Phantasien Herman Wirths hat er ausdrücklich abgelehnt. Er hat in seinen runologischen Schriften das Wort "arisch" nur einmal erwähnt, und dies in einem ande-

ren Kontext als die Nazis. Das einzige, was man als ein Ausdruck der antisemitischen Grundstimmung der Zeit interpretieren kann, ist Agrells Zögern die ägyptische, schwarze Magie als Vorbild des germanischen anzuerkennen. Stattdessen hat er die Bedeutung des persischen Mithrakults hervorgehoben. Das kann aber auch dadurch erklärt werden, daß Agrell am Anfang die griechische Ursprungstheorie des schwedischen Runologen Otto von Friesen gestütz hat. Die Goten als Vermittler der Schrift waren geographisch näher den Persern als den Ägyptern. Er hat in spätantiken Papyri weitgehende Parallelen zwischen nordischen und persischen mytologischen Vorstellungen gefunden. Auch hat er seine eigene Version der Runenreihe mit dem mithraistischen Monatskalender Punkt für Punkt verglichen.

Als Runologe ist Sigurd Agrell seine eigenen Wege gegangen. Einige würden ihn exzentrisch, oder vielleicht sogar, als Forscher wohlgemerkt, für verrückt erklären. Was er getan hat, ist im Grunde genommen nur eine Überführung der antiken Ideen der Schriftmagie von der urbanen Kultur um das Mittelmeer zu der germanischen Stammgesellschaft. Dabei hat er auf die nahen Kontakte zwischen diesen beiden Kulturgebieten hingewisen. Seine Originalität bestand in seiner Fähigkeit Kenntnisse verscheidener Wissenschaften zu kombinieren und daraus neue Einfallswinkel zu gewinnen. Dazu kommt seine frei fließende, assoziative, von etablierten methodologischen oder theoretischen Rücksichtnahmen ungebundene Phantasie. Trotzdem war er keine Insel. Seine Ideen mögen uns heute merkwürdig vorkommen; zu seiner Zeit aber wurden sie in Besprechungen von den anerkanntesten Nordisten, Germanisten und Religionswissenschaftlern ernsthaft diskutiert. Viele waren sogar überzeugt, daß seine Theorien grundsätzlich richtig seien, obwohl man sich kritisch gegenüber Einzelheiten verhielt.

Agrell schließt sich den schon erwähnten 15 Gründen einer runenmagischen Praxis an. Nebenher hat er ein paar weitere, historische Argumente. Eine der vorherrschenden Religionen des römischen Imperiums während der ersten Jahrhunderte n. Chr. war der persische Mithraismus und die damit zusammenhängende Anbetung Jupiter Dolichenus'. Beide Kulte gediehen besonders in den römischen Heerlagern, und sie verbreiteten sich zuerst in den nordostlichen Teil des Imperiums, d. h. in Dakien. Die ältesten dort vorgefundenen Denkmäler stammen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Sowohl geographisch als auch kronologisch stimmt das mit der Theorie Otto von Friesens, daß die Goten die Runenschrift nach Norden vermittelt hätten.

Die Germanen hatten enge Verbindungen mit den Römern, nicht zuletzt mit dem römischen Militär, da sie bis zu einem gewissen Grade als Legosoldaten in dem Heer dienten. Edelinge hielten sich oft lange in Rom auf, um dort eine standesgemäße Erziehung zu erhalten. Folglich gab es für die Germanen viele Gelegenheiten, nicht nur die Schreibkunst zu erlernen, sondern auch Bekanntschaft mit der Magie im allgemeinen, und ganz besonders mit der Gematrie zu machen. Wichtige Bestandteile der nordischen Mythologie deute auf Kontakte mit den orientalischen Religionen. Der Fund eines Hängeschmucks mit der Inschrift ISIS zeigt, daß auch ägyptische Glaubensvorstellungen im Norden bekannt waren.

Der germanische "Edeling", der das Runenalphabet schuf, habe es, laut Agrell, mit der griechischen oder römischen Kursive als vornehmste Vorlage getan. Er sei mit den magischen Inschriften aber auch mit den Hausmarken und Zauberzeichen seines eigenen Stammes vertraut gewesen. Der Zeitpunkt der Schöpfung der

Runenschrift sei die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. Der Zweck der Schrift wäre in erster Hand magisch.

Das aufallendste in Agrells Theorien ist das "Uthark". Die Runenreihe, das Futhark, sei nach ihm nicht die richtige Reihenfolge sondern nur eine Verschiebeverschlüsselung derselben Art wie z. B. die an dem Runenstein von Rök. Das erste Zeichen ist demnach nicht *fé*, das statt dessen den letzten Platz in der Reihe nimmt, sondern die zweite Rune, *ur*. Folglich steht die Reichtumsrune, *fé*, auf ihrem logischen Platz in der Runenreihe. Sie wird mit dem größten Zahlenwert, 24, verbunden. Die Gründe für diese Umgruppierung sind – neben den schon erwähnten – teils die Runenreihe auf dem Kylverstein, Gotland, die laut Agrell mit der u-Rune anfinge, teils die Tatsache, daß das Uthark im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Futhark zu gematrischen Ergebnissen führe.

Verblaßter Runenmystizismus

In den nordischen Ländern haben sich die romantischen Verwirrungen und eine schwülstige Retorik nie völlig entwickelt. Es hatte sie jedoch früher gegeben, zur Zeit des *göticism*, aber auch, obwohl von gebrochenen Großmachtsträumen wesentlich modifiziert, während des *nygöticism* der Romantik. Trotzdem blieb später, im 19. Jahrhundert, eine sehr idealisierte Auffassung der Vikingerzeit in der Literatur, Kunst und Musik zurück. Diese Auffassung machte sich auch in der Geschichtsschreibung und in der Archäologie bemerkbar, aber es handelt sich mehr um eine Ideologie des Skandinavismus als um neue Träume von einer politischen Machtposition in Europa. Vielleicht kann man es einen Chauvinismus in der Defensive nennen. Der Patriotismus hat seine Spiegelfechtereien auf dem kulturellen Gebiet inszeniert. Ein Beispiel dessen ist der Streit um die ethnisch-sprachliche Identität der Goldhörner zu Gallehus.

Während die Dänen, zumindest seit dem Krieg um SchleswigHolstein in den 60:er Jahren des 19. Jahrhunderts, sich ein wenig abwartend den Deutschen gegenüber verhielten, war man in Schweden von Deutschland kulturell und intellektuell sehr stark beeinflußt. An den Universitäten gab es eine signifikante Dominanz der deutschsprachigen Literatur, und die schwedischen Studenten und Gelehrten, die ins Ausland fuhren um zu studieren oder zu unterrichten, haben fast immer eine deutsche Lehranstalt aufgesucht.

Die Nachkriegsrunologie

Nach dem Krieg hat sich eine neupositivistische Attitüde bemerkbar gemacht. Viele Runologen haben bezweifelt, daß die magische Funktion der Runen je besonders wichtig gewesen sei, oder, daß es eine solche überhaupt gegeben hätte. Besonders verdächtig fand man die Theorie, daß den Zeichen selbst je eine magische Kraft zugeschrieben worden war. Man kann es einen postivistischen *backlash* nennen, eine verständliche Reaktion auf die symbolistischen Phantasien der 30:er Jahre. Der dänische Runologe Anders Bæksted hat 1952 ein Buch herausgegeben, in dem er sich entschieden gegen den Gedanken einer runischen Numerologie wandte. In einem positivistischen Sinne verlangte er strenge, eindeutige Beweise

einer *systematisch* durchgeführten gematrischen Praxis. Er hat auch keine sekundäre Quellen, z. B. die isländische Literatur, als Begründung der magischen Funktionen der Runenschrift anerkannt.

Dieser *backlash* hat natürlich auch seine theoretische Folgen gehabt. Er beeinflußte die externalistische Methode die Ritzungen zu deuten. Allzu weitumfassende Ausflüge in die angrenzenden Disziplinen Archäologie, Anthropologie, Geschichte, Mythen- und Religionsgeschichte wurden mit Verdacht betrachtet; sie seien wissenschaftlich riskante Exkursionen in die Sümpfe des Dilettantismus. Der einzig zuverlässige Weg die Interpretation des Textes zu sichern sei durch vertiefte Kenntnisse der altgermanischen, beziehungsweise der altnordischen Sprache, d. h. durch eine linguistische Spezialisierung.

Theoretische und methodologische Anmerkungen

Runologen sind zweifelsohne Individualisten. Außerdem sind sie so wenige, daß man sie kaum als ein Kollektiv betrachten kann. Rund hundert Forscher in der Welt scheinen wiederholt Runenstudien zu veröffentlichen. Meistens ist für sie die Runologie nur eine Nebenbeschäftigung, neben anderen linguistischen Forschungsobjekten. Deswegen fehlen auch regelmäßig erscheinende Zeitschriften, die als Fora für theoretische Debatten dienen könnten. Tatsächlich sind Diskussionen über Theorie und Methode ziemlich seltene Gäste in runologischen Arbeiten, vor allem war das früher der Fall. Ich habe eine kleine komparative Studie gemacht, in der ich die Runologie mit zwei ihr naheligenden Disziplinen vergleiche. Dabei habe ich feststellen können, daß es unter den Archäologen eine viel lebhaftere Debatte gegeben hat als unter den Runologen.

Welche sind dann die grundlegenden Unterschiede zwischen der Runologie und der Archäologie? Vertreter beider Disziplinen legen eine Art Puzzle, in dem etliche Teile fehlen, jedoch gibt es in dem archäologischen Puzzle eine größere Anzahl Teile zu handhaben. Der Archäologe muß daher sehr genaue Strategien ausarbeiten: was will er mit seiner Untersuchung und welche Artefakten soll er folglich sparen oder dokumentieren? Der Reichtum an Gegenständen hat als eine Konsekvenz dessen ein theoretisches Bewußtsein erzwungen. Dazu kommen die technisch fortgeschrittene Hilfsmittel, derer sich die Archäologie seit langem bedient.

Die Runenfunde dagegen sind nicht einmal ein Bruchteil der Funde der Archäologie. Theoretische und methodische Erwägungen sind dadurch nicht vom Material her begründet gewesen. Dagegen vereint beide Disziplinen eine Art Detektivarbeit, was die Runologen zum Nachdenken hätte veranlassen sollen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Aufgaben eines Runologen und denen eines Archäologen ist natürlich der Runentext. Der Runologe muß Linguist sein.

Nun werden aber auch die Artefakte selbst öfters als Texte angesehen und behandelt. Was ist eigentlich ein Artefakt? Es erweist sich, daß die Antwort dieser Frage Theorieabhängig ist. So ist es zum Beispiel erst nach der Zeit des Boucher de Perthe Brauch, Steinäxte und die Rückstände von ihrer Herstellung als Spuren menschlicher Tätigkeit, und zwar aus der Zeit vor der Sündenflut, anzusehen. Früher waren sie nichts anderes als Steinhaufen. Das Artefakt existiert folglich nicht von selbst; es verlangt ein Vorverständnis des Betrachters. Auf dieselbe Weise könnte man sich fragen was ein Runentext ist. Sind z. B. die oft unverständ-

lichen Formeln der Brakteaten nur Kritzeleien oder waren sie damals eine Art Text, der dem Eingeweihten verständlich war? Kann also dem Text wirklich eine selbständige, objektive Existenz zugeschrieben werden, oder wird er von dem Ausleger selbst irgendwie konstruiert; d. h. ist er veränderlich? Diese Frage ist in den runologischen Arbeiten, die ich gelesen habe, überhaupt nicht erwähnt worden. Der Text sei objektiv da, behauptet man, und der linguistische Runologe habe ihn nur zu deuten, wobei es nur eine richtige Deutung gäbe. Die einzigen Schwierigkeiten ihr auf die Spur zu kommen seien eventuelle Beschädigungen der Inschrift und die unzulängliche Sprachkenntnisse des Auslegers. Es zeigt sich aber, daß die Bedeutung vieler älteren Inschriften auch nach linguistischer Vorarbeit dunkel bleibt. Muss man das nicht so auffassen, daß die Grenze zwischen Text und Interpretation sehr verschwommen ist?

Unter den älteren Runologen hat nur Lis Jacobsen Anfang der 30:er Jahre eine prinzipielle – wenn auch sehr kurze – Diskussion darüber, was ein Runentext überhaupt ist, aufgenommen. Sie hat Kritik an dem intuitiven, "externalistischen" Verfahren Magnus Olsens in seiner Interpretation der Eggjuminschrift geäußert. Sein Fehler sei, daß er erst die kulturellen und konfessionellen Bedingungen des Textes rekonstruiert, und dann – von diesen Vorkenntnissen her – seine Deutung gemacht habe. Um die Interpretation verzerrende Vorurteile zu vermeiden, müßte man sich – so Lis Jacobsen – ganz im Gegenteil der Inschrift mit "leeren Händen", mit einer "blanken Empfänglichkeit" nähern. Dadurch ließe man die Inschrift selbst das Ergebnis gestalten.

Dieser theoretische und methodologische Zwiespalt ist dann einige Jahrzehnte lang überhaupt nicht debattiert worden. Wahrscheinlich ist er aber die ganze Zeit in dem Unterschied einzelner Deutungen unausgesprochen da gewesen. Erst in den letzten Jahzehnten ist die Frage wieder einmal aufgetaucht, doch nicht in der Form einer lebhaften Diskussion, sondern in einzelnen kritischen Aussagen, oft an die Runologen gerichtet, die die magische Funktion der Runenschrift noch behaupten. Ray Page hat zwischen "phantasievollen" und "realistischen" Runologen unterscheiden wollen. Elmer Antonsen und Michael Barnes haben um den schlechten wissenschaftlichen Ruf der Runologie gebangt. Um als vollwertiges Mitglied in die wissenschaftliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden, müßte sich die Runologie den strengen theoretischen und methodologischen Forderungen der Linguistik unterwerfen. Mit der Terminologie Lis Jacobsens könnte man solche Bestrebungen eine "internalistische" Methode nennen, die sich nur einer linguistischen Analyse bedient und alle außensprachlichen Fakten ablehnt. Sie sind das Gebiet anderer Spezialisten. Der Runologe, der als Archäologe, Historiker oder Religionshistoriker auftritt, ist nichts als ein Laie. Dagegen kann auf die Deutungen der Felsenritzungen hingeweisen werden. Sie sind zweifelsohne "Texte", die wenigstens geanuso schwer zu "lesen" sind wie die Runeninschriften. Trotzdem haben Archäologen und Religionshistoriker nicht gezögert sie querwissenschaftlich zu untersuchen und daraus ziemlich weitgehende Konsequenzen zu ziehen.

Wenn man die geringe Anzahl der Runeninschriften, und die häufig vorkommenden Umdeutungen derer in der Literatur, bedenkt, hätte man eine allgemeine Diskussion über die Fundamente der runologischen Textinterpretation erwarten können. Statt dessen haben sich die Runologen manchmal minimalen Forschungsaufgaben gewidmet. Werden theoretische Fragen überhaupt diskutiert ist es nur im direkten Anschluss zu der eigenen Untersuchung.

Mit einem obskuren Text konfrontiert, wäre es durchaus möglich theoretisch für eine hermeneutische Denkweise zu argumentieren. Meiner Meinung nach ist dabei das Erbe der 30:er Jahre ein bedeutungsvoller Hemmschuh gewesen. Der Archäologe Ian Hodder behauptet, daß in Europa der historische Aspekt tief in dem sozialen Leben verwurzelt sei, und, daß die Betonung der empirischen Methode in der archäologischen Forschung nach dem zweiten Weltkrieg mit einem Wunsch zu tun habe, die schlechte Gesellschaft der nazistischen Altertumskunde zu vermeiden. Wahrscheinlich ist es durschaus möglich, das Zögern der Runologen, den sozialen, politischen und religiösen Hintergrund der Runeninschriften zu konstruieren, auf eine ähnliche Weise zu erklären. Sich linguistischer Detailarbeit zu widmen mag dem einzelnen, postivistisch eingestellten Runologen als ein weniger entzündetes Forschungsgebiet vorkommen.

Es gibt tatsächlich in der Runologie eine Menge ähnliche Probleme von querwissenschaftlicher Natur. Viele von ihnen hängen mit der Oralität – und nicht zuletzt mit dem Übergang von einer oralen Denkweise zu einer literaten – zusammen. Zeigt die Runenschrift etwa, daß die germanischen Kulturen primär oral, "protoliterat" oder vielleicht "handwerksliterat" waren? Die Oralität wird nicht zum sichtbaren Fossil, ehe sie niedergeschrieben ist und, als Konsequenz dessen, ihren Ursprung hinter sich gelassen hat. Nun, sind die Runendenkmäler solche Fossilien? Hat die komplizierte grammatische Struktur uns etwas über das Bewußtsein einer oralen Gesellschaft zu sagen? Ist sie mit den estetischen Kriterien der Ornamentik irgendwie verbunden? Eine solche Affinität wäre von Bedeutung sowohl für diejenigen, die glauben, daß die Inschriften eine fortgeschrittene Art von Magie enthüllen, die sich auf die Zeichen begründet, als für diejenigen die der Schrift eine ausschließlich prosaische Funktion zuschreiben. Die formelhafte Sprache der oralen Kultur war eine Spezialität der Barden, Seher, Propheten und Priester. Sie wurde so gestaltet, daß sie im Laufe der Zeit allen Veränderungen widerstehen würde. Also war sie schon von Anfang an archaisch. Bedeutet das etwa, daß die winzig kleinen Tropfen, von der Flut der Sprache, die wir in den Ritzungen gefroren sehen, auch archaisch sind?

Die Runologen haben, wie schon gesagt, allgemeine Diskussionen über Theorie und Methode vermieden. Das gilt sowohl denjenigen, die die magische Funktion der Runenschrift betonen – mit der Ausnahme von Stephen Flowers in seinem Buch *Runes and Magic* – als auch denen, die, wie Anders Bæksted, die magischen Deutungen als bloße Phantasien oder aber als desperate Notlösungen beurteilen. Ein Ringen mit schwer zu deutenden Inschriften, die allen Bemühungen spöttischen Widerstand leisten. Doch ist in letzter Zeit eine Veränderung eingetreten, nicht zuletzt in der schwedischen Runologie. Methodische Diskussionen, wenigstens als Einleitung des eigenen Forschungsberichts, scheinen in den 90:er Jahren als ein Bedarf unter den Runologen, besonders den jüngeren, empfunden zu werden – auch wenn es sich bisher um tastende Versuche handelt. Wahrscheinlich hat diese Tendenz mit dem intellektuellen Klima des Poststrukturalismus zu tun. Es gibt aber auch konkretere Gründe: Projekte wie "Mälardalens runstenar" und "De vikingatida runskrifternas kronologi" engagieren Forschungteame und stellen ganz andere Forderungen als die einsame Arbeit des einzelnen Forschers an einer Monographie. Die neuen Forschungsobjekte sind auch in mancher Hinsicht andersartig. Sie umfassen einen ganzen computerisierten Korpus von Inschriften und sind daher von übersichtlicher Art. Im Vergleich zu dem eingehenden Studium einer be-

sonderen Inschrift, das leicht zu einem Versinken in Einzelheiten führt, verlangen sie teils völlig neue methodische Erwägungen. Außerdem hat der Anteil weiblicher Runologen stark zugenommen, wodurch neue Themen in den Blickfang rücken. Obwohl man noch keine ausgesprochene Genusperspektive verspürt, wird jetzt die Situation der Frauen in der Vikingerzeit, so wie sie in den Inschriften zum Ausdruck kommt, zum erstenmal erörtert. Alte Wahrheiten müssen jetzt wieder in Frage gestellt werden.

Was macht schließlich einen Runologen glaubenswürdig? Magnus Olsen und sogar Sigurd Agrell waren es in den 20:er und 30:er Jahren – zwar nicht unumstritten aber immerhin glaubenswürdig. Heute sind sie es nicht mehr, besonders Agrell nicht. Was damals als Wissenschaft galt, wird heute eher als freie Phantasien betrachtet. Es vollzieht sich aber keine lineare Entwicklung, und die Konjunkturen wechseln. Zwei gematrische Betrachtungen über die Goldhörner von Gallehus legt davon Zeugnis ab. Sie erschienen um 1970, zur Zeit, als solche Ideen seit langem nicht mehr als richtig stubenrein betrachtet wurden. Auch in der letzten Zeit haben einige Runologen sich viel mit vermutlich magischen Funktionen der Schrift beschäftigt; so wie sie in Brakteateninschriften oder auf mittelalterlichen Runenhölzern zum Ausdruck kommen. Das Verborgene wird uns sicherlich auch in Zukunft faszinieren.

Zusammengefasst von Björn Andersson
Korrigiert von Dorothea Hägglund-Liebel

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Otryckta källor

Lunds Universitetsbibliotek, handskriftsavdelningen

Samling Agrell, P. S.
Samling Sköld, H.

I författarens ägo

Brev från Jan Agrell
Brev från Beata Agrell
Brev och annat material från Erik Agrell
Brev från Thee Temple Ov Psychick Youth
Brev från Bengt Odenstedt

Otryckta skrifter

Fulsås, Narve, "Forteljning og historie", odaterad stencil

Holck, Jakob Povl, *Runer og Romerskrift: En studie i kulturel konvergens og nordisk literacy i tiden 0 - 1350 e.Kr. med basis i germanernas udvikling af runeskriften på baggrund af ét eller flere alfabeter fra Middelhavslandene. Emnet belyses via udvalgte fund, og der lægges særlig vægt på de danske forhold*, stencil (Københavns Universitet 1996).

Peterson, Lena, "Tolkaren och texten, texten och tolkaren", ett bidrag i korrektur till en kommande antologi, *Runor och ABC: Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995*, red Staffan Nyström (Stockholm 1997)

Tryckta skrifter

Aartun, Kjell, *Runer i kulturhistorisk sammenheng: En fruktbarhetskultisk tradisjon* (Oslo 1994)

Agrell, Beata, "Poetik och lingvistik: Betraktelse över en figur", *Festskrift till Gunnar Jacobsson: I anledning av hans femtioårsjubileum som lärare vid Göteborgs universitet* (Göteborg 1994)

Agrell, Sigurd, *Arabesker* (Stockholm 1903).
-, *Solitudo* (Stockholm 1905)
-, *Hundra och en sonett* (Stockholm 1906)
-, *Den dolda örtagården* (Stockholm 1908)
-, *Purpurhjärtat* (Stockholm 1909)
-, *Antika kaméer och andra dikter* (Stockholm 1912)
-, "Der Ursprung der Runenschrift und die Magie", *Arkiv för nordisk filologi 43* (ny följd 39) 1926.
-, "Runornas talmystik och dess antika förebild", *Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 6* 1927.
-, "Studier i senantik bokstavsmystik", *Eranos* XXVI (Göteborg, 1928).
-, "Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen", *Skrifter utgivna av Vetenskaps-Scoieteten i Lund* 10 1928.
-, (red) *Slaviska myter och sagor* (Stockholm, 1929)
-, "Rökstenens chiffergåtor och andra runologiska problem", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* 1929-1930, III (Lund, 1930).
-, "Solbanans stjärnbilder i Eddadiktningens mytvärld", *Populär astronomisk tidskrift* 1930.
-, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi: En inledning i den nutida runologiens grundproblem* (Stockholm, 1931).
-, *Valda dikter* (Stockholm, 1931)
-, "Runmagien och den nyfunna Torsamuletten", *Svenska Dagbladet* 4/9 1931.
-, "Var guden Tors tal 3 eller 4? Ett svar på ett diskussionsinlägg", *Svenska Dagbladet* 4/9 1931.
-, "Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* 1935-36.
-, "Lek med vetenskap. Ett genmäle", *Nya Argus* nr 12 24/1931.
-, "Svar till professor Pipping", *Nya Argus* nr 13 24/1931.
-, "Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe", *Kungliga*
-, *Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* 1931-32.
-, *Lapptrummor och runmagi* (Lund, 1934).
-, "Lönnskrift på magiska runstenar", *Bidrag till nordisk filologi tillägnade Emil Olsson den 9 juni 1936* (Lund, 1936).
-, "Die Herkunft der Runenschrift", *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse* 1937-38.
Ahlberg, Alf, *Från prästgård till arbetarhögskola: Minnesbilder 1892-1926* (Stockholm, 1973).
Ahlund, Claes, *Medusas huvud: Dekadensens tematik i svensk sekelskiftesprosa* (Uppsala, 1994).
Allehanda urkunder om språk, red Alvar Ellegård och Alf Henriksson (Stockholm, 1973).
Altgård, Clemens och Sandell, Håkan, *Om retrogardism* (Lund, 1995).
Andersen, Harry, *Runologica* (Köpenhamn, 1971).
-, "Undersøgelser ved runernes forhold til magien", *Salmonsen Leksikontidsskrift* 1953.

Anshelm, Jonas och Kylhammar, Martin, "Om behovet av samverkan mellan idéhistoria och litteraturvetenskap", i Olausson (red), *Idéhistoriens egenart: Teori- och metodfrågor inom idéhistorien* (Stockholm, 1994).
Antonsen, Elmer H., *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions* (Tübingen, 1975).
-, Recension av Klingenberg, *Journal of English and Germanic Philology* 75 1976.
-, "Linguistics and Politics in the 19th Century: the Case of the 15th Rune", *Michigan Germanic Studies* 6.1 1980.
-, "Den ældre futhark: en gudernes gave eller et hverdagsalfabet", *Maal og Minne* 1980.
-, "The Runes: The Earliest Germanic Writing System", Senner, *The Origins of Writing* (Lincoln & London, 1989).
Arens, Hans, *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart* (München, 1969).
Arlebrand, Håkan, *Det okända: Om ockultism och andlighet i en ny tidsålder* (Örebro, 1992).
Arntz, *Handbuch der Runenkunde* (Halle/Saale, 1935).
Askeberg, Fritz, "Runproblemet och de forngermanska kulturprovinserna", *Norden och kontinenten i gammal tid. Studier i forngermansk kulturhistoria* (Uppsala, 1944).
Aspelin, Gunnar, "Idéhistorien som vetenskap", *Lychnos* 1948-49.
-, *Lärospån i Lund: Minnen från studentåren* (Lund, 1973).
-, *Tankelinjer och trosformer* (Stockholm, 1955)
Asplund, Johan, "Utkast till en heuristisk modell för idékritisk forskning", *Teorier om framtiden* (Stockholm, 1979)

Ball, Hugo, "Dadamanifest" (1916), i Gunnar Qvarnström, *Moderna manifest 1: Futurism och dadism* (Stockholm, 1973).
Bang, Herman, *De fyra djävlarna: Noveller* (Stockholm, 1981).
Barnes, Michael, "On Types of Argumentation in Runic Studies", i "Proceedings on the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions. Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990", red James Knirk, *Runrön 9* (Uppsala 1994).
-, Recension av Klingenberg, *Medieval Scandinavia* 1976:9.
-, "The Runic Inscriptions of Maeshowe, Orkney", *Runrön* 8 (Uppsala 1994).
Baudelaire, Charles, *Det ondas blommor* (Stockholm, 1986).
Beer, Arthur, recension av Hartner, *Journal for the History of Astronomy* nr 1 1970.
Bergström, Sigge, *I gott sällskap* (Stockholm, 1958).
Bergman, Bo, "Ny lyrik", *Dagens Nyheter* 15/6 1908.
Bergsten, Staffan, *Jaget och världen* (Stockholm, 1971).
Berman, Marshall, *Allt som är fast förflyktigas* (Stockholm, 1987).
Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. (London, 1991).
Bichsel, Peter, *Kindergeschichten* (Darmstadt und Neuwied 1974).
Biedermann, Hans, *Symbollexikonet* (Stockholm, 1991).
Biesterfeld, Wolfgang, recension av Hartner *Erasmus* 1970.

Blatt, Franz, *Alfabetets historia*, (Stockholm, 1944).
Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Main, 1989).
Brandell, Gunnar, *Svensk litteratur I: Från 1870 till första världskriget* (Stockholm, 1974).
Brashear, William, "Magical Papyri: Magic in Bookform", i *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, red Peter Ganz (Wiesbaden, 1992).
Bratt, Bengt och Andersson, Kent, *Tillståndet* (Stockholm, 1972).
Bray/Trump, *The Penguin Dictionary of Archaeology* (Hammondsworth, 1970).
Brix, Hans, "Til Glavendrupstenen", *Danske Studier* 1933.
-, *Guldhornene fra Gallehus* (København 1949).
Bugge, Sophus, *Der Runenstein von Rök in Östergötland, Schweden* (Stockholm, 1910).
Burström, Mats,"Om teori och bruket av alternativa förklaringsmodeller", *Fornvännen* 86 1991.
Baeksted, Anders, *Runerne, deres historie og brug* (København, 1943)
-, "Stenmagle-æsken og guldhorns-inskriften", *Danske Studier* 1946-47.
-, *Målruner og troldruner. Runmagiske studier* (København, 1952)
-, *Nordiska gudar och hjältar* (Stockholm, 1986)
Bärmark, Jan, *Om vetenskap, pseudovetenskap och motvetenskap: Uppsatser om kunskaps- och insiktsbildning i olika kulturer* (Göteborg 1982).
Böök, Fredrik, "Svensk lyrik", *Ord & Bild* 15 1906.

Carlshamre, Staffan, "Sant eller intressant? Filosofi och idéhistoria", *Idéhistoriens egenart Teori- och metodfrågor inom idéhistorien*, red Lennart Olausson, (Stockholm, 1994).
Carter, Paul, "A Wandering State" i *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History* (London/Boston, 1987).
Cavendish, Richard, *Encyclopedia of the Unexplained* (London, 1989)
-, *Magins historia* (Stockholm, 1978)
Chadwick, John, *Reading the Past. Linear B and Related Scripts* (London, 1987).
Chiari, Joseph, *Symbolisme from Poe to Mallarmé: The Growth of a Myth* (New York, 1970).
Childe, Gordon, *The Dawn of European Civilization* (St Albans, 1973).
Christophersen, Axel, "Arkeologi, ideologi og objektivitet - et stridsspørsmål", *Fornvännen* 77 1982.
Clodd, Edward, *The Story of the Alphabet* (Detroit, 1970).
Conant, Jonathan B., "Runic *Alu* - a new conjecture", *Journal of English and Germanic Philology*, Vol LXXII, 1973, Univ. of Illinois Press.
Cooper, J. C., *Symboler. En uppslagsbok* (Stockholm, 1984).
Cornell, Peter, *Den hemliga källan: Om initiationsmönster i konst, litteratur och politik* (Stockholm, 1981).
Cunliff, Barry, "Introduction", i Childe, Gordon, *The Dawn of European Civilization* (St Albans, 1973).

Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern/München, 1969).

Dahl, Göran, "Längtan efter det Enda: Om retrogardism, civilisationskritik och radikalkonservatism", *Res Publica nr* 29 1995.
Dahl & Heidegren, Carl-Göran, "*Den magiska nollpunkten*: Inledning till den konservativa revolutionen, *Res Publica* nr 23 1993.
Dansk biografisk leksikon (København MCMXLIV).
Daim, Walter, *Der Mann der Hitler die Ideen gab: Von den religiösen Verwirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators* (München, 1958).
Daniel, Glyn/Renfrew, Colin, *The Idea of Prehistory* (Edinburgh, 1988).
Davies, W. V., *Reading the Past: Egyptian Hieroglyphs* (London, 1987).
Dictionary of Concepts in Cul tural Anthropology, red Robert Winthrop (New York, Westport Conneciticut, London, 1991).
Dieterich, Albrecht, *ABC-Denkmäler* (Giessen, 1901).
Dornseiff, Franz, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, Berlin, 1925).
Drachmann, A.G., recension av Hartner, *Historisk Tidsskrift* 12, 5:1-2 1971.
Dupeux, Louis, " 'Konservativ revolution' och modernitet ur La révolution conservative dans l'Allemagne de Weimar", *Res Publica* nr 23 1993.
Düwel, Klaus, *Runenkunde* (Stuttgart, 1968).
-, Recension av Hartner och Klingenberg, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 231/1979.
"Buchstabenmagie und Alphabetzauber: Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette", *Frühmittelalterliche Studien / Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York, 1988).
-, "Runeneinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte" i *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, red Beck et al (Berlin/New York, 1992)

Ebenbauer, Alfred, recension av Klingenberg, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 96/1974.
Eddan: De nordiska guda- och hjältesångerna, översättning Erik Brate (Uddevalla, 1990).
Eilert, Heide, "Die Vorliebe für kostbar-erlesene Materialien und ihre Funktion in der Lyrik des Fin de siècle", *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, 1977).
Ekelund, Vilhelm, *Antikt ideal* (Stockholm, 1983).
Ellegård, Alvar, "Study of Language", *Dictionary of the History of Ideas* (New York, 1973-74).
Ellegård/Henriksson (red), *Allehanda urkunder om språk* (Stockholm, 1973).
Elliott, Ralph, "Runes, Yews, and Magic", *Speculum 32* 1957
-, *Runes: An Introduction* (Manchester, 1971)

-, Recension av Hartner, *Medium Ævum* 40/1972.
Elias, Norbert, *Sedernas historia*, del 1 (Stockholm, 1989).
Encyclopedia of Religion, red Mircea Eliade (New York, 1987).
Erlander, Tage, *1901-1939* (Stockholm, 1972).

Fehrman, Carl, *Lärdomens Lund* (Stockholm, 1984).
Feist, Sigmund, "Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum", *Arkiv för nordisk filologi* 35 (Lund, 1919).
-, "Die religionsgeschichtliche Bedeutung der ältesten Runeneinschriften", *The Journal of English and Germanic Philology* 21 1922.
Feyerabend, Paul, *Against Method* (London/New York, 1988).
Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, red Roger Bauer (Frankfurt am Main, 1977).
Fischer, Friedrich Wilhelm, "Geheimlehren und moderne Kunst: Zur hermetischen Kunstauffassung von Baudelaire bis Malewitsch", *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, 1977).
Fjellhammer Seim, Karin, "Var futharken en magisk formel i middelalderen? Testning av en hypotese mot innskrifter fra Bryggen i Bergen", i "Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscription, Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990", *Runrön: Runologiska bidrag utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet* 9 (Uppsala, 1994).
Flaubert, Gustave, *Salâmmbo* (Stockholm, 1965).
Fleck, Ludwik, "To Look, to See, to Know", Cohen Schnelle, *Cognition and Fact -Materials on Ludwik Fleck* (Netherlands; D Reidel, 1986).
Flom, G.T., Recension av Agrell, "Rökstens chiffergåtor", *Journal of English and Germanic Philology* 30 1931.
Flowers, Stephen, *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition* (New York - Berne - Frankfurt am Main, 1986).
Fogelqvist, Torsten, "Ung svensk lyrik", *Ord & Bild* 16 1907.
Forman, Paul, "Weimar Culture, Causality and Quantum Theory", *Historical Studies in the Physical Sciences* 3, (Philadelphia, 1971).
Fowler, Don D., "Uses of the Past: Archaeology in the Service of the State", *American Antiquity* 52 1987.
Franz, L., recension av Agrell, "Runornas talmystik", *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* 32 1927.
Frazer, James, *Den gyllene grenen: Studier i magi och religion* Stockholm, 1992).
Friesen, Otto von, *Runorna i Sverige: En kortfattad översikt* (Uppsala, 1915).
-, *Rökstenen: Runstenen vid Röks kyrka Lysings härad Östergötland* (Stockholm, 1920).
-, "Runorna", *Nordisk kultur* band 6 (Stockholm, 1933).
Fritz, Horst, "Die Dämonisierung des Erotischen in der Literatur des Fin de siècle", *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, 1977).

Frühmittelalterliche Studien / Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster (Berlin, New York, 1988).

Gardner, Martin, *Fads and Fallacies in the Name of Scienc* (New York 1957).
Gay, Peter, *The Weimar Culture* (London, 1969).
Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973).
Gelb, J., *Von der Keilschrift zum Alphabet: Grundlagen einer Schriftwissenschaft* (Stuttgart, 1952).
Genzmer, Felix, "Die Geheimrunen der Egilssaga", *Arkiv för nordisk filologi* 67-69 1952-54.
Ginzburg, Carlo, "The High and the Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Myths, Emblems, Clues* (London 1990).
-, "Germanic Mythology and Nazism: Thoughts on an Old Book by Georges Dumézil", *Myths, Emblems, Clues* (London 1990).
Goethe, Johann Wolgang von, *Faust - eine Tragödie* (München, 1968).
Goffman, Erving, *Jaget och maskerna: En studie i vardagslivets dramatik* (Stockholm, 1974).
Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology. The Ariosophists of Austria and Germany* (New York, 1992).
Gossman, Lionel, "History and Literature", *Towards a Rational Historiography* (Philadelphia, 1989).
Gould, Chester, Nathan, "Gematria", *Modern Language Notes XLV* 1930.
Graf, Hans.Joachim, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen,* Bd 221, Jg 126 1974.
Gravier, Maurice, recension av Hartner, *Études germaniques,* octobre-décembre 1971.
Green, M. W., "Early Cuneiform", *The Origin of Writing,* red M. W. Senner (Lincoln /London, 1989).
Gren, Leif, "Arkeologiska tendenser och traditioner. Utkast till en analys", *Fornvännen* 82 1987.
-, "Vad är arkeologins mest grundläggande problem?", *Fornvännen* 84 1989.
-, "Småländska folkland och gravmonument", *Fornvännen* 86 1991.
Grimsson, Atrid, *Runmagi och shamanism* (Stockholm, 1990).
Gräslund, Anne-Sofie, " 'Gud hjälpe nu väl hennes själ': Om runstenskvinnorna, deras roll vid kristnandet och deras plats i familj och samhälle", *Tor: Tidskrift för arkeologi* 22, 1988-89.
-, "Runstenskvinnorna ännu en gång", *Tor: Tidskrift för nordisk fornkunskap* 27:2 1995.
-, "Runstenar - om ornamentik och datering", *Tor: Tidskrift för nordisk fornkunskap* 23 1990-91.
-, "Runstenar - om ornamentik och datering II", *Tor: Tidskrift för nordisk fornkunskap* 24, 1992.
Gräslund, Bo, "Den arkeologiska teorins uppgift och bruk", *Fornvännen* 84 1989.

-, "Teori, empiri och språk - en kommentar till Leif Gren, Frands Herschend och Bjørnar Olsen", *Fornvännen* 84 1989.
Grønvik, Ottar, *Runerne på Eggjumsteinen: En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-tallet* (Oslo, 1985).
-, *Fra Ågedal til Setre: Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre* (Oslo, 1987).
Gustavson, Helmer, *Rökstenen* (Stockholm, 1991).
-, "Runfynd 1984", *Fornvännen* 81 1986
-, "Runorna och det latinska språket", i *Runmärkt: Från brev till klotter*, red Solbritt Benneth m fl (Stockholm, 1994).

Hansson, Sven Ove, *Vetenskap och ovetenskap: Om kunskapens hantverk och fuskverk* (Stockholm, 1983).
Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege och Partial Perspective", *Feminist Studies* 1988.
Harbsmeier, Michael, "Buch, Magie und koloniale Situation: Zur Anthropologie von Buch und Schrift", *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, red Peter Ganz (Wiesbaden, 1992)
Harrie, Ivar, *Tjugotalet in memoriam* (Stockholm, 1936).
-, *Legenden om Bengtsson* (Stockholm, 1971).
Harris, Roy, *The Origin of Writing: The Evolutionary Fallacy* (London, 1986).
Hartner, Willy, *Die Goldhörner von Gallehus: Die Inschriften. Die ikonographischen und literarischen Beziehungen: Das Entstehungsdatum* (Wiesbaden & Oslo, 1969).
Harvey, David, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge, 1989).
Havelock, Eric A., *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven & London, 1986).
Hedén, Erik, "Svensk vers", *Ord & Bild* 17 1908.
Hedman, Dag, *Eleganta eskapader: Frank Hellers författarskap till och med Kejsarens gamla kläder* (Uddevalla, 1985)
Heller, Frank, *På detta tidens smala näs: Funderingar över ett liv* (Stockholm, 1970).
Herrschend, Frands, "Ett grundläggande teoretiskt problem", *Fornvännen* 77 1982.
-, "Självklar dunkelhet", *Fornvännen* 85 1990.
Hjørungdal, Tove, "Från hjältinna till vardagsliv: Forntid, arkeologi och könsmakt", *Häften för kritiska studier* nr 2 1992.
Hodder, Ian, *Archaeological Theory in Europe: The Last 3 Decades* (New York, 1991).
Hoffmann, E.T.A., *Der goldene Topf* (Stuttgart, 1966).
Hoffman, Robert, "Some Implications of Metaphor for Philosophy and Psychology of Science", i Paprotté, Dirven, *The Uniquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought* (Amsterdam/Philadelphia, 1985).
Holm, Ingvar, *Bonniers allmänna litteraturhistoria: Från Baudelaire till första världskriget* (Stockholm, 1964).

Holmberg, Olle [O H-g], "Runornas hemlighet", recension av Agrell, "Senantik mysteriereligion...", *Dagens Nyheter* 14/6 1931.
Huizinga, Johan, *Ur medeltidens höst: Studier över 1300- och 1400-talens levnadsstil och tankeformer i Frankrike och Nederländerna* (Stockholm, 1986).
Hultgård, Anders, "De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion", *Religion och bibel* 1982.
Hultkrantz, Åke, "Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore", *Ethnos* 1-2 1956.
-, "Hällristningsreligion", *Hällristningar och hällmålningar i Sverige*, red Jansson m fl (Stockholm, 1989).
The Humanities between Art and Science: Intellectual Developments 1880-1914, red Michael Harbsmeier och Mogens Trolle Larsen (København, 1989).
Hunger, Ulrich, *Die Runenkunde im Dritten Reich* (Frankfurt am Main, 1984).
Huysmans, Karl-Joris, *Mot strömmen* (Stockholm, 1946).
Hällristningar och hällmålningar i Sverige, red Jansson m fl (Stockholm, 1989).
Höfler, Otto, "Zum Strei um den Rökstein", *Arkiv för nordisk filologi* 1966.
Høst, Gerd, *Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter* (Oslo, 1976).
-, "Litt mer om **laukaR** og **alu** (en replik)", *Maal og Minne* hefte 3-4 1992.
-, "Runeordene *laukaR* og *alu*", *Maal og Minne* hefte 3-4 1991.
-, "Gerd Høst Heyerdahls föredrag om det magiska ordet *alu*", *Det Norske VidenskapsAkademis Årbok* 1980.

Idéhistoriens egenart: Teori- och metodfrågor inom idéhistorien, red Lennart Olausson, (Stockholm, 1994).
In memoriam: Minnesanteckningar över lundensiska språkforskare samt minnesteckning över Emil Olsson av Axel Lindqvist (Lund, 1937).
Ipsen, Gunther, recension av Agrell, "Runornas talmystik" och "Zur Frage...", *Indogermanische Forschungen 47* 1929.
Isländska sagor, översatta och utgivna av Hjalmar Alving (Stockholm, 1980).
Iversen, Erik, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (København, 1961).

Jacobsen, Lis, *Eggjum-stenen: Forsøg paa en filologisk tolkning* (København, 1931)
-, "Rökstudier", *Arkiv för nordisk filologi 76* 1961
-, *Forbandelseformularer* (Stockholm, 1981).
Janik, /Toulmin, Stephen, *Wittgensteins Wien* (Lund, 1986).
Jansson, Sven B.F., *Runinskrifter i Sverige* (Stockholm, 1985).
-, Recension av Klingenberg, *Fornvännen 69* 1974.
Jensen Juhl, Jens, "The Problems of the Runes in the Light of Some Other Alphabets", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 23, 1969

Johansen, Arne B, "Kring projektet Norrlands tidiga bebyggelse", *Fornvännen* 74 1979.
-, "Arkeologiens teori og data", *Fornvännen* 77 1982.
Johansson , Ingvar och Liedman, Sven-Eric, *Positivism och marxism* (Stockholm, 1987)
Jonsson, Finnur, "Runelæsning og runetolkning, Sændingestenen", *Acta Philologica Scandinavica* 44 1930.
Jonsson, Inge, "Från Kratylos till konkretismen: några ord om dikt och språkteori", *Humanistiskt Credo: Studier och artiklar* (Stockholm, 1988).
-, *I symbolens hus. Nio kapitel om symbol, allegori och metafor* (Stockholm, 1983).
Josefsson, Ingela, "Traditionen svensk nodistik", *Humaniora på undantag? Humanistiska forskningstraditioner i Sverige*, red Thomas Forser (Stockholm, 1978).
"Jung och nazismen", *Res Publica* nr 21 1992.
Järv, Harry, *Varaktigare än koppar* (Malmö/Lund, 1962).

Kabell, Aage, "Das schwedische Amulett aus Hedeby", *Arkiv för nordisk filologi* 92/1977.
-, "Periculum runicum", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 21 1967.
Kahle, Sigrid, *H.S. Nyberg: En vetenskapsmans biografi* (Stockholm, 1991).
Karlsson, Ingemar & Ruuth, Arne, *Samhället som teater* (Stockholm, 1983)
Kemp, Peter, "Etik och narrativitet", *Res Publica* 9 1987
-, "Historia och berättelse", *Res Publica* 11 1988
Kjellén, Alf, *Flanören och hans storstadsvärld: Synpunkter på ett litterärt motiv* (Stockholm, 1985).
Klingenberg, Heinz, *Runenschrift - Schriftdenken - Runeneinschriften* (Heidelberg, 1973).
Knirk, James E., recension av Antonsens *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions*, *Maal og minne* (Oslo, 1977).
-, "Proceedings on th Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions. Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990", *Runrön* (Uppsala, 1994).
Knudsen, G., recension av Agrell, "Senantik mysteriereligion", *Danske Studier* 1931.
Kozicki, Canary, *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding* (Madison, 1978)
Krause, Wolfgang, *Runen* (Berlin, 1970).
Krause/ Jankuhn, H., *Die Runeneinschriften im älteren Futhark* (Göttingen, 1966).
Kristeva, Julia, "Postmodernism?", i *Postmoderna tider*, red Löfgren/Molander (Stockholm, 1986).
Kuhn, Hans, Recension av Agrell, "Die spätantike Alphabetmystik...", *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* 56 1935.

Lagman, Svante, "Till försvar för runristarnas ortografi", *Runrön* 1 (Uppsala 1989).
Lakoff, George, "Metaphor and Semantics", *International Encyclopedia of Linguistics* (New York, 1991-92)
Landquist, John, *Som jag minns dem* (Stockholm, 1950).
-, Minnesruna över Agrell i *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok* (1937).
-, Recension av *Lapptrummor och runmagi*, *Aftonbladet* 22/11 1934.
Larsen, Mogens Trolle, "Orientalism and the Ancient Near East", i *The Humanities between Art and Science: Intellectual Developments 1880–1914*, red Michael Harbsmeier och Mogens Trolle Larsen (København, 1989).
-, *Sjunkna palats: Historien om upptäckten av Orienten* (Stockholm/Stehag, 1996).
Lehmann, Winfred P., "Comparative linguistics", *Trends in Linguistics: Studies and Monographs* 58, red Edgar C. Polomé och Werner Winter (Berlin/New York, 1992).
Levi, Eliphas, *The Book of Splendours: The Inner Mysteries of Qabalism: Its Relationship to Freemasonry, Numerology & Tarot* (York Beach, Maine, 1990)
Lidman, Sven, *Mandoms möda* (Stockholm, 1954).
-, *Vällust och vedergällning* (Stockholm, 1957).
-, "Sigurd Agrell - siare och skald", *Bonniers Litterära Magasin* 1953.
Liedman, Sven-Eric, *Motsatsernas spel: Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskaper*, 2 vol (Lund 1977).
Liestøl, Aslak, recensioner av Høst, *Runer*, Moltke, *Runerne i Danmark* och Page, *An Introduction to English Runes*, i *Maal og minne* 1977.
Liljeblad, Sven, "Lapptrummor och runmagi: Hur österländsk mystik omvandlas till nordisk trolldomskonst", recension av Agrell, *Trolltrummor och runmagi*, *Stockholms-Tidningen*, *Stockholms Dagblad*, 10/6 1934.
Liljegren, Johan, *Run-Lära* (1832 sine loco).
Lindberg, Bo, *Humanism och vetenskap: Den klassiska filologien i Sverige från 1800-talets början till andra världskriget* (Grillby, 1987).
Lindblad, Klas, "En diktare som diktare", *Lundagård* 35 1954.
Linderholm, Emanuel, *Nordisk magi: Studier i nordisk religions- och kyrkohistoria*, (Stockholm, 1918).
Lindquist, Ivar, *Religiösa runtexter I: Sigtunagaldern. Runinskriften på en amulett funnen i Sigtuna 1931: Ett tydningsförslag* (Lund, 1932).
-, "Trolldomsrunorna från Sigtuna", *Fornvännen 31* 1936.
-, *Religiösa runtexter III: Kvinnebyamuletten* (Lund, 1987).
-, Minnesruna över Agrell i *Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok* 1937.
Lindqvist, J. "Professor Agrell löser trolltrummans gåta", *Aftonbladet*, 22/11 1934.
Lindroth, Hjalmar, "Den svenska runforskningens äldsta historia", *Nordisk tidskrift, utgiven av Letterstedtska föreningen* 1920.
-, "Studier över de nordiska dikterna om runornas namn", *Arkiv för nordisk filologi* 29 1911.

Lindroth, Sten, *Paracelsismen i Sverige till 1600-talets mitt* (Uppsala, 1943).
-, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden* (Stockholm, 1989)
Liungman, Carl, *Tanketecken: Symbolers semiotik - västerländska ideogram* (1993, sine loco).
Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (New York, 1965).
Lukács, Georg, *Förnuftets banemän* (Lund, 1985).
Lundagård 35 1954.
Lundeby, Einar, "Urnordisk **salu**", *Maal og Minne* 1982.
Lundeby, Einar, Williams, Henrik, "Om Vadstenabrakteatens **tuwatuwa** med et tillegg om Lellingebrakteatens **salu**", *Maal og Minne* h 1-2 1992.
Lunds universitets matrikel 1924-25.
Lönnroth, Lars, "The Riddles of the Rök-Stone: A Structural Approach", *Arkiv för nordisk filologi* 92 1977.
Lönnroth, Lars och Delblanc, Sven, *Den svenska litteraturen: Den storsvenska generationen* (Stockholm, 1989).
Löwy, Michael. "Om begreppet valfrändskap", *Förlossning och utopi* (Göteborg, 1992).

Majgreven 1911-13, 1916, 1918, 1920.
Mallory, J. P., *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth* (London, 1989).
-, "A History of the Indo-European Problem", *Journal of Indo-European Studies* nr 1 1973.
Malmberg, Bertil, *Ett stycke väg: Memoarer* (Stockholm, 1950)
Malmer, Mats, "Om arkeologiens teori, metod och material", *Fornvännen* 75 1980.
-, "Mens agitat molem", *Fornvännen* 85 1990
-, "Bergkonstens mening och innehåll", i *Hällristningar och hällmålningar i Sverige* (Stockholm, 1989).
Mann, Thomas, *Bergtagen* (Stockholm, 1929).
Marc-Wogau, Konrad, *Filosofin genom tiderna: Antiken, medeltiden, renässansen* (Stockholm, 1970).
Marcus, C. D., *Den nya litteraturen* (Stockholm, 1911).
Marek, Kurt W. [Ceram, C. W.] , *Så talade fynden: Arkeologins framsmarsch i text och bild* (Stockholm, 1957).
Marstrander, Carl, Recension av Agrell, "Runornas talmystik" samt "Der Ursprung...", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab* 1928
-, "Tune stenen", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 4 1930.
Mathers MacGregor, Samuel Liddell, *The Kabbalah Unveiled* (London, 1968).
Mjöberg, Jöran, *Drömmen om sagatiden*, del II (Stockholm, 1968).
Macmillan Dictionary of Archaeology, red Ruth Whitehouse (London, 1983).
Moderna manifest, del 1: *Futurismen och dadaismen*, red Gunnar Qvarnström (Stockholm, 1973).

Mogk, Erik, "Runenzauber", *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* IV 1918-19.
Molander, Bengt, *Vetenskapsfilosofi: En bok om vetenskapen och den vetenskapande människan* (Stockholm, 1983).
Moltke, Erik, Jacobsen, Lis, "Troldtal", *Tilskueren* 1928.
-, Recension av Agrell, *Acta Philologica Scandinavica* III 1928-29.
-, "Runetroldom", *Nordisk tidskrift, utgiven av Letterstedtska föreningen* 1934.
-, "Hvad var lægæst, guldhornets mester, magiker eller guldsmed", *Fornvännen*, 1947.
-, "Er runeskriften opstået i Danmark?", *Fra Nationalmuséets arbetsmark* 1951.
-, Recension av Bæksted, *Fortid og Nutid* 19 1954-56.
-, *Jon Skonvig og de andre runetegner. Et bidrag till runologiens historie i Danmark og Norge* I-II (København, 1956-58).
-, "Guldhornsgåder - de riktige og de selvskabte", *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie* (København, 1972).
-, Recension av Hartner, *Scandinavia* 11 1972.
-, *Runerne i Danmark og deres oprindelse* (København, 1976).
-, "The Origins of the Runes", *Michigan Germanic Studies*, Vol VII, No. 1 1981.
Mongé, Alf and Landsverk, O.G., *Norse Medieval Cryptography in Runic Carvings* (Glendale California, 1967).
Morgenroth, Wolfgang, "Zahlenmagie in Runeneinschriften. Kritische Bemerkungen zu einigen Interpretationsmethoden", *Wißenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald*, Jg X 1961.
Morris, Richard, *Runic and Mediterranean Epigraphy* (Odense, 1988).
Mossé, F., Recension av Agrell, "Zur Frage...", *Revue germanique* 21 1930.
-, Recension av Agrell, "Rökstenens..." och "Senantik...", *Revue germanique 23* 1932.
Mosse, G. L., *The Crisis of German Ideology.: Intellectual Origins of the Third Reich* (London 1966).
-, "The Mystical Origins of National Socialism", *Journal of the History of Ideas* 22 (1) 1961.
Musset, Lucien, *Introduction à la runlogie* (Paris, Aubier-Montaigne, 1965).

Neckel, Gustav, "Die Götter auf dem goldenen Horn", *Zeitschrift für deutsches Alter tum und deutsche Literatur* 58 1921.
-, "Die Runen", *Acta Philologica Scandinavica* 12 1937-38.
Nielsen, Karl-Martin, Recension av Bæksteds "Målruner...", *Arkiv för nordisk filologi* 69 1954.
-, Minnesruna över Lis Jacobsen i *Arkiv för nordisk filologi* 77 1962.
-, "Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick", *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* (Berlin, New York, 1985).

-, "The Numerals in the Kensington Inscription", *Runor och runinskrifter: Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademins symposium 8-11 september 1985* (Stockholm, 1987).
Nielsen, Niels Åge, *Runestudier* (Odense, 1968).
-, *Runerna på Rökstenen* (Odense, 1969).
Nilson, Peter, *Mitt i labyrinten* (Stockholm, 1992).
Nilsson, Ingemar, "Vetenskapshistoria. Att studera vetenskapens förändring", *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant,* red Jan Bärmark (Stockholm, 1984)
Nilsson, Martin P:son, *Folkminnen och folktankar*, Bd 18 1931
Nordbladh, Jan, "Teckentydare", i *Hällristningar och hällmålningar i Sverige* (Stockholm, 1989).
Nordén, Arthur, "Från Kivik till Eggjum", *Fornvännen 29* 1934.
-, "Magiska runinskrifter", *Arkiv för nordisk filologi* 53 1937.
-, "Söderköpingstenen: En nyfunnen runsten med magiskt syfte från 'övergångstiden' ", *Fornvännen 32* 1937.
-,"'Sparlösa' och 'Kälvesten', våra äldsta historiska runinskrifter, *Fornvännen* 56 1961.
Nordin, Svante, *Fredrik Böök: En levnadsteckning* (Stockholm, 1994).
Novalis, *Hymner till natten & Lärjungarna i Sais* (Lund, 1991).
Nylander, Lars, *Prosadikt och modernitet: Prosadikt som gränsföreteelse i europeisk litteratur, med särskild inriktning på Skandinavien 1880-1910* (Stockholm/Stehag, 1990).
Nyman, Alf, *Människor längs vägen: Profiler ur hågkomsten* (Lund, 1971).
Nytt om runer: Meldingsblad om runeforskning, årgång 1 - 10 (Oslo, 1986-1995).

Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance, red Brian Vickers (Cambridge 1984).
Odenstedt, Bengt "The Inscription on the Undley Bracteate and the Beginnings of English Runic Writing", *Umeå Papers in English* No. 5 (Umeå, 1983).
-, "Om ursprunget till den äldre futharken. En granskning av några teorier om runskriftens ursprung, speciellt E. Moltkes (1976) och E. H. Antonsens (1982), jämte ett förslag till ny teori", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1984.
-, "Further Reflections on the Meldorf Inscription", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Bd 118, Heft 2 (Wiesbaden, 1989).
-, *On the Origin and Early History of the Runic Script. Typology and Graphic Variation in the Older* ***Futhark*** (Uppsala, 1990).
-, "A New Theory of the Origin of the Runic Script: Richard L. Morris's Book Runic and Mediterranean Epigraphy", i *Old English Runes and their Continental Background*, red Alfred Bammesberger (Heidelberg, 1991).

-, "Om uppkomsten av den yngre futharken. En diskussion av några huvudteorier", *Runrön, Blandade runstudier* 1, Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet 1992.
-, "Who was Wulfstan? A New Theory of 'Ohthere's and Wulfstan's Voyages' ", *Studia Neophilologica* 66 1994.
-, "Den urnordiska runstenen vid Skramle, Gunnarskog. Ett tolkningsförslag", *Skärvan: Tidskrift för Värmlands arkeologiska sällskap* 3-4 1995.
Ohlmarks, Åke, *Doktor i Lund: En bok om akademiska intriger* (Stockholm, 1980).
Ohlsson, Per, *Gudarnas ö: Om det extremt svenska* (Stockholm , 1993).
Ohrt, F., *Nordisk kultur* XIX 1935.
Olsen, Bjørnar, "Språk og retorikk i arkeologin", *Fornvännen* 85 1990
Olsen, Magnus, *Om troldruner* (Uppsala, 1917)
-, "Til Rök-indskriften", *Arkiv för nordisk filologi* 37 1921.
Olsen/Shetelig, "Kårstad-ristningen. Runer og helleristninger", *Bergens Museums Årbok* 1929, Historisk antikvarisk rekke 1 (Bergen, 1929).
Olsson, Emil, "Runskriftens härkomst", recension av Agrell, "Senantik...", *Svenska Dagbladet* 10/7 1931.
- "Nya bidrag till runmagiens historia." Recension av Agrell, *Lapptrummor och runmagi*, *Svenska Dagbladet* 15/8 1934.
Om Lund och det Lundensiska (Lund 1943).
Ong, Walter, *Orality and Literacy* (London & New York, 1982).
The Origin of Writing, red Wayne M. Senner (London, 1989)

Page, Ray *An Introduction to English Runes* (London, 1973).
Palm, Rune, "Vem kunde läsa och skriva runor under medeltiden?", *Runmärkt: Från brev till klotter*, red Solbritt Benneth m fl (Stockholm, 1994).
"Runor och regionalitet. Studier av variation i de nordiska minnesinskrifterna", *Runrön* 7 (Uppsala, 1992).
Paulig, Helmer, *Vadstenabrakteaten i indisk belysning* (Nyköping, 1952).
Penguin Dictionary of Archaeology, red Bray/Trump (Hammondsworth, 1970).
Peterson, Lena, "Runorna som skriftsystem", i *Runmärkt. Från brev till klotter,* red Solbritt Benneth m fl (Stockholm, 1994).
-, "Runologi: Försök till ett aktuellt signalement", *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1995.
Pettersson, Olof, "Magic-Religion", *Ethnos* 1-4 1957.
Phelps, Reginald, "'Before Hitler came': Thule Society and Germanen Orden", *The Journal of Modern History* 35:3 (Chicago, 1963).
Philippson, E. A., recension av Hartner, *Journal of English and Germanic Philology* 70 1971.
Puhvel, Jaan, *Comparative Mythology* (Baltimore, 1987).
Pieper, Peter, *Die Weser-Runenknochen: Neue Untersuchungen zur Problematik: Original oder Fälschung* (Oldenburg, 1989).
Piltz, Anders, "Människan som hemligt skrift", *Mellan ängel och best: Människans värdighet och gåta i europeisk tradition* (Stockholm, 1991).

Pipping, Hugo, "Bokstavsräkning: Vetenskap eller lek?" *Nya Argus* nr 10 24/1931.
-, "Svar till professor Sigurd Agrell", *Nya Argus* nr 13 24/1931.
-, "Bokstavsräkning i runskrift", *Acta Philologica Scandinavica* 1935.
Platon, "Platons sjunde brev", i Marc-Wogau, *Filosofin genom tiderna* (Stockholm, 1970)
-, "Faidros", *Platons Dialoger* (Stockholm, 1969).
Pochat, Götz, *Estetik och konstteori* II (Stockholm, 1981).
Polomé, Edgar C., "Comparative linguistics and the reconstruction of Indo-European culture", *Trends in Linguistics: Studies and Monographs* 58, red Edgar C. Polomé och Werner Winter (Berlin/New York, 1992).
Printz-Påhlsson, Solen i *spegeln / Essäer om lyrisk modernism* (Stockholm, 1958).
"Proceedings of the First Symposium on Runes and Runic Inscriptions", *Michigan Germanie Studies*, Vol VII, No. 1, 1981.
"Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscription, Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990, *Runrön. Runologiska bidrag utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet,* 9 (Uppsala, 1994)

Qvarnström, Gunnar, "Poetry and Numbers: On the Structural Use of Symbolic Numbers", *Scripta Minora: Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* 1964–1965:2 (Lund, 1966).

Rabenius, Olof, "Ny svensk lyrik", *Ord & Bild* 22 1913.
Rasch, Wolfdietrich, "Fin de siècle als Ende und Neubeginn", i *Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, 1977).
Reichardt, Konstantin, *Runenkunde* (Jena, 1936).
Renfrew, Colin, *Before Civilization: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe* (New York, 1973).
Renfrew, Colin/Bahn, Paul, *Archaeology: Theories, Methods, and Practice* (Thames & Hudson Lodon, 1991).
Res publica, "Jung och nazismen", 21 1992.
Rimbaud, Arthur, *Lyrik och prosa: Urval, inledning och översättning av Gunnar Ekelöf* (Stockholm 1972).
Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge Massachusetts, 1969).
Ricoeur, Paul, *Från text till handling: En antologi om hermeneutik* (Stockholm, 1992).
Robins, R. H., *A Short History of Linguistics* (New York, 1990).
Roos, Anna, "Nyare lyrik", *Ord & Bild* 18 1909.
Ross, Anne/Robins, Don, *Druidens död: En arkeologisk thriller* (Stockholm, 1990).
Rossholm, Margareta, *Sagan i nordisk sekelskifteskonst* (Stockholm, 1974).
-, "Bilden som mikrokosmos eller bilden som själsspegel: En studie i fransk och germansk symbolism", *Konsthistorisk tidskrift* 41-42 1972-73.

Runmärkt: Från brev till klotter: Runorna under medeltiden, red Solbritt Benneth m fl (Stockholm, 1994).
Runor och runinskrifter. Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademins symposium 8-11 september 1985 (Stockholm, 1987).
Runristningar: Från spjutspetsen i Stabu till Anna i Älvdalen, i urval och med förord av Göran Stålbom (Stockholm, 1994).

Sage, V, " Metaphor in Literature", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, red Asher/Simpson (Oxford,New York, Seoul, Tokyo, 1994).
Sahlgren, Jöran, *Glädjespridare* (Stockholm, 1956).
Said, Edward, *Orientalism* (Stockholm, 1993).
Santesson, Lillemor, "En blekingsk blotinskrift: En nytolkning av inledningsraderna på Stentoftenstenen", *Fornvännen* 84 1989.
Sarton, George, *The History of Science and the New Humanism* (New Brunswick, 1988).
Saussure, Ferdinand *Cours de linguistique générale* (Lund, 1970)
Schalk, Fritz, "Fin de siècle", i *Fin de siècle: Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, 1977).
Schneider, Karl, recension av Klingenberg, *Beiträge zur Runenforschung* (Heidelberg, 10/1975).
-, *Die germanischen Runennamen: Versuch einer Gesamtdeutung: Ein Beitrag zur idg/germ. Kultur- und Religionsgeschichte* (Meisenheim am Glan, 1956).
Scholem, Gershom G., *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1941).
Schröder, Franz Rolf, "Neuere Runenforschung", *Germanisch-romanische Monatsschrift* 1922.
-, Recension av Agrell, "Die spätantike...", *Germanisch-romanische Monatsschrift* 20, 1932.
Schjødt, Jens Peter, "Forskningsoversikt. Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi", *Danske Studier* 1988.
Seghers, Anna, "Auf dem Wege zur amerikanischen Botschaft", *Erzählungen 1926-1944* (Berlin, 1981).
Senner, Wayne, "Theories and Myths on the Origin of Writing: A Historical Overview", *The Origins of Writing*, red Wayne Senner (Lincoln & London, 1989).
Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civilty and Science in Seventeenth Century England* (Chicago & London, 1994).
Shapin and Barnes' (ed), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture* (Beverly Hills & London, 1979).
Sharpe, Eric, *Comparative Religion: A History* (London, 1986).
Siwertz, Sigfrid, *Att vara ung: Minnen* (Stockholm, 1963).
-, *Jonas och draken* (Stockholm, 1976).
Slaviska myter och sagor, utgivna och med förord av Sigurd Agrell (Stockholm, 1931).
Smith, Morton, "Historical Method in the Study of Religion", i Helfer,

James S., *On Method in the History of Religion* (Middletown, 1968).
Snædal, Thorgunn, "Runinskriften på det dosformiga spännet från Tyrvalds i Klinte socken, Gotland", *Fornvännen* 81 1986.
-, "Vardagsliv och visdomsord: Runorna i Norden från urtid till nutid", *Runmärkt. Från brev till klotter: Runorna under medeltiden*, red Solbritt Benneth m fl (Stockholm, 1994).
Snædal, Thorgunn, Stoklund, Marie, Åhlén, Marit, "Runfynd 1987", *Fornvännen* 83 1988.
Solli, Brit, "Idehistoriske retninger innenfor arkeologi 1970-1990", *Fornvännen* 87 1992.
Sommerfelt, Alf, Recension av Jacobsens *Eggjum-Stenen*, *BSL* 33,3 1932
Sontheimer, Kurt, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (München, 1962).
Spengler. Oswald, *Västerlandets undergång: Konturer till en morfologi om världshistorien: Första bandet: Gestalt och verklighet* (Stockholm, 1996).
Speyer, Wolfgang, "Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum", i *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, red Peter Ganz (Wiesbaden, 1992).
Stern, Fritz *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of Germanic Ideology* (Berkeley, Los Angeles, 1961).
Stoklund, Marie, "Von Thorsberg nach Haithabu. Ein Überblick über die dänischen Inschriften unter besonderer Berücksichtigung der möglichen Spuren von kulturellen und sprachlichen Kontakten nach aussen", i *Runische Schriftkultur in kontinentalskandinavischer und -angelsächsischer Wechselbeziehung: Internationales Symposium in der Werner-Reimers-Stiftung vom 24.-72. Juni 1992 in Bad Homburg* (Berlin, New York, 1994).
Stone, Lawrence, "The Revival of Narrative Reflections on a New Old History", *Past and Present* 85 (Oxford, 1979).
Strid Jan P, Åhlén, Marit, "Runfynd 1985", *Fornvännen* 81 1986.
-, "Runfynd 1986", *Fornvännen* 83 1988.
Stroud, Ronald S., "The Art of Writing in Greece", i Senner, *The Origins of Writing*, red Wayne Senner (Lincoln & London, 1989).
Strömbäck, Dag, *Sejd: Textstudier i nordisk religionshistoria* (Stockholm, 1935).
Stuart-Hughes, H., *Consciousness and Society: The Reorientation of European Thought 1880-1930* (New York, 1977).
Stutynski, Udo, "Introduction", Dumézil, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History* (Berkeley, Los Angeles, London, 1980).
Svenska män och kvinnor (Stockholm, 1942-55).
Svenskt författarlexikon (Stockholm, 1942 -).
Svensk uppslagsbok (Malmö 1952)
Sverdrup, "Hvem løser runenes gåter?", *Aftenposten* 25/6 1932.
Svärdström, Elisabeth, *Johannes Bureus' arbeten om svenska runinskrifter* (Stockholm, 1936).

Söderberg Barbro och Larsson, Inger, *Nordisk medeltidsliteracy i ett diglossiskt och digrafiskt perspektiv* (Stockholm, 1993)

Thesleff, Holger, *Platon* (Lund, 1990).
Thomas, Homer L., "Archaeology and Indo-European comparative linguistics", *Trends in Linguistics: Studies and Monographs* 58, red Edgar C. Polomé och Werner Winter (Berlin/New York, 1992).
Thorndike, Lynn, *History of Magic and Experimental Science During The First Thirteeen Centuries Of Our Era* (New York & London, 1923).
Thunmark-Nylén, Lena, " 'Gammalt' spänne med 'ny' runinskrift: Några reflexioner kring magiska runor utifrån ett nyfynd", *Fornvännen* 81 1986.
Trigger, Bruce, *Arkeologins idéhistoria* (Stockholm, 1993).
Tuchman, Barbara, *Det stolta tornet. Världen före första världskriget: 1890–1914,* (Stockholm 1966).
Turville-Petre, E.O.G. och Ross, A. S. C., Recension av Agrell i *Folklore* 97 1936.

The Ubiquity of Metaphor. Metaphor in Language and Thought, red Paprotté & Dirven (Amsterdam & Philadelphia, 1985)
Uhlenbeck, C.C., Recension av Agrell, "Zur Frage...", *Museum maandblad voor philologie en geschiedenis* 36 1929.
Ullman, Berthold, Luis, *Ancient Writing and its Influence* (Cambridge, Massachusetts, London, 1969).
Under Lundagårds kronor IV (Lund 1957).

Vad är idéhistoria? Perspektiv på ämnets identitet under sextio år, red Nils Andersson, Henrik Björk (Stockholm/Stehag, 1994).
Waal Malefijt, Annemarie de, *Images of Man: A History of Anthropological Thought* (New York, 1974)
Walker, C.B.F., *Reading the Past: Cuneiform* (London, 1987).
Wallenquist, Åke, *Astronomiskt lexikon* (Stockholm, 1973)
Welinder, Stig, "Varför teori", *Fornvännen* 77 1982.
Wennström, Torsten, "Om runor och magi", *Studier tillägnade Josua Mjöberg* II, IX, (Lund, 1926).
Wessén, Elias, Recension av Agrells "Rökstenens...", *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst, industri, årg. 7* 1931.
-, "Runstenen vid Röks kyrka", *Ord & Bild 67* 1958.
-, "Rökstenen än en gång", *Arkiv för nordisk filologi* 91 1976.
Westlund, Börje, "Runorna och den latinska skriften", *Runmärkt: Från brev till klotter,* red Solbritt Benneth m fl, (Stockholm,1994).
Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok, 1921 - 37.
White, Hayden, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", *History and Theory*, vol 23 (Middletown Connecticut, 1984).
Whitehouse, Ruth, *The Macmillan Dictionary of Archaeology* (London, 1983).
-, "Frances Yates and the Writing of History", *Journal of Modern History* 51 1979.

Vickers, Brian, "Frances Yates and the Writing of History", *Journal of Modern History* 51 1979.
Widengren, Geo, *Religionens ursprung* (Stockholm, 1973).
Wigforss, Ernst, *Minnen* del I (Stockholm, 1950).
Wikander, Staffan, "Sigurd Agrell", *Lundagård* 42 1961.
Wilbur, Terence H., "The Word Rune", *Scandinavian Studies* vol 29 1956-57.
Wilde, Oscar, *Salome a Tragedy in One Act* (London, 1908).
Williams, Henrik, "Åsrunan: Användning och ljudvärde i runsvenska steninskrifter", *Runrön* 3 (Uppsala, 1990).
Williams, Raymond, *Materialism and Culture: Selected Essays* (London, 1980).
Wilson Lars, *Runstenar och kyrkor: En studie med utgångspunkt från runstenar som påträffats i kyrkomiljö i Uppland och Södermanland* (Uppsala 1994).
Winthrop, Robert, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* (New York, Westport Connecticut, London, 1991).
Vogt, W.H., Recension av Agrell, *Senantik mysteriereligion*, i *Deutsche Literaturzeitung* 43 1932.
Wollin, Lars, "Nordiska språk - ett modernt 1800-talsämne? Några glimtar ur en disciplins historia", i *Nordistiken som vetenskap: Artiklar om ämnets historia, teorier och metoder*, red Jan Svensson (Lund, 1988).
Vondung, Klaus, *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Göttingen, 1971).
Vries, Jan de, Recension av Agrell, Rökstenens chiffergåtor, *Maandblad voor philologie en geschiedenis*, Leiden 38 1931
-, *Religionshistoria i fågelperspektiv* (Stockholm, 1961).
-, "Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung", *Germanisch-romanische Monatsschrift* XXXIII (N.F. II) (Heidelberg, 1951-52).
Wulf, Fred, "Runenmeisternamen", i "Proceedings on th Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions. Grindaheim, Norway, 8-12 August 1990", *Runrön 9* (Uppsala, 1994).

Yates, Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).
-, *The Rosicrucian Enlightenment* (London & Boston, 1972).

Zeller, Otto, *Der Ursprung der Buchstabenschrift und das Runenalphabet* (Osnabrück, 1977).

Öhman, Sven, *Svindlande perspektiv: En kritik av populärvetenskapen* (Stockholm, 1993).
-, "Tre riktningar i allmän lingvistik", *Språkets speglingar: Filosofiska essäer om språk, grammatik och vetenskap*, red Bengt Molander (Stockholm, 1993).
Österling, Anders, *Minnets vägar* (Stockholm, 1967).
-, *Tonen från havet* (Stockholm 1933)

SELEKTIVT PERSONREGISTER

Aartun, Kjell, 408 f
Abelard, 40
Abulafia, Abraham, 49,
Agrell, Beata, 171, 174, 181, 253 (not 2), 254 (not 20) 256 (not 95) 257 (not 68) 258 (not 81)
Agrell, Erik, 264 (not 155), 266 (not 176)
Agrell, Jan, 204, 263 (not 150) 264 (not 155)
Agrell, Sigurd, 15, 19, 30 *171–175, 177–194, 203–213, 284–287, 409–411,*
Agrippa von Nettesheim, Cornelius, 49, 60f
Alanus av Lille, 53
Alciatis, Andrea, 60
Alexander, 50
Almqvist, Helge, 265 (not 157)
Altgård, Clemens, 168 (not 83)
Andersen, Harry, 93, 327, 392 (not 81)
Andersson, Oscar, 183
Antonsen, Elmer, 339, 340, 348 f, 360 f, 398
Aristoteles, 27, 39
Arndt, Enst Moritz, 74, 126
Arntz, Helmut, 149, 154, 280 f
Aschaneus, Martin, 96
Ashmole, Elias, 63, 65,
Askeberg, Fritz, 93
Aspelin, Gunnar, 35 (not 14),197
Asplund, Johan, 24 ff,
Augustinus, 51, 53, 55, 58 f, 79 (not 79) 81 (not 110)

Bacon, Francis, 55, 56, 82 (not 121)
Balzac, Honoré de, 109
Ball, Hugo, 38
Balmont, Konstantin, 189
Bang, Herman, 174
Barbusse, Henri, 197
Barnes, Michael P., 104 (not 25), 349 f, 360 f, 379
Barrès, Maurice, 198
Barthélemy, J. J., 66
Baudelaire, Charles, 109 ff, 183, 185
Becanus, Goropius Johannes, 61, 61 (not)
Beda Venerabilis, 228
Beer, Arthur, 340
Bellman, Carl Mikael, 193
Bengtsson, Frans G., 199 f
Berg, Richard, 119 (not 42)
Bergman, Bo, 175, 177
Bhartrihari, 186, 189
Bichsel, Peter, 38 f,
Björner, Eric Julius, 97
Blavatsky, Helena, 106, 107, 140
Blöndal, Sigfús, 278
Boccaccio, Giovanni, 193
Bopp, Franz, 72 f
Born, Max, 133
Boyle, Robert, 65
Brising, Harald, 174
Brix, Hans, 235, 323
Brugmann, Karl, 73
Bruno, Giordano, 61
Buber, Martin, 140
Bugge, Sophus, 90, 212, 220, 231
Bureus, Johannes, 16, 20, 57, 60, 61, 96, 99 f
Bureus, Laurentius, 96
Burström, Mats, 371
Bång, Peter, 97
Bæksted, Anders, 31, 93, *318–329*
Bärmark, Jan, 403
Böhme, Jacob, 40, 65,
Böök, Fredrik, 117, 186

Campanella, Tommaso, 55, 61
Carter, Paul, 418 (not 46)
Casaubon, Isaac, 63
Cassirer, Ernst, 160 (not 5)
Celsius, Magnus, 96
Celsius, Olof, 97
Champollion, Jean François, 66, 71
Childe, Gordon, 300 f
Chomsky, Noam, 375
Cicero, 43
Clemens av Alexandria, 45
Columbus, Samuel, 99
Comenius, Johannes, 40, 65
Creutzer, Friedrich, 56
Crowley, Alaister, 49, 106
Cumont, Franz, 216
Cusanus, Nicolaus, 55
Cuvier, Georges de, 73

Dante, Alghieri, 193
Darré, Walther, 142, 151
Dee, John, 61, 63, 65
Diederichs, Eugen, 140
Dilthey, Wilhelm 23, 126 f
Dionysios Areopagita, 60
Dionysios Thrax, 45, 48, 71
Dionysos från Halikarnassos, 39
Dopsch, Alfons, 155
Dornseiff, Franz, 45 ff, 50, 52
Driesch, Hans 131
Dumézil, Georges, 376
Dürer, Albrecht, 142
Düwel, Klaus, 338, 339 f, 352

Ebenbauer, Alfred, 339
Ekelund, Vilhelm, 176, 177, 188
Elliott, Ralph, 94
Erman, Adolf, 296
Eriksson, Gunnar, 32
Erlander, Tage, 197

Feist, Sigurd, 225 ff, 270 (not 227)
Fenichel, Otto, 160 (not 5)

Feuerbach, Ludwig, 361
Feyerabend, Paul, 310
Fichte, Johann Gottlieb, 74, 79, 125, 345
Ficino, 59 f
[Fidus], Höppner Karl, 140, 148
Fischer, Karl, 141
Flaubert, Gustave, 111, 118 (not 37)
Fleck, Ludwik, 24, 30 f
Flowers, Stephen, *341–344*
Fludd, Robert, 49, 62 f
Fogelqvist, Torsten, 180, 181, 190
Forman, Paul, 26
Fox Talbot, William, 70
Frazer, James, 222 f
Freud, Sigmund, 114
Friesen, Otto von, 90, 93, 220, 278
Fröding, Gustaf, 171, 185

Galilei, Galileo, 13, 55
Gall, Franz, 106
Gardner, Martin, 402 ff
Geertz, Clifford, 35 (not 18), 373
Geijer, Erik Gustaf, 171
George, Stefan, 115, 119 (not 46), 189, 190, 192
Al-Ghazali, 79 (not 77)
Gide, André, 111
Goodenough, Erwin Ramsdell, 376
Gorsleben, Rudolf, 147
Gould, Nathan Chester, 281, 286 f
Graf, Hans-Joachim, 340
Gren, Leif, 371, 373
Grimm, Jacob, 72 f, 98
[Grimsson, Atrid], 404 ff
Gripenberg, Bertel, 195
Gropius, Walter, 160 (not 5)
Grotefend, G. F., 69
Gräslund, Anne-Sofie, 382, 386
Grønvik, Ottar, 89, 207, 351 f, 363, 365
Gullberg, Hjalmar, 198
Gustavson, Helmer, 274 (not 292)
Günther, Hans, 129, 142, 196
Göransson, Johan, 97
Goethe, Johann Wolfgang, 56, 81 (not 97) 122

Hadorph, Johan, 97
Hammarström, Magnus, 90, 221
Hamsun, Knut, 175
Hansson, Ola, 115, 175
Hansson, Sven-Ove, 403 f
Haraway, Donna, 379 f
Harbsmeier, Michael, 412
Hartmann, Edouard von, 123
Hartner, Willy, *329–332*, 365
Havelock, Eric, 374
Hayden White, 27 f,
Hedén, Erik 178, 180
Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, 72,
Heidegger, Martin, 14, 72, 163 (not 39)
Heidenstam, Verner von, 175
Heine, Heinrich, 109
Helmholtz, Hermann van, 132
Helmont, van, Johann Baptist, 49
Hentschel, William, 142
Herder, Johann Gottfried, 73 f
Hermes Trismegistos, 58 ff
Herodotos, 69, 69 (not),
Herrlin, Axel, 280, 312 (not 14)
Herrschend, Frands, 383 f
Himmler, Heinrich, 150 f
Hincks, Edward, 70
Hitler, Adolf, 169 (not 103)
Hodder, Ian, 373
Hoffmann, E. T. A., 65, 109, 111
Hofmansthal, Hugo von, 110
Homeros, 39
Hrabanus Maurus, 228, 319
Hultgård, Anders, 269 (not 216), 394 (not 113)
Hultkrantz, Åke, 269 (not 216), 271
Humboldt, Wilhelm von, 73 f
Huysman, Karl-Joris, 110 f
Høst, Gerd, 355 ff

Ipsen, Gunther, 277

Jacobsen, Lis, 361 f, 367
Jansson, Sven, B. F., 355, 367
Jensen, Jens Juhl, 357
Johannes Chrystomos, 46
Johansen, Arne B., 371, 373
Jones, William, 71, 85 (not 150)
Jónsson, Finnur, 267 (not 191), 396 (not 152)
Josefsson, Ingela, 375
Josephson, Ernst, 115
Jünger, Ernst, 146, 168 (not 88)
Jaeger, Hans, 175
Jaeger, Werner, 127
Jørgensen, Johannes, 175

Kabell, Aage, 91,396 (not 140)
Kahler, Erich von, 164 (not 40)
Kahn, David, 412 f
Kant, Immanuel, 122
Karitz, Anders, 199, 262 (not 127)
Kepler, Johannes, 55, 62
Khunrath, Henricus, 63, 83 (not 123)
Kircher, Athanasius, 62
Kjellén, Rudolf, 197
Klein, Melanie, 160 (not 5)
Klingenberg, Heinz, *332–336*, 365
Kock, Ernst Albin, 212, 287
Koerner, Bernhard, 148

Kopernikus, Johannes, 61
Kossinna, Gustav, 299 f
Krause, Wolfgang, 153 f, 281
Kristeva, Julia, 38
Kuhn, Hans, 281
Kummer, Sigfried Adolf, 148
Kurtzahn, 148

Lactantius, 58
Lagarde, Paul, 121 f, 141, 160 (not 8), 161 (not 9)
Lagerlöf, Selma 171
Lagman, Svante, 385
Landquist, John, 174, 178
Landsverk, O. G., 406 ff
Langbehn, Julius, 121 f
Lanz von Liebenfels, Jörg, 106, 137, 138, 165 (not 64), 166 (not 77)
Larsson, Inger, 385
Layard, Henry, 70
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 55
Lermontov, Michail, 189
Leskien, August,73
Lessing, Ephraim Gotthold, 161 (not 12)
Levertin, Oscar, 178
Lévi, Eliphas, 107, 110
Lichtenberg, Georg, 57
Lidforss, Bengt, 176, 194, 259 (not 86)
Lidman, Sven, 171 ff, 186, 195
Lietz, Hermann, 141
Liljeblad, Sven 277
Liljegren, Johan, 101 f
Liljeqvist, Efraim, 195 f
Lindberg, Bo, 159 (not 1), 388 (not 26)
Linderholm, Emmanuel, 216, 223 f, 133 f
Lindman, Arvid, 196,
Lindquist, Ivar, 212, 234
List, Guido von, 136 ff, 140, 141
Ljungdahl, Arnold, 197
Lubbock, John, 222, 301 f
Lueger, Karl, 138
Lukács, Georg, 23, 126 f, 162 (not 30)
Lundborg, Herman, 196
Lundeby, Einar, 397 (not 161)
Löftstedt, Einar, 201

Magnus, Johannes, 94
Magnus, Olaus, 94
Magnússon, Finnur, 268 (not 198)
Maier, Michael, 63
Malinowski, Bronislaw, 300
Mallarmé, Stéphane, 112 f, 187, 192
Malmberg, Bertil, 203 f
Malmer, Mats, 371
Mann, Heinrich, 111, 161 (not 14)
Mann, Thomas, 111, 161 (not 14)
Marby, Friedrich Bernhard, 148

Markos Gnostikern, 48, 51
Marstrand, Vilhelm, 279
Marstrander, Carl, 90, 281, 284
Maslow, Abraham Harold, 403 f
Maurras, Charles, 198
McLuhan, Marshall, 373
Melsted, Henning von, 175
Mesmer, Franz, 106
Mikkola, Joseppi, 209
Mises, Richard von, 133
Moeller van den Bruck, 128, 168 (not 88)
Mohler, Armin, s 146
Moltke, Erik, 91 f, 281 f, 327 f, 337,
Mongé, Alf, 406 ff
Montelius, Oscar, 297 f
Montfaucon, Bernhard de, 69
More, Henry, 63
Morris, Richard, 367
Munch, P. A., 98
Musset, Lucien, 392 (not 84)
Müllenhoff, Karl, 344
Myrdal, Alva, 197

Möller, Gustav, 197

Napoléon, Louis Bonaparte, 66
Neckel, Gustav, 147, 168 (not 90), 248
[Nerval, Gérard de],
Labrunie, G., 109
Niebuhr, Carsten, 69
Nielsen, Karl-Martin, 328
Nielsen, Niels Åge, 89
Nietzsche, Friedrich, 36 (not 26), 116, 126, 162 (not 26), 193
Nilsson, Martin P:son, 199, 200, 283
Nordbladh, Jan, 372
Nordén, Arthur, 224 f
[Novalis],
Hardenberger, Friedrich von, 56, 65
Nyberg, H. S., 296 f

Odenstedt, Bengt, 90, 93, 350 f, 364
Ohrt, Ferdinand, 279
Olsen, Bjørnar, 371
Olsen, Magnus, 89, 216, 231 ff, 322, 361, 367
Ossiannilsson, K. G., 178, 184

Palin, N. G., 66
Palm, Rune, 381 f
Panini, 71
Panofsky, Erwin, 160 (not 5)
Paracelsus, 63, 100
Parsons, James, 85 (not 149)
Paulus, 40
Pedersen, Holger, 93, 220, 304
Péladan, Josephin, 107
Peiresc, de 69, 84 (not 135)
Peringskiöld, Johan, 97
Petersson, Lena, 380
Petri, Olaus, 94
Pictet, Adolphe, 72
Pico della Mirandola, Giovanni, 49, 59
Pignoria, Lorenzo, 61

Pipping, Hugo, 234 f, 285 f, 323
Planck, Max, 131
Plaßmann, Joseph Otto, 155, 157
Platon, 39, 44, 191
Plotinos, 58
Poe, Edgar Allan, 109
Popper, Karl, 309, 361
Pseudo-Kallisthenes, 51
Pseudo-Sabas, 48
Pseudo-Tertullianus, 48
Pythagoras, 40, 45

Rabenius, Olof, 178
Radcliffe-Brown, 300
Rask, Rasmus,72, 98
Rawlinson, Henry, 69 f
Reich, Wilhelm, 160 (not 5)
Reichardt, Konstantin, 154
Reichenbach, Hans, 133
Reuchlin, Johannes, 49, 60
Rhezelius, Johannes, 96
Rickert, Heinrich, 130
Ricoeur, Paul, 27 f,
Rilke, Rainer Maria, 163 (not 38)
Rimbaud, Arthur, 110, 185 f, 189
Rolland, Romain, 196
Roos, Anna, 178, 180
Rosenberg, Alfred, 150 f, 157
Rudbeck, Olof, 96
Rugman, Olof, 101
Ruhe, Algot, 175
Russell, Bertrand, 199

Sacy, Sylvestre de, 66
Sahlgren, Jöran, 287
Santesson, Lillemor, 353 f
Sargon II, 50
Saussure, Ferdinande de, 375
Scheler, Max, 159 (not 3)
Schelling, Friedrich Wilhelm von, 125
Schlegel, Friedrich, 71
Schleicher, August, 72
Schmidt, Johannes, 73
Schmitt, Carl, 129
Schneider, Karl. 354 f
Schröder, Franz Rolf, 280
Schubert, Gotthilf Heinrich von, 65 f
Schuler, Alfred, 140
Schuré, Edouard, 107
Schürr, Friedrich, 131
Sebald von Werth, Max Ferdinand, 166 (not 68)
Sebottendorf, Rudolf von, 148, 167 (not 78)
Segerstedt, Torgny, 194
Seghers, Anna, 163 (not 33)
Sellon, Edward, 106
Serner, Gunnar, 194
Shapin, Steven, 30
Shetelig, Haakon, 221
Sidney, Philip, 65
Simeon Ben Jochai, 49
Siwertz, Sigfrid, 173 f, 190, 210
Sköld, Hannes, 197, 205, 265 (not 158)
Smith, Grafton Elliot, 298
Snædal, Thorgunn, 357 f, 367
Sokrates, 40
Sommerfeld, Arnold, 132, 133
Sommerfelt, Alf, 396 (not 151)
Spengler, Oswald,132 f, 164 (not 51)
Spinoza, Baruch, 55
Spoon, Jacob, 69
Spranger, Edourd, 127, 130
Stael, Madame de, 160 (not 5)
Stagnelius, Erik Johan, 189
Stapel, Wilhelm, 163 (not 33)
Steiner, Rudolf, 106
Stiernhielm, Georg, 39
Stiernstedt, Marika, 175
Stoklund, Marie, 398 (not 167)
Swedenborg, Emanuel, 109
Sverdrup, Jacob, 362
Söderberg, Barbro, 385 f
Söderberg, Hjalmar, 175

Tacitus, 227
Tegnér d. ä., Esaias, 345, 393 (not 90)
Thunmark-Nylén, Lena 365
Tolstoj, Leo, 189
Trithemius, Johannes, 60
Troeltsch, Ernst,123, 128
Tylor, Edward Burnett, 222
Tönnies, Ferdinand, 127

Wackenroder, Wilhelm, 57
Valentin Andræ, Johann 63
Valle, Pietro della, 69
Weber, Max,130
Weibull, Lauritz, 207, 267 (not 192), 295 f
Weigel, Karl Theodor, 150, 155 f, 169 (not 107)
Weininger, Otto, 166 (not 71)
Venantius Fortunatus, 319
Verelius, Olof, 96, 101
Verlaine, Paul, 189
Verner, Karl, 72
Wicksell, Knut, 194
Widengren, Geo,399 (not)
Wien, Wilhelm, 132
Wilde, Oscar, 11 f, 118 (not 27, not 30), 184
Willamowitz-Moellendorf, Ulrik, 207
Williams, Henrik,365, 381, 385
Willigut, Karl, 151
Wilson, Lars, 384
Wimmer, Ludvig, 52, 90, 97 ff, 231
Winckler, Hugo, 298
Wirth, Hermann, 151 f, 169 (not 102, 169 (not 104)
Wisselgren, Oscar, 279
Wittgenstein, Ludwig, 13
Wollin, Lars, 375
Worm, Ole 96, 100

Vries, Jan de, 276, 302, 367
Yates, Frances,346
Young, Thomas, 66, 85 (not 151)
Zamenhof, Ludvig, 173
Åkerblad, Johan, 66, 84 (not 133)
Österling, Anders, 176, 204

BILDREFERENSER

Omslagsbilden visar Tjurköbrakteaten ur Agrell, Sigurd, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi: En inledning i den nutida runologiens grundproblem* (Stockholm, 1931)
Innersidans brakteat är Fynbrakteaten ur Moltke, Erik, *Runerne i Danmark og deres oprindelse* (København, 1976)

s 42 ur Wilkinson, Richard H., *Hieroglyfernas värld: Nyckeln till egyptisk konst och kultur* (Stockholm, 1993)
s 54 ur Biermann, Hans, *Symbollexikonet* (München, 1989)
s 67 och 68 *Reading the Past: Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet* (London, 1990)
s 88 *Svensk uppslagsbok* (Malmö, 1949)
s 92 Jansson, Sven B. F., *Runinskrifter i Sverige* (Stockholm, 1985)
s 95 Moltke, Erik, *Jon Skonvig og de andre runetegner. Et bidrag til runologiens historie i Danmark og Norge* I–II (København, 1956–58)
s 113 *Reconsidering Aubrey Beardsley,* red Robert Langfeld (London, 1989)
s 124 *1471 Albrecht Dürer 1971: Ausstellungen des Germanischen Nationamuseums* (München, 1971)
s 134, 135 och 139 Daim, Walter, *Der Mann der Hitler die Ideen gab: Von den religiösen Verwirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators* (München, 1958)
s 172 *BLM* 1953
s 179 Bergström, Sigge, *I gott sällskap* (Stockholm, 1958)
s 182, Agrell, Sigurd, *Arabesker* (Stockholm 1903)
s 202 professor Per Sigurd Agrells privata bild (publicerad i *Majgreven* 1911)
s 219 Agrell, Sigurd, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi: En inledning i den nutida runologiens grundproblem* (Stockholm, 1931)
s 292 Agrell, Sigurd, *Lapptrummor och runmagi* (Lund, 1934)
s 317 professor Per Sigurd Agrells privata bild

Hittills utkomna arbeten i ACTA UNIVERSITATIS UMENSIS

1 **Bertil Malmbergs skolpojksbrev.** Utgivna av Sven Vallmark. 1975.
2 **Saga-Marianne Norlén & Teut Wallner.** Skriftatlas för datering av Birger Sjöbergs manuskript. 1974.
3 **Karin Eriksson.** Studier i Umeå stads byggnadshistoria. Från 1621 till omkring 1895. Diss. 1975.
4 **Sylvia Danielson.** Läroboksspråk. En undersökning av språket i vissa läroböcker för högstadium och gymnasium. Diss. 1975.
5 **Sigurd Fries.** Svenska växtnamn i rikssprák och dialekt. 1975.
6 **Folke Nordström.** Mediaeval baptismal fonts. An iconographical study. 1984.
7 **Sven-Bertil Jansson.** Folket, de bildade och landsmålslitteraturen. Svensk dialektdikt 1875–1900. 1975.
8 **Jan Nilsson.** Plurala ortnamn på Island. Morfologiska iakttagelser. Diss. 1975.
9 **Sylvia Danielson.** Samuel Columbus' språkprogram i En Swensk Ordeskötsel. 1976.
10 **Birger Liljestrand.** Strindbergs Mäster Olof-dramer. En studie i 1800-talets dramaspråk. I. Diss. 1976.
11 **Gudrun Utterström.** Tillnamn i den karolinska tidens Stockholm. 1976.
12 **Dialectology and Sociolinguistics.** Essays in honor of Karl-Hampus Dahlstedt 19 April 1977. Edited by C.-C. Elert, S. Eliasson, S. Fries and S. Ureland. 1977.
13 **Ann-Maria Ullsten.** Umeå-pressen 1917–1922. En studie i lokalpress. Diss. 1977.
14 **Gustaf Utterström.** Fattig och föräldralös i Stockholm på 1600- och 1700-talen. 1978.
15 **Gunnar Eriksson.** Kartläggarna. Naturvetenskapens tillväxt och tillämpningar i det industriella genombrottets Sverige 1870–1914. 1978.
16 **Iréne Johansson.** Funktionella aspekter på satsintonationen i svenska. Diss. 1978.
17 **Inger Nilsson.** Grönlandsfrågan 1929–1933. En studie i småstatsimperialism. Diss. 1978.
18 **Tom Ericsson.** I fosterlandets tjänst. En studie i den svenska arméunderbefälskårens fackliga strävanden 1901–1922. Diss. 1978.
19 **Brit Uppman.** Samhället och samerna 1870–1925. Diss. 1978.
20 **Teater i Göteborg 1910–1975.** I–III. 1978.
21 **Dag Nordmark.** Samhället och scenen. En studie i Rudolf Värnlunds drama *Den heliga familjen*, dess litterära och sociala förutsättningar. Diss. 1978.
22 **Björn Jernudd.** The Language Survey of Sudan. The First Phase: A Questionnaire Survey in Schools. Diss. 1979.
23 **Ulf Bäcklund.** Restricted Adjective-Noun Collocations in English. 1981.
24 **Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning.** Utg. av Evert Baudou och Karl-Hampus Dahlstedt. 1980.
25 **Rolf Hedquist.** Emotivt språk: en studie i dagstidningars ledare. Diss. 1978.
26 **Monica Loeb.** Vonnegut's Duty-Dance with Death-Theme and Structure in Slaughterhouse-Five. Diss. 1979.
27 **Algot Hellbom.** Ordbok över Njurundamålet. 1980.

28 **Kerstin Elert.** Portraits of Women in Selected Novels by Virginia Woolf and E. M. Forster. Diss. 1979.
29 **Veronica Bonebrake.** Historical Labial-Velar Changes in Germanic. Diss. 1979.
30 **Birger Liljestrand.** Strindbergs Mäster Olof-dramer. En studie i 1800-talets dramaspråk. II. 1980.
31 **Maria Bolander.** Predikativens funktion i svenskan. Diss. 1980.
32 **Konstkultur i Norrland.** En informationsskrift om forskning vid Institutionen för konstvetenskap. 1980.
33 **Internordisk språkförståelse.** Utg. av C.-C. Elert. 1981.
34 **Magnus von Platen.** Privatinformation i skolan. En undervisningshistorisk studie. 1981.
35 **Marja Sjöberg.** Brott och straff i Västernorrland 1861–90. Diss. 1981.
36 **Tvåspråkighet.** Utg. av E. Ejerhed och I. Henrysson. 1981.
37 **Svenskans beskrivning 12.** Utg. av C.-C. Elert och S. Fries. 1981.
38 **Ingeborg Nordin Hennel.** Dömd och Glömd. En studie i Alfhild Agrells liv och dikt. 1981.
39 **Kjell Söderberg.** Den första massutvandringen. Diss. 1981.
40 **Claes-Christian Elert.** Ljud och ord i svenskan. 2. 1981.
41 **Rolf Hedquist.** Språklig kommunikation med förbehåll. En studie i det politiska språkets pragmatik. 1981.
42 **Bo Sundin.** Ingenjörsvetenskapens tidevarv. Ingenjörsvetenskapsakademin, Pappersmassekontoret, Metallografiska institutet och den teknologiska forskningen i början av 1900-talet. Diss. 1981.
43 **Readings on Unbounded Dependencies in Scandinavian Languages.** Edited by Elisabet Engdahl and Eva Ejerhed. 1982.
44 **Inger Hultgren.** Kvinnors organisation och samhällets beslutsprocess. Fredrika-Bremerförbundet och Husmodersförbundet Hem och Samhälle på riksplanet och lokalt i Jämtlands län 1925–1975. Diss. 1982.
45 **Teater i Stockholm 1910–1970.** I–III. 1982.
46 **Roger Qvarsell.** Ordning och behandling. Psykiatri och sinnessjukvård i Sverige under 1800-talets första hälft. Diss. 1982.
47 **Suppression, Struggle and Success.** Studies on Three Representatives of Cultural Life in Sweden: Fredrika Bremer, Andreas Kempe and Linnaeus. Edited by Claes-Christian Elert and Gunnar Eriksson. 1982.
48 **Åke Jonsson.** Den omsorgsfulle ordmålaren. Studier i Sven Jerrings radiospråk mot bakgrund av radions allmänna syn på språket under de första decennierna. Diss. 1982.
49 **Nordsvenska.** Språkdrag i övre Norrlands tätorter. Utg. av C.-C. Elert och S. Fries. 1982.
50 **Per Frånberg.** Umeåsystemet. En studie i alternativ nykterhetspolitik 1915–1945. Diss. 1983.
51 **Maria Haar.** The Phenomenon of the Grotesque in Modern Southern Fiction. Some Aspects of Its Form and Function. Diss. 1983.
52 **Tage Boström.** Okänd soldat och kända soldater. Beteenden, attityder och struktur i Väinö Linnas krigsroman. 1983.
53 **Birgit Petersson.** "Den farliga underklassen." Studier i fattigdom och brottslighet i 1800-talets Sverige. Diss. 1983.
54 **Birger Liljestrand.** Tal i prosa. Om svenska författares anföringsteknik. 1983.
55 **Taisto Määttä.** Hur finskspråkiga uppfattar svenskans vokaler. En studie i kontrastiv fonetik med användning av naturligt och syntetiskt tal. 1983.

56 **Sverker R. Ek & Lennart Forslund.** Marionetten som avantgardist. Kring Marionetteatern i Stockholm. 1984.

57 **Från barnatid till åldrig dag.** Minnesanteckningar av Sophie Björkman. Utgivna av Christina Nordström. 1984.

58 **Ingeborg Nordin Hennel.** "Ämnar kanske fröken publicera något?" Kvinnligt och manligt i 1880-talets novellistik. 1984.

59 **Nordic Prosody III.** Papers from a Symposium. Ed. by C.-C. Elert, I. Johansson & E. Strangert. 1984.

60 **From Sounds to Words.** Essays in honor of Claes-Christian Elert 23 december 1983. 1983.

61 **Florilegium Nordicum.** En bukett nordiska språk- och namnstudier tillägnade Sigurd Fries den 22 april 1984. 1984.

62 **Anders Brändström.** "De kärlekslösa mödrarna." Spädbarnsdödligheten i Sverige under 1800-talet med särskild hänsyn till Nedertorneå. Diss. 1984.

63 **Ulf Bäcklund.** Realize and Recognize. A Study in Immediate Contextual Dependency. 1984.

64 **Birgitta Hene.** "Den dyrkade Lasse och stackars lilla Lotta." En syntaktisk-semantisk studie av personbeskrivande adjektiv och adverb i populära ungdomsböcker. Diss. 1984.

65 **Gull-Mari Rosén.** Konst- och konsthantverkscirklar under 1970-talet. De fyra största studieförbundens syn på denna verksamhet med anledning av den nya kulturpolitiken. Diss. 1984.

66 **Claes Rosenqvist.** Hem till historien. August Strindberg, sekelskiftet och "Gustaf Adolf". Diss. 1984.

67 **Elina Helander.** Om trespråkighet – en undersökning av språkvalet hos samerna i Övre Soppero. Diss. 1984.

68 **Karl Johan Danell.** Om franska munkars nöjesliv på medeltiden, om George Brassens' gorilla, om hertig d'Harcourt och grönkål samt andra kåserier kring franska fenomen och frågetecken. 1985.

69 **Eva Strangert.** Swedish speech rhythm in a cross-language perspective. Diss. 1985.

70 **Texten och läsaren i ett historiskt perspektiv.** Föredrag vid nordiskt symposium i idé- och litteraturhistoria. Utg. Raoul Granqvist. 1985.

71 **Hugo Olsson.** La concurrence entre *il, ce* et *cela (ça)* comme sujet d'expressions impersonnelles en français contemporain. 1985.

72 **Inga-Britt Lindblad.** Lokalradiospråk. En studie av tre lokalradiostationers sändningar. Diss. 1985.

73 **Inger Fredriksson.** Studier i Mikael Agricolas bibliska företal. Diss. 1985.

74 **Agneta Guillemot.** Rask Resolut Trogen. De indelta soldaterna i det svenska agrarsamhället. Diss. 1986.

75 **Ulf Magnusson & Gunnar Persson.** Facets, Phases and Foci. Studies in Lexical Relations in English. 1986.

76 **Kerstin Laitinen.** Begärets irrvägar. Existentiell tematik i Stig Dagermans texter. Diss. 1986.

77 **Gunilla Domellöf.** I oss är en mångfald levande. Karin Boye som kritiker och prosamodernist. Diss. 1986.

78 **Jan Nilsson.** Relation och namn. Två kapitel om nordiska prepositionsnamn och liknande ortnamnskonstruktioner. 1986.

79 **Ingrid Melander.** The Transcendent Flame. Thematik/Structural Complexity in Francis Warner's Experimental Sonnets. 1987.

80 **Lennart Pettersson.** Verbböjningar i jukkasjärvifinskan. Diss. 1987.
81 **Inger Bergström.** Grammatical Correctness and Communicative Ability. A Performance Analysis of the Written and Spoken English of Swedish Learners. Diss. 1987.
82 **Christina Florin.** Kampen om katedern. Feminiserings- och professionaliseringsprocessen inom den svenska folkskolans lärarkår 1860–1906. Diss. 1987.
83 **Per Råberg.** The Space of Man. New Concepts for Social and Humanist Planning. 1987.
84 **Per Ringby.** Författarens dröm på scenen. Harald Molanders regi och författarskap. Diss. 1987.
85 **Jörg Lindner.** Den svenska Tysklands-hjälpen 1945–1954. Diss. 1988.
86 **Tom Ericsson.** Mellan kapital och arbete. Småborgerligheten i Sverige 1850–1914. 1988.
87 **Axel Groundstroem.** Finnische Kasusstudien. 1988.
88 **Eva Vikström.** Sverigespel. Kent Anderssons och Bengt Bratts dramatik 1967–71 mot bakgrund av samhälls- och teaterdebatten. Diss. 1989.
89 **Carl Eber Olivestam.** Idé och politik III. De politiska partierna – skolan och ideologin. 1989.
90 **Instead of Flowers.** Papers in Honour of Mats Rydén on the Occasion of his Sixtieth Birthday, August 17, 1989. 1989.
91 **Älvdal i norr.** Människor och resurser i Luledalen 1300–1800. Sune Åkerman och Kjell Lundholm (red). 1990.
92 **Gunnar Persson.** Meanings, Models and Metaphors. A Study in Lexical Semantics in English. 1990.
93 **Anders Öhman.** Äventyrets tid. Den sociala äventyrsromanen i Sverige 1841–1859. Diss. 1990.
94 **Brigitte Kusche.** Frauenaufklärung im Spätmittelalter. Eine philologisch-medizinhistorische Untersuchung des gynäkologisch-obstetrischen Gks 1657, Kopenhagen. Diss. 1990.
95 **Lena Kjersén Edman.** I ungdomsrevoltens tid. Svensk ungdomsbok och dess mottagande åren kring 1968. Diss. 1990.
96 **Börje Harnesk.** Legofolk. Drängar, pigor och bönder i 1700- och 1800-talens Sverige. Diss. 1990.
97 **Barbro Nilsson.** Le mot chien n'aboie pas. *Quand tu va chez les femmes.* Un roman autobiographique de Christiane Rochefort analysé à partir de ses œuvres précédentes. Diss. 1990.
98 **Ulla Lidén.** Der grammatische Tigersprung. Studien zu Hermito von Doderers Sprachterminologie. Diss. 1990.
99 **Signs and Signals.** Popular Culture in Africa. Edited by Raoul Granqvist. 1990.
100 **Språket som kulturspegel.** Umeforskare berättar. Red. Karl Johan Danell, Gunnar Persson & Astrid Stedje. 1991.
101 **Alf Arvidsson.** Sågarnas sång. Folkligt musicerande i sågverkssamhället Holmsund 1850–1980. Diss. 1991.
102 **Kent Larsson.** Svenska brev. Några bidag till studiet av en texttyps historia. 1991.
103 **Marianne Liliequist.** Nybyggarbarn. Barnuppfostran bland nybyggare i Frostvikens, Vilhelmina och Tärna socknar 1850–1920. Diss. 1991.
104 **Karl-Hampus Dahlstedt.** Gosshuvudet. Skolpojksminnen från Härnösand, Ådalen och Vilhelmina. 1992.

105 **Gerald Porter.** The English Occupational Song. Diss. 1992.
106 **Tuija Määttä.** Kvantitativa studier av syntaxen i finsk ungdomslitteratur. Diss. 1992.
107 **Lars-Erik Edlund & Gunnar Persson.** Language – The Time Machine. 1992
108 **Papers in Museology I.** 1992
109 **Tryggve Sköld.** Wortstudien. 1992
110 **Lars Johansson.** In the Shadow of Neocolonialism. Diss. 1992
111 **Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur.** C. Pankow (Hg.) 1992
112 **La culture dans la langue.** I Söhrman (Red.) 1993
113 **Mikael Svonni.** Samiska skolbarns samiska. Diss. 1993
114 **Per Sörlin.** Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i Göta hovrätt 1635–1754. Diss. 1993
115 **Eva Lambertsson Björk.** Campus Clowns and the Canon. Diss. 1993
116 **Alexander Pankow.** Prinzipien der literarischen Übersetzungsanalyse. Zu Übersetzungen russischer Lyrik ins Deutsche. Diss. 1993.
117 **Svante Norrhem.** Uppkomlingarna. Kanslitjänstemännen i 1600-talets Sverige och Europa. Diss. 1993.
118 **Sigurd Fries.** Växtnamn då och nu. Artiklar sammanställda till Sigurd Fries sjuttioårsdag den 22 april 1994.
119 **Sprache als lebendiger Kulturspiegel.** M. Todtenhaupt & I. Valfridsson (Hg.). 1994.
120 **Magnus Nordén.** Logische Beziehungskonzepte und Inferenzprozeduren. Diss. 1994.
121 **Seyyed Mohammad Fazlhashemi.** Förändring och kontinuitet, Al-Ghazâlîs politiska omsvängning. Diss. 1994
122 **Per Nordahl.** Weaving the Ethnic Fabric, Social Networks Among Swedish-American Radicals in Chicago 1890–1940 Diss. 1994
123 **Karl Johan Danell.** Le phénomène de concurrence en français moderne – Réflexions à partir de an-année, jour-journée, paraître-apparaître, et d'autres.
124 **Sune Åkerman and Jack L. Granatstein.** Welfare States in Trouble. 1995
125 **David Bell.** Ardent Propaganda: Miners' Novels and Class Conflict 1929–1939. Diss. 1995
126 **Raija Kangassalo.** Mastering the Question. The Acquisition of Interrogative Clauses by Finnish-Speaking Children. Diss. 1995
127 **Henryk Kardela & Gunnar Persson.** New Trends in Semantics and Lexicography. 1995
128 **John A Stotesbury.** Apartheid, Liberalism and Romance. A Critical Investigation of the Writing of Joy Packer. Diss. 1996
130 **Elisabeth Mårald.** In Transit: Aspects of Transculturalism in Janice Kulyk Keefer´s Travels. Diss. 1996
132 **Ingemar Friberg.** "Jag är alltid annorlunda"; en studie i identitetsproblematiken i Lars Gustafssons tidiga författarskap mellan åren 1959 och 1967. Diss. 1996
133 **Clarence Larsson.** Identity Through the Other: Canadian Adventure Romance for Adolescents. Diss. 1996
134 **Johan Nordlander.** Towards a Semantics of Linguistic Time. Diss. 1997.
135 **Birgitta Johansson.** The Engineering of Being: An Ontological Approach to J.H. Prynne. Diss. 1997
136 **Björn Andersson.** Runor, magi, ideologi. En idéhistorisk studie. Diss. 1997

Försäljning och distribution:
Swedish Science Press, Box 118, S-751 04 Uppsala Sweden.

Var runskriften på sin tid bara ett kommunikationsmedel, precis som det latinska skrivsystemet, eller hade den också magiska funktioner? Var det rent av så att runtecknen i sig själva ansågs besitta övernaturliga krafter? Tog germanerna efter antikens numerologiska praxis; den som bygger på att bokstäverna också har fungerat som siffror?

I Runor, magi, ideologi belyses hur sådana teorier ansluter runskriften till en hermetisk tradition, som innefattar talmystik i form av kabbala och gematri. Sigurd Agrell, värmländsk kavaljer, poet och professor i slaviska språk, är en av dem som i modern tid mest energiskt försökt bevisa att ett sådant samband verkligen har existerat. Att runorna var symbolisk-magiska tecken hävdades vid samma tid på tyskspråkig botten. Där gavs den föreställningen dessutom ett ideologiskt innehåll. Runorna ingick i den arsenal av propagandistiska tillhyggen som reaktionära och rasistiska rörelser gjorde flitigt bruk av. I Norden däremot stannade besläktade idéer oftast på en betydligt stillsammare, akademisk nivå. Man rycktes visserligen med av intresset för symboler men förvillade sig aldrig så långt in i Teutoburgerskogen att lingvistiken, runologins gård och grund, helt försvann ur sikte.

Efter andra världskriget utsattes de runmagiska teorierna för hård kritik. Seriös runforskning identifierades i stigande grad med nypositivistiskt korrekta metoder och undersökningsobjekt – utan att teori och metod egentligen någonsin diskuterades. Lingvistiskt orienterade runologer krävde – och kräver – en långtgående specialisering av sin disciplin. Anhängare av en hermeneutisk tradition däremot vidhåller en i princip tvärvetenskaplig inriktning. Och fascinationen inför möjligheten att runorna har tjänat dunkla, magiska syften verkar aldrig sina.

UMEÅ UNIVERSITET

ACTA UNIVERSITATIS UMENSIS
UMEÅ STUDIES IN THE HUMANITIES 136