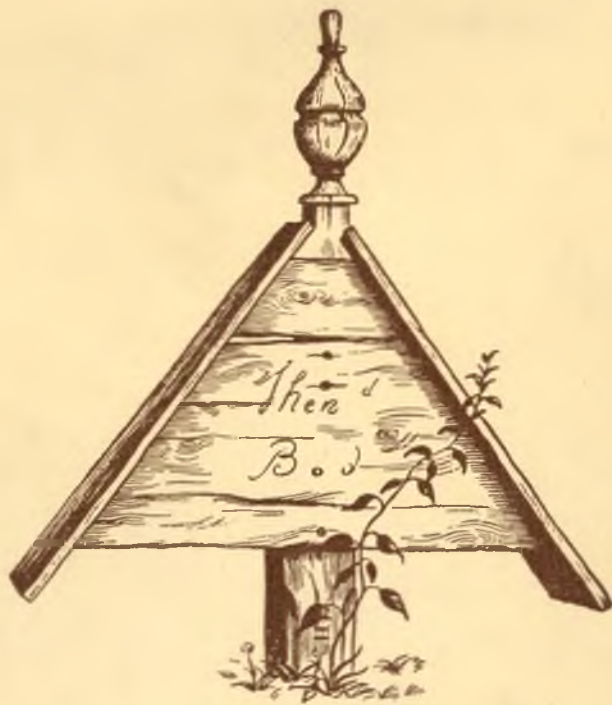


KÄRLIS STRAUBERGS
**LETTISK
FOLKTRO
OM DE DÖDA**





Per. B-2458
-32

*Tagastatud
1977*

Nordiska Museets Handlingar: 32

KARLIS STRAUBERGS

LETTISK FOLKTRO OM
DE DÖDA

STOCKHOLM 1949



Eesti tuleviku heaks



Euroopa Liit
Euroopa Sotsiaalfond

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
HUMANISTISKA FONDEN

Tartu Ülikooli Raamatukogu

TIERP 1949, LÖJDQUIST BOKTRYCKERI

INNEHÅLL

FÖRETAL	7
FÖRORD	9
INLEDNING	11
I. DE ÄLDSTA BEGRAVNINGSRITERNÄ	13
1. Den levande döde	15
2. Den dödes hus	18
3. Gravhögen	23
4. Moder jord och De dödas moder	27
5. Bröllop	32
6. Hästen	37
7. Likbränning	40
8. Sänghalm och kläder	44
II. BEGRAVNINGSBRUK	47
1. Efter dödsfallet	49
2. Klädsel och gåvor	53
3. Den dödes skål	57
4. Likvaka	60
5. Klago- och äresånger	65
6. Avfärden från hemmet	70
7. Vid graven	74
8. Efter begravningen	77
III. DE DÖDA HOS DE LEVANDE	83
1. Minnesdagar	85
2. De letto-litauiska skogsfesterna	90
3. De dödas tid om våren	95
4. Skördefester	101
5. Själagillen	108
6. Jultiden	115
LITTERATUR	123
DER LEBENDE TOTE IN DER LETTISCHEN VOLKSTRADITION	131

FÖRETAL

Med Nordiska museets handlingar införlivas härmed för första gången ett arbete författat av en bland de baltiska forskare som under andra världskriget sökte sin tillflykt till Sverige. Det har för Nordiska museet varit en särskild tillfredsställelse att få öppna sin publikationsserie för sina kolleger från andra sidan Östersjön. De är representanter för små folk som trots nästan ofattbara politiska och kulturella svårigheter förstått rädda sin nationella egenart genom århundradena. Att Sverige givit dessa forskare ej blott skydd utan också arbetsmöjlighet utgör för alla frihetens och forskningens vänner en källa till uppriktig glädje.

Professor Straubergs' avhandling kompletterar i mångahanda måtto på ett värdefullt sätt de omfattande studier som en av Nordiska museets forna tjänstemän, Louise Hagberg, nedlagt i sitt arbete "När döden gästar" (1937). När man tar del av föreliggande undersökning får man en stark förnimmelse av hur oerhört rik den folkliga tradition är som letterna bevarat. Man anar vilken enorm förlust det skulle inneburet, om exempelvis det av Straubergs organiserade och till stor del skapade folkminnesarkivet med dess omkring 750.000 upptecknade folkvisor gått förlorat. De lettiska folkvisorna speglar en uråldrig åskådning utan motstycke i Sverige där folkvisorna på sin höjd för oss tillbaka till medeltidens katolska, internationaliserade civilisation. Den lettiska folkdiktningen har ett värde för kunskapen om hednisk föreställningsvärld som kan jämföras med de isländska sagornas. Och liksom dessa förtjänar mycket av de lettiska sångerna — vilka ofta genom citat skymtar i denna avhandling — att räknas till det i världslitteraturen omistliga.

Andreas Lindblom

Nordiska museets styresman.

FÖRORD

Undertecknad har sedan min överflyttning till Sverige tjänstgjort vid Institutet för folklivsforskning och har där såsom vetenskaplig stipendiat beretts möjlighet att fullfölja mina studier rörande lettisk folkkultur. Härvid har jag utarbetat föreliggande undersökning rörande de döda i lettisk folktro, vilket arbete först nedskrevs på tyska och sedermera översatts till svenska genom kanslibiträdet vid Institutet fru Margit Stoye under biträde av fil. mag. Erik Sjösell. För dessa och andra efterarbeten samt som bidrag till tryckningen har anslag lämnats av Humanistiska fonden genom Institutets ledare professor Sigurd Erixon, vilken såväl genom denna åtgärd som genom bistånd i olika former inom Institutet på mångfaldigt sätt sökt befrämja mitt arbete. Jag framför härmed min stora tacksamhet till honom härför. Kostnaderna för tryckningen kommo tyvärr, på grund av rådande svårigheter, att överskrida det belopp som står till förfogande. Det blev då av avgörande betydelse att mitt arbete av Nordiska museet antogs att ingå i dess handlingar. För denna välvilja ber jag få framföra mitt värdsamma tack till Nordiska museets styresman professor Andreas Lindblom. Samtidigt tackar jag museets bibliotekarie Sam Owen Jansson för beredvilligt bistånd under utarbetningstiden.

KARLIS STRAUBERGS

INLEDNING

Det är förenat med stora svårigheter att finna ursprunget till en folkreligion och blir möjligt endast genom att vi steg för steg och skikt för skikt söka oss tillbaka från de nu levande traditionerna till det äldsta stadiet och dess föreställningar, som i senare tider alltmer nivellerats och förvanskats genom inflytelser från olika håll. Vi ha härvid att räkna både med den av den kristna kyrkan så ihärdigt bekämpade hedendomen och med relikterna av den ännu äldre folkreligionen, sådan den framträder icke blott i de olika skriftliga källorna utan även i de arkeologiska fynden, som berätta om riter och sedvänjor främst i samband med död och begravning men lika ofta med det dagliga livet bland de levande.

Frågan gäller nu om och i vilken utsträckning det är möjligt att sammanställa det nya med det gamla, att tolka det förhistoriska och det forntida materialet och utnyttja de yngre folkminnena även till belysning av äldre tiders sedehistoria. Ända till helt nyligen ville man knappast, och i varje fall inte gärna, medge detta, och särskilt bestred man dessa källors giltighet när det gällde historiska och religionshistoriska frågor. Folktron lämnades å sido. Beträffande den materiella kulturen säger dock N. Lid, att man vid en jämförelse mellan föremål från senare tider och det arkeologiska materialet genast ser, att mycket av det gamla hållit sig levande ända fram till våra dagar, och detta i former, som måste ha skapats för flera tusen år sedan.¹⁾ Det heter:

Det är även lätt att förstå, att sederna, de traditionella riterna, i alldeles särskild grad äro konstanta. De förbliva gärna oförändrade. — — — Långt efter det seden upphört att motsvaras av någon realitet, kan den fortleva som en tom formalitet utan något som helst tankemässigt underlag. — — —²⁾

Den folkliga tron förmådde hålla sig kvar vid sidan av den officiella, även om den kvalificerades som "vantrö", och vantrö är i korthet uttryckt det som den härskande religionen och vetenskapen ansett vara mindervärdigt och som de bekämpat.³⁾ Men där fortleva de åsikter, som under utvecklingens gång vrakats och skjutits åt sidan, likaså kultiska och magiska bruk, som ärvts från släkte till släkte. Ständiga omtolkningar skänka dem nya möjligheter till fortbestånd.⁴⁾ "Vantron" blir härigenom av speciellt värde

för kulturhistorien, ty just detta undanskjutna material måste för äldre tider betraktas som ett av de bästa dokumenten. Detta gäller varje slag av folktradition.⁵⁾

Särskilt värdefulla, när det gäller de äldre förhållandena hos letterna, äro deras gamla folkvisor, som överflöda av ålderdomliga relikter och reminiscenser, vilka samtidigt äga stor betydelse för religionshistorien, mytologien och kulturhistorien. De utgöra därför en av de viktigaste källorna inom den lettiska folktraditionen. De skriftliga versionerna gå endast tillbaka till år 1582. Visornas blomstringstid var emellertid, enligt P. Šmits, tiden 1200—1500 och enligt A. Švābe äro de ännu äldre till sitt ursprung. De däri kvarlevande relikterna inrymma många detaljer, som kunna förklaras endast genom mycket tidiga, förhistoriska paralleller. Sammanställda med arkeologiska och äldre skriftliga vittnesbörd torde de kunna visa, att mycket av det, som uppfattats som måleriska och poetiska troper och epitet och tillskrivits folkpoesiens skapande fantasi, kan återinsättas i sin roll som kulturhistoriskt tillförlitliga fakta.⁷⁾

Det är emellertid lika nödvändigt att läsa i den stora bok om föregående tider som *Moder jord sätter i våra händer*. De äldsta vittnesbörden om ett folks historia utgöras icke av skriftliga källor. Ett samarbete mellan arkeologer och etnologer är oundgängligt, om man skall kunna tolka och utnyttja det ur jorden vunna materialet. Kontinuiteten bör fastställas icke blott för den materiella kulturens vidkommande, såsom skett t. ex. i fråga om dräktskicket,⁸⁾ utan gäller även sederna och i all synnerhet *g r a v s k i c k e t*. Många riter och ceremonier i samband med död och begravning, vilka ännu utövas i traditionellt skick, äro inte längre fullt klara till sin betydelse och kunna icke förstås utan kunskap om förhistorien. Redan äro många av dem glömda, medan andra kvarleva dels i folktraditionen, dels äro kända genom de äldsta skrifterna. Genom en jämförelse mellan dessa vittnesbörd och de arkeologiska fynden ha vi möjlighet att få klarhet om de en gång meningsfyllda riterna. På samma sätt kunna vi jämföra det folkloristiska och etnologiska materialet med äldre och yngre historiografiska källor och på så sätt pröva det förefintliga materialet. Innan en dylik jämförelse skett får man icke utan vidare nonchalera eller förkasta uppgifter, som till

en början kunna förefalla nog så fantastiska. Den historiska jämförelsen kan i många fall åtminstone möjliggöra en datering "ante quem" eller "post quem". Veta vi nu att det folkloristiska materialet rörande t. ex. häx- och varulvsproblemet till stor del är hämtat direkt från häxprocesserna under 1500- och 1600-talen, kunna vi efter eliminerandet av sådana lära känna också de övriga,

äldre, underliggande stadierna och komma fram till ett **substratum**, som är av stort värde för fortsatta studier, även i kronologiskt hänseende.

En jämförelse med andra folk är nödvändig. Vad Lettland beträffar är särskilt det preussiska och litauiska materialet av betydelse, då dessa tre folk äro nära besläktade och tillhöra samma baltiska folkgrupp.⁹⁾

1) N. Lid 1940, s. 123; K. R. V. Wikman 1945, s. 6 f, 14.

2) Ib. K. R. V. Wikman, s. 6 f.

3) L. Adamovičs, Māpi, i LKV 25740 f.

4) Ib.

5) K. Straubergs 1944, s. 1 f.

6) K. Straubergs 1939, s. 61, 449—459.

7) K. Straubergs 1938, s. 582 f.

8) K. Straubergs 1930.

9) I. G. Kohl, som även lärt känna letterna, skrev år 1841 (II s. 50): Sedan gammalt ha letterna försummats av skribenterna, och det finns därför inte i något arkiv fullständiga dokument om detta folks seder och vanor. Men det som belyses och avslöjas av de sparsamma ljusstrålar, som då och då falla genom århundradenas mörker, synes på ett frappant sätt så likt det ännu existerande, att man

frestas tro på en fullständig oföränderlighet hos bilden av letternas seder och bruk. Hos detta folk tyckas sedvänjor, levnadssätt och förhållanden i hus och hem troget ha ärvts från generation till generation århundraden igenom.

På ett annat ställe heter det vidare (II s. 80): De sedeskildringar, som Manso och andra preussiska historieskrivare sammanställt efter de gamla källorna om preussarna, letternas bröder, passa ännu i detta ögonblick in på letterna i Kurland och Livland, och detta så i minsta detalj, att nästan varje litet klädesplagg i snitt, form och tyg, varje sedvänja och vana i sina obetydligaste särdrag ännu äro exakt desamma, så att man inte nog kan beundra det trogna, uthålliga och sedebevarande sinnelaget hos detta folk.

AVDELNING I

DE ÄLDSTA
BEGRAVNINGSRITERNA

DEN LEVANDE DÖDE

Letternas allra äldsta begravningsformer känna vi icke till. Letterna, semgallerna och kurerna, som tillhöra den baltiska folkgruppen, blevo bofasta i Lettland omkring år 2000 f. Kr.¹⁾ I en stenåldersgrav vid Irlava har man emellertid träffat på en yxa från snörkeramiktiden (2500—2000 f. Kr.).²⁾ I övrigt härstamma gravarna först från bronsåldern. Hos kurerna utgöras de för det mesta, såsom i Cīrava, av högar med stenistor, med eller utan lerurnor för de brända benen och askan. Men på samma plats har man från denna tid också funnit en grav, innehållande ett obränt lik. Båda begravningsformerna förekommo sålunda under denna tid fredligt vid varandras sida. Här, liksom i andra länder, kan man konstatera en övergång från jord- till brandgravar, varvid urnorna till en början placerades i de redan tidigare brukliga kistorna, som till sin storlek fortfarande voro avpassade efter de obrända liken. Först så småningom bli kistorna mindre. Det utgör emellertid intet undantag, när man, såsom i ett fall skett, i en och samma gravhög i de understa lagren funnit 69 gravsättningar utan kistor och med liken obrända, i de mellersta 182 brandgravar, även de utan kistor, och överst till slut 59 stenistor med både brända och obrända lik (i Klangukalns, från 12:e—6:e årh. f. Kr.).³⁾ Från bronsåldern härröra också de 12 skeppsförmiga stensättningarna i distrikten Talsi och Ventpils, vilka äro brandgravar av skandinaviskt ursprung, liknande de gotländska båtgravarna från samma tid. De äro dock icke karakteristiska för Lettland; en stark inblandning av lettländska föremål i gravinventariet visar, att den gotländska kolonien där icke utövat något större inflytande.⁴⁾

De alltsedan stenåldern i olika länder kända Hockergravarna⁵⁾, i vilka den döde nedlades med lemmarna hopdragna och sammanbundna, äro icke representerade i Lettland. Däremot har man hos balterna i Preussen⁶⁾ och Litauen⁷⁾ funnit sådana gravar från sten- och järnåldern, med liken placerade i gropar och med sammandragna lemmar. Ända från äldsta stenålder känna vi till gravar med liken i en sådan ställning, så t. ex. Moustérien-liket och andra. Under yngre stenålder brukade man böja den dödes ben kraftigt i knä- och höftleder samt hans ar-

mar vid armbågarna; ibland lades armarna i kors över bröstet eller så att händerna berörde munnen eller kinderna. De döda brukade sedan bindas eller sys in i denna ställning och sedan begravas sittande eller ligande. Det är en allmänt utbredd tro att detta karakteristiska sätt att fjättra den döde har sin förklaring i föreställningen, att man måste hindra honom att bruka sina händer och fötter för att lämna graven.⁸⁾

Arkeologien har för Lettlands del inte kunnat ge oss några belägg på detta begravnings-sätt, däremot finner man spår därav i den lettiska folktraditionen, i synnerhet i de lettiska folkvisorna, som ju överhuvudtaget överflöda av ålderdomliga relikter. Endast i detta sammanhang kan man förstå följande visa: "Jag har bundit samman min käre broder med rep, med nycklar slutit till dörren, så att han inte skall komma som gäst till mig" (LD 27514). Här ha vi alltså fjättrandet. Men vi äga också folkvisecykler med berättelser om en röst, som kommit ur jorden på gravplatsen, när någon somnat eller velat övernatta där. Man har hört de döda sjunga dessa ord under jorden eller lagt dem i munnen på Moder jord eller De dödas moder "Varför kommer du, som ej är bjuden, till dem som äro bjudna? Dina ögon äro icke förvridna, dina lemmar icke hopdragna" (LD 27796). Här drages en skarp gräns mellan döda och levande; de förra idealiseras och bilda i de rättfärdigas land ett samfund av de dugliga, goda, medan de levande framställas som orättfärdiga och odugliga. De kunna inte heller komma till de döda: en förvridning eller stympning av kroppen och dess lemmar är ju förutsättningen för inträde i de utvaldas, de av Moder jord inbjudnas krets. Detta krav tyckes ha varit absolut. De döda äro de "sträckta" (gereckten) människorna i de "sträcktas" land, de kallas också de "plågade", de med "sträckta" ben och senor; de sträckta och brutna benen uppräknas i många varianter av de nämnda visorna (LD 27796). Härigenom kunna vi också förstå följande fråga: "Varför kommer du, en människa från den andra solen, till denna solen? Dina ben äro icke sträckta, dina senor icke dragna" (ib.). Så böra alltså de "vackra" och "duktiga" se ut i graven. Det är tydligt att här icke avses något straff, och ännu mindre kan

det vara tal om några kristna helvetesstraff utan endast om en överraskande omvandling av den urgamla traditionen att begrava den döde i hockerställning, varvid lemmarna ofta också faktiskt sönderbrötos och senorna drogos ihop. Vi måste därför sammanställa visor av detta slag med tron på de återvändande döda. Den i Egypten under förhistorisk tid förekommande seden att linda och binda ihop de döda eller bryta sönder lemmarna och ryggraden torde återgå på samma slags föreställningar och på önskan att göra det omöjligt för de döda att vända tillbaka.⁹⁾ Gengångarna, som dock vanligtvis troddes vara onda människor och trollkarlar som icke kunde finna ro i sina gravar, bekämpades på särskilt sätt t. ex. genom pålning, känd tack vare mossfynd.¹⁰⁾ Vi kunna här också hänvisa till sagorna om Hrapp, Glam och Thorolf, som voro gengångare och vilkas aska efter bränningen kastades i sjön eller begravdes i jorden.¹¹⁾ Man brukade också hugga huvudet av den döde och lägga det mellan hans ben.¹²⁾ Emellertid — "gengångeri har aldrig varit något normalt".¹³⁾ "Då man vill härleda gravskick och döds kult enbart eller huvudsakligen ur fruktan, är detta en svår överdrift".¹⁴⁾

Man kan för övrigt i de lettiska folkvisorna finna en bön såsom denna: "Kära mor, kom inte som gäst till mig, kom inte heller i drömen" (LD 27517¹⁾). Ibland åtföljdes den av en hotelse: "Kom inte som gäst till mig; måtte vargen sitta vid vägkanten tillsammans med björnen" (ib. 27515, 27516). Det låter som om de levande inte önskade bli störda ens av sina närmaste och käraste släktingar. Man säger t. ex.: "Kära mor, kom inte till dina barn, måtte vägarna vara igenvuxna med tallar och granar" (ib. 27518).

Det är dock inte på något sätt nödvändigt att förklara så gott som allting i begravningsriter och ceremonier som beroende av fruktan för de avlidna — såsom ofta skett. Den animistiska dualismen, enligt vilken kroppen såsom ett i graven multnande lik och själen som den kvarlevande delen vore skilda åt, undanträngdes av den monistiska uppfattningen att själ och kropp bilda en enhet även efter döden, såsom de varit det i livet. Den "döde" lever vidare.¹⁵⁾ Tyvärr har G. Neckel uppställt begreppet om det levande liket¹⁶⁾ och T. Naumann uppfattade det som ett verkligt lik, stelt och kallt, i en skenbarligen ondskefull orörlighet och stumhet, utrustad med det skrämmande onda ögat och vandrande omkring i natten.¹⁷⁾ Att denna uppfattning är alltför ensidig står klart för oss; de dödas återkomst i gestalt av ett lik eller ett skelett är även oförenlig med folktron. I betydelsen av ett som levande uppfattat lik

är begreppet "levande lik" ohållbart, ty det är icke liket såsom sådant som kvarlever. Döden är endast en övergång till ett nytt liv på den andra sidan, och den döde återfår där alla de levande människans färdigheter. Man kan blott tala om "den levande döde",¹⁸⁾ som lever vidare på andra sidan i ett nytt liv liknande det timliga och kan komma och besöka de levande, samtala med dem och deltaga i deras fester. "Det är den dödes kroppsliga fortlevande, utan att man därvid gör sig några föreställningar om den multnande kroppens öde".¹⁹⁾

Hos letterna, liksom hos övriga baltiska folk, dominerar föreställningen om den i jordisk mening odödlige och levande döde. I ett nyligen i Tübingen utkommet arbete har M. Alseikaite-Gimbutiene med det litauiska materialet som utgångspunkt kommit till liknande slutsatser.

Begravningen är ett vittnesbörd om den gamla föreställningen av den i jordisk mening odödlige döde. Under hela den förhistoriska tiden kan man konstatera sådana drag i Litauens gravskick, som endast kunna tänkas ha uppstått ur föreställningen om den döde såsom levande kvar. Denne fick gåvor med sig i graven, t. ex. prydnadsföremål, redskap, vapen, olika föremål han tyckt om, mat och dryck. Även hans häst brukade begravas tillsammans med honom. Under begravningstältiden och vid senare minnesdagar satte man fram mat åt de döda på gravar eller vid offerplatser. De gravhögar, som kastades upp, böra tolkas som en fortsättning av den ursprungliga föreställningen om ett boningsrum. — — — På andra sidan fortsätter det jordiska livet. Denna andra värld, vandringens mål, utsmeyckas icke på fantastiskt sätt, det är ett osynligt fortlevande i den gamla enkla formen. De döda och de levande bilda en gemenskap. Gravskicket visar de nära förbindelserna mellan de döda och de levande familje- och släktmedlemmarna. Alla i en familj begravas i en och samma gravhög. Dubbelgravarna och övriga gravar för flera personer ge oss upplysningar om dödan det av änkorna. — — — Det förhistoriska gravskicket vittnar om den största omsorg om de döda. — — —²⁰⁾

Om nu den döde fortfarande lever, så behöver han alltså allttjämt allt det som han förut använt i det timliga livet. Därför bringar man honom allt detta som gåva. Ofta nämner han redan före sin död hur han vill vara klädd, vilka djur som skola slaktas, hur begravningen skall vara o. s. v. Om de efterlevande varit försumliga eller snåla och icke uppfyllt den dödes sista vilja kan han komma tillbaka och utkräva sin rätt, och han oroar de levande tills de givit honom vad han

begär. När det heter att man sörjer för honom av fruktan för att han annars skulle komma tillbaka, är denna ängslan dock endast sekundär. Den döde behöver icke alls komma tillbaka, om man blott låter livsmedel, redskap och allt annat, som han gärna brukade använda i livet, följa med i graven eller sänder det efter honom och sålunda sörjer för hans kommande liv. Om han sedan

återvänder på "själadagarna" eller inbjudes av de levande att delta i familjefester, är han blott att betrakta som en vänligt sinnad gäst. De dödas återkomst är endast en sekundär företeelse vid sidan av den primära föreställningen om ett liv efter döden. Vördnad för och välvilja mot de döda återgäldas alltid från dessas sida.

- 1) F. Balodis, Sthlm 1940, s. 28.
 2) F. Balodis i LKV XI, s. 21428.
 3) F. Balodis, Sthlm 1940, s. 56 och 1938, s. 74; E. Sturms i SuM 1936, s. 70 f.: 310 gravar i gravhögen i Rezne vid Salaspils.
 4) B. Nerman i NK I, s. 72; E. Sturms 1931, s. 111.
 5) G. Sverdrup i Nord. Tidskrift 1927, s. 528.
 6) M. Ebert, IX, Ostpreussen; E. Sturms 1936, s. 132.
 7) M. Alseikaite—Gimbutiene 1946, s. 174.
 8) M. Ebert, IV, Grab, s. 454; H. Rosén 1948, s. 93.
 9) Om germanerna jfr G. Wilke 1923, s. 58.
 10) M. Ebert, VIII, Moorleiche, s. 286 f.; A. Sandklef 1933, s. 46, 77, 89 f.; Olaus Magnus III, c. 4.
 11) K. Kaalund 1870, s. 377 f.
 12) H. Rosén 1918, s. 163; LP VII, 1, 133, 135.
 13) C. W. von Sydow, i NK XIV, s. 112.
 14) Ib.
 15) L. Lévy-Bruhl, P. Sartori, H. Schreuer, G. Neckel; jfr W. Wundts "Körperseele".
 16) G. Neckel 1913.
 17) T. Naumann 1921, s. 22.
 18) Jfr "döding" hos lapparna, H. Grundström 1942, s. 7.
 19) P. Geiger, Leiche, i HDA V, s. 1024: som "levande lik" borde man endast beteckna de av den dödes gestaltningar som kunna uppvisa något av likets karakteristika, sålunda blekheten, minskad tal- och rörelseförmåga, begynnande förmultning och slutligen också skelettets framträdande. Jfr U. Harva 1945, s. 101: Det levande liket är en helhet, som lever och handlar som sådan. Det är inte endast den avlidnes bild eller skugga, det är den avlidne själ.
 20) M. Alseikaite—Gimbutiene 1946, s. 174. Jfr också E. Birkeli 1938 s. 12: Fra dødskulten kan følgende fælles trekk anføres: 1) De fleste folk bruker som regel bestemte uttrykk for å betegne individets postmortale væreform til forskjell fra den premortale. 2) Den døde er først og fremst medlem av de dødes samfund og bor enten i eller ved graven eller foretar en long reise til dødesland. 3) Den dødes tilværelsesform tenkes alltid som en kopi av det levende individs, dog også som en mindre utgave av samme med materielle behov for mat, drikke, husvær etc. 4) Den døde kan gi sig og sine behov tilkjenne for de levende og tenkes å kunne yde flere hjelp til dem.

Kapitel 2.

DEN DÖDES HUS

Fruktan för den döde torde som sagt icke kunna betraktas som det primära, särskilt inte om man tänker på de s. k. husbegravningarna, då man behöll liket hemma i så nära gemenskap med de levande som möjligt, något som i Europa kan spåras långt tillbaka ända in i äldre stenålder. Även under yngre stenålder finner man husbegravningar på talrika boplatser vid Sveriges sydkust, på Gotland och många andra ställen i Europa, i enstaka områden ännu långt fram i La Tène-tid, och detta även i sådana fall då de döda bränts.¹⁾ De döda stannade kvar hos de levande i sina gamla hem, och det är icke tal om någon grav "men om den sovande i hans leie".²⁾ I sina bästa kläder och prydda med smycken hade de döda i Mentonegrottorna "i sofläge lagts ned på sidan",³⁾ Livsfunktionerna hade ej upphört; den döde hade försetts med mat, vapen, kläder och smycken. Även det skelett, som påträffades i Dordogne, hade mat och vapen omkring sig. Tron på de dödas kvarlevande får väl betraktas som typisk för stenåldern.⁴⁾ Det kan inte vara tal om någon fruktan för de avlidna; denna känsla kunde blott uppstå då man började avskilja de döda från de levande. Ännu sedan husbegravningen under yngre stenålder efterträts av bisättning i gravar, lät man dessa efterbilda bostäderna. "Den döde hadde hvilt på den boplass hvor han hadde levt; det måtte da ligge nær å konstruere den dødes separatbolig i likhet med de levendes⁵⁾ . . . som et hjem for mennesker med de levendes egenskaper og behov med sig i graven".⁶⁾ De anhöriga sökte förse den döde med allt det som han skulle ha behövt, om han hade fortsatt att leva under liknande förhållanden som fram till sin död, och strävade efter att skänka honom möjlighet till en liknande livsföring.⁷⁾

Redan vid slutet av stenåldern⁸⁾ eller början av bronsåldern finna vi alltså sedvänjan att åt den döde anordna en husgrav, som man tänkte sig som en regelrätt bostad. Gravhuset för den döde får väl anses vara ett gemensamt indoeuropeiskt kulturelement; i Europa ha vi funnit sådana försedda med sadeltak, i Asien med platt tak.⁹⁾ Sålunda har man i några gravhögar vid Laubingen och Helmsdorf i Thüringen, vilka härröra från tidig bronsålder, funnit gravkamrar

med takliknande konstruktion, bestående av en takås på snett i jorden nedsatta sparrar och åsar. Över de förra lågo stockar, som i sin tur varit täckta med vass. Den döde hade också i detta fall fått gåvor, och dessutom torde vi här ha de äldsta kända spåren av människooffer. "Liket hviler her i en tømret ekekiste som er satt i gravhuset. I ett tykt askelag under hovedgraven fant man dessuten skelettene av to mann, som de döde hadde fått med sig som tjenere".¹⁰⁾ Ungefär från samma tid härstamma husgravarna i högarna i Kirchenheiligen och Nienstedt, bestående av lodräta stolpar och vasstak, och åtskilliga andra; vidare ha vi bronsåldersgravar med rundhyddor av trä i Hessen och Holland, kungagraven i Seddin, en träkonstruktion med högt sadeltak från yngre Hallstatt-tid i Villingen och andra byggnadsverk, de skytiska husgravarna och de etruskiska kammargravarna, som i alldeles särskild grad efterbilda bostäder, vilket senare icke heller berördes av förändringen i gravskicket. Det sker blott en förminskning från gravhus till husurna¹¹⁾ just i samband med införandet av likbränningen under brons- och järnålder. Då man senare åter började begrava de döda obrända, fortsatte man att avbilda boningshusen i sarkofagerna i sten- och träkistorna samt ännu under vikingatid i de väldiga, timrade gravkamrarna.¹²⁾

De yngre gravarna i Hedeby, på Björkö och i Soest i Westfalen kunna härledas ur nordvästeuropeiska förebilder, som sedan fortlevat ända in i karolingisk tid.¹³⁾ På en gravplats i Soest träffade man på en ungefär 2 m. djup grop med stolpar i de fyra hörnen, golv och väggar av trä och med väggbjälkarna uppifrån instuckna i fogarna. I denna kammare hade träkistan med den döde blivit nedsatt och det hela sedan övertäckts med en jordhög. De äldsta gravarna, av vilka de flesta äro avsedda för kvinnor, härstamma från 500-talet e. Kr. Från och med 6. århundradet tyckes denna gravplats icke mer ha använts.¹⁴⁾

De rikaste fynden har man dock i Skandinavien. Mer än 100 av de väl kända kvadratiska trägravkamrarna ha påträffats på Björkö (Birka) delvis i högar, men delvis också under plan mark, nergrävda i den hårda leran på ända till 2 m djup. De voro upp-

förda av fyra runda hörnstolpar och mellan dem timrade väggar. Kammaren har varit försedd med tak av klivna ekstockar och bjälkgolv.¹⁵⁾ Sådana gravar ha påträffats dels innehållande endast ett mansskelett, försett med vapen o. d., dels endast ett kvinno-skelett, dels slutligen både ett mans- och ett kvinno-skelett, och i alla tre fallen inte sällan dessutom en eller ett par hästar och enstaka ben av svin (skalle) och nötkreatur. Liken voro ibland begravna i hockerställning. Gravarna härstamma från 900-talet och tidigare.¹⁶⁾ I Hedeby i Slesvig har man träffat på flera kammargravar, och även här kunde man se spår av golv och väggar i trä liksom av taket, som störtat in under den tunga stenbördan. En i jorden nergrävd gravkammare var övertäckt med en båt. Även dessa gravar härstammade från 900-talet.¹⁷⁾

I Danmark är konstruktionen något annorlunda än i Sverige och Norge.¹⁸⁾ De norska timrade gravkammarna kunde möjligen härstamma direkt från liknande gravar under yngre stenålder och senare delen av äldre järnåldern (300—600 e. Kr.). En gravhög med en gravkammare från 300-talet i det tidigare norska området Jored i Bohuslän hade golv, sidoväggar och tak av ekplankor.¹⁹⁾ En trägravkammare av skandinaviskt ursprung, nergrävd i en 1—1,5 m djup grop, har även påträffats i Ukraina, i byn Šestovitsy vid Černigov. Den döde hade begravts tillsammans med en kvinna, en häst och föremål av olika slag, särskilt delar av rustningar och vardagliga bruksföremål. Kvinnan låg till vänster om mannen och hästen vid bådas fötter. Mannen var nedlagd i hockerställning, hästen hade blivit dödad med en spjutstöt för pannan.²⁰⁾ Anläggningen i Šestovitsy-graven överensstämmer nästan i alla punkter med den i gravkammarna på Björkö och härstammar från ungefär samma tid.²¹⁾

En intressant svensk sedvänja har L. Hagberg omnämnt:

”Ett försiktighetsmått mot den döde var att plocka mossan ur väggen eller tre nypor mull från takfoten över ingångsdörren och lägga till liket (Södermanland). I Lekvattnet (Värmland) har en person fört stycken av bostaden och uthusen samt jord från egendomen till sin hustrus grav, så att hon icke skulle komma igen. Hon mentes då allt fortfarande ha det gamla hemmet till förfogande. För att icke den döde skulle taga lyckan från linlanden, humlegården och åkern brukade man i Unnaryd (Småland) lägga linfrö, humle och mull från åkerjorden i likkistan till den avlidne husbonden.”²²⁾

Arabiska resenärers berättelser om ryssarna, med vilka de sannolikt menade de skandinaviska varjagerna, överensstämmer väl

med de arkeologiska fynden. Sålunda säger Ibn Rested omkring 930 e. Kr.: ”Dör någon hos dem av de förnäma, så gräva de en grav åt honom, lik ett rymligt hus, lägga honom däri och låta honom få med i graven sin livklädnad . . .”²³⁾

I Lettland har man icke funnit några kvarlevor av sådana trägravkammrar, däremot i Preussen. Folkvisorna ha dock bevarat spår därav, så t. ex. följande: ”Lärkan bygger ett bo i hästens hov, men min broder en kammare i sandbergen” (LD 49499). I en annan folkvisa heter det: ”Hade jag vetat var högen är, där jag skall ligga, så skulle jag ha klätt den med ekbräder” (ib. 27556), och detta bör förstås så, att högen icke skulle kläs på utsidan utan att det här skulle vara fråga om en gravkammare.

De underjordiska gravhusen ha väl försvunnit i nyare tid, men icke seden att bygga sådana hus ovan jord på kyrkogårdarna; de återfinnas ännu hos de finsk-ugriska karelerna och lapparna.²⁴⁾ Här må också nämnas de mera konstnärligt präglade och arkitektoniskt värdefulla gravmonumenten, som utformats som hus; de erinra om de enkla trähus, som ända fram på 1800-talet kunde ses på kyrkogårdar även i Sverige och då utdömdes som ”de gamla trähusen”.²⁵⁾ Sådana ”gravar med hus” ha även funnits i Lettland.²⁶⁾

Ovan har på tal om Småland nämnts om överbyggda gravar, så på Böda kyrkogård befintliga gravar, som voro omgivna av trästaket med sluttande trätak, och om Tanum, i stället för gravstenar hade bönderna slagit ihop några bräder, vilka voro lagda på gravarna. På sidorna under dem runt omkring voro lagda stenar, antingen lösa eller ordentligt murade, på vilka bräderna vilade. Liksom den döde utrustades, uppfördes även på hans grav, i vilken han ofta fått mull med från den egna jorden samt stycken av bostaden, en liten byggnad, så att han ej skulle behöva sakna det lämnade hemmet.²⁷⁾

Ett brant stupande skydd, som till formen liknade taket på ett boningshus, torde även ha funnits i och med de äldre gravvårdarna på de ortodoxa karelernas kyrkogårdar, men ersattes sedan under nyare tid med ett kors.²⁸⁾ I Lettland var det allmän sed att placera gravvårdar med den dödes namn, födelse- och dödsår på graven, varvid dessa tavlor voro försedda med ett tak och mycket litet liknade ett kors. Dessa ”kors” omtalas i folkvisorna som själens tillflyktsort under den första natten. Om begravningen blivit fördröjd, övernattade själen ”i korsets spets” (LD 27616—27618). Om det nu var fråga om en efterbildning av ett hus, kunde vi också antaga, att man med ”spetsen”, som väl

egentligen knappast ägnade sig till uppehålls-ort, avsåg en lugn vrå under taket.

Att även kistan betraktades som den dödes hus är känt. Stockkistor finner man jämsides med sådana av sten. Alltsedan bronsåldern förekommo de i Skandinavien, Mecklenburg, Hannover, England och Skottland. De stodo på marken eller på stenar e. d. i själva gravhögarna. Enbart i Danmark hade man fram till år 1894 påträffat 48 dylika "ekistor" i 33 gravhögar, i Skåne och Holland 28,²⁹⁾ och de ha fortfarande varit i bruk ända fram till historisk tid, så t. ex. både i Ryssland, där man kunde köpa dem överallt,³⁰⁾ och i Litauen³¹⁾ samt i Lettland ännu i början av 1800-talet.³²⁾ I de lettiska folkvisorna omtalas de som "huset av ett stycke trä" (LD 27420), ofta i samband med gravhögen, där den döde säges ha en stuga av hårt trä med tak av grön gräsmatta" (ib. 27706). Annars är det själva gravhögen som hos letterna kallades "det eviga huset" (LD 27667, 27642, 27570, 27662, 49490 o. a. st.), där den döde icke blott kan sova utan också höra och höras samt tala med sina anhöriga, även om han endast med svårighet kan lämna det. I bronsålderns- och senare fynd är kistan övertäckt med stenar och gravhögen, och i de lettiska folkvisorna heter det också att den enda sanddörren är sammanvuxen med väggarna (LD 49492) och huset övertäckt med gräs (ib. 27555); det är ett vitt sandhus med grönt grästak (ib. 27566). På en enda dag sägas bröderna ha timrat det (ib. 49508). Liksom varje annat hus har det också en nyckel, och det berättas om hur jorddörren öppnar sig och jordnyckeln gnisslar. När dörren slutet, hör man återigen nyckeln vridas om, varefter den gömmas (ib. 27554) hos Moder jord eller hos gravmodern, pestmodern eller soldottern (ib. 27579, 27512 o. a. st.). Likkistan kallas också "det eviga huset"; dock överensstämmer den döde i likkistan mera med den yngre föreställningen om liket; han sover visserligen endast men kan inte längre höra eller känna något.

Vi finna också ett tält som den dödes hus. I Achmed ibn Fadlans reseskildring av år 921—922 beskrives, hur en varjagisk man, som dött, brändes tillsammans med en jungfru, som offrat sig frivilligt för att följa honom till den andra sidan. Bränningen skedde på ett skepp, där man rest ett tält med en bänk och andra föremål som skulle följa honom. V. J. Mansikka³³⁾ sammanställer denna beskrivning med ett arkeologiskt fynd i en skandinavisk gravhög i Ryssland, där man bl. a. påträffat skrovet av ett skepp med resterna av en bädd eller bänk.

Mycket likt ett tält är också det "hus", som letterna uppförde över den döde, när de

skulle hålla likvaka. De till begravningen inbjudna gästerna samlades redan kvällen före och hade med sig mat, såsom bröd och kött, och brännvin. Före solnedgången fördes den döde in och placerades på ett lågt bord i stugan, förstugan eller en bod (klëts). Vid likkistan reste man fyra trästänger och på dessa hängdes ett vitt lakan. På kortsidorna hängdes också vita lakan, och på så sätt fick man omkring kistan ett slags hydda, som kallades den dödes hus. Det smyckades sedan av kvinnorna och behängdes med mönstrade dukar. Vid den öppna kistan brunno även ljus i stakar. Under vaknatten sov man icke alls utan sjöng sorgesånger. Framför kistan ställdes ett litet bord, en karmstol eller en bänk. Bordet var täckt med en vit duk, ljus ställdes därpå, ett för vart tionde år som den döde levat, och mellan ljusen mat för honom: två levar vitt bröd, en skål med smör, en med honung, kokt mat och öl. Ett annat bord dukade man i stugan för deltagarna i likvakan, som där kunde taga för sig då och då.³⁴⁾

Från Renda, i Kurzeme, ha vi en liknande beskrivning. På begravningsdagen fördes den döde in i förstugan och kistan placerades där på två pallar. Över den hängdes ett lakan på fyra stänger: det var "likhuset".³⁵⁾ Detsamma förekom i Kurzeme hos liverna och zigenarna.³⁶⁾

En sed, som påminner om uppförandet av dessa tälthus över den döde, förekom i Skandinavien.³⁷⁾ Först och främst brukade man i Sverige omedelbart efter ett dödsfall hänga vita lakan för fönstren i sorgehuset och även täcka väggarna på samma sätt. "Att behänga de bara väggarna med vita lakan har i hela Skandinavien varit gammal sed".³⁸⁾ Ofta fick man låna det behövlige materialet hos någon granne.³⁹⁾ Man täckte med vita lakan i själva likrummet icke endast fönstren, utan även väggar och tak. Detta skedde samtidigt med att kistan med det svepta liket placerades där.⁴⁰⁾ I Madesjö (Småland) hade sådana lakan 1870 spänts i tak och omkring väggar.⁴¹⁾ Man ställde även ett litet bord med brinnande ljus på vid den dödes huvudgård. Detsamma skedde hos setukeserna i Estland; liket placerades i ett hörn längst in i stugan, som behängdes med lakan. Dessutom brukade man vid detta tillfälle spanna en duk i taket⁴²⁾ och uppförde alltså även här ett slags "hus". Även på själadagarna, då de döda tänktes komma till de levande, brukade man hänga upp lakan, och i Estland bjöd man dem komma in i ett med sådana klätt rum, detta t. ex. på alla helgons dag.⁴³⁾ Samma sed finner man hos mordvinerna.⁴⁴⁾ Vita dukar och lakan användes vid jultiden hos både finnar och svenskar.⁴⁵⁾ När kare-

lerna samlades till någon fest till minne av släktens alla döda medlemmar, förekom bl. a. den sedvänjan, att de hade med sig tränaglar, som slogos in i springorna i festrummets väggar, för att de döda, som osynliga dock voro närvarande, skulle hänga upp sina kläder på dem eller också hängde man på dem upp de handdukar, som de döda skulle torka sig på när de ätit. Antalet spikar skulle svara mot antalet osynliga gäster, som inbjudits till minnesfesterna. Sådana höllos bl. a. på tredje, sjunde, nionde och fjortonde dagen efter dödsfallet.⁴⁶⁾ Lakanet förekom vid begravningen även i andra sammanhang; det hörde till de ting som den döde fick med sig i graven.⁴⁷⁾ Moder jord täcker så den dödes viloplats med ett vitt lakan (LD 49527, 27713). Det föräldralösa barnet säger: "Vart skall jag gå och var skall jag stanna? Alla hata mig. Jag skall svepa in mig i ett lakan och krypa in i Guds jord" (ib. 4802).

Det är emellertid påfallande, att samma sed också återkommer bland bröllopsceremonierna, så t. ex. hos svenskarna i Estland, där

väggarna vid bröllop behängdes med vita lakan. Av en litografi föreställande ett bröllop på Ormsö, framgår att man spämt lakan på väggarna. Till samma källa hänvisar också G. Danell.⁴⁸⁾ Även esterna behängde en del av väggen, som var bakom matbordet, för att, som det hette, skydda bröllopsgästernas kläder mot de röksvärtade väggarna. Men man brukade också kvällen före eller på bröllopsdagens morgon under hemlighetsfulla riter slå in de redan från Karelen kända tränaglarna i stugväggen. Dessa voro enligt G. Ränk⁴⁹⁾ avsedda för de osynliga gästernas, alltså de döda anförfanternas kläder.

I Lettland återfinnes samma sedvänja. Vid bröllopet brukade man nästan överallt kläda väggarna med vita lakan, i Vidzeme t. ex. den vägg, vid vilken bruden skulle sitta (Piebalga) eller det förmämsta hörnet, där det unga paret placerades (Valmiera) och i Kurzeme behängdes alla väggarna (Talsi).⁵⁰⁾ Man väntade ibland tills de nygifta kommit tillbaka från kyrkan, satte små granar vid dörren och strödde hackat granris på golvet,

1) M. Ebert XIV, s. 443; jfr. *apud majores omnes in domibus sepeliebantur* (Serv.ad. Aen. VI, 154).

2) K. Stjerna 1911, s. 125.

3) G. Sverdrup 1927, s. 22.

4) Ib.; G. Backman 1911, s. 140.

5) G. Sverdrup i Nord. Tidskrift 1927, s. 522.

6) Ib., s. 524.

7) K. Beth, i HDA, VIII 1467.

8) F. Hansen 1938, s. 24.

9) M. Ebert IV, Grabhaus § 6; om "boplasskultur", se E. Nissen i NK XXVI, s. 11.

10) G. Sverdrup 1933, s. 17.

11) Om preussarna, se W. La Baume 1939, s. 230; för Sverige jfr S. Lindqvist 1935, s. 140.

12) M. Ebert V, s. 214. Jfr H. F. Feilberg 1914, s. 117. Denne tankegang, at den döde bor i graven, finder sin bekræftelse i gravskikke, i det grave- eller kamerform . . . huset, hytten overlades til den döde, han bliver begravet i den.

13) T. J. Arne 1931, s. 301.

14) Ib., s. 302.

15) Ib., s. 294.

16) Ib., s. 296.

17) Ib., s. 299.

18) S. Lindqvist 1920, s. 61 f.

19) T. J. Arne 1931, s. 300.

20) Ib., s. 286.

21) Ib., s. 296.

22) L. Hagberg 1937, s. 213.

23) V. J. Mansikka 1922, s. 337; jfr Yngligasagan, c. 11: "byggde de en stor hög och gjorde derå dörr och trenne gluggar. Då Frö var död, burö de honom in i högen, och sade svearna, att han ännu lefde . . ."

24) U. T. Sirelius 1925, s. 65. "Les corps sont placés dans les cercueils en bois de pin et, en guise de pierre tombale, on élève sur la fosse un appentis en bois, à deux pans, comme un toit de maison, haut de quelques centimètres au dessus du sol. Sur le devant est percée une petite ouverture carrée, sans

doute que le mort puisse respirer" (C. Rabot 1885).

"Längs över gravarna låg . . . en trähuv, uppbyggd av klivna stockar och plankor till en husliknande liten byggnad . . . Taket var lagt som på ett hus. (G. Hallström 1922, s. 162 ff.). På eller vid huvens lågo de verktyg, som man använt vid gravens grävande och gravmonumentets uppförande, såsom spade, yxa, bleckhink" (ib., s. 163 f.; jfr E. Mahler 1936, s. 409 f, 659.)

25) L. Hagberg 1937, s. 490; Helsingeboken utg. K. A. Haegermark 1900, s. 83, 100, 105.

26) L. Hagberg 1937, s. 490; C.-M. Bergstrand III, 1936, s. 62.

27) L. Hagberg 1937, s. 490, jfr s. 213.

28) V. J. Mansikka 1922, s. 81.

29) G. Sverdrup i NVHS 1933, s. 17.

30) A. Olearius 1647, III, s. 31; E. Kämpfer 1683; V. J. Mansikka 1922, s. 174; om lapparna se Joh. Schefferus 1673, s. 313.

31) M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 125.

32) J. Jaunzems 1939, s. 42 f.

33) V. J. Mansikka 1922, s. 329.

34) B. Senkeviča 1939, s. 141.

35) LD III, 3, s. 870.

36) "Hela natten stod kistan framför huset. Av lakan och segel gjorde man sedan ett litet hus för kistan rakt under boningshusets fönster" (O. Loorits i Verh.d.gel. Estn.Ges. XXVI, s. 188); om zigenarna i socknen Pope (Kurzeme år 1939): under natten före begravningen ställes kistan ut i skogen under ett tält, som uppförts av lakan på 4 stänger. En sida förblir öppen. Man bjuder omkring mat, man äter, dricker och dansar till musik hela natten.

37) "Utan rast förde de honom (Skalla-Grim) till Nöstnäs. Här slogo de för natten tält över liket" (Egil Skallagrímssons Saga, c. 53); jfr "en himmel över Kisten, Himmelseng", hos Troels-Lund, XIV, s. 157.

38) L. Hagberg 1937, s. 221, 429.

39) Ib., s. 224.

som dessutom pryddes med blommor och färgade spån. De gifta kvinnorna och de unga flickorna hängde upp lakan på den vägg, vid vilken det unga paret och hedersgästerna skulle sitta (Dundaga).⁵¹⁾

Alla dessa bröllopsseder kunna vi sam-

manställa med begravningsbruken. Att det här icke endast var fråga om en utsmyckning är tydligt. De döda kunde vara närvarande. Även vid själadagarna om hösten (rudenāji) gjorde man med en duk en väg för de döda ända fram till dörren.⁵²⁾

40) Ib., s. 221. Jfr Nicolovius 1924, s. 219.
 41) L. Hagberg 1937, s. 222.
 42) G. Ränk i SM 1944, s. 31.
 43) O. W. Masing 1821; Ränk 1944, s. 40.
 44) G. Ränk 1944, s. 40.
 45) Ib., s. 45; M. P:n Nilsson, i NK XXII, 1938, s. 25.
 46) G. Ränk 1944, s. 45.

47) Jfr Joh. Schefferus 1673, s. 312: solent autem cadavera defuncti involvere veste lineā.
 48) G. Danell 1922, s. 28; H. Schichting 1864.
 49) G. Ränk 1944, s. 45.
 50) LD III, 1.
 51) RLBZK VI.
 52) E. Volter i Zapiski Imp. Russk. Geogr. Obšč. XV, s. 76.

Kapitel 3.

GRAVHÖGEN

Gravsättning i hög förekommer hos de baltiska folken redan under äldre bronsålder. I Preussen lades liket i en urholkad trädstam eller stockkista på marken, och en jord- eller stenhög kastades upp över det hela. Dessa gravhögar, som för det mesta ligga i skogen eller bland buskar och snår och innehålla en eller flera stockkistor, äro vanligen omgivna av en eller ett par stenringar. De förekomma ända in i yngre bronsålder (1000—500 f. Kr.) då detta gravskick i Preussen upplevde sin blomstringstid.¹⁾

Under första delen av järnåldern (500—150 f. Kr.) satte man ännu ner likkistor i de gamla högarnas ytterpartier. De under denna tid nyanlagda högarna, som utgjorde släktgravar för olika medlemmar av samma familj eller släkt, innehålla ett antal mindre stockkistor och dessutom icke sällan många askurnor, upp till 30 och flera.²⁾ De kuriska bronsåldergravarna i Lettland äro för det mesta gravhögar med stenkistor och med eller utan lerurnor.³⁾ I gravar från förromersk järnålder, t. ex. de i Värve från andra århundradet f. Kr., har man funnit ett obränt lik liggande på flata marken i en hög och därintill aska och kolrester, som kanske härstamma från eldritter, förenade med gravmåltider.⁴⁾ Den yngre romerska järnåldern är den sydöstbaltiska gravhögskulturens egentliga blomstringstid. Vid dess slut finner man att gravarna bli allt grundare. I de lettändska gravhögarna från äldre järnålder ligga de döda i regel obrända. Några säkra spår av likkistor äro inte konstaterade, men väl trärester under skeletten. I Slate tyckes den döde ha blivit täckt med näver.⁵⁾ Det första liket lades i en stenring på flata marken över ett med vit sand täckt underlag och täcktes med en hög, som så småningom blev allt högre, allteftersom ny sand fördes på för varje därefter följande begravning, tills slutligen också själva stenringen var dold. På själva marken finner man ett 10—15 cm tjockt lager av mycket små kolstycken och någon aska, vilket kanske härrör från röjningsarbetet vid anläggande av gravplatsen eller också från vissa riter, kanske från brännandet av halm. Kol- och askfläckar tyda på rituella ceremonier vid den öppna graven, skärvor på någon minnesmåltid därstädes. De kunna också vara rester från en förbränning

av kläder och sänghalm vid graven.⁶⁾ Eldritter voro särskilt vanliga hos semgallerna. Av de 11 brandplatserna vid Gailiši nära Dobele äro 8 omgivna av en stenring, av vilka några avsetts för förbrännandet av halm och kläder, medan gravgåvorna sammanförts till en. De där funna skärvorna tyda på en gravmåltid.⁷⁾ Kurerna övergingo vid denna tid till gravläggning utan bränning. De döda begravos i en 0.60—1.25 m djup grop, omgiven av stenar, och gåvor lades bredvid dem. Över flera gravar hade man kastat upp en hög. Under mellersta järnåldern (400—800 e. Kr.) försvunno gravhögarna så småningom och på 600- och 700-talen ersattes de hos sem- och letgallerna av flata marksgravar. Likkistor och tråg av trä förekomma i dem. Stenringarna fortlevde ibland, och delvis begravde man fortfarande sina döda i de gamla gravhögarna. Eldritter funnos ännu, och man har återfunnit t. o. m. skärvor efter gravmåltiden. Redan från och med 700-talet började man hos kurerna åter bränna de döda, kanske under inverkan från invandrade skandinaver, så t. ex. i Grobiņa där det fanns en stor skandinavisk koloni, och från 900- och 1000-talen är detta gravskick dominerande överallt hos kurerna.⁸⁾

Under yngre järnålder (800—1200) fortlevde seden alltjämt, medan man blott undantagsvis återfinner den i andra delar av Lettland. År 1210 brände kurerna sina fallna vid Riga, och ännu på 1400-talet iakttog G. de Lannoy samma sedvänja.⁹⁾ Gravfälten uppvisa inga yttre kännemärken; under ett sandskikt finner man kol- och askfläckar, där också de brända benen och gåvorna till den döde ligga; vapnen äro "dödade", d. v. s. vridna och sönderbrutna.¹⁰⁾ Dryckeskärlden ha emellertid icke blivit brända utan ha efter gravmåltiden kastats ned i graven, likaså skärvorna efter matkärlden.¹¹⁾ Letgallerna begravde under 800- och 900-talen sina döda i gropar. Liken lades på rygg på ett underlag av bräder eller bark, någon gång i kistor, och övertäcktes med näver. I gropen kan man understundom se ett tunt lager av aska och kol över skelettet och runtom enstaka små kol, utgörande rester av den dödes brända bädd. Den igenskottade graven jämnades med marken.¹²⁾

Gravhögarna förekomma för det mesta i

grupper om ända till 20—30; ensamliggande sådana äro mera sällsynta. De finnas vanligen på höjder,¹³⁾ ibland i närheten av vattendrag — floder eller sjöar.¹⁴⁾ Särskilt karakteristiskt är att de ursprungligen legat i skogen; i regel bestå de av sand och förekomma på sandmark, oftast där det förr vuxit tallskog. Det finns hittills inga uppgifter om att gravhögarna någonstans uppkastats av den svarta humusjorden.¹⁵⁾ De arkeologiska resultaten rörande dessa gravhögar böra sammanställas med de upplysningar vi kunna erhålla ur de lettiska folkvisorna, och A. Kärnups, vars arbete tyvärr icke finnes tryckt, har påvisat många överensstämmelser mellan folkvisornas uppgifter och de data, som gravhögarna från tidig järnålder ge oss, liksom han visat, att mycket av det, som hittills ansetts som bilder formade av den skapande fantasien inom folkdiktningen, utgör konkreta relikter.^{15a)}

De lettiska gravhögarna från tidig järnålder (1—400 år e. Kr.) kunna lättast förklaras som "den dödes hus". Med stor noggrannhet återges i folkvisorna begravningens förlopp. I en folkvisa, som alltjämt sjunges, då likföljet återvänder hem från kyrkogården, heter det: "Dö icke, dö icke, det finns ingen plats mer på kyrkogården!", varvid man brukar slå dem som stannat hemma med grankvistar, som man tagit med sig från kyrkogården.¹⁶⁾ Det är lätt att förstå att en bestämd önskan uttryckes med dessa ord; versens senare del ger motiveringen, som emellertid icke är så lätt att förstå, såvida man icke går tillbaka till den gamla gravsättningen i högar, familjegravar.¹⁷⁾ Man valde mestadels en plats i skogen, röjde undan träden, satte en stenring och på sanden mitt i ringen lades den döde övertäckt med sand. Så uppstod den första lilla högen; de, som därefter begravdes, övertäcktes även de med ett tunt sandlager (20—30 cm), tills ringen slutligen var full och högen nått den slutgiltiga formen. Man lade de döda dels bredvid varandra ända ut till stenringen, dels ovanpå varandra ända upp till toppen. Därför heter det i folkvisan, att det inte fanns någon plats kvar,^{17a)} ty "vi ha ju begravt vår syster" i gravens utkant, vid dess port, och även utanför gravplatsen (LD 27632). Denna tankegång är ju oförenlig med den kristna kyrkogården, där det för det första inte råder någon brist på utrymme, och för det andra en begravning utanför kyrkogården blott kunde komma ifråga som straff för brottslingar och självspillingar; att skryta med något sådant vid hemkomsten måste te sig som en orimlighet. Annorlunda förhåller det sig med gravhögarna, där de sist begravna verkligen kunde komma att ligga

i utkanten av högen, utanför stenringen eller också allra överst i högen (LD 27660). En visa berättar också om en död, som går omkring högen med ett lakan i handen, sägande: "Var skall jag sova? Höjderna och slätterna äro ju fulla" (ib. 27544), och vidare: "Höjderna och slätterna äro fulla med sovande, var skall jag sova? Måste jag verkligen sova på toppen?" (ib.), eller: "Runt kullen går jag att söka mig en sovplats, med en knippa halm i handen och ett lakan under armen" (ib. 27541). Högen som grav kallas ofta också "gravgården" (kaps = grav, kapsēta = kapa sēta eller kapu sēta = gravgård; med sēta betecknas antingen husets gårdsplats eller också gården som byggnad och jämställs här sålunda med graven eller den dödes hus.¹⁸⁾ En dotter, som dött före sina föräldrar, säges i visan vilja vänta på fadern och modern i högen och sopa gravgården. Här kan det inte vara fråga om någon stor kristen kyrkogård (ib. 49402, 27343); när det heter: "Det ena sandkornet efter det andra har jag plockat upp, sökande den plats där min moder ligger" (ib. 4048), gäller detta också blott om en gravhög och icke om en kyrkogård.

När det i samma visa, som förut citerades, heter: "Må de dö, både gamla och unga, det finns plats i gravgården: jag har lagt min syster i mitten" (ib. 27657), är detta betecknande för den gamla seden att placera de först begravda mitt i den påbörjade gravplatsen.

Högarna under den äldre järnåldern kan man bäst beteckna som gravfält eller som en liten gravplats, avsedd endast för medlemmarna av en enda familj. Folkvisorna omtäna också för det mesta moder, fader, broder, syster — mera sällan tjänstefolk — som begravda där, varvid man till bröder och systrar också räknade de i familjen ingifta svärsönerna och -döttrarna.

Högarna anlades inte långt från hemmet.¹⁹⁾ En visa berättar om det föräldralösa barnet, som medan det vaktar sin hjord finner sina döda föräldrars grav (LD 4236, 3944, 4002, 4067), där de ligga under det gröna gräset i högen av vit sand, eller om modern, som, då hennes barn vallar kreaturen bredvid gravplatsen, kan begråta sina söner och döttrar, av vilka hon väntat sig sorgfria dagar (ib. 27762). Vägen till graven är ofta densamma som den till betesplatsen (ib. 27508). Gravarna omtalas också som skogshögar, vilket överensstämmer med de arkeologiska fynden, och den som ligger där kan vara glad: "Varför skulle jag icke sova gott i den vita sandkullen? Vindarna draga, furuskogarna susa, talltopparna sjunga" (ib. 27560). Släktingarnas klagan vid graven jämfördes med

skogens sus: "Vad susar och brusar vid randen av min grav? Det är mina släktingar som gråta vid den" (ib. 27561). Modern har begravts i en dunge av unga tallar (ib. 49435); den ligger icke långt från hemmet. En syster vet om sin broder, att han gått till skogen för att leta efter honung i träden — så berättade man åtminstone för henne, när hon var liten — och när hon vaktade kreaturen, fann hon honom i skogen under gräset i sandkullen. Och vidare: "Fåret väntar förgäves på sin herde, i dag har man fört honom genom talldungen till sandkullen" (ib. 27679). Högarna förlades vanligen till torrare, högre liggande platser med vit sand, ibland med grus eller lergrus, på kullar eller åsar eller i närheten av vatten. En visa säger: "Floden rinner, vinden drar, skogarna sjunga" (ib. 27560¹). På låglänta ställen finner man inga högar (ib. 49516). P. Einhorn på 1600-talet och kyrkovisitationsprotokollen från 1700-talet omnämna även de den gamla seden att begrava i skogarna,²⁰ men trots allt detta får man icke tänka sig dessa gravplatser mitt i skogens ensamhet. De ligga nära vägarna, liksom de antika nekropolerna och de germanska gravhögarerna också de lågo vid vägkanten.²¹ Det heter i folkvisan: "Begrav mig vid vägen: jag är en hjulmakare, och hjulet kommer under sin bana att säga: 'Här ligger min mäster' " (ib. 27399). Om en avundsam man heter det: "Han gräver en grav åt mig intill den stora vägen: han kommer att själv falla ner i den en mörk natt" (ib. 9132). Samma motiv, som dominerar i de grekiska gravinskrifterna, återfinna vi även här i folkvisorna: den som färdas på vägen, bör icke gå förbi graven utan att stanna och tänka på sina anförvanter (ib. 49691, 49687, 49698, 49699). Där ligger den kära modern, som man måste hälsa på, fadern som hade vänliga ord att säga en, och för vilken man måste berätta att man far till sitt bröllop. Fadern sitter vid gravens kant och väntar på att någon skall komma och tala med honom (49689), och även modern bidar där (ib. 49695). Så förtroligt kändes förhållandet till de döda. När visan säger, att man inte får fara över kyrkogården eller genom dess port utan att minnas dem som ligga där (ib. 49687—49690), måste man fatta detta så att de var för sig slutna gravhögar legat på båda sidor om körvägen och bildat ett gravfält, som alltså bestod av en grupp högar.

Som gravens yttergräns bör man se den stenring som omgav högen; så långt kan hästen komma, när den gnäggande hälsar plöjaren (ib. 27638, 49459), och så långt kan också den döde själv gå. Vid högens fot dansar De dödas moder, medan hon väntar på

dem som skola komma (ib. 49428). Det är uppenbart, att det rör sig om en gravhög och icke om någon enstaka grav, när det om henne säges, att hon vandrar på graven och gläder sig åt att se hur "min kropp föres dit efter två hästar" (ib. 27538). Beträdandet av gravhögen, som alltså icke får tänkas ligga på den kristna kyrkogården, omtalas ofta i folkvisorna. "Gråtande sätter jag min fot på det gröna gräset: där ligger min moder" (ib. 27587). Det heter likaså: "Jag gick över det gröna gräset, där ligger hon som talade de goda orden" (ib. 27559, 49751, 4989, 4626). Högen omtalas direkt: "Gråtande gick jag upp på högen för att se min moder" (ib. 49753). Det kan även blott vara fråga om högen i de visor, som berätta om hur den döde vandrar omkring graven:²² tre eller hundra gånger har det föräldralösa barnet gjort det (ib. 49749, 49750). Under gräset ligger den döde liksom under ett tunt täcke: "I går täckte min moder över mig med vita dukar, i dag göra mina bröder detsamma med mig, med det gröna gräset" (ib. 27590, 27367). Det moderlösa barnet kommer till sin moder och vill lyfta på hennes täcke: "Gråtande satt jag högst uppe på min moders grav: stig upp, jag vill lyfta på gräset" (ib. 27469, jfr 4335). Nästan arkaistisk klingar följande visa: "Lilla gris, gräv inte i den gröna kullen, där ligga mina fem svägerskor och mina nio bröder" (ib. 49543). Det berättas ofta om att bestiga högen, alltså inte graven i nutida mening, så ock om samtal med de döda. Alla dessa motiv förekomma i en lettisk visa om ett föräldralöst barn: "Liten var jag och såg inte vart min far och min mor fördes; när jag nu vallade hjorden, fann jag var min far och min mor sova — i kullen med den vita sanden under det gröna gräset. Stig upp, far och mor, jag skall lyfta gräset. Jag vill gråta och berätta vad min styvmor gör mot mig . . ." Och vid moderns grav utgjuter barnet allt vad det har på hjärtat. Ända in i nyaste tid brukade man uppsöka de döda, tala med dem och berätta allt för dem;²³ modern sover ju endast där nere, man kan väcka henne och tala med henne.²⁴ Något liknande förekommer också hos litauerne: dottern stiger upp på sin moders gravhög och denne frågar: "Vem är det som går upp på min grav och väcker mig?" — "Det är jag, stackars moderlösa barn . . ." ²⁵

Sömnen i graven utgör emellertid endast en del av föreställningarna om den dödes liv i graven.²⁶

"Om livet i graven efter döden talte folk åpenlyst og ordnet sig praktisk med detta for oie. Karl Hinn raudi bad om å bli gravlagt på stranden, så han fra haugen kunde se skibenen som sejlet forbi på sjøen (Svarfd.k.22).

Hrapp uttalte ønske for att han dess lettere kunde holde øie med alt som gick for sig på gården (Laxd.k.17); Torstin ber sin sønn å bli hauglagt midt mot Beles haug, på den andre siden av fjorden for at de skule kunne tale ved hinannen (Fridtjofr.k.1). Særlig de mere eventyrlige sagaer forteller at gravhau-gene utstyrres med stol til å sitte på for den døde. Av tallrike gravfund vet vi också at det var almindelig skikk å legg alle slags for-nødenheter i gravene." 27)

Dessutom inbjød man de døde vid själada-garna och även till de olika arbets- och fam-lijefesterna. I Lettland förekom det ännu år 1896, att bruden eller brudgummen några dagar före bröllopet gick till kyrkogården för att inbjuda de døde föräldrarna. Man läste därvid Fader vår, knackade tre gånger på korset och sade: "Kära föräldrar, jag bju-der er till mitt bröllop". Härigenom hoppades man vinna lycka och välgång. 28)

I Sverige lämnade man en plats vid bordet

åt den døde ("kan även sedan vid gravölet alltjämt en plats ställas i ordning för den døde"). Vid ett bröllop i en bondgård i Små-land, där husmodern var död för många år sedan, stod ändock ett kuvert på den plats, där hon skule ha suttit. Var gång de fyllda faten vandrade förbi, lade någon dit en stor portion av det som bjöds. Detta allt fick se-dan någon fattig. 29) En legend från Små-land berättar om två stallbröder, som hade så stor vänskap för varandra, att de lovade komma på varandras bröllop, antingen levan-de eller døde. Det hände sig så att den ene dog. Någon tid därefter skule den andre gifta sig. När nu bröllopsdagen var utsatt, gick han på kvällen till sin väns grav och klappade på. "Statt upp", sade han, "om du mäktar, och kom med på mitt bröllop". Den døde steg så upp ur högen och följde sin vän till bröllopsgården. 30)

Liknande sagomotiv äro f. ö. kända även från Lettland.

1) C. Engel 1925, s. 44, 52.

2) Ib., s. 53.

3) F. Balodis Sthlm 1940, s. 56. Om vapen i leraurnor jfr Mitauische Monatschrift 1784.

4) F. Balodis i LKV XI, 21430.

5) H. Moora 1938, s. 25 f., s. 621.

6) F. Balodis Sthlm 1940, s. 98.

7) Ib., s. 105; om Björkö se H. Arbman 1939, s. 92. Man brukar fortfarande slå sönder porslin under måltiden efter begravningen, för att den døde skall få det. Šmits Ticējumī 2370, 2151.)

8) F. Balodis Sthlm 1940, s. 86, 132.

9) Henrici Chronicon Lyvoniae XIV. c. 5; jfr Scr. rer.Pruss. III, 443.

10) "Dödade" äro också många av vapnen i svenska kyrkor och kapell, genom att den yttersta spetsen brutits av (se E. Lönnberg 1946, s. 61).

11) F. Balodis Sthlm 1940, s. 133 f.

12) Ib., s. 199.

13) Jfr visitationsprotokollet av år 1637, se Mannhardt LG, s. 495.

14) Likaså i Litauen, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 123.

15) H. Moora 1938, s. 21 f.

15 a) A. Kärnups, ms i LFK.

16) LD III, 3, s. 860 f.; LP VII, 1.

17) Likaså i Litauen, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 59, 69.

17 a) LD III, 3, s. 860, 863.

18) Högen kallas "de dödass hög", "dödsberget", i LD 27632, 27638 m. fl. st.

19) Likaså de neolitiska gravarna i Preussen, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 122.

20) Jfr om esterna, M. J. Eisen 1925, s. 206.

21) H. Jankuhn 1937, s. 8; jfr O. Schrader I, 1901, Friedhof, § 4.

22) Jfr O. Schrader, I, 1901, Bestattungsge-bräuche, 4, § 5.

23) K. Petersons i RLBZK 16, s. 99, även s. 65; H. F. Feilberg 1914, s. 113 f.

24) J. Lautenbach 1896, s. 200.

25) Ib., s. 81; E. Mahler 1936, s. 129. Jfr en dansk folkvisa hos H. F. Feilberg 1914, s. 128 f: "den døde moder, hun bor på kirke-gården, men hendes børn græder over den onde stedmoder: Om aftenen silde, da bør-nene græd, Det hørte deres moder under mulden ned. Det hørte den Kvinde, under mulden lå: Forvist må jeg til mine småbørn gå!" Jfr H. Rosén 1948, s. 104: "I en folk-visa talas om en son, som väcker upp sin far ur graven med frågan: 'Jag vill Er inte väcka — Ej störa Eder ro, Blott jag får veta, vad brud jag skall få'"; ib. om kung Hading samt om konsten att uppväcka de døde, enl. Hávamál.

26) "Så fårherden och en tjänstekvinna drefvo fåren förbi Gunnars hög och tyckte sig höra honom glad sjunga därinne . . . En kväll voro Skarpheden och Høgne ute söder om Gunnars hög . . . Då syntes dem högen öp-pen och Gunnar hade vändt sig och såg emot månen . . . Gunnar satt där med leen-de, strålände åsyn och sjöng en visa så högt, att de kunde höra hvar ord . . . Högen lycktes igen (Nials saga c. 78).

27) I. Reichborn-Kjennerud, i NVAS 6, 1927, s. 4. Jfr Flatøbogen I, kap. 206, Gretterss, kap. 18 m. fl. st.; H. F. Feilberg, 1914, s. 126: I Norge tror man at højene er de dødass, draugernes eller genfærdenes boliger. Offer på gravhøjene af højtidskost kan blot be-tragtes som en fortsat ydelse til højens be-boere". Enligt Euseb. Vita Constantini IV, 60, befallede Konstantin att han skule be-gravas i kyrkan, så att han skule kunna delta i där hållna böner.

28) K. Petersons, i RLBZK XVI, s. 99. LP VII:1, 116—122; jfr E. Mahler 1936, s. 169, 171.

29) L. Hagberg, 1937, s. 540.

30) G. O. Hyltén-Cavallius 1921, s. 369; H. F. Feilberg 1914, s. 5 ff.

Kapitel 4.

MODER JORD OCH DE DÖDAS MODER

Vare sig nu fruktan eller vördnad utgjort huvudmotivet till de olika riterna i samband med död och begravning, eller den döde tänktes som illasinnad eller välvilligt stämd mot de levande, föreställde man sig dock gravhusen antingen i form av megalitkonstruktioner, gravkamrar, stenkistor, likkistor i gravhögar eller gravar som de dödas bostad, och detta både när man brände liken och när man begravde dem obrända. Man får också antaga, att detta är den äldsta formen för tron på ett liv efter döden, ett liv i graven. Den döde var egentligen icke död. Tron på ett fortsatt liv efter detta var egentligen självklar. ¹⁾ Den primitivaste uppfattningen är den att den döde överhuvud taget icke går bort, att han stannar i sitt hem, i sin grav eller på gravplatsen, alltså i de levandes närhet. Hela människan levde vidare, så som hon levat intill döden. ²⁾ Att de olika gravskicken icke spelat någon avgörande roll, visar oss tydligast en legend om återfinnes i en interpolation år 1261 i den ryska översättningen av den grekiska krönikan av Johannes Malalas. Här berättas om en viss Sovius; han hade fångat ett märkligt vildsvin och tagit ur det nio mjältar som han gav åt sina barn för att de skulle anrätta dem åt honom, men de åto själva upp dem. ³⁾ Efter döden försökte han gå ner i underjorden. Vid åtta portar försökte han komma in men först vid den nionde lyckades han, men endast med hjälp av den av honom avlade d. v. s. en son. Men bröderna voro nu ovänligt sinnade mot denne. Han sade sig fri från dem och gick att söka upp sin fader och kom till Hades. Sedan han ätit kvällsvard med fadern, beredde han denne en sovplats och begravde honom i jorden. När han stigit upp på morgonen, frågade honom sonen, om han hade sovit gott. Men han suckade och sade: "Ack, maskar och kryp ville äta mig". Nästa dag beredde sonen honom återigen en kvällsmåltid och bäddade ner honom i en trädstam ⁴⁾ och lät honom sova så . . . På morgonen frågade han fadern än en gång och denne sade: "Om inte bin och otaliga myggor hade ätit mig; ack, hur tungt sov jag icke". Nästa dag återigen uppförde sonen ett stort bål och lade fadern på elden. Morgonen därpå frågade han honom åter: "Har du sovit gott?" Och fadern sva-

rade: "Ljuvt som ett barn i vaggan har jag sovit". ⁵⁾

Då författaren till denna interpolation talar om de litauiska stammarna, liksom om jätteser och preussare och många andra, visar detta klart på den baltiska folkgruppen. De tre gravskicken prövas här, det ena efter det andra, och bränningen befinnes vara det bästa; man kan emellertid inte alls märka någon motvilja mot de båda andra sätten. Införandet av likbränningen är inte heller i Soviuslegenden förbundet med någon förändring i föreställningarna om livet efter döden. Sedan Sovius fått sova dels i graven, dels i stockkistan och sedan blivit bränd på bål, vaknar han återigen liksom en människa som sovit en natt. Döden jämställs även här med sömnen.

Redan under äldre stenålder brukade man lägga ner den döde i graven i samma ställning som en sovande, med de värmesökande lemmarna pressade mot kroppen. Om han skulle vakna, lågo hans redskap till hands. ⁶⁾ De döda i Mentonegrottorna ligga på sidan och i sovläge; eftersom livsfunktionerna fortsätta, har den döde också försetts med mat, verktyg, vapen, kläder och smycken. ⁷⁾

"Under bronsåldern brukade man breda över den dödes legeme hans kappe, och denne blev igjen dekket af en dyrehud, som ofte synes å ha omsluttet liket på alle sider. Undertiden blev den döde svøpt inn i never, en skikk, som ellers er mest almindelig i jernalderen i Nordskandinavien og også kjennes fra lap-pene og andre arktiske folk i yngre tid. Ved mannens side la man hans våben — bronsesverd, dernest dolken, som også har gjort nytte ved de daglige arbeide. I Muldbjerg i Hover sogn, Ringkjøbing amt lå mannen i ekekisten på et dyreskin med ett lær belte. Over hele kisten var den stora kappen bredt, og øverst lå ett firkantet teppe c. 7 fot langt og 4 fot bredt. Mannen var gravlagt som han hviledde om natten, liggende på dyreskind og med kappen og tæppet trukne over sig. . ."⁸⁾

Ibn Fadlan berättar 921—22 att de skandinaviska varjagerna för den döde hade en bädd i ett tält, som var uppfört på ett skepp. ⁹⁾ Den i Lettland, Litauen och även i Skandinavien förekommande seden att, sedan den döde förts bort, taga loss och välla omkull de bänkar, ¹⁰⁾ på vilka kistan stått, är

kanske en kvarleva av föreställningen om att olika föremål genom att förstöras kunde följa den döde. Sömnmotivet är känt hos många folk; vi skola här nöja oss med att undersöka den lettiska folktraditionen.

Sömn en i högen, i det "eviga huset", omnämnes ofta i folkvisorna; den kallas också "middagssömn i evigheten" (LD 49585, 49628 m. fl. st.), vilket på sätt och vis också kan tydas som en övergående sömn. Endast i de yngre sångerna, där det är likkistan som figurerar som det "eviga huset", tänker man sig den sovande som ett lik. Han känner icke mera något och hör icke längre det som försiggår omkring honom. Så är det däremot icke i visorna om gravhögen: "Vad fattas mig, sover jag här i den vita sandhögen?" (LD 49420). "Så gott sover man i högen!", är den döda systemens hälsning till brodern, som hon icke glömt (ib. 27656). Den döde vill gärna höra vad som sker i världen, han brukar t. ex. lyssna efter de unga brokiga korna och efter herdarna som sjungande gå förbi (ib. 49591). Därför vill man gärna ligga på ett berg, ty där blåsa vindarna och sjunger näktergalen (ib. 49514); jfr: "Vinden drar sjungande, jag sover glad under det gröna gräset" (ib. 49512). Därför vill man inte heller gärna begravas på slätten, där det dessutom är fuktigt (ib. 49516); men vid havsstranden är det gott, där sjunga vågorna och berätta vad som händer därute i världen (ib. 49513). Den döde ligger gärna och lyssnar: sångerskan låter sin röst ljuda långt ut i helgdagsmorgonens stillhet för att också brodern, som sover i högen, skall kunna höra henne (ib. 49598). Man kan också höra den döde sjunga uppe på gravhögens topp (ib. 49613), man kan ropa till honom och även få svar tillbaka (ib. 49757). Det är alltså ingen dödsömn, utan en gravhusvila, som varar "så länge solen står på himlen" (ib. 27554), tills natten kommer, som är den dödes fritid.¹¹⁾

Den döde i graven står under de chthoniska makternas förmyndarskap, särskilt under Moder jord själv och de i hennes tjänst varande makterna, som även de äga ett nära samband med gravhögen. Tacitus' (Germ. c. 45) kortfattade meddelande om att urbalterna, gentes Aestiorum, dyrkat gudsmodern (deum matrem venerantur) strider icke mot den för de indoeuropeiska folken gemensamma mödrakulten. Tacitus omnämner själv den germanska gudinnan Nerthus som Moder jord. I Rom identifierades ofta de båda mödragudinnorna.¹²⁾ Att mödrakulten hos letterna omfattas i alldeles särskild grad står klart för oss, ty över 70 olika mödragudinnor av olika kategorier ha utdifferenterats och äro kända för oss icke

blott i naturens och människolivets olika företeelser, utan även för olika sjukdomar m. m.¹³⁾ Tyvärr är det nog så, att humanisterna allt sedan E. Stella och S. Grunau på 1500-talet försvårat senare tiders undersökningar genom sin metod att söka uppställa panteoner och gudakataloger, även om de fullständigt misslyckats i dessa sina strävanden. Johannes Meletius började med preussarna,¹⁴⁾ och då han ännu är en av de få, som överhuvudtaget vetat något om detta, genom hårda strider försvagade och genom kolonisering förtyskade baltiska folk, blir hans förteckning över dess gudar mycket svår att kontrollera. Tydligt är dock, att han alltför schablonmässigt sökt efterbilda den klassiska Olympen. Lasicius' och Strykowski's¹⁵⁾ uppgifter om litauern äro hämtade därifrån, men de ha tyvärr blivit lidande på författarnas bristfälliga kunskaper i det litauiska språket. Det står emellertid klart för oss att en differentiering skett inom både den litauiska och den lettiska mytologien, ehuru den redan före 1600-talet avsiktligt kom att förvanskas efter mönster av preussarnas panteon. Allt som på sådant sätt genom J. Lange¹⁶⁾ och G. Stender¹⁷⁾ överförts från den preussiska och litauiska till den lettiska mytologien avvisades av detta skäl under 1800-talet och i början av 1900-talet, och endast det ursprungliga materialet bibehölls. "Mödrarna" uppträdde på nytt redan på 1500-talet, först i jesuiternas rapporter, t. ex. hos Petrus Culesius (1599),¹⁸⁾ kardinal Valenti (1604),¹⁹⁾ Stribingius (1606),²⁰⁾ sedan, på reformationstiden, hos Ulenbrock (1615),²¹⁾ liksom hos P. Einhorn, den bäste kännaren av Lettland under äldre tider.²²⁾ Vidare finna vi i jesuitberättelser även högre gudomar omnämnda, så vid sidan av den vitt kände Pärkons (Percunus) också den Store Guden (Lelo Deves), jordguden (Semes Deves, som lokaliserades till heliga lundar, samt den Högste Guden hos P. Culesius, hos Valenti Himmelsguden (Debo Deves). Det tyckes oss som om här, i den lettiska mytologien, de båda principerna om dii maiores och dii minores förenats, av vilka de förra kunde vara utstrålningar av den urgamle Dievs (Deus) som Himlafader (Debesstëvs), de senare av Moder jord (Zemes mäte). Hos grekerna kände man dem under namnen Uranos och Gaia. Från detta kosmiska gudapar utgår P. Šmits. De urgamla finska, estniska och liviska låneorden taiwas, taewas, tövas (himmel) = Dievs äro belägg för begreppets ålder.²³⁾

Himlafaderns makt blev med tiden allt större, medan Moder jords avtog. I egenskap av jordens härskare kom Dievs med tiden också att stå människorna så nära, att han

särskilt i de mytologiska folkvisorna framställdes som en människa bland människor, liksom också himlavärlden i föreställningarna om livet efter detta tedde sig som en avbild av livet på jorden och Dievs som en god husbonde på sin himmelska gård.²⁴) *Zemes mäte*²⁵) (Moder jord) däremot förlorade med tiden allt mer och mer av sina gudomliga funktioner, och även de dödas rike måste hon avstå åt De dödas moder (*Veju mäte*) och andra mödragudinnor, som skapats.²⁶) Men i folkvisorna är *Zemes mäte* dock fortfarande de dödas vårdarinna, som tager dem till sig i sitt sköte (*Zemes klēpis*). "Man säger, att jorden är ond, nej, jorden är god; den låter trädroten multna och kommer också att låta mina ben multna" (LD 49520); jämför: "O, kära jord, du som låter allt multna, du låter så många förmultna; där multnar min fader och min moder och även min unga hustru" (ib. 49495). Den döende uttalar icke blott en önskan att vila i sin egen jord (ib. 27303), döden och vilandet i jorden uppfattas också som något positivt. Jorden tar ju emot den döde, täcker över honom med gräset och är som en moder mot honom: "Idag är det ännu min moder som täcker över mig med nio lakan, redan nästa natt skall Moder jord täcka över mig med nio grästorvor" (*devipām velenām*) (ib. 49439). Men hon är också härskarinnan i landet på den andra sidan och har nycklarna till jorden och graven i sitt förvar. Henne måste man be om nycklarna, när man vill lägga sin broder eller sin moder till ro (ib. 27512, 27519). Redan tidigt överlät Moder jord vården om de döda till De dödas moder (*Veju mäte*), som icke blott tager sig an den enskilde utan också familjens och stammens alla döda; de lettiska gravhögarna äro för det mesta familjegravar, även om en familj också kan låta uppkasta flera högar åt sig.

Veju mäte, De dödas moder, och *veji*, de döda, leva ännu kvar i lettisk folktradition, särskilt i folkvisorna. *Veji* komma till de levande i form av nystan, som förflytta sig i det de rulla framåt (*vejas*). Jfr i Sverige: "— — — Efter dansen i vaktstugan sågo de dansande en säck på vägen. Och säcken rörde sig, och så sa' det i den . . . Enligt en annan åter skulle säcken ha kommit in och dansat med de innevarande, som i båda fallen hade blivit så förskräckta, att det därefter var slut med likdansn".²⁷) *Veju mäte* motsvarar den litauiska *Vielona*, hos *Lasicus* de dödas gudinna, som, då mat framsattes åt de döda, även hon fick bröd med skårar på fyra motsatta ställen (*deus animarum cui tum oblatio offertur, cum mortui pascerentur etc.*). Vid "korfesten" (*skierstuvves*) åkallar man gu-

den *Ezagulis*: "*Vielona, veni cum mortuis farcimina nobiscum manducaturus*".²⁸) Hos *Daukszas* (1500-talet) kallas hon *Vielonis* (jfr *velinas, velnias* = djävul) och hon har alltså förvandlats till ett manligt väsen. *Velernas* namn återkommer i det slaviska gudnamnet *Veles*, hos ryssar och bömare (k *Velesu* = för djävulen) ända in på 1500-talet.²⁹) Man kan även jämföra denne med de dödas moder hos lapparna, *Jabme*, underjordens härskarinna.³⁰)

De dödas moder skildras som vit: "Vit sitter de dödas moder på den med vit klöver övervuxna kullen, hon har händerna fulla med vita blommor och en vit mantel omkring sig" (LD 49778). "Jag har sett De dödas moder, hon kom genom porten, hon hade en vit duk om sig och sandskor på fötterna" (ib. 49779). Vitklädda äro även de döda (LD III, 3, 867): "Vart skall du gå, kära moder, med vita skor på fötterna?" (LD 49419, 49420); "Vad fattas mig, sover jag i den vita sandhögen, i vit skjorta och med vita skor på fötterna?" (ib. 49418). Folkvisan säger vanligen icke något om de dödas klädsel, ehuru man alltid funnit plagg i gravarna. Det är dock endast tal om skjorta och lakan. Dottern ber modern att sy en skjorta åt henne, som når till fötterna, för att de "dödas barn" icke skola kunna säga, att hon kommit naken (ib. 27426). Där kläder omnämnas, ha de dock tagits av i graven, då den sovande icke behöver dem, eller då de dessutom blivit våta av kärrvattnet: "Vänta bara, du De dödas moder, på henne som skall komma; hon kommer med kjolen smutsig av kärrvattnet, med dräll-lakan" (LTD X, 4160). Det senare brukar överhuvudtaget icke användas för de döda, och man finner till och med förebräelsen: "Idag föra de bort vår svärmöder i dräll-lakan. Kära syster, hade du inga linnelakan?" (ib.). I en annan visa måste den döda vada genom ett träsk för att komma till De dödas moder; hon frågar hur hon skall bete sig därvid och får till svar: "Kära dotter, lyft upp din kjol och vada med bara fötter" (LTD X, 4169). De dödas moder torkar sedan hennes kläder: "Stolpen hos De dödas moder böjer sig under tyngden av N. N:s prydnader, som hänga till tork; här äro hennes mantlar, lakan, här äro hennes strumpor, här handskarna" (LD 27782). Endast genom att den döde tänktes ha vadat kan man förstå de våta kläderna. Medan dessa visor alltså antyda en vandring genom vatten, är detta vanligen icke fallet. Den sovande behövde blott sängkläderna, bland vilka lakanet icke fick saknas, medan täcket ersattes av grästorven (LD 49349). Med lakanet kommer han till högen, söker där en plats åt sig, eller också finns där redan vid

sidan av De dödas moder för honom en bädd, redd med ett vitt lakan eller med sandlakan (ib. 27713). Den döde ber: "Ställ i ordning en mjuk bädd åt mig, hölj över den med ett vitt lakan" (ib. 49423); han måste själv skaffa och göra i ordning en bädd åt sig (ib. 4117, 24837, 24480). Lakanet får han med sig, ty det har man vävt i förväg (ib. 27427, 49498). Men under den första natten har bädden ännu icke format sig efter kroppen och sanden är ännu kall (ib. 27703).

För De dödas moder, som skall taga emot nykomlingarna, bakade man också ett bröd; hon har dock ändå nycklarna till gravens förvar (LD III, 3, 863), hon bor i underjorden (ib.) och väntar på dem som skola komma: "Kära mor, baka vetebröd åt mig och far med till de döda, bjud De dödas moder, väkterskan vid de dödas port" (LD 27434). Eller: "Moder, baka begravningsbrödet för mig, baka en liten lev; de dödas moder förkyler sig, där hon dansar på gravens brädd" (ib. 49428). Endast sällan är det grav- eller pestmodern (**Kapa-, Mëra mäte**), som har nycklarna i sitt förvar (LTD X, 4124), eller soldottern (**Saules meita**) (LD 27519,2). De dödas barn (**veju bërni**) kunna också öppna dörren till de döda, när någon förts dit, även för dem bakar man vitt bröd och bjuder dem (LD 27434⁵), liksom gravmodern (Kapa mäte) och hennes barn (LD III, 3, 870; §. Ticējumi 2320—2323). Den, som sist blev begravd i högen, kunde bli satt till dörrvaktare (LD 49574). I en folkvisa, säges, att hon, som begravdes en lördag, måste bli vattenbärska åt de döda (LTD X, 4711). Inte heller efter solnedgången fick man begrava dessa:³¹ "I natt, kära mor, måste du sova utanför de dödas dörr; de dödas barn ha redan somnat och porten till de döda är stängd. Det är dina barn som varit försumliga: varför ha de fört dig dit så sent?" (LTD X, 4168).

När den döde lagts i gravens dörr igen,³² alla dörrar från och till gravplatsen förbli stängda för honom (LD 49590) och nyckeln gömmas (ib. 49526); förgäves ber man om den, när man vill besöka den döde (ib. 49788) eller tala med honom (ib. 4124, 49783). Att De dödas moder gärna tar emot de avlidna är självklart: "Hon har frusit under den långa väntan på liktåget och dansat på gravens brädd" (ib. 49527, 49528). Även "sandmodern" (**Smilšu mäte**) dansar och gläder sig när den döde föres dif (ib. 49789). Ibland omnämnas flera sådana gudinnor vid ingången till högen; de ta emot den kära brodern (ib. 49791), som man inte längre kan få tillbaka (ib. 49790, 49782). Det veta även människorna då de skola till att dö: "Jag går nu dit varifrån man inte kommer tillbaka; dörrarna kan jag inte öppna,

och inte kan jag se ut genom fönstren där" (ib. 49468). "Med Gud, fader och moder. Jag går nu in i högen och kommer aldrig tillbaka" (ib. 49468). Man hyser inte någon bitterhet mot döden själv. Väl betraktas döden som förgöraren men den anropas dock nästan alltid med användande av smeksamma diminutivformer, såsom t. ex. **nāvīte** = den kära döden. Det heter: "Kära död, kom till min hjälp: tag min broder med dig, min broder gråter ju så bittert på denna jorden" (ib. 49384); eller: "Döden kommer, döden kommer alltid i rökgrå mantel; käre bror, skynda och möt honom, för den kära döden in i förstugan" (ib. 49390). "Ack, kära död, varför dödade du mig icke som liten? Jag skulle ha sovit under jorden liksom under min moders mantel" (ib. 49350). Man ber: "Tag först mig och min moder sedan" (ib. 49359) och för de gamla människorna, att den måtte taga dem med sig och döda dem (ib. 49324, 49325): "Vad väntar du ännu på?" (ib. 49326). Den uppfattas ännu som en underjordisk makt: "Döden kryper genom jorden, rövar bort mina anförvanter" (ib. 49611).

Även nyare motiv ha tillkommit, t. ex.: "O Gud, vad skall jag nu göra, snart måste jag dö. Döden slipar sin dolk i paradisetsträdgård" (ib. 49446). Paradisetsträdgård, dolken och dödsfruktan äro motiv som inte förekomma i den äldre folktron, inte heller sådana rationalistiska själamotiv som t. ex. "Kära död, varför strider du om min kropp, du behöver ju inte kroppen, utan endast själen" (ib. 49468). Och på ett annat ställe heter det: "Om min broders själ stred jag med döden: han vill ha själen, men jag kroppen" (ib. 49452). Döden är också den blott en tjännare, en som dödar, men inte en härskare; en härskarinna är däremot De dödas moder, även om hon också delvis betraktas som en "bedrageriska", som vill locka människorna till sig med honungskrus, en honungskruka, honung och bröd, en honungskaka som hon lagt ner i gravens (ib. 27536), eller med vetebröd som hon bakat (ib. 49781). Hon vill bjuda människorna till sig, men släpper dem sedan inte (ib. 49639): "Du, De dödas moder, icke kära moder, giv mig tillbaka min moder, varför lade du henne att sova i den vita sandkullen?" (ib. 49790) eller: "O, kära jord, öppna dig, giv mig min moder tillbaka" (ib. 38046). Men annars ber man också att få komma till henne: "Jag ber dig, du De dödas moder, låt mig få vila hos dig, mitt liv har varit långt och mina ben äro trötta" (ib. 49780).

De olika gravskicken ha inte förändrat något i föreställningarna om Moder jord och De dödas moder. Åt jorden anförtror man de brända benen. De dödas moder har under

tre dagars tid eldat i ugnen och bakat honungskakor i väntan på den nye gästen (ib. 27533). Det är icke uteslutet, att man här syftar på brännandet av de döda. Ville och kunde man verkligen förintä den döde genom elden, då hade de gåvor, som brändes tillsammans med honom, ingen mening.³³⁾ De dödas moder bränner också den dödes kläder: "Rök stiger upp vid träskets rand. Vem är det som gjort upp en eld där? Det är de dödas moder, hon bränner sorgedräkten" (ib. 27429). Såsom redan förut visats, finns även här ett samband mellan träsket och vägen till De dödas moder.

Man kan alltså konstatera, att Moder jord och den ur henne utdifferierade gudinnan, De dödas moder, spelar en stor roll i de lettiska föreställningarna om döden. Varje död människa upptages individuellt i de dödas rike, i graven. Dessutom uppställes frågan

om det starkt chthoniska drag som präglar de dödas moder, liknande den gamla föreställningen om Moder jord. "Käre gud, bygg ett gyllene stängsel utefter havsstranden för att De dödas moder inte skall kunna segla upp över hela landet" (LTD X, 4571). När någon dör, bjuda de döda honom komma till sig: "Kära mor, kära mor, ditt barn kommer jag inte att vara länge till; när mina ögon föllo samman, utkrävde de döda mig" (LTD X, 4614). Är det nästan omöjligt att komma tillbaka till jorden, så anropar man Guden: "Kära Gud, häv upp en stor vind, som kan öppna gravens port så att min far skall kunna komma och se på ärefesten (= bröllopet? ib. 49700). Men endast under den stora själätiden (veļulaiks) sjunger man: "Öppna er, de dödas portar, ända upp till jorden: nu kommer min kära moder, mina kära vita bröder".³⁴⁾

- 1) K. T. Preuss 1930, 4.
- 2) P. Geiger, Tote, i HDA VIII 1019; K. Beth, ib. 1468.
- 3) Mannhardt LG, s. 59; jfr vildsvinet Särimnir som ätes i Valhall (Edda, Gylfaginning, c. 38).
- 4) Olaus Magnus III, 1, rörande Litauen: Reges ac principes . . . ut vel dii fierent vel inter dios eveherentur, combusserunt aut in sylvis ac lucis aures torque sollenniter suspenderunt.
- 5) Mannhardt, LG, s. 59.
- 6) K. Stjerna 1911, s. 126 f.; M. Ebert IV, 2, Grab.
- 7) G. Sverdrup i NVAS 1927, s. 22 och i Nord. Tidskr. 1927, s. 522.
- 8) G. Sverdrup, i NVAS 1933, s. 44; jfr Troels Lund XIV, s. 158: "Brugen af tæppe over den døde blev till tæppe ogsaa over kisten".
- 9) V. J. Mansikka 1922, s. 329.
- 10) Jfr H. Hofberg 1868, s. 35: "Att döda ej må gå igen, uppbrännes sänghalmen, och stolarna, på vilket liket stått, kullkastas". Sjalarnas gemenskap är enligt de litauiska klagovisorna i ett evigt fosterland, liksom i en "liten gård" — med portar, dörrar, bänkar, se Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 150.
- 11) "Natten er de dödes dag" (H. F. Feilberg I, 1904, s. 94).
- 12) Tac. Germ. c. 40: Nerthum, id est Terram matrem, colunt. Lucret., De rer. nat., II 657: Terrarum dicat et orbem esse Deum matrem; August., De civ. Dei VI 8: quod Mater deum terra est; jfr estn. *Maa-emä* (Jordmoder).
- 13) K. Straubergs II, 1940, Index, s. 803.
- 14) Libellus De Sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Liunum aliarumque vicinarum gentium, Regiomonti 1563; Mannhardt LG s. 291 f.
- 15) Mannhardt LG, s. 341 f., 327 f.
- 16) J. Lange 1777.
- 17) G. Stender 1783², kap. "Lettische Mythologie".
- 18) J. Kleijntjens II, 1941.
- 19) A. Spekke 1935, s. 300.
- 20) Mannhardt LG, s. 442.
- 21) A. Spekke 1927, s. 300.
- 22) Scr. rer. Liv. II, s. 614.
- 23) P. Šmits 1930, s. 195 f.
- 24) Jfr I. G. Kohl, II, s. 21 f. *Dievs* sambands med tiden också med de döda, så nämnes själätiden "guds dagar" (*dievaines*) och Mikaelsmässan på denna tid "Guds dag" (*Dieva diena*), i LD 14087, se E. Zicāns 1945, 1.
- 25) Jfr Snorre Sturlassons Edda, Företalet I: "Av detta förstode de, att jorden var levande, att hon var av en förunderligt hög ålder, och mäktig till sin natur. Hon födde allt levande och emottog allt det som dog. Därför gävo de henne namn och räknade sin härkomst från henne".
- 26) L. Adamovičs i SuM 1936, II, s. 210 f. Utom de dödas grav-, pest- och sandmoder förekomma också sov- och sömnmoder (*Guļas mäte, Miega mäte*); jfr E. Mahler 1936, s. 210.
- 27) L. Hagberg 1937, s. 242.
- 28) Joh. Lasicius 1615, 48, i W. Mannhardt LG, s. 357.
- 29) A. Brückner 1922, s. 180.
- 30) K. Krohn i FUF 1906, s. 157: "wohl nicht ohne Einwirkung seitens der *Hel* der Skandinavien".
- 31) Jfr om ryssarna: "Occaso iam sole nemo sepeliatur: est enim haec mortuorum corona videre solem antequam sepeliantur" (S. Herberstein 1571); A. Starzewski, I, 1842, s. 25.
- 32) Jfr Kybele med nyckeln hos Servius ad Aen. 10.252: Terram autem constat esse matrem deorum. Unde et simulacrum eius cum clavi pingitur. Nam terra aperitur verno, hiemali clauditur tempore. Ynglingasagan, c. 15: "Dvärgen stod i dörren, ropade på Svegde, och bad honom gå in, om han ville finna Odin. Svegde lopp in i stenen, men denna slöts genast igen och Svegde kom aldrig igen". W. Köhler 1905, s. 229.
- 33) H. Schreuer 1916, s. 398.
- 34) B. Senkeviča 1939, s. 153.

Kapitel 5.

BRÖLLOP

Ur de äldre riterna kunna vi hämta några ålderdomliga drag, som inte återfinnas i senare skildringar. De förekomma särskilt i samband med likbränningen men ofta också vid jordbegravningar. Vi avse här bruket att åt den döde giva allt sådant som han behövt under jordelivet, även människor, och vi veta att människooffer inte är något ovanligt utan brukats hos olika folk; de frambyros icke endast till gudarna utan ibland även till stupade krigare, såsom då fångar offerades efter en seger. Vi behöva endast nämna ett exempel från Ryssland från 900-talet — det är dock ovisst om här avses varjager eller slaver: "*Coepta enim nocte, cum luna pleno orbe colluceret, in campum egressi mortuos suos acquisiverunt; hos pro muro coacervatos rogis compluribus accensis concremaverunt, in iisdem captivos numero plurimos, viros et mulieres patrio more iugulantes.*"¹⁾ Fångarna brändes här alltså tillsammans med de egna fallna på ett och samma bål. Detsamma förekom också vid minnesceremonierna (*item inferias celebrantes*), där dock andra blodiga offer, såsom av tappar, kunde ersätta människooffren.²⁾ Blodets betydelse är ju känd; det kan här vara nog att citera det berömda stället hos Homeros om Odysseus' besök i dödsriket³⁾ samt vampyrtron; i blodet ligger livskraften.⁴⁾ I alldeles särskild grad ha tuppoffer kvarlevat ända till nutiden. Man slaktade åtminstone en fågel, en tupp eller en höna för den döde; han behöver nytt blod, annars tar han det själv från husdjuren.⁵⁾ Med blodet beströk man begravningsbrödet. När liktåget bröt upp, brukade man också slakta en tupp under likvagnen och blodet fick droppa.⁶⁾ Endast genom detta begär efter blod kan man förklara några av de vildaste formerna för sorgebetygelser, t. ex. då de slaviska kvinnorna på 900-talet skuro sig i ansiktet och på händerna med knivar, när någon dött.⁷⁾

Dessutom bör här också en annan uppfattning av människooffer vid begravningar framhåvas. Av olika beskrivningar framgår tydligt, att människooffret var en del av gåvorna till den döde, och att motivet för detta offer är detsamma som för de övriga gåvorna. Den döde har framför sig ett långt liv efter döden, och han kommer där att behöva samma saker som i livet — vapen, kläder,

mat och dryck, prydnader samt hästar, tjänare och en hustru. För Preussens del känna vi till ett förbud av år 1249 mot att begrava eller bränna de döda tillsammans med människor, hästar, vapen, kläder, smycken o. d. (*in mortuis comburrendis vel subterrancis cum equis sive hominibus vel cum armis seu vestibus vel quibuscumque preciosis*).⁸⁾ Detsamma omnämnes av P. Dusburg för år 1326,⁹⁾ liksom av Laurentius Blumenau för år 1457.¹⁰⁾ Man trodde, att de brända föremålen återuppstodo tillsammans med de döda och kunde tjäna dem.¹¹⁾ Vad människor beträffar, har man i Preussen funnit flera dubbelgravar med ett mans- och ett kvinnoskelett, samt vidare en grav med ett mans- och två kvinnoskelett.¹²⁾ I Laut, i trakten av Königsberg, fann man i en mansgrav bl. a. en urna med askan efter en kvinna, samt dessutom en häst. Dessa dubbelgravar från 700-talet e. Kr. äro belägg för att man tillsammans med den döde också brukade begrava hans hustru eller någon annan kvinna.¹³⁾ Många dubbelgravar ha också påträffats i Litauen.¹⁴⁾ Men inte alltid är det hustrun som begravts i samma grav utan ofta en slavinna. I Ludza i Lettland fann man sålunda i en grav från yngre järnålderns första tid liket efter en rik kvinna och vid hennes fötter skelettet efter en annan, tydligen mycket fattig kvinna. I en gossegrav i Rikopole från senare delen av samma tid fann man också skelettet av en kvinna utan några som helst prydnader.¹⁵⁾ Detsamma har också varit fallet på Björkö:

I ett fall där skeletten undantagsvis voro tämligen väl bevarade, låg det ena i en egen domligt förvriden ställning snett över det andras högra knä. Här tyckas två kvinnor vara gravlagda, en rikt utstyrd, härskarinnan, en utan smycken, slavinnan, som måhända trevat omkring i den tillslutna gravkammaren, innan döden kom.¹⁶⁾

I en grav i Egtved fann man "ved føtterne til det ubrente kvinnelik (18—23 år) også brente barneknokler" utan gåvor; barnet skulle alltså betjäna den unga kvinnan i livet efter detta¹⁷⁾ Man behöver här inte, som G. Sverdrup, tänka sig ett offer, "for å stille den dödes fortsatte rådighet i den annen verden". I Håga-fallet ses också "vistnok uten sidadestykke i nordisk bronsealder at man har

ofret mennesker til den døde uten å begrave dem samman med ham".¹⁸⁾ Det är egentligen inte något offer utan en gåva till den døde. Att livet icke är slut i och med döden var en fast övertygelse. Livet på andra sidan liknade i allt det jordiska.

År 1230 kallades den engelske minoritmunken Bartholomaeus Anglicus från universitetet i Paris till Magdeburg; hans encyklopedi *De proprietatibus rerum*,¹⁹⁾ som under medeltiden tävlade med Isidorus' av Sevilla, innehåller bl. a. nya beskrivningar av de nordiska länderna, där även invånarna i Livonia,²⁰⁾ som talade samma språk som invånarna i Lectoria (Litauen) och alltså voro letter, omnämns. Om dem säger han, att deras döda icke begravdes i jorden utan brändes på ett stort bål. Efter döden kläddes de avlidna av sina vänner i nya kläder och fingo av dem får, oxar och andra djur, liksom också slavar och slavinnor med sig jämte många andra ting, och allt brändes tillsammans med den døde i den tron att allt som brändes skulle komma till ett *de levandes land* och tillsammans med hela mängden av brända djur och slavar, som sin husbonde till behag bränts med honom, finna ett nytt hemland i lycka och evigt liv.²¹⁾

År 1326 skrev P. Dusburg nästan detsamma om preussarna. Dessa trodde på kroppens återuppståndelse, men inte så som det rätteligen borde vara (*Prutheni resurrectionem carnis credebant, non tamen ut debebant*). De trodde nämligen, att var och en, förnäm eller ringa, rik eller fattig, mäktig eller svag i detta livet, skulle bliva det även i det följande livet. Sedan följer den redan anförda beskrivningen av likbränningen med alla gåvorerna och vidare: "De trodde, att de brända föremålen också skulle återuppstå tillsammans med dem och tjäna dem liksom förut."²²⁾ Han menade, ehuru med orätt, att preussarna trodde på återuppståndelsen i kristen mening, ty M. Praetorius skriver om dem ännu på 1600-talet: "För övrigt tro de icke på de dödas återuppståndelse".²³⁾ Även om letterna heter det att de likt sadducéerna icke trodde därpå.²⁴⁾ Detsamma säges om preussarna, av Erasmus Stella, nämligen att de firat födelsedag och dödsdag på samma sätt, med samma mat och dryck, lek och sång, utan att visa sorg, utan under förlustelse och glädje. Att de hoppades på ett kommande liv visade de genom att begrava sina döda omgivna av vapen, kläder och en stor del av sina redskap.²⁵⁾

Döden är alltså begynnelsen och födelsen till ett nytt liv, och hur konkret de gamla preussarna föreställde sig detta liv, se vi av ett ställe hos Simon Grunau, som säger, att de trodde på en fortsättning av det jordiska

livet, med vackra kvinnor, många barn, söta drycker, god mat, vita kläder om somrarna, varm rock om vintern och sömn i mjuka sängar; där skulle de vara vid god hälsa, skratta och hoppa.²⁶⁾ Man tänkte sig också ett familjeliv även på andra sidan, som vi finna i en berättelse av den av litauerne tillfångatagne prästen Joannes: "Sedan deras män dött under ett plundringståg år 1205, strypte sig 50 litauiska kvinnor, i den fasta övertygelsen att de skulle leva vidare tillsammans med dem."²⁷⁾

Då litauerne i borgen Pillenen år 1336 märkte, att de inte längre kunde försvara sig, gjorde de upp en stor eld, kastade all sin egendom däri, varefter männen strypte kvinnor och barn och sedan höllo fram sina huvuden mot hövdingen, konung Marger, så att denne skulle kunna halshugga dem, den ene efter den andre . . . Marger själv sprang till sist till en mörk källare, där han gömt sin hustru; henne högg han ned med sin sabel; därefter slog han sig med samma vapen i marken, föll alltså ned bredvid sin hustru och gav upp sin osaliga ande.

C. Schütz, som återgivit denna berättelse efter Wigant von Marburg, skriver sedan vidare, att det synbarligen var på grund av "religionen . . . som de höllo döden för mycket lättare, vilket de den gången också visade på ett så omänskligt sätt".²⁸⁾ Enligt H. Schreuer innebar de germanska kvinnornas frivilliga följande av männen i döden inte någon gemensam förintelse utan en direkt fortsättning på deras samlevnad. Det äktenskapliga umgänget med de döda upphörde icke heller.²⁹⁾ I en synnerligen drastisk skildring berättas hur Helge Hundingsbanes änka, Sigrun, besöker honom i högen och delar hans bädd.³⁰⁾

Om varjagerna berättar Achmed ibn Fadlan på 900-talet hur en förnäm man som dött brändes på ett skepp tillsammans med en jungfru ur sitt följe, som offrat sig frivilligt för att ledsaga den døde i livet efter döden,³¹⁾ och detsamma säger också Masudi ungefär vid samma tid om slaverna:

De bränna sina döda liksom deras utrustning, redskap och smycken. Om en man dog, brände man tillsammans med honom hans hustru levande . . . Om den døde var ogift, gifte man bort honom efter döden, och kvinnorna visade stor iver att låta bränna sig för att deras själar skulle komma till paradiset.³²⁾

Ibn Rosteh på 900-talet skriver också om slaverna, att den av kvinnorna, som den døde älskat mest, i den dödes närvaro tog två bjälkar, lade en tredje tvärs över de båda första och hängde sig; hon kastades sedan i elden och brändes. Om varjagerna skriver han, att älsklingshustrun lades levande i graven.³³⁾

Delvis gå väl alla dessa arabiska berättelser tillbaka på bysantinska källor, så t. ex. skrev Maurikios redan på 500-talet: "för att underlätta sina mäns död genom den egna döden, strypte kvinnorna sig själva, aktande livet ringa utan dem . . ." ³⁴⁾

Att änkan skulle följa sin make, är icke enbart ett sagomotiv. ³⁵⁾ Hos Prokopios läsa vi om herulerna, att hustrun vid sin makes grav lade en snara om halsen och måste dö, då hon annars förklarades ärelös och beskyllades för att ha förolämpat sin makes släkt. ³⁶⁾ Genom Herodotos (V, 5) känna vi till trakerernas sedvänja härvidlag — älsklingshustrun dödades vid graven och begravdes tillsammans med mannen — och hos Marco Polo finna vi berättelserna om hinduerna: *uxorum charissima cum defuncto viro crematur.* ³⁷⁾

Liksom änkan följer maken i graven och till livet på andra sidan, visar oss redan Masudis berättelse, att även de ogifta efter döden förmäldes och att hustrurna brändes tillsammans med dem. Härvid förekommo även bröllopsriter. ³⁸⁾ Särskilt hos slaverna voro skenbröllop för ogifta döda vanliga (även i nyare tid). I stället för dödsklagan sjöngos bröllopsvisor, eller också gick en brudklädd flicka med brudtärnor och brudförare med i likföljet; man kunde också ha med sig ett smyckat träd i liktåget. Hos ryssarna utdelades också bröllopsgåvor. ³⁹⁾ Trädet skulle representera brudgummen. I Ljudona i Lettland bryter man av toppen på en tall och lägger den i den dödes bädd eller överlämnar den åt änkan som ersättning för mannen. Möjligen skulle man kunna spåra något samband mellan denna sed och den som förekommit på andra håll, nämligen att de, som följde den döde till kyrkogården, togo med sig grankvistar därifrån och sedan piskade de hemmavarande därmed. I Ljudona tog man dessutom med sig hem några granar och ställde upp dem i stugan för att nästa dag bränna dem, om sommaren ute på fältet, annars inne i stugan. Alla sörjande kallades samman för att värma sig vid elden; i tur och ordning leddes de fram till den, och männen hoppade tre gånger över elden. Sedan tog någon en brinnande gran, sprang runt till de övriga, lät dem värma sig vid lågan och sjöng därvid: "Kom, kära syster, värm dig vid din moders eld, hon kommer inte mer att göra upp någon eld, du kommer inte längre att kunna värma dig". ⁴⁰⁾ Det är möjligt att granen här på något vis sattes i förbindelse med den döde, så att den för änkan fick representera mannen, för dottern hennes moder.

Äktenskapet ansågs som en nödvändighet och måste, om det inte kunnat ingås i livet, åtminstone ske efter döden. Annars skulle de döda komma att tillhöra de för tidigt bort-

gångnas skara, de som icke uppnått livets mål. ⁴¹⁾ Ett skenbröllop vid graven hade därför till syfte att tillförsäkra den som dött ogift en plats i släktkedjan, emedan han annars, i avsaknad av efterkommande, inte skulle kunna finna någon ro i graven och inte få någon del i den kult, som ägnades förfäderna. ⁴²⁾ Rolösa dansa de flickor, som dött ogifta, bröllopsdansen och suga i vampyrskednad de unga människors blod. Vi finna även i tysk folketro, att de ogifta flickorna efter döden sades dansa vid vägkorsningarna. ⁴³⁾

Särskilt i Tyskland betecknades unga flickors begravningar som dödsbröllop; namnet bröllop ges åt begravningstiden, som hålles över ogifta. Här och där brukade man dansa, men särskilt vanligt var att begrava den unga flickan i bruddräkt. ⁴⁴⁾ Detta senare är känt framför allt från 1500- och 1600-talen i Danmark, England, Holland och Österrike, och L. Hagberg har i Sverige kunnat samla många exempel på att ynglingar och unga flickor begravts i bröllopsdräkt, vilket återgår på samma ursprungliga sedvänja. ⁴⁵⁾

Redan skenbröllopet utgör en förmildring av den gamla seden med dödsbröllopet, och vi finna till och med att den döde inte längre förmäles med någon levande utan endast med en redan avliden person.

I den lettiska folktraditionen föreligger just detta stadium fullständigt klart, när det gäller bröllopet för de döda. Begravningens första dag kallades överhuvudtaget också bröllopsdagen (š. Ticējumi 2077). Annars tillbragtes första begravningsdagen fram till midnatt även efter ogifta män och kvinnor i stillhet — denna dag kallades begravningsdagen — men efter midnatt kom bröllopsdagen, då man kunde larma och dansa (ib. 2381, även LD III, 3, 871). Man sjöng och dansade, eftersom de ungas begravning gällde som deras bröllop. ⁴⁶⁾ De dödas moder sörjer sedan för allt övrigt. "Låt oss dansa, bröder, i vår stora smärta: vi ha givit vår broder åt dottern till De dödas moder" (LD 27699). Bröllopfesten behövde dock icke alltid sammanfalla med begravningsfesten; höstdagar, då regn växlar med solsken, väljas ofta för de dödas bröllop: "Det regnar medan solen skiner och de döda fira bröllop. ⁴⁷⁾ Min broder dog ung, han har nu tagit sig en brud bland de döda" (LD 27798), eller: "Man förde fram en brud till honom" (ib.), eller: "Jag själv har en bror och en syster, de dricka bröllop tillsammans" (ib.). De dödas moder håller bröllop för yngste sonens son (ib. 49600). Och hör denna skildring av höstdagen: "Det regnar, skogarna gråta, de dödas moder har hållit bröllop, de dödas barn ha dansat av sig skorna". ⁴⁸⁾ Bröllopet är

alltså förlagt till den andra världen, till de dödas egen krets, och några människor behö-

vas icke därvid, inte ens i form av ett symboliskt offer.

- 1) Leo Diaconus, Corp. script. hist. Byzant., p. XI, 1, I, c. 6; V. J. Mansikka 1922, s. 324.
- 2) Ib.
- 3) Hom. Od. XI.
- 4) L. Hagberg 1937, s. 111 f.
- 5) S. Ticăjumi 2076, 2079, 2234—2240; P. Sartori 1910, I, s. 139 (Letten, Tscheremissen, Rumänen etc.).
- 6) Ib. 2085, 2234, 2235, 2237—40.
- 7) Ibn Rosteh hos V. J. Mansikka 1922, s. 337; jfr hos skyterna, Herodotos IV, 71; i Portugal år 1446 (R. Andree 1878, s. 117).
- 8) Tyska ordens fredsfördrag av år 1249, Mannhardt LG, s. 41.
- 9) Mannhardt LG, s. 88: "*Unde contingebat, quod cum nobilibus mortuis arma, equi, servi et ancille, vestes canes venatici et aves rapaces et alia, que spectant ad miliciam, urerentur. Cum ignobilibus comburebatur id, quod ad officium suum spectabat.* Jfr Caesar de bell. Gall. 6, 19: Allt vad de (gallerna) tro under livet har legat den döde om hjärtat inkasta de i elden, till och med djur; ja, kort före vår tid uppbrändes efter de vederbörliga begravningsceremoniernas fullgörande jämte honom de slavar och skyddslingar, vilka man visste han tyckte om.
- 10) Mannhardt LG, s. 174; jfr C. Jensen 1891, s. 344: "Det lär ha varit sed att kvinnor, som dogo kort före sin nedkomst eller i barnsäng, skulle ha ett nystan, litet väv och en sax med sig i graven, för att de skulle kunna klara sig på egen hand".
- 11) "Credebant, quod res exustae cum eis resurgerent et servirent sicut prius". Detsamma berättas om letterna hos Bartholomeus Anglicus 1483, XV, c. 88.
- 12) W. Goethe 1931, s. 123 f.
- 13) E. Stürms 1938, s. 98 f.
- 14) Om dubbelgravar i Litauen, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 32, 39, 50, 51, 79, 145, 175.
- 15) F. Balodis Sthlm 1940, s. 168.
- 16) H. Arbman 1939, s. 86; jfr T. J. Arne 1931, s. 285.
- 17) G. Sverdrup 1933, s. 79.
- 18) G. Sverdrup, 1. c.
- 19) Bartholomeus Anglicus 1483.
- 20) Ib., lib. XV: De provinciis, c. 88; de Iluonia.
- 21) Ib.: *Mortuorum cadavera tumulo non tradebant. Sed populus facto rogo maximo usque ad cineres comburebat. Post mortem autem suos amicos novis uestibus uestiebant et eis pro viatico eorum oues et boues et alia animalia exhibebant. Seruos etiam et ancillas cum rebus aliis incendebant credentes sic incensos ad quandam uiuorum regionem feliciter pertingere et ibidem cum pecorum et suorum sic ob gratiam domini combustorum multitudinem felicitatis et vite temporalis patriam inuenire.*
- 22) Mannhardt LG, s. 88.
- 23) Jfr L. Blumenau, i Scr.rer.Pruss. IV:49.
- 24) Jesuitberättelse av 1606, Mannhardt LG, s. 442.
- 25) Ib., s. 182.
- 26) H. Bertuleit 1924, s. 168.
- 27) Henrici Chron. Liv. IX, c. 5; refererat sacerdos quidem, . . . quod in uno vico mulieres quinquaginta se ob mortem virorum suspensio interfecerunt. Nimirum, quod credant, se cum illis mox in alia vita victuras. Jfr kymbrernas hustrur, hos Val. Max. 6, 1; Florus, Hist.Rom, c.3.
- 28) Scr.rer.Pruss. II, 489 f.
- 29) H. Schreuer 1916, s. 1 f. Radbod, frisernas hertig ville efter döden vara tillsammans med sina föregångare på den andra sidan, men icke i himmelen *cum parvo numero paucorum* (F. W. Rettberg II, 1848, s. 514).
- 30) Helge Hundingsbanes saga, II, 45, 47; H. Arbman 1939, s. 81. "I en gammal Saga om Olav Tryggvasson fortälles det, att det paa Haakon Jarls Tid var Skik i Norge og Sverige, att Hustruen levende fulgte sin afdode Husbond i Gravhaugen", se A. Bugge 1904, s. 55.
- 31) Ibn Fadlans Reisebericht, öv. av A. Zoki Validi Togan, Leipzig 1939, § 87 f.
- 32) V. J. Mansikka 1922, s. 333.
- 33) Ib., s. 337.
- 34) Maurikios Strategicon XI, c. 5; K. Dieterich 1912, s. 67.
- 35) M. Ebert XIV, s. 440 f.; Hoops 4, s. 556; F. Schwenn 1915, s. 62 f., 173 f.; E. Rohde I, 1910, 14; G. Neckel 1913, s. 35; H. Schreuer 1916, s. 58 f., 142 f. o. a. st.; M. Beth, Witwe, i HDA IX, 669.
- 36) K. Dieterich 1912, II, s. 111.
- 37) Joan. Boemus 1582, s. 110; Herodotos IV:71 (skyterna).
- 38) O. Schrader 1904, s. 26 ff; P. Geiger, Totenhochzeit, i HDA VIII, 1068.
- 39) D. K. Zelenin 1927, s. 322; E. Mahler 1936, s. 391 f., 648 f. I Litauen brukar jungfrun lägga sin krans på den älskades grav, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 145. J. Balys 1946, s. 38, säger: "Wenn ein unverheirater Mann zu Grabe getragen wird, stehen manchmal 6 Mädchen da, genau so gekleidet wie die Brautjungfern während der Hochzeit, wenn aber ein Jungfrau begraben wird, dann stehen 6 Burschen mit Blumen in den Händen da. Wenn der Leichnam in die Grube gesenkt wird reissen die Mädchen die Kränze und Blumen vom Kopf und werfen sie in das Grab; Blumensträuße und Bänder werden in das Grab einer Jungfrau hinabgeworfen und zusammen mit ihr begraben" (jfr not 45).
- 40) Latvju Raksti, Laudona, s. 38; jfr: "Icke med tomma händer ha vi gått, inte ha vi kommit tillbaka med tomma händer. Vi ha kört vår moder och haft med oss en grangren tillbaka", hos B. Senkeviča 1939, s. 153.
- 41) P. Geiger, 1. c.
- 42) F. Kummer, Ledige, i HDA V, 1008.
- 43) A. Wuttke 1900, § 749.
- 44) R. Reichardt 1913, s. 141.
- 45) L. Hagberg 1937, s. 194 ff.; jfr D. K. Zelenin 1927, s. 322: De flickor, som dött ogifta, bruka överallt klädas mer eller mindre festligt, liksom till bröllop. En flickas begravning anses överallt som hennes bröllop. En handduk bindes om henne, på högra handens långfinger sättes en ring, till släktingarna utdelas gåvor som vid ett bröllop, på kistans lock lägges en bröllopskaka. Bland de ogifta unga männen utväljes en brudgum, som i bröllopskläder går bakom kistan. Något liknande sker när en ung man begraves.
- 46) A. C. Winter 1902, s. 368; B. Senkeviča 1939, s. 151. I Litauen firades de ogiftas begrav-

ning som bröllop; huset pryddes med kran-sar, en högtidsmåltid dukades fram, och i stället för klagovisor sjöngos bröllopsvisor, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 144.

⁴⁷⁾ Om lapparna, se J. Quigstad 1920—34, s. 20, nr 136: Du sollst beobachten, wenn es solches Wetter ist, dass die Toten Hochzeit feiern. Es ist nur denn, wenn es bei Sonnenschein regnet; dann darf man weder lärmen noch schreien. Jfr J. Storaker 1862: Overtro og Sagn i Lister og Mandals Amt, nr 493; jfr

Quigstad: "Wenn die Sonne scheint und es gleichzeitig regnet, ist Hochzeit im Himmel", "när solen skiner och det regnar, är det bröllop i himlen". Enligt muntligt medd. av magister E. Sjösell från Stora Mellösa, Närke: "När solen skiner och det regnar, dansa alla mölska drängar på ängen".

⁴⁸⁾ B. Senkeviča 1939, s. 155. Den döde sonen kallas de dödas svärson, och den döda dottern de dödas sonhustru, se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 147.

Kapitel 6.

HÄSTEN

De hästar, som påträffats i gravarna, äro icke att räkna som offer. Enligt Olaus Magnus' ¹⁾ berättelse om goterna och P. Dusburgs ²⁾ om preussarna voro de endast gåvor till den döde, och det är tydligt att hästen likaväl som vapnen och smyckena voro avsedda för livet på den andra sidan. ³⁾ Enligt P. Dusburg fingo de förnåma (*nobiles*) vapen, hästar, slavar, kläder, jakthundar, jaktfåglar och allt annat som hörde samman med krigarlivet med sig, och allt brändes med dem, medan andra döda fingo som gåva det de behövde för sitt arbete. I några fall, t. ex. vid de litauiska furstarnas begravningar, var antalet gåvor påfallande stort. När Algardus (*summus rex Letvavorum*) begravdes år 1377, brändes 18 av hans bästa hästar. Likaledes brändes hästar, jakthundar, vapen och kläder tillsammans med Keistut år 1382. ⁴⁾ Även de tillfångatagna ordensbröderna brändes av litauerne tillsammans med sina hästar. ⁵⁾

Hästen var avsedd för de dödas ritt tillsammans med sitt följe till det andra livet, i Skandinavien till Valhall. ⁶⁾ Sålunda beskriver Saxo Grammaticus den fallne danske kung Haralds begravning och de minnesceremonier, som den svenske kung Ring lät hålla över honom efter Brävallaslaget: Han överlämnade sin häst åt Harald så att denne skulle kunna rida till Valhall (*ad Tartara*) och där bedja om vackra bostäder för sina fränder liksom fiender (*sociis hostibusque*), I bålet kastades delar av Haralds förgyllda skepp och danernas vapen, guld och andra gåvor. Askan överfördes i en urna till Lethra och begravdes där med hästen och vapen. ⁷⁾

Gå vi till fredsfördraget av år 1249 mellan Tyska Orden och preussarna, finna vi, att man förebrädde de senare, att deras "Tulisones" eller "Ligaschones" så som falska präster för det första sjöngo lovsånger över de döda hedningarna vid deras begravning, och för det andra att prästerna därvid förkunnade, att de kunde se den döde på sin häst fara rakt in i himlen, iförd vackert harnesk, försedd med vapen och med ett stort följe (*cum comitatu magno*). ⁸⁾ Att denna *comitatus* antogs bestå av den dödes stridskamrater, som nu kommit för att möta honom, ⁹⁾ är troligt, ty dylika processioner av döda, som mottaga den avlidna människan, känna vi till även på andra håll. Så säges i

lettisk folktro, att de döda vänta på den nyss avlidne och ledsaga honom ända från hemmet och till begravningsplatsen: ¹⁰⁾ "Inte långt från kyrkogården blir det tungt för hästarna att draga likvagnen ty de döda ha satt sig överallt på vagnen"; ¹¹⁾ "med jubel föra de nykomlingen till graven." ¹²⁾

Det är antagligen dessa döda som åsyftas med namnet *Pecolle* i skildringen av 1500-talets preussare i Sudauerbüchlein. ¹³⁾ Med dragna svärd sökte man driva bort dem från den döde och man räknade dem till de onda andarna eller djävulens anhang. ¹⁴⁾ I den lettiska folktraditionen finna vi emellertid inte några spår av denna ritt in i himlen, och inte heller de Lannoy ¹⁵⁾ har något annat att berätta om kurerna på 1400-talet än att de trodde att själen uppsteg till himmelen med röken, när den döde brändes på bålet.

Som redan anmärkts, har likbränningen icke avsatt några säkra spår i den lettiska folktraditionen, och detsamma gäller alltså även detta fall. Några enstaka sagor berätta, att en av de döda skickat en häst till någon levande för att hämta honom och över dalar och skogar föra honom till de dödas land, eller att den döde brudgummen kommit ridande för att hämta sin brud. Dock berättas att de döda under själätiden kommo ridande från graven, om man inbjudit dem till ett gästbud. Var och en av dem rider då på det djur, som slaktades för hans begravningsmåltid, och som han alltså fick med sig i graven. Även i jesuitpatern Quecks biografi från 1600-talet omnämnes, att man vid lettiska själafester (*Veceles*) på hösten bar inälvorna och hudarna efter de djur, som då slaktats, ut till kyrkogården för att de döda skulle få möjlighet att, ridande på dessa djur, besöka den som inbjudit dem till sitt hem. ¹⁶⁾ Man borde slakta ett djur (S. Ticējumi 2078—2085), åtminstone en tupp för en död man och en höna för en död kvinna, men aldrig ett svin, som alltså inte ansågs passande som riddjur, ty svin brukade krypa genom stängslen så att ryttaren måste falla av. ¹⁷⁾ En tupp brukade också slaktas och kastas framför fötterna på hästarna, som stodo spända framför likvagnen för färden till gravplatsen. ¹⁸⁾

Man har inte funnit några hästar i Lettlands gravar, ofta däremot delar av hästtut-

rustningar. I Litauen har man däremot överallt hittat många hästar i gravarna från och med romersk tid till och med senare delen av järnåldern,¹⁹⁾ och detta både i själva gravens tillsammans med den döde och därutaför. I Preussen ha gravar påträffats med en eller flera hästar i upprätt ställning, med huvudet på frambenen och bakbenen under kroppen, nergrävda under den egentliga gravens; de bära ryttaren på sin rygg ännu efter döden.²⁰⁾ Detsamma har man konstaterat i Litauen.²¹⁾ Även i Skandinavien finner man ofta hästar i gravarna.²²⁾ Skelettdelar efter hästar²³⁾ fann E. Šturms även i Lettland i de stora brandgravarna i Strazde.

Vanligare äro i Lettland hästhuvuden som byggnadsoffer.²⁴⁾ Man har grävt fram sådana på borgberget vid Talsi, under hörntornet till det på 1100-talet byggda kuriska slotet. De lågo i närheten av porten, endast 15 cm under jordytan, omgivna av fyra större och tre mindre stenar, men utan spår av andra offer; ännu ett hästhuvud fann man under en grundsten till en annan byggnad från samma tid, tillsammans med två andra benfragment, vidare ett hästhuvud jämte ett kohorn under ytterligare en byggnad samt skallen av ett svin under ett annat torn.²⁵⁾ Under ett från 1000-talet härstammande hus, närmare bestämt under södra väggen, grävde man fram en hel bensamling; där funnos

sålunda 157 olika hästben och 2 hästhuvuden, ett av dessa, tillsammans med en skärva, under husets ena hörn; tre andra skärvor hittades under grundstenarna. Benen lågo i en 50 cm bred och 15—20 cm djup ränna, delvis också utanför denna.²⁶⁾ Vi få kanske häri se en parallell till en uppgift i Thietmars krönika om ett tempel i Riedegast, byggt av trä med djurhorn i stället för grundstenar,²⁷⁾ vilket enligt T. Palm kan ha varit ett slags byggnadsoffer.²⁸⁾ Vidare har man funnit hästhuvuden under byggnader både i Väst-europa²⁹⁾ samt i Ungern och Ukraina.³⁰⁾ Från Gotland känna vi till att hästar och andra djur (lamm, ox, svin, föl) murats in under kyrkorna.³¹⁾ Om letternas tro på ett slags skyddskraft hos dessa ben skriver P. Einhorn:³²⁾

Denna åsikt är mycket vanlig här hos de icke-tyska människorna, nämligen att de tro benen efter döda djur och människor äga en särskild kraft och egenskap . . . Därför bruka de omkring fähusen sätta upp sådana ben, såsom huvudena av döda hästar och kor, på stängslen för att de skola avvärja sjukdomar och driva bort . . . Även . . . för att hindra maran, Leetons, att rida hästarna på natten bruka de lägga huvudet efter en död häst i krubban under fodret . . ."

I de skandinaviska sagorna tillskriver man hästhuvudet en magisk kraft.³³⁾

1) Olaus Magnus I, 1567, c. 24. Jfr Tac. Germania, c. XXVII: *Sua cuique arma, quorundam igni et equis adicitur* (om germanerna); Egilssagan, c. 7, 58.

2) Mannhardt LG, s. 88.

3) Ib.

4) Herman v. Wartberge, se Mannhardt LG, s. 123.

5) Wigand v. Marburg, ib. s. 124.

6) Mannhardt LG, s. 68, 121, 123, 125, 154.

7) Saxo Grammaticus, L. VIII, s. 391 (Müller-Velschow). Utomordentligt talrika äro hästfynden i de samländsk-natangiska gravarna. Man finner knappast någon grav utan sådana, vanligen är det fråga om 2—3, till och med 6—8 hästar, som ligga under en och samma grav, se C. Engel 1925, s. 118. Jfr I. F. Regnard, Lapplandsresor 1655—1709, i A. Julius 1930: "Lapparna döda för begravningsfesten en ren, som tillhört den döde; man kastar inte bort benen utan gömmer dem med omsorg för att begrava dem vid den dödes sida". I Sverige, även under medeltiden, går hästen före liktåget i kyrkan och den därpå sittande mannen var vapenklädd; för 100 mark skola arvingarna återlösa hästen (SD IV 3310, den 29/7/1337, Vallby, Skirö socken i Småland, jfr SD IV 2601, år 1327). I Skottland föregicks processionen till kyrkan av två riddare, den ene, i vapendräkt med den dödes vapen, på en vit häst, den andra svartklädd, med betäckt ansikte, på den svart häst. Vid altaret vänder den senare sin häst, ropar att herrn är död och rider fort tillbaka, den förre överlämnar

vapen och häst till prästen, därmed antydande att hans herre nu är i det eviga livet och i sitt eviga fosterland (Mansi XIV, 783, Leges Kanuthi, åren 840—855). Olaus Magnus XVI, c. 47: *Haec omnia sacro loco, quo tumulatur, libera donatione cum aliquot prediis permittunt heredes: licet equus, ensis, et arma, iusto interveniente pretio, illico redimantur ab eisdem, solo remanente clypeo in ornatiori loco Ecclesiarum.*

8) Mannhardt LG, s. 42; jfr: "De talade över hans (Håkans) grift, som hedningar hafva för sed, och visade honom till Valhall. Övind skaldepillaren diktade ett quäde om konung Håkans fall och hur han mottogs i Valhall . . ." (Snorre, Håkan Godes S., c. 32).

9) E. Šturms 1938.

10) LP VII, 58,15.

11) Ib. 56, 10; 57,14; 57,13 o. a. st.

12) Ib. 59,21.

13) Mannhardt LG, s. 258.

14) *Cum ad sepulturam effertur cadaver — plerique in equis funus prosequuntur et currum obequitant quo cadaver vehitur; eductisque gladiis verberant auras, vociferantes: . . . id est: aufugite vos daemones in infernum* (J. Maletius, hos Mannhardt LG, s. 297).

15) Ib., s. 175.

16) I. Kleijntjens I, 1940, s. 479.

17) LP VII, 55,3.

18) Ib., s. 56.

19) M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 37, 39, 47, 55 f., 106, 135.

20) K. Engels 1930 V—VI, s. 548.

21) M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 47.

-
- 22) T. J. Arne 1931, s. 296, 286.
23) F. Balodis Sthlm 1940, s. 197.
24) Om offrande av avskurna hästhuvuden, efter Saxo Grammaticus, se E. Bargheer 1931, s. 19.
25) A. Kärnups 1937, s. 98 f.
26) Ib., s. 100.
27) Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg, Berlin 1855, MG S, s. 9: "*fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum*".
28) T. Palm 1939, s. 61.
29) K. Heckscher 1925, s. 391.
30) H. von Wlislocki 1893, s. 89; I. Lippert 1882, s. 457.
31) R. Andree 1878, s. 16; jfr s. 19 (Litauen), s. 22 (Danmark).
32) P. Einhorn 1627, c. 5.
33) Om hästhuvuden, se Olaus Magnus III, c. 8: "*Solebant etiam Gothi processuri in proelium equos ad aras immolare: quorum abscissa capita contisque excepta subjectis stipitibus distinctos faucium rictus ante acies proferebant*"; ib. c. 15: "*caput equinum conto exceptum ac elevatum, dentium rictibus denudatum, militaribus castris, ut formidinem excitent, opponunt, quibus et carmina addunt . . .*". Jfr Egil Skallagrimssons Saga, c. 52, med en beskrivning av runor på stången, med hästhuvudet jämte nidord.

LIKBRÄNNING

Likbränningen, som var allmänt känd i de baltiska länderna, förekom där ännu i historisk tid. Efter ett uppror 1222 hände det sig att esterna "tvättade av sig" det kristna dopet, togo sina döda, som lågo begravda på den kristna kyrkogården, och brände dem efter gammal sed.¹⁾ Då den kristne liviske hövdingen Kaupo föll år 1217, brändes hans kropp och benen fördes hem.²⁾ Vidare veta vi, att påven Clemens V år 1310 beordrade en undersökning mot Tyska orden i Livonien på grund av klagomål som framförts av ärkebiskopen av Riga år 1305. I den påvliga bullen anklagades orden för att ha bränt ordensbrödernas lik.³⁾ Ordensprokuratorn bestred i sitt svar följande år ärkebiskopens anklagelser; av vittnesförhöret i Riga år 1312 genom det påvliga legaten Franciscus de Molliano framgår dock, att ordensbröderna befattat sig med hedniska divinationer, och likaså att det var allmän sed inom orden att döda och bränna sina sårade. Åren 1324 och 1336 utfärdade påven stränga förbud däremot.⁴⁾

Det är högst märkligt, att likbränningen icke efterlämnat minsta spår i den lettiska folktraditionen. Utom den redan nämnda folkvisan om döds gudinnan, som tre dagar eldat i kalkugnen i väntan på den nye gästen (LD 27533), är det blott en visa till som har en antydning om detta gravskick. Där förekommer följande bön: "Till Gud har jag bett om ett litet stycke jord, en hand bred och en aln lång" (ib. 27576¹⁾); detta motsvarar ungefär storleken av en brännplats. Däremot äro de skriftliga och arkeologiska källorna påfallande rika; den skriftliga traditionen går hos de baltiska folken tillbaka åtminstone till 800-talet (Wulfstan), och ännu år 1413—14 träffade de Lannoy på likbränning:

Man finner hos kurererna, infödingar som kristnats med våld, en sekt, vars medlemmar sedan de dött låta bränna sig i stället för att begravas i jorden, var och en av dem klädd och smyckad med sina vackraste prydnader. Detta sker i närmaste dunge eller skog och i en eld gjord av ekved. De tro att om röken stiger rakt upp emot skyn så är själen räddad, men om den viker åt sidan, att själen gått förlorad.⁵⁾

Från yngre järnålder (800—1200 e. Kr.) känner man hos kurererna blott till flata brand-

gravar om 3—12 m, cirka 1 m djupa och fyllda med kol, brända ben och gravgåvor samt skärvor. Under sanden, som täcker det hela, finner man aska och i denna ben, vapen och andra gåvor, som ännu kunna vara samlade i särskilda gropar. Gåvorna äro för det mesta sönderbrutna eller -vridna och -brända; endast dryckeshornen och skärvorna ha icke blivit brända och tydligen kastats ned i gravarna efter gravmåltiden.⁶⁾

Bränningen behöfde inte nödvändigtvis ske på själva gravplatsen; i de flesta gravar har man endast funnit ringa mängder kol. Brandplatsen har dock delvis legat i dess närmaste grannskap. Under mellersta delen av järnåldern brukade man i Litauen plocka bort de brända benen och gravgåvorna ur resterna efter bålet, men senare brydde man sig inte längre om att göra detta.⁷⁾

Tyvärr äga vi inga mera ingående beskrifningar av de riter, som förekommo vid likbränningen hos letterna. Om de kuriska riterna kunna vi draga vissa slutsatser tack vare de sällsamma fynd som gjorts i en sjö vid Talsi (i *Vilkumuižas ezers*). Man har nämligen i denna sjö funnit flera tusen brons- och järnåldersföremål — vapen, redskap och smycken — som i hela det övriga kuriska området äro kända som gravgåvor och fullständigt motsvara gravinnehållet i de kuriska brandgravarna. Vapen och smycken ha mestadels brutits sönder, böjts ihop eller på annat sätt förstörts och därefter kastats i elden, såsom seden var när man brände de döda: de delvis smälta sakerna ha sedan kastats i sjön.⁸⁾ Några föremål, som av en slump bärgades ur sjön, voro orsaken till att man år 1934 satte igång med grundliga undersökningar. Fynden lågo spridda över ett område av 70—100 m längd och 15 m bredd, ungefär 10 m från stranden och på 3—5 m djup, och hämtades upp ur sjön med ett krattliknande redskap. Redan 1936 hade man fått upp 1300 föremål. De 18 svärd, man funnit uppvisa fästen av flera olika typer, av de 116 yxorna kunna de bredeggiga antingen vara stridsyxor eller arbetsredskap, s. k. timmermansyxor eller hällebardar. Där funnos 18 lansspetsar, talrika betseldeklar, däremot voro sporrar, stigbyglar och tränsar mera sällsynta; av verktyg voro endast knivarna talrikt representerade, med 60 exemplar, liar och

elddon däremot endast med ett fåtal. 270 halsringar, 420 armband, fingerringar och spännen, liksom även vågar och vikter m. m. böra omnämnas för fullständighetens skull. De flesta daterbara fynden tillhöra 1200- och 1300-talen, och alla föremål ha varit utsatta för eld eller på annat sätt avsiktligt förstörts. Samtliga föremål äro kända även från övriga delar av Kurland och likna i alla avseenden dem man funnit i gravarna. Vid sidan av den allmänt kända sedvänjan att begrava de brända benen i jorden tillsammans med gåvorna, fanns det alltså ännu en, nämligen att kasta resterna efter likbålet i vattnet.⁹⁾

Att detta inte är något tillfälligt, och att kurerna verkligen hade för sed att inte endast begrava de brända resterna av gåvorna till den döde, utan även brukade kasta dem i något vattendrag, framgår av liknande kuriska fynd i **Kaķu ezers** (Kattsjön) i Edole, i sumpmarkerna vid Kazdanga, Täši och Sieksate, alltså i de flesta av Kurlands sjöar och sumpmarker.¹⁰⁾ I och med att likbränningen infördes, minskades, såsom G. Sverdrup framhåller, de yppiga gravgåvor som förekommit dessförinnan; de brändes icke tillsammans med den döde på bålet utan lades i graven ovanpå de där hopsamlade benen och askan. Eftersom utrymmet inte räckte till för större föremål måste man böja ihop svärden eller ersätta dem med miniatyrer eller symboliska efterbildningar, så att blott en avbildning av detta vapen nedlades i graven.

"De tilsvarende virkelige våpen er funnet i mark og mosse.¹¹⁾ Arsaken til at gravgodset avtar så sterkt i yngre bronsealder har man også villet finne i den velkjente nordiske skikk å gjemme gjenstander annensteds enn i graven, i vann og mark og mose. Gravfundene blir nu efterhanden både færre og ringere; til gjengjeld vokser mark- og mosefundene i mengde og fylde i Danmark, Sverige og Norge."¹²⁾ Med benen nedlade man på sin höjd få och obetydliga metallföremål; i stället gjordes nu för de dödas räkning en mängd depositioner, utanför gravarna i mark och mosse.¹³⁾

Detta stämmer dock inte helt överens med den kuriska sedvänjan att först bränna vapen och andra gåvor, men väl med de enstaka depositioner och vapenfynd i mossar i olika delar av Kurland, som delvis också kunna förklaras som offergåvor.¹⁴⁾

Om de skandinaviska parallellerna äro av stor betydelse när det gäller de kuriska mossfynden, så förblir dock frågan olöst beträffande **Vilkumuižas ezers**, **Kaķu ezers**, alltså om sjöfynden. E. Šturms har redan hänvisat till Odinslagarna, som återfinnas i Ynglingasagan, c. 8:

Oden stiftade lagar i sitt land, vilka hade

gällt bland asarna. Så bjöd han, att alle döde män skulle man bränna och bära å bål, med dem deras egendom; ty han sade så, att med dylike skatter skulle enhvar komma till Valhall, som han hade i jord grafvit, men askan skulle man bära ut å sjö eller grafva neder i jord.¹⁵⁾

Dessa föreskrifter överensstämma nära med de kuriska sedvänjorna på 1200- och 1300-talen, från vilken tid sjöfynden härstamma. Tyvärr känna vi icke till parallellerna i Skandinavien, och, som S. Lindqvist säger,

Snorre har sålunda rätt i att endast bättre folk fingo högar, och vi kunna vara tacksamma mot honom för att han nämnt bruket att kasta askan i sjön, något vartill den arkeologiska motsvarigheten ju ej så lätt kan uppvisas.¹⁶⁾

Det torde vara alldeles uteslutet att här kunna förbigå Odinslagarna och antaga, att det var fråga om en offergåva till sjöns eller myrens makter, såsom G. Sverdrup antagit i liknande fall: "Naar man har senket gjenstandene i sjø eller myr, var det rimeligvis sjøens eller myrens vete man søkte å komme i forhold til."¹⁷⁾ Vi ha emellertid i dylika fall att göra med ställföreträdande offer som böra uppfattas som en övergång från en gåva, från vilken man hade svårt att avstå, till en annan, som lättare kunde anskaffas. Galelareezerna i Nederländska Indien bränna liket jämte stammen av ett bananträd för att den döde inte genast skall börja söka efter någon följeslagare åt sig bland de levande. När kistan sänkes i jorden, stöter någon ner en ung bananplanta i graven och ropar: "Käre vän, du behöver inte sakna dina kamrater, tag här denne kamrat."¹⁸⁾

Det är mänskligt och förklarligt att man vill offra allt för att rädda sig från döden och för att undgå den, och alltså i sitt ställe vill giva guld, silver och allt vad man förmår. Ofta fås dock till svar, att guld och silver inte kunna ersätta människan. En hel rad folkvisor behandla just detta ämne: "När herren har kallat mig till sig, skickar jag min tjänsteflicka till honom, men Gud kallar mig på det att jag må gå själv" (LD 27346). Döden är människornas fiende (ib. 27572), liksom också jorden och graven, döden vill inte ha guld, silver och pengar utan väntar endast på människokroppen (ib. 27550). Dessa visor äro väl gamla, men dock alltid begripliga för varje tid. Annorlunda är det med en folkvisecykel, där en klots eller sten omnämnas, som lades i graven under olika ceremonier för att där ersätta människan. Det är ett offer, som man erbjuder i stället för människan själv. En fullständig identifiering av klotsen och människan finna vi i en visa: "Jag har lagt en björkklots djupt ner i groppen; det

var ingen björkklots, det var ju vår syster" (ib. 49501). Genom denna handling försökte man undkomma döden: "Jag dog väl, men är dock inte död; jag har icke lämnat min hustru åt min vän; björkklotsen kastade jag djupt ner i gropen" (ib. 27372). Och ännu en folkvisa ha vi, där en mus (kanske ett själadjur) skickas ner i jorden för att fråga om det är möjligt att undkomma döden genom ett sådant offer: "Spring, lilla mus, genom jorden, se på mitt eviga hus där (i graven): vill man ha trä eller sten eller min kropp" (ib. 27410). En sådan fråga vore tänkbar vid sjukdomsfall, och den skulle kunna jämföras med de kända dödsoraklerna. I en annan folkvisa finna vi däremot, att musen själv som offer skulle stanna därnere: "Lilla mus, spring genom jorden, sök upp mitt eviga hus (*mūža māja*), rostar det, skall du själv stanna där" (ib. 27407—27409). Men annars är det så att stocken och stenen tänktes vara ett slags förebyggande hjälpmedel. Det ställföreträdande föremålets förmultnande skulle representera människans eller hennes kropps förgängelse. När det en gång förintats, måste också människan själv dö. Därför är det de hårdaste föremålen, sten eller en björkklots, som man tar till: "Jag rullade ner en björkstock i min grav, den skall multna där (*lai tas puva, lai trūdēja*), tills jag levat mitt liv till slut" (ib. 27332). Det heter vidare: "Stocken har multnat, nu måste jag draga in i graven i dess ställe" (ib. 27331). Andra visor röja en annan tankegång, t. ex. följande om blomma vid graven: "När du blir gammal, måste jag träda i ditt ställe" (ib. 27584²), eller: "Nu har den blommat ut, nu måste jag gå" (ib. 27314, 27584). På samma sätt som man vältrade ner en stock i graven (ib. 27333), kan man också lägga ner en sten eller en yxa i den (ib. 27588, 49380) eller också sticka ett spjut eller ett svärd i marken vid den utsedda gravens rand, där det får stå och rosta och vittra sönder, tills levnadstiden är utlupen (27332¹, 21445). Sådana folkvisor äro icke endast att betrakta som produkter av folkfantasi. F. Balodis har med rätta däri sökt en förklaring till de i en grav vid Dobeles från mellersta järnåldern, alltså från tiden 400—800 e. Kr., påträffade spjutspetsarna. I Bālas, Dobeles socken, påträffades två stycken 0,30—0,50 m djupa, rundade gropar, ungefär 1 m i diameter, vlika voro fyllda med av eld anfrätta, knytnävsstora stenar samt kol och aska. Vid sidan av en av groparna voro i marken nedstuckna fyra spjutspet-

sar.¹⁹) Man skulle kunna tänka sig, att man stuckit ned dessa i jorden, i graven, medan deras ägare ännu var i livet, i den tron att offerandet av dem jämte lämpliga offer skulle förhindra att han stupade i den strid som han stod redo att draga ut i. Man kan erinra sig, vad som sägs i folkvisan (LD 27358): "Må de människor dö, som ingenting viktigt ha att göra; jag kommer ej att dö, ty jag har mycket att utträtta, jag har lagt en björkstock i mitt ställe". Och i en annan (ib. 27332): "Jag stack ned mitt svärd i den vita sandkullen: må det vittra, må det rosta, förrän jag dör". Eller (ib. 27333): "Jag kastar min yxa, vältrar en sten i min grav; må yxan rosta, må stenen förvittra förrän min kropp."²⁰) Annorlunda är det naturligtvis med ett svärd som var avsett som gravgåva: "Jag har stuckit ner svärd vid gravens rand; här ligger min broder, här rostar svärdet" (ib. 27688).

Även om en del av de i gravarna påträffade vapnen och kanske även andra föremål kunna tänkas ha blivit offerade i den förhoppningen att därigenom kunna friköpa sig från döden, gäller detta icke i fråga om kenotafierna, vilket framhävts bl. a. av H. Riekstiņš.²¹) Vi veta, att esterna trodde att de män, som fallit i strid, men vilkas kroppar sedan icke påträffats och därför icke kunnat brännas, voro förlorade både för detta och det kommande livet. Litauerne bytte till sig sina fallna krigares huvuden mot fångar.²²) Begravningen var alltså icke endast en sista hedersbevisning utan utgjorde även en oundgänglig förutsättning för ett kommande liv. Därigenom förklaras grekernas kenotafier, och man kan anta att sådana förekommit även hos letterna, eftersom man där funnit likbål med däri insatta gravoffer, men utan aska eller brända ben.²³) Begravningen var en helig plikt för de efterlevande, som själva inte skulle finna ro förrän de fullgjort sin skyldighet. Även en del depositioner med många vapen och mansprydnader, så t. ex. med gravgods för hundratals män, kunde sålunda avse krigare, som stupat långt borta från hemlandet.

De förut anförda Odinslagarna ha sannolikt något att göra med den nordiska seden med skeppssättningar. Skyld t. ex. lades på ett skepp och överlämnades åt havet, medan Balder brändes i sitt skepp vid havsstranden. Samma tanke tar sig också uttryck i båtgravarna.²⁴)

¹) *Et corpora mortuorum suorum in coemeteria sepulta de sepulchris effoderunt et more paganorum pristino cremaverunt*, i Henr Chron. Lyv. XXVI, c. 8; jfr XII, c. 6, år

1208. Hos preussarna förbjöds det år 1249: quod ipsi et heredes eorum in mortuis comburendis et in aliis quibuscumque ritus gentilium non servent sed mortuos suos iuxta

- morem Christianorum in coemeteriis sepe-
liant, Mannhardt LG, s. 41.
- 2) *Combustum est corpus ejus et ossa delata in Livoniam et sepulta in Cubbesele*, I Henr. Chron. Liv. XXI, c. 4.
- 3) A. Seraphim 1912; Mannhardt LG, s. 78, not: "*ritum eorundem paganorum sectantes confratres suos, si quos contigit . . . sauciari . . . impietate quadam sevissime feritatis extinguunt, eorum corpora flammaram incendio concremando*". Jfr Carolus Magnus i edict. ad Saxones: *Si quis corpus defuncti hominis secundum ritus paganorum flammis consumi fecerit, et ossa eius ad cinerem redegerit, capite punietur*.
- 4) Mannhardt LG, s. 79: "Ceterum ne fratres vestros in conflictu vulneratos antequam expirent, interimatis, nec eorum corpora concrematis, sub poenis . . . et quod auguria et sortilegia seu divinationes non exerceatis, sed haec *per statuta*, in vestris capitulis facienda, fieri prohibeatis."
- 5) Voyages et ambassades de messire Guillebert de Lannoy, i Scr. rer. Pruss. III, s. 443. Jfr Ynglingasagan, c. 10: "Då Odin var död, brändes han . . . det var deras tro, att ju högre röken stod upp i luften, desto herrligare var han i himmelen . . . och desto rikare ju mer gods brann med honom".
- 6) F. Balodis, Sthlm 1940, s. 197 f.
- 7) M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 156 f.
- 8) E. Šturms i SuM 1936, 2, s. 72 f.
- 9) E. Šturms 1936, 2, s. 85 f.
- 10) Ib., l. c.
- 11) G. Sverdrup 1933, s. 81.
- 12) Ib., s. 89.
- 13) S. Lindqvist 1920, s. 82.
- 14) G. Sverdrup 1933, s. 89; F. Balodis Sthlm 1940, s. 118 f.
- 15) Snorre 1854, c. 8; S. Lindqvist 1920, s. 56 f.; B. Nerman 1917, s. 226 f. "Hake lades på bålet å skeppet, som seglade lågande ut på havet och vardt detta sedan vida prisadt", se Snorre 1854, c. 27. Jfr: "ty de kunde förnimma af böndernes tal, att deres afsigt vore, att om de funno (Olofs) liket, bränna det eller föra ut på sjön och sänka det . . ." (Hel. Olofs S., c. 251).
- 16) S. Lindqvist 1920, s. 79; mot Torolf (Eyrbyggja S., c. 33) För Hrapp (Laxdala S., c. 24) och Glam (Gettir S., c. 32—35), som voro oroliga i sina gravar, hjälpte det icke med att anordna en ny begravning och kasta upp en vall omkring graven, vilket allt icke hade någon inverkan på det oförmultnade liket, det enda var att bränna det. De förstnämndes aska *ströddes i havet*, medan Glams lades i en säck och begravdes på en plats där det fanns minst fårbeten och människo-stigar; K. Beth, Totenabwehr, i DHA I, s. 137 f.
- 17) G. Sverdrup 1933, s. 84.
- 18) J. G. Frazer II, 97; K. Beth, Ersatzopfer, i HDA V, 969.
- 19) F. Balodis Sthlm 1940, s. 129; jfr F. Hansen 1938, s. 16: "Spjutspetsar med spetsen uppåt nära Aalborg".
- 20) F. Balodis, l. c.
- 21) H. Riekstiņš 1935, s. 18.
- 22) Henr.Chron.Liv. XVII, c. 5; jfr XIV, c. 5.
- 23) E. Šturms, i LKV 15444; i Prysmančiai, vid Kretinga, 17 kenotafer enl. M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 129.
- 24) H. Arbman 1939, s. 91.

SÄNGHALM OCH KLÄDER

Utom gåvorna till den döde, bland vilka vi här icke komma att beröra kläder och smycken, finna vi två urgamla begravningsseder belagda genom arkeologiska fynd, nämligen gravmåltiden efter vilken skärvor och dryckeshorn brukat kastas in i bålet, samt brännandet av den dödes sänghalm. Denna måltid skola vi senare återkomma till.

Det var allmän sed, att den döende lyftes ner från sin bädd och lades på marken, antagligen för att göra vägen till den andra sidan lättare för honom eller för att överlämna honom åt Moder jord.¹⁾ "Ligga på strå" är i Sverige, Danmark, Holland det samma som "dö".²⁾ Även hos slaverna i Tyskland³⁾ var denna sed att lägga den döende på marken känd på 1500-talet och betecknades då som ett hedniskt bruk.⁴⁾ I Lettland ville man inte gärna låta den sjuke dö i sängen; man lyfte ner honom och lade honom på halm eller gjorde en bädd av hö åt honom på den kalla marken, utan lakan, och lade honom där.⁵⁾ I samband med bruket att köra den döde med släde⁶⁾ till begravningsplatsen finna vi den att bädda honom i ärthalm eller annan halm på en gammal släde.⁷⁾ Det vore lätt att förstå, att man också gärna lät den döde få denna sin sista bädd med på färden; han kunde ju också behöva den i fortsättningen och därför brändes den vid graven som en gåva till honom.

Vi ha flera belägg från nyare tid på ett samband mellan brännandet av sänghalmen och dödsbädden. I Bohuslän brännes sänghalmen efter begravningen halvvägs mellan hemmet och kyrkan, varefter askan ströddes ut på graven.⁸⁾ L. Hagberg anför som förklaring fruktan: — — — "vilket skedde i syfte att hindra den döde från att gå igen"; och vidare: — — — "Var den dödes sänghalm uppbränd, hade han ingen sängplats att återkomma till".⁹⁾

Det är emellertid så, att det viktigaste för den döde var att ha sängen med i graven, och endast i det fall att han inte lyckats därmed, hade man orsak att frukta att han kunde komma tillbaka och utkräva den, såsom även skedde in fråga om övriga gåvor. Hade han fått den med sig, behövde han ju inte alls komma hem. Symboliskt kunde man också i stället för att bränna halmen taga

tvenne halmstrån från den dödes säng och lägga på hans bröst i kistan. Han har då fått en del av bädden med sig. — — — Har man glömt detta, och det ville visa sig, att den döde börjar gå igen, behöver man endast lägga två halmstrån i kors på graven och strö litet jord över, vilket alldeles säkert säges hjälpa.¹⁰⁾

I Ostpreussen brukar man kasta halm på gravplatsen och vid den gräns som liktåget överskrider för att den döde, som måste vandra omkring i 40 nätter, skall kunna vila ut därpå.¹¹⁾ Jfr en lettisk folksång: "Jag gick omkring berget (gravhögen), sökande min viloplats, med halmknippan i handen och lakanet under armen" (LD 27541²⁾).

Man brände sålunda halmbädden på graven och lät den döde få den med sig, och det är möjligt att det är denna sed vi kunna spåra i gravhögena, när vi på vissa ställen finna marken täckt med ett nät av små kolpartiklar.¹²⁾ Men man behövde inte alltid bränna halmen på själva graven, och inte heller under själva begravningsceremonien. Det kunde lika gärna ske efter begravningen och på olika platser: på fälten, bredvid eller bakom huset, framför dettas dörr, i ugnen, i skogen, på vägen till kyrkogården eller utanför byn vid en korsväg, vid bygränsen¹³⁾ eller på någon annan plats, som liktåget måste passera (S. Ticējumi 2181—2292). Men askan måste grävas ner, ty den, som går över brandplatsen, förtvinar. Om något av askan råkade komma på åkern, blev denna ofruktbar. "Halmen efter den döda brännes alltid."¹⁴⁾ **Stramen, quod in lecto substratum fuit aegroto, statim post illius obitum vulcano traditur**, skriver Jonas Moman år 1750—52 om Sverige.¹⁵⁾ L. Hagberg har samlat talrika belägg härpå från 1600-talet rörande både Sverige och andra europeiska länder.¹⁶⁾ Man brände även kläderna eller åtminstone en del av dem.

Seden har levat kvar i Lettland ända in i senaste tid. Från år 1832 berättas det, att man i Tirza samlade ihop den dödes sänghalm och gav den åt likförarna vid avfärden till begravningsplatsen för att de skulle bränna den utanför huset tillsammans med kläderna. Det räckte om man brände endast en del av kläderna eller en flik, som rivits av ett plagg. Nästa morgon såg man i askan:

fann man där spår av människor, så skulle en människa dö i huset, men fann man djurspår, skulle något av kreaturen dö.¹⁷⁾ Överlämnandet av halmen till likförarna går tillbaka på det tidigare bruket att bränna den vid graven — männen skulle väl ursprungligen taga den med sig till begravningsplatsen. Halm och kläder fördes också till den väg som tåget skulle passera och brändes där (Š. Ticejumi 2185). På varje sådan väg, som ledde till kyrkogården, var en ek eller något annat stort träd (ib. 2292), och under detta brändes de s. k. *mešļi* (halm, kläder, gödsel från gården). Högen antändes med hjälp av särskilda härför avsedda vaxljus, som man tänt hemma och burit med sig i stakar (ib. 2184). Elden hemifrån omnämnes också i en folkvisa: "Vart springer du (moder, son eller dotter) med ett eldkrus? De dödas moder har somnat och elden har slocknat" (LD 27523). Här kunde det vara fråga om att med elden hemifrån tända ett likbål, för vilket dödsgudinnan antingen inte haft någon eld alls eller denna varit svag. De dödas moder brukar också själv hjälpa till med att bränna den dödes kläder: "Det ligger rök vid kärrets strand. Vad är det för rök? Det är De dödas moder, som bränner den dödes kläder" (LD 27429). Hon bevakar hans intressen och bemödar sig om hans tillhörigheter. Man kunde också anordna en symbolisk bränning av endast en del av hans tillhörigheter. År 1746 var det enligt L. Hagberg i Solberga "brukligt att efter likets utbärande ur huset lägga en halmviska under kistan, vilken antändes efter likets utfärd."¹⁸⁾ Även i Lettland, i kretsen Jēkabpils, brukade någon i följet springa framför kistan med en brinnande halmknippa, som den döde legat på. Egentligen var detta icke endast en gåva utan även ett slags divination — drev röken i riktning mot huset, skulle någon mer dö där (Š. Ticejumi 2192). Jfr L. Hagberg: ". . . ock tå the sedt hvart ut Röcken slagit, ha the falskeligen trodt, at her ifrån skulle then döda thernäst komma". Ett annat slags divination var följande: ". . . ju högre röken steg, dess bättre var det. Steg den rakt upp i vädret, så var den döde salig".¹⁹⁾ Den överensstämmer med vad G. de Lannoy berättade: ". . . om röken stiger rakt upp mot himlen, är själen räddad, men om den driver åt sidan, är den förlorad".²⁰⁾ Den har dock endast sekundärt fått sin kristna prägel.

En egenartad sed är emellertid bevarad i Bērzaune. De, som icke följde med i liktåget till gravplatsen, togo halmknippen och buntar av kläder samt mat och dryck, gingo i riktning mot gravplatsen och brände alltsammans, allt under det de åto, drucko och sjöngo. Det kallades "att rōdja" (*lidumu*

kraut); man sjöng: "För vår Jēkaups (eller något annat namn) ha vi röjt, för att han skall kunna så råg och korn och plantera kål" (Š. Ticejumi 2186):

**Mēs savam Jēkaupam
Lidumiņu nokrāvām
Lai tas sēja rudzus, miežus,
Lai dēstija kāpostiņus.**

Det är tydligt, att dessa riter med brännande av halm och kläder verkligen utgjort en del av de högtidliga begravningsceremonierna och åtföljts av ett slags sakral måltid, liksom begravningsföljet också deltog i en sådan vid graven. Man sörjde härigenom icke endast för den dödes bädd och kläder utan även för hans välbefinnande i övrigt i den andra världen^{20a)} — även där måste han ha en åker, säd och grönsaker; en del av kärnen krossades därför också efter måltiden vid graven, och i äldre tider kastades skärvorna in i bålet, allt för att den döde skulle få matkärn i den andra världen (Š. Ticejumi 2151).

Som redan förut nämnts, hade man många platser att välja på, när man ville bränna kläderna och sänghalmen efter den döde. Det kunde ske på någon ensam plats (ib. 2188) e. d., men under inga villkor på fälten, liksom man aldrig fick bära liket över dessa,²¹⁾ ty då kunde intet mer växa där. Halmen får man på inga villkor strö ut i fähuset eller på fälten, den måste brännas och askan grävas ner (Š. Ticejumi 2183). Annars kunde den döde taga med sig av boskap och gröda. En annan möjlighet att genom förintande ge den döde gåvor med i graven var att gräva ner dem i jorden, låta dem ruttna eller lägga ut dem i skogen (ib. 2190). I Finland grävdes kläderna ner i jorden, hos lapparna låter man dem följa med i graven eller låter dem ligga på begravningsplatsen.²²⁾ Jag minns ännu hur man i Lettland brukade stoppa in dem under förrådsboden (*klēts*) eller på något annat ställe.

Till eldriterna räknar F. Balodis även det bål, som man, sedan begravningsföljet lämnat huset, brukade göra upp mitt i stugan (ib. 2194), så att alla skulle kunna värma sig vid det. Ibland väntade man med detta till begravningsfestens sista dag, och det hela kunde då försiggå utomhus någonstans på fältet. Man brände granar, halm och kläder. Sedan man bjudit på ett glas brännvin, fingo alla i tur och ordning springa genom elden, både husmodern som sörjt för förplägnaden, hennes medhjälpare och gästerna, alla hand i hand. Ibland brukade också den dödes kvarlåtenskap fördelas vid detta tillfälle.²³⁾ "För min moder tände jag en eld vid gränsen (*paēzā*), så att hon skulle få en lätt sömn i den vita sandkullen" (LD 27691).

Det kan tänkas, att man enligt F. Balodis som en konsekvens av den uppfattning som låg bakom eldbegängelsen, eller av andra föreställningar, tände eldar, "värmden luften", för att bereda den döde väg till den andra världen. Endast på så sätt kan man förstå, vad som sägs i folkvisan: "Tänden elden, värmen luften, må all världen bliva varm, min kära moder har jag svept i högtidsskrud av linne".²⁴⁾

Eld, värme och ljus behövde de döda dock även annars. Om vintern lades ved på gravnen för att de skulle kunna värma sig (**Tempore hyemali ponunt supra sepulchrum unum curum lignorum, ut se anima calefaciat**),²⁵⁾ berättar år 1606 jesuiten Stribingius. Joh.

Schefferus nämner år 1673, att lapparna lade yxa och elddon (*silicem et chalyben*) i gravnen.²⁶⁾ I gravkamrarna finner man ofta ljus nedlagda,²⁷⁾ och även från nyare tid är denna sed känd.²⁸⁾ Under själattiden tänder man eldar vid det hus, dit de döda skola komma, både hos ryssarna²⁹⁾ och letterna.³⁰⁾ Även bruket att elda med hela trästockar vid jultiden bör tolkas på detta sätt. Man lät ljus brinna på martyrernas gravar³¹⁾ och även annars på minnesdagarna. Seden att söka efter drunknade med hjälp av ett ljus, vilket stacks ned i ett bröd, som så fick flyta omkring på vattnet, är belagd³²⁾ från 1470 och förekom ännu i nyaste tid i Lettland.

1) P. Šmits 1930, s. 206.

2) L. Hagberg 1937, s. 136.

3) D. K. Zelenin 1927, s. 320. För Polen jfr A. Fischer 1921, s. 404.

4) E. L. Rochholz 1867, s. 169.

5) LD III, 3, s. 861 f., 865—870.

6) Joh. Schefferus 1673, s. 313 f.; I. Ringstad 1920—1934, s. 119; E. Mahler 1936, s. 385 f.; D. K. Zelenin 1927, s. 325; H. Rosén 1948, s. 99; hos letterna, i LD III, 875 m. fl. st.; B. Senkeviča 1939, s. 144.

7) LD III, 867, från Piebalga.

8) L. Hagberg 1937, s. 137; J. O. Edman 1746, s. 78, 183; H. Rosén 1948, s. 96: "I en stads-lag för Bergen 1274 förbjödes att ha eld på öppen gata men härvid göres undantag för likhalmen, som får uppbrännas utanför den dödes hus. I Eyrbyggja saga befaller den döende Thorgunn, att sängen och sängkläderna skola brännas".

9) Ib., l. c.

10) Ib., s. 138.

11) M. Toeppen 1867, s. 109 f.

12) Om eldriterna vid gravnen, se F. Balodis 1938, s. 91, 100, 106, 107 (äldre järnålder), s. 116, 122 f. (yngre järnålder).

13) Jfr A. Wuttke 1900, s. 739 (Ostpreussen).

14) P. Geiger, Leichenstroh, i HDA V 1095. L. Hagberg 1937, s. 138. Lippert, s. 394.

15) Jonas Mornan I, 1750, s. 25.

16) L. Hagberg 1937, s. 136 f.; E. Mahler 1936, s. 655.

17) Š. Ticējumi, 2181 f.

18) L. Hagberg 1937, s. 137.

19) Ib.

20) Mannhardt Lg 175.

20 a) Jfr: Man lekte en s. k. kvarnlek vid begravningsmåltiden: en flaska skakades på bordet tills den gick sönder. Med "röjning" och "kvarnlek" ville man på magiskt sätt förhjälpna den döde till en ny gård. Se Šmits, i LTD X, s. 786; även P. Sartori 1903, s. 52: "Enligt egyptisk tro anvisar Ra åt de döda i underjorden fält som de kunna odla", se F. J. Wiedemann, 1876, s. 52. Vidare säges här s. 56: "På andra håll förstöras den dödes

träd, trädgårdar och fält, för att den döde ensam skall kunna utnyttja deras avkastning, på samma sätt som hans kreatur eller förråd av livsmedel o. d. skickas efter honom till den andra sidan genom att de efterlevande förtära dem . . . På sina håll överlämnas hela skörden åt den döde."

21) L. Hagberg 1937, s. 138; Š. Ticējumi 2256—2258; J. Brotze, Livonica, ms i Riga Stadsbibliotek, bd 16, s. 335.

22) L. Hagberg 1937, s. 136; hos ryssarna se D. K. Zelenin 1927, s. 321. Joh. Schefferus 1673, s. 316: *Omnia vestimenta, in quibus cubuit defunctus, deferunt ad sepulchrum sive coemeterium, ibique relinquunt una cum traha, qua devectum est funus.*

23) Latvju Raksti, Krustpils, s. 125; jfr L. Hagberg 1937, s. 448: "Alla ben, som de hade ätit köttet av på en begravning, togo de sista begravningsdagen och foro åt skogen med och brände upp dem. Hela begravningsföljet gjorde det. Det var såsom en fest det, när vi drogo iväg åt skogen. Måhända var den på 1860-talet rådande seden att tredje begravningsdagen tända upp eld på något berg en kvarleva av dylikt bruk. Ovanligt var ej att man därvid brände upp både kläder och annat, då man i regel var överförfriskad av det myckna brännvinet man förtärt."

24) F. Balodis Sthlm 1940.

25) Mannhardt LG, s. 444. Om eldriter under stenåldern, jfr J. de Vries 1935, s. 101.

26) Joh. Schefferus 1673, s. 314: "*cuius ritus hanc dant rationem, quod si quando resurgens, in istis tenebris opus habituri sint lumine . . .*". Likaledes vid Uppsala: "*vidi . . . chalybem cum silice e sepulchro eruta*" (ib., s. 315).

27) T. J. Arne 1931, passim.

28) H. Freudenthal 1931, s. 150.

29) V. J. Mansikka 1922, s. 177 o. a.

30) I Rauna år 1717, se Mannhardt LG, s. 503.

31) Mansi II, 11.

32) H. Freudenthal 1931, s. 187.

AVDELNING II

BEGRAVNINGSBRUK

Kapitel 1.

EFTER DÖDSFALLET

När en människa vet att något väntar henne efter döden, att hon då skall träda in i ett nytt liv, där hon under skydd av De dödas moder och tillsammans med sin familj kommer att vistas i sitt hus, och att själva döden över huvud taget inte är något varaktigt tillstånd utan blott ett övergående moment, då blir det också lättare för henne att dö. Blott en grekisk skeptiker kunde på sin gravsten låta rista in: *Ὀὺξ ἦν, ἐγενόμην, οὺξ ἔσομαι* — jag var icke, jag blev, jag skall icke vara.¹⁾ Ty inte ens den primitiva människan tror, att hon går bort för alltid i och med döden eller att hon försvinner spårlöst; det är alltid någon del av henne, som lever kvar. Det är påfallande, med vilken ro de gamla blicka genom evighetens port, hur lugnt deras tankar syssla med det "eviga huset", med den sista kläd-naden, hur de inför döden styra och ställa med sitt hus, hur de vänta på ett tecken, en kallelse från döden. Frukten eller förtvivlan hålla icke den sjuke tillbaka, när han blivit trött på jordelivet. "Min moder är trött på att gå omkring i denna solen; gå, min moder, till den andra solen, där blir det ett gott liv" (LD 49323). "Denna solen är blott för en stund, den andra för evigheten" (ib.). Det är inte något stort avstånd mellan dessa båda "solar", och den nedgående solen kan varje kväll bringa den döda modern en godnatt-hälsning. "I den andra solen skola vi mötas" (ib. 49510) är ett gammalt talesätt hos let-terna. "Min far har jag sett och min farfars far, med gråa huvuden och långa skägg" (ib. 49311). Dörren till den andra sidan hålles visserligen väl stängd av Moder jord eller av De dödas moder, men den döde är ändå inte för alltid skild från de sina, han är blott den "avskilde", den "bortgångne" (*aizgājējs*); "själatiderna" komma, då hela världen står öppen och då de bortgångna besöka de levande, bringa dem sin välsignelse och mottagas av dem. Även annars kunna de inbjudas och vid graven eller i drömmen kan den levande också tala med dem. Det finns en urgammal sed, belagd redan genom arkeologiska fynd, och sedan ständigt och åter bekämpad av kyrkofäder och -möten, nämligen att man åt tillsammans med de döda, samt att man även på minnesdagar höll minnesmåltider vid graven eller i den dödes hus. En gemensam mål-

tid förekom strax efter begravningen, och deltagarna skulle därvid alla vara glada och nöjda. Så var den dödes önskan! "Min broder har befallt mig, att jag icke skall sova, utan dricka öl och låta vaxljus brinna" (LD 49602). I en annan lettisk folkvisa är det fadern, som inför döden bestämmer att de efterlevande inte skulle sova under natten efter begravningen utan äta, dricka, dansa och icke glömma bort honom. Det är alltså egentligen inte sorgen, som utformat begravningssederna. Den döde själv tänktes närvara, och detta icke blott medan liket fortfarande befann sig i huset.

Den äldsta beskrivning vi äga över förberedelserna inför döden från baltarnas område (preussarna) härstammar från 1500-talet och återfinnes i *Sudauerbüchlein*,²⁾ som år 1547 upptogs i Freibergs krönika och i omarbetning ingår i I. Meletius' "Epistola" av år 1551: "När någon blir sjuk, skall han sätta av några fat öl, allt efter förmåga, åt byn och sina vänner för att de skola begråta honom när han är död". Hos lapparna kallar den sjuke samman alla sina vänner och bekanta, men inte för att de skola stanna hos honom utan för att hålla ett gille för honom framför huset ännu medan han lever.³⁾ På 1600-talet skriver M. Praetorius om litauerne:

Det viktigaste är här förberedelserna inför döden, i vilka man inte kan märka någon dödsfruktan. Lugnt talar han med anförvatterna om allt som rör begravningen och förordnar själv om hur hans begravning skall begås; han bestämmer hur mycket spannmål som skall bakas till bröd och bullar, hur mycket öl som skall bryggas, hur mycket som skall slaktas, hur man skall kläda honom och vad man skall lägga i hans grav. Så sker också, och av alla dessa ting användes intet för något annat än begravningen och för dem som därtill kommit samman.⁴⁾

Även letterna gingo döden till mötes med lugn, sedan de själva lämnat anvisningar rörande begravningen, både om malten och ölbrygden och om gästerna som skulle inbjudas.⁵⁾ Om någon blev svårt sjuk och det inte fanns något hopp om att han åter skulle bli frisk, så talade släktingarna i god tid med honom om allt, vem som skulle ärva honom, hur man skulle ordna begravningen o. d. Hans vilja hölls helig av de sörjande. Han skulle

till och med välja ut likbärarna och hästarna som skola draga likvagnen.⁶⁾ När allt var förberett av honom själv — kistan, kläderna och gravplatsen — kunde han dö i lugn. Det kunde hända, att den sjuke själv märkte, att hans sista stund nalkades; han gjorde sig då färdig, badade och tog på sig rena kläder. Man trodde därvid på bestämda förebud och även att den döende kunde få bud efter sig. Hördes en knackning på fönstret eller på dörren, så trodde man att någon av de döda kommit för att hämta den sjuke.⁷⁾ Den döende fick inte på några villkor hållas tillbaka genom buller eller med våld. Började någon av de närvarande att gråta alltför högljutt, fördes denne ut för att den döende inte skulle oroas och kanske plågas ännu längre. Man trodde att det endast var onda människor, trollkarlar eller sinnessjuka som hade svårt att dö. Låg den döende trots allt och pinades, sökte man hjälpa honom. Någon av de närvarande gick upp på vinden ovanför stugan och sökte göra den döende ängslig genom att dunka i trävirket och även kalla honom vid namn, så att han skulle tro att det var döden som kallade.⁸⁾ Man ropade också från taket⁹⁾ eller gjorde buller i rian.¹⁰⁾ Uttrycket "ropa ut den döende" är även känt från Sverige:

Man har då gått upp på taket av stugan, där den sjuke legat och ropat den döendes namn . . . eller ock lutat sig över skorstensöppningen och tre gånger riktigt högt ropat hans namn. Sålunda har man trott sig kunna påskynda döden.¹¹⁾

När den sjuke dött, försökte man icke kalla honom tillbaka, och tiden fram till begravningen tillbragte man i stillhet.

Det är ofta tal om den tredje dagen. Efter slaget vid Riga år 1210 brände kurerne då sina fallna.¹²⁾ På frågan varför de ställde upp bord med mat bredvid kistorna och varför de bjödo de döda mat, svarade man hos letterna: När kroppen är svag, är också själen svag. Tre dagar och tre nätter vandrar själen, innan den kommer till Gud. Den levande kan väl äta eller låta bli att äta, men den döde måste få äta sig mätt.^{12a)} I tre dagar väntar Moder jord på den nye gästen (LD 27533), tre dagar behöver man för att bestiga de dödas hög (ib. 27532). Detta stämmer väl överens med grekisk och iransk sed och även med bruket i Ryssland, där begravningen ägde rum på tredje dagen och poperna ledsagade liket ända till graven och svingade rökelsekaren för att fördriva de onda andarna (d. v. s. de döda).¹³⁾ I östgötalagen finner man, att ett lik begravdes sålunda normalt redan dagen efter dödsfallet. Före "utfärden" och jordfästningen hölls i hemmet en "nattvaka" över den döde. Om

ej prästen kom, hade bonden rätt att efter tre nätter själv jorda liket.¹⁴⁾

När någon dog, måste man så fort som möjligt laga så att "han blir så ofarlig för de efterlevande som möjligt . . . Man trycker till ögonlocken på honom, rakar mannen, skär naglarna . . ." Så formulerar P. Sartori¹⁵⁾ en åsikt, som ofta framställts men som dock knappast är hållbar. Varför skulle den nyss avlidne familjemedlemmen, som man hållit kär och nyss begråtit, plötsligt ha blivit så farlig? Är varje död varelse i sig själv också en ond sådan eller har han plötsligt uppfyllts av mana, en från den döende utgående, fördärvbringande makt?¹⁶⁾

Att man tryckte igen ögonlocken, för vilka de flesta folk hysa mycket stor rädsla¹⁷⁾ — varför man också mestadels brukat täcka över över liket¹⁸⁾ — förklaras med tron på det onda ögat¹⁹⁾ och fruktan för att den döde skulle kunna hitta vägen hem e. d. Och dock kan denna skräck icke ha varit det dominerande motivet, ty hade han fått allt han önskade med sig i graven, kom han inte heller objuden tillbaka och hade då inte heller någon anledning att vredgas. Om den döde i den andra världen levde ett liv liknande det jordiska, behövde han också utrustning därför, och han hade själv under sin livstid uttalat sina önskemål härvidlag. Glömde man något, så kom han i drömmen och krävde eller hämtade det. Ursprungligen var det inte heller fråga om fruktan utan om pietet; den döde måste få det, som han hade rätt att fordra. Sedan lämnade han de levande i fred och sökte endast upprätthålla goda förbindelser. Naturligtvis framgår det av dessa med nästan juridisk exakthet reglerade förhållanden rörande gåvor o. d., att, likaväl som den döde sökte ha en viss kontroll över de levande, utövades även något liknande gentemot den döde från de levandes sida, och att dessa icke ville gå med på att han tog med sig mer än vad som tillkom honom. Man tillslöt hans ögonlock för att förhindra att han förledde någon av de levande,²⁰⁾ kastade sin blick på någon av sina släktingar, som han ju älskade och kanske önskade få till sig.²¹⁾ Därför brukade man också, när någon dött, väcka alla människor i huset och till och med djuren i fåhuset²²⁾ för att den döde icke skulle kunna "slå" dem med något, ge dem döden eller åtminstone vålla olycka, t. ex. "dödssömn". Eftersom den döde för sitt liv på andra sidan önskade taga med sig så mycket som möjligt utom de traditionella gravgåvorna, sökte man ofta gömma och undanhålla honom åtskilliga ting, som skulle kunna vara honom till nytta. Därför bar man ut mat och dryck ur rummet,²³⁾ slaktade något av husdjuren för att den döde inte själv

skulle komma och taga för sig, övertäckte bikiporna o. s. v. ²⁴⁾ Förbudet att bjuda den döende mjölk och honung förklaras också bäst som varande en försiktighetsåtgärd, föranledd av önskan att skydda dessa gårdens produkter liksom deras ursprung, kor och bin, icke mot dödens makt utan mot den döende själv. ²⁵⁾ Just den döendes vilja, men icke någon från honom utgående makt, var orsaken till att man helst bar ut allt frö och alla växter, som funnos i det rum där den sjuke kämpade med döden, så att han inte skulle komma dem att dö eller beröva dem deras växtkraft. ²⁶⁾ Man undvek att forsla liket över floder, sjöar eller åker, ²⁷⁾ som på samma sätt skulle kunna berövas all välsignelse av den döde. Vi ha redan hört att man företog en "röjning" och på motsvarande sätt sörjde för att den döde fick en "kvarn" i det andra livet. ²⁸⁾ Skälet var kanske även här att man ville hindra honom att taga med sig mer än tillbörligt av sina jordiska ägodelar. Kanske sörjdes också för att nykomlingen hade ett förråd, att döma av en lettisk folkvisa: "Jag har sått råg, jag har sått korn, men det växer icke. Kanske anar fröet att jag inte kommer att leva länge till?" (LD 49404; detsamma om rosor 49405).

Ingen havande kvinna fick komma nära liket, röra vid eller se på det. ²⁹⁾ Lade man en ylleduk över den döendes huvud, skulle färskötseln slå fel. ³⁰⁾ Man måste göra ett uppehåll i allt slags arbete, så t. ex. spånad, vävning, sömnad — om man inte ville att det som utfördes under tiden mellan dödsfallet och begravningen skulle tillfalla den döde. ³¹⁾ Och dock kunde man på detta sätt också tillföra den döde sådant, som han egentligen icke hyste någon åstundan efter. Avsiktligt lät man olika sjukdomar följa med honom för att själv bli frisk. ³²⁾ Men försiktigt måste man

vara för att icke komma i beröring med smuts och avfall vid tvättningen och badet, ³³⁾ varför man under denna tid inte heller gärna eldade i badstugan. Kunde den döde på sådant sätt förorenas av de levande, så kunde omvänt också dessa "smittas" av den döde, särskilt på den plats där denne badats. Badade eller beträdde man denna plats utan skyddsåtgärder, t. ex. barfota, ³⁴⁾ kunde man få den dödes sjukdom (*miroņu vaina*). Man blev gul, magrade, lemmarna liksom styvnade till; därför måste man tillgripa magiska medel: slå in en spik på den plats där den sjuke dött, tvättats eller lagts på bår, ³⁵⁾ eller också hälla ut brännvin som offergåva. ³⁶⁾ Gick man alltför nära kistan, ³⁷⁾ kunde man bli smittad av den dödes sjukdom. Vattnet, som den döde tvättats med, måste man hälla ut på något ställe, där aldrig människor eller djur kunna komma i beröring med det. ³⁸⁾

När man brände en hög tyre eller tände någon annan eld mitt i stugan på det ställe där liket legat eller slängde en hink vatten efter liket, ³⁹⁾ när det bars bort, är detta delvis reningsceremonier, delvis också magiskt skyddande medel, där den sympatetiska och analogiska magien lämnat djupa spår efter sig. ⁴⁰⁾

Helt misslyckade äro strävandena att även hänföra brännandet av halmen och kläderna till samma slags skyddsåtgärder emot den dödes farliga makt. ⁴¹⁾ Den döende lades på halm, och denna bädd måste han få med sig. Halmen brändes eller grävdes ner i jorden, lades delvis i kistan eller förintades på något annat sätt liksom den dödes kläder. Det är väl inte fråga om mana eller någon förgörande kraft utan endast om den dödes vilja och förmåga att föra med sig vissa saker och ting.

- 1) G. Kaibel 1878.
- 2) Mannhardt LG, s. 269.
- 3) Joh. Schefferus 1673, s. 311.
- 4) Mannhardt LG, s. 601 f.
- 5) A. W. Hupel II, 1777, s. 103, 85, 97, 98. Krustpils, i Latvju Raksti, s. 125.
- 6) LD III, 3, 861.
- 7) B. Senkeviča 1939, s. 137; Nicolovius 1924, s. 216; R. Andree 1878, s. 12.
- 8) P. Šmits, i LTD X, s. 770; H. Rosén 1948, s. 88.
- 9) LD III, 3, 861.
- 10) B. Senkeviča 1939, s. 137.
- 11) L. Hagberg 1937, s. 94; H. Rosén 1948, s. 89: "Ropa ut någon".
- 12) Chron. Livon. XIV, c. 5.
- 12 a) LP VII, 1, 396, 1.
- 13) P. Oderborn 1582; Mannhardt LG, s. 303 anm.
- 14) A. Holmbäck—E. Wessén I, Kyrkobalken VII, not 22.
- 15) P. Sartori I, 1910, s. 131; U. Harva 1945, s. 102 f.
- 16) L. Adamovičs 1937, s. 55, H. Rosén 1948, s. 90.
- 17) S. Seligmann I, 1910, s. 970. A. Fischer 1921, s. 405.
- 18) Soph. Aias, v. 915 f.; Joh. Schefferus 1673 m. fl.
- 19) S. Seligmann I, 1910, l. c.
- 20) P. Šmits 1930, s. 206.
- 21) B. Senkeviča 1939, s. 138.
- 22) LD III, 865, 866; B. Senkeviča 1939, s. 137.
- 23) LD III, 3, 865.
- 24) Se även L. Hagberg 1937, s. 152.
- 25) P. Šmits, i LTD X, 770; LD III, 3, s. 868.
- 26) P. Šmits, l. c.
- 27) J. Brotze, Livonica B. 16, manuskript i Riga Stadsbibliotek, s. 335; likaså i äldre Västgötalagen, se A. Holmbäck—E. Wessén I, s. 373; E. Mahler 1936, s. 655; A. Fischer 1921, s. 407; G. A. Hyltén-Cavallius I, 1864, s. 458.
- 28) Se J. Brotze, s. 98, not 20; Š. Ticējumi 2186; P. Šmits, i LTD X, 786.

29) LD III, 3, 862; H. Rosén 1948, s. 87.

30) LD III, 3, s. 874.

31) Ib., 874.

32) LD III, 3, s. 864.

33) Smuts stänker ner och sölar den döde (LD III, 3, 861, 862), varför badstugan icke eldas när man klappar tvätt (ib. 861, 865); av samma skäl förbjöds också att borsta håret (i LTD X, 772).

34) LD III, 3, 870.

35) Ib., 865 f., 871 f.

36) Ib., 861.

37) LP VII, 1, 56.

38) LD III, 3, 865 f.; H. Rosén 1948, s. 90.

39) LD III, 3, 866, 868, 872.

40) K. Straubergs II, 1940.

41) L. Adamovičs 1940, s. 26.

42) J. Lippert 1882, s. 394.

Kapitel 2.

KLÄDSEL OCH GÅVOR

Det är ju en rätt allmän föreställning att själen efter döden lämnar kroppen i form av ett djur, och detta är påfallande nog undantagslöst ett bevingat sådant, t. ex. en duva (LD III, 3,862) eller någon annan mindre fågel¹⁾ (LP VII, 1, avd. 1) men även en fjärril, mal eller några uppåtsträvande "själs-gestalter" (andedräkt, rök m. fl.),²⁾ däremot icke chtoniska, ner i jorden krypande varelser, såsom mus, orm e. d., i vilka gestalter själen dock kan lämna den sovande, alltså den levande människan. Man menade att dessa uppåtsträvande själsgestalter icke äga något samband med jordandet av de döda eller med tron på att dessa ha sin boning nere i jorden, utan snarare med föreställningen om en himmelsk värld eller med ett dödsrike, till vilket man kommer efter en färd ovan jord, genom luften, liksom med de föreställningar som sammanhånga med likbränningen. I bevarade riter och ceremonier i samband med död och begravning träder emellertid denna själsgestalt helt i skymundan. Som L. Adamovičs riktigt anmärkt,³⁾ förekommer väl begreppet själ i den lettiska folktraditionen, men där liktydigt med den döde, så t. ex. vid "själbespisningen", vid vilken man icke tänker sig själen som en från kroppen skild del. Vanligtvis användes ordet "själ" (dvēsele) som beteckning på den monistiskt uppfattade levande döde, jämte andra benämningar såsom "de gamla" (vecie, pauri) och framför allt veji (lit. veles, jfr velns⁴⁾ "djävul"), vilket också betecknar de i sitt eget rike samlade döda som en helhet,⁵⁾ men icke enbart själarna. Den döde är annars en mironis (substantiviskt vid sidan av det adjektiviska mirušais ("den avlidne")). Det egentliga själsbegreppet är ju känt, men har endast spelat en mindre roll i begravningsriter och ceremonier. Man brukade t. ex. vid ett dödsfall öppna fönster och dörrar för själen^{5a)} och sedan åter stänga dem för att denna inte skulle kunna komma tillbaka.⁶⁾ Detta förutsätter att själen vid begravningen stod helt utanför alla riter och ceremonier, som i den lettiska folktraditionen äro baserade på den dödes närvaro och deltagande.

Denne tvättades genast efter döden, hos sudauerne på 1500-talet i den varma badstugan.⁷⁾ Tvättningen skulle ske snarast möjligt (LD, 3, 868). Den döde lades i ett stort

kar, i en länstol⁸⁾ eller på en bänk (LD III, 3, 867), tvättades med en förut använd badkvast (ib. 870) och kläddes.

Vi ha redan talat om de vita kläder, som hos letterna användes för den döde; även De dödas moder är vitklädd. Folkvisorna nämna ofta, som vi sett, de vita lakanen: "Jag spinner det vita linet så fint och väver lakanen som jag skall sova i under den vita sandkullen"^{9a)} eller: "Dagen känner jag då jag skall gå till Gud svept i vita lakan" (LD 49413). De dödas moder reder sandbädden i gravkullen med sådana (LD 27713), och den döde säges själv med lakanen eller sänghalmen under armen söka sig en plats. Lakan och svepning ha nästan blivit liktydiga med att dö, så sägs t. ex.: "Vart skall jag gå, var skall jag stanna? Jag skall svepa in mig i de vita lakanen och gömma mig i Guds jord" (LTD X, 4802).

Lakanen eller dukarna spela därför en roll vid både födelse och död, medan bärandet av jungfrukransen blott är ett övergående moment mellan dessa båda: "En duk vid födelsen, en vid döden, jungfrukransen blott som vid ett besök" (LD 5788).

Vi kunna här inte gå närmare in på frågan om de döda under en viss tid brukade begravas endast svepta i lakan; det tycks dock som om liket sveptes i ett eller flera sådana, såsom varit fallet hos flera andra folk. Så föreskrevs t. ex. i Lettland, att för det första inga med virkade spetsar försedda lakan (ēķelēti palagi) finge användas, eftersom den döde lätt skulle kunna krypa ut genom något hål, för det andra att lakanets hörn icke finge bindas ihop så att den döde under själätiden (pa veļām) skulle kunna gå fritt omkring och bada i bäcken, och för det tredje att om småbarn lindades i dukar och så lades ner i kistan, de under själätiden skulle rulla fram likt nystan (LD III, 3,872). Ett lakan brukar ännu i dag läggas i kistan för att täcka den döde. Men det kunde inte ersätta kläder, vilka också förekommo ständigt såväl i folktraditionen som i arkeologiska fynden.

Den vita färgen dominerar i folkvisan: de döda äro de "vita bröderna", av vilka gravarna äro fulla (LD 49552): i graven ligga också de vita mantlarna (villaine) (ib. 49749). "Vit gick jag till fältet, in på gården, till friaren och in i högen" (ib. 49353; jfr 21591, 21592).

I högen sover man i vit skjorta och med vita skor (ib. 49418): "Vart går du, fader, med vita skor på fötterna?" "Jag går den väg, varifrån man icke vänder tillbaka" (ib. 49419, 49420). Ännu i senaste tid omtalas de vita kläderna. Sålunda förser man i Vidzeme (Gatarta) den döde med vit skjorta, drar på honom vita strumpor, binder en vit duk om huvudet på honom o. s. v. (LD III, 3, 866). Det är dock känt även från äldsta tid, att den döde kläddes i sina bästa kläder och fick sina smycken med sig. Det kan vara mindre viktigt att här i detalj beskriva de klädesplagg, man funnit i bronsålderns och senare perioders gravar⁹⁾ och som väl i allmänhet tillhört festdräkten, men vi vilja åtminstone anföra en beskrivning från 1600-talet, vars författare, prästen Jordan, ännu med egna ögon sett de gamla lettiska dräkterna.¹⁰⁾ Han berättar om de då alltjämt odöpta letterna i sumptrakterna kring Viļaka i Latgale, där byarna bibehållit sig ganska ålderdomliga och stugorna fortfarande voro smyckade med gamla vapen och prydnadsföremål av brons. Vidare beskriver han begravningarna och därvid förekommande sedvänjor. Den döde kläddes i sina festkläder av vadmal, vilka voro rikt utsirade. Även huvudet smyckades med en rund huvudbonad av bronsringar, fästade på läderremmar, omkring halsen sattes en liknande, av bronsringar flätad kedja med små hästskor och trekantiga plattor av brons, hängande från den; på bröstet förekommo bronskedjor av ringar i olika storlekar, liknande ett harnessk, och på armarna armband, formade på samma sätt. På fötterna sattes skor (*pastalas*), liknande kapucinermunkarnas sandaler och fastbundna med remmar under fotknölen. Denna beskrivning innehåller många rätt ålderdomliga drag, och smyckena som omtalas, påminna ganska mycket om dem man funnit i lettiska gravar från järnåldern. Lika ålderdomlig ter sig också beskrivningen av boningshuset, byggt som det var av runda stockar, med ett förrum och två fönster eller fyrkantiga gluggar, som man kunde stänga inifrån med en bräda. Taket bestod av stockar, och var svart av rök, medan golvet var av stampad jord. Till vänster om ingången fanns en ugn utan skorsten och vid fönstren bänkar av tjocka plankor. Ett bord och en säng funnos också. På väggarna hängde olika redskap samt prydnadssaker för huvud, bröst och händer, bl. a. en halsring, som slutade i ett ormhuvud, ringar, armband, kedjor med spännen, allt mycket konstfärdigt utfört i brons eller koppar. Även gamla lettiska vapen funnos där, såsom stenyxor, spjutspetsar, lansar, knivar och även bågar med långa pilar. Jordans beskrivningar äro visserligen ensamma i sitt slag, men förtjäna ändå upp-

märksamhet och få icke betraktas som fantasiprodukter; de av honom noterade föremålen likna dem man funnit i gravarna. De skriftliga källorna före Jordan berätta icke alls om dylika ting. Även om han också inte sett allt själv på den ursprungliga platsen utan endast i samlingar av något slag, vilka äro otänkbara på hans tid, spelar detta emellertid ingen roll i fråga om de nyss nämnda föremålen. Troligt är väl dock, att Jordan verkligen vid något tillfälle i någon mycket avlägsen by i Latgale träffat på gamla vapen och dräkter och lärt känna vissa ålderdomliga seder, som ännu inte hade hunnit utrotas av kristendomen. Latgale har ju också för flera författare, t. ex. jesuiterpatern Petrus Culesius år 1599 och efter honom Stribingius o. a., utgjort en rikt givande källa för religionsvetenskapliga och andra uppgifter av stort värde.

Den berömde samlaren men samtidigt också bekämparen av gamla lettiska seder och bruk, Paul Einhorn, som levde på 1600-talet, berättar också han, att de döda ifördes sina bästa kläder.¹¹⁾ Han ondgör sig över deras föreställningar om det eviga livet: "de trodde ju att det skulle bli ett liv lika jordiskt och naturligt beskaffat som detta. Där skulle man, liksom här på jorden, äta och dricka, sova, kläda sig etc." Därför utrustade de sina döda, när dessa begrovos, med präktiga kläder och gävo dem pengar, silver, guld, silversmide etc. för att de skulle ha sitt uppehälle i det andra livet. "Ännu år 1601, under den stora dyrtiden, då man inte hade några förråd av kläder, pengar och andra ting, gav man de döda åtminstone nål och tråd med, så att de skulle kunna laga sina gamla trasiga kläder i det andra livet."¹²⁾ Även i *Reformatio gentis letticae in ducatu Curlandiae*¹³⁾ återkommer han härtill:

"Förr, när någon dog bland dem, måste han kläs på fullständigt i sina kläder och sålunda läggas i kistan, allt för att han skulle ha en ordentlig klädnad i den andra världen eller i det eviga livet. Och på det att de även i annat avseende skulle finna vad de behövde och icke lida brist på något gävo de dem pengar, ringar, nålar, silver, smide och liknande ting och lade ner allt i graven, så att de skulle kunna föra ett passande liv, allt detta emedan de icke ville, att deras anhöriga, som i denna världen haft nog och levat gott, i den andra skulle lida nöd och brist . . . Och även om de ägt endast mycket ringa förmögenhet, sökte de ändå utrusta släktingarna väl i döden och förse dem med goda kläder och andra förnödenheter."

Detsamma berättar Einhorn i sin *Historia lettica*:

När de dött, kläddes de fullständigt i de

kläder de burit, och deras anhöriga gävo dem pengar eller vad de annars kunde ha haft, t. ex. silverföremål med i graven för att de i den andra världen, såsom de kalla det eviga livet, skola kunna livnära sig och finna sitt uppehälle. Några ha väl också satt fram mat och dryck vid de dödas gravar. Ha de döda dessutom varit rika och förnäma, så begravde man dem **under spel och sång**, liksom det förr brukades även hos trakerna, som klagade och gräto över ett barn, när det kom till världen, men begrovo en död under glädjebetygelser.¹⁴⁾

Den döde tvättades och kläddes alltså och lades i en kista, varvid olika gåvor följde med. Dessa placerades enligt gammal sedvänja i den dödes närhet; gravhuset ersattes dock med tiden av sarkofager, gravkamrar och urnor, och slutligen av kistan. Seden har levat kvar; gåvorna äro väl icke så rika i de senare gravarna som före 1200-talet, då det lettiska folket efter denna tid alltmer utarmades och till sist underkuvades av främmande herrar samt även av kyrkan förbjöds att gräva ner smycken och andra värdeföremål. Allt detta kunna vi avläsa i gravinnehållen. Men fortfarande brukades dock, att man i kistan lade med de ting, som den döde bäst kunde behöva, såsom två skjortor och en badkvast¹⁵⁾ under huvudkudden, samt strumpor, handskar och mössa. Brukade någon röka, fick han också pipa, fnöske, flinta, eldstål och tobakspung med sig.¹⁶⁾ Under huvudet lade man en badkvast och litet hö.¹⁷⁾ Brännvin, öl, hårborste, pipa och tobak samt pengar (LP VII 1, 388,12). Den badkvast som använts till att tvätta den döde med, tvål, hårborste och något pengar följde med. I Evele har man funnit gamla kistor som även innehöllo en flaska brännvin (ib. 388,8). Också verktyg förekom, t. ex. yxa, kniv o. d., så att den döde skulle kunna fortsätta sitt arbete "i den andra solen", så att han skulle ha allt han behövde i den andra världen och inte behöva komma tillbaka "till denna solen" (ib. 388,7); pengarna skulle vara med för att köpa kläder (ib. 388,10), hästar, betala skjutsen (388,11) eller för att lättare kunna komma till himlen (ib. 389,15). Med mynt måste man trycka till ögonen, om dessa förblivit öppna (ib. 389,16). I en stockkista befanns den döde ha fått en hårborste i händerna samt pengar för att betala färden med, vid huvudet en flaska brännvin för att ha något att dricka och med större tillförsikt kunna svara för sitt liv (ib. 338,9). Kvinnorna fingo sina smycken med sig. L. Hagberg har många liknande exempel från Sverige och ger också ett försök till förklaring. "Det kunde ju vara nog", menade hon, "att människan kommer naken och utblottad till världen, hon skall icke behöva börja nästa liv lika fattig. Vad

hon har behövt här på jorden, det behöver hon även på den andra sidan, och det är därför av vikt att ställa henne tillfreds, så att hon icke skall behöva komma åter för att hämta något. Men på samma gång som man varit angelägen om att ordna allt väl för den döde, så att han skulle få ro i graven, har man nog även gjort det för egen räkning — för att slippa gengångare. Var det något, som man glömt att ge med den döde, måste det utan uppskov läggas antingen ovanpå graven eller också utanför den dödes forna bostad, dit han sedan själv kom och hämtade det."¹⁸⁾

De som lågo för döden brukade också själva mången gång fråga efter olika ting, som de önskade att man skulle lägga ned i kistan, och man handlade också efter deras önskan, ibland i sådan utsträckning, att kistan sedan endast med möda kunde bäras ("full med fläsk, bröd, dricka och brännvin m. m.").¹⁹⁾ Icke blott vatten, kaffe, pipor, tobaksdosor, elddon, torksnöre, leksaker för barnen och smycken för kvinnorna²⁰⁾ lades med, utan också gaffel, kniv och tallrik jämte mat²¹⁾ och redskap för att de döda inte skulle behöva komma tillbaka och söka efter dem.²²⁾ Man finner i Sverige fortfarande den gamla föreställningen, att också allt det som någon gång hört samman med kroppen måste följa med, så t. ex. amputerade kroppsdelar och t. o. m. barnens mjölkttänder,²³⁾ vilka liksom i Lettland brukade förvaras uppe på ugnen. "Man hör ofta de gamla säga, att det och det skall följa dem i graven."²⁴⁾ Mycket älderdomligt och antagligen sammanhängande med föreställningen om ett familjeliv efter döden är följande:

Fruktade man att en död skulle kunna taga aveln från de levande, brukade man för att förhindra detta . . . i Småland hos ett manslik nedlägga en kvinnoärr och hos kvinnan en mansskjorta. Detta skulle hindra dem från att gå igen och skada de levande.²⁵⁾

Även pengar behövde den döde. Först och främst måste han betala en lång resa över något vatten eller över floden, dödsfloden, till andra sidan.²⁶⁾ Sammanträffade han där sedan med andra döda, måste han också ha pengar med sig, "så att han inte kom som en stackare i den andra världen utan kunde bjuda Abraham, Isak och Jakob på en glad frukost, så att de skulle lägga ett gott ord för honom."²⁷⁾ Det är inte någon nyck från den dödes sida, om han kommer tillbaka till de levande för att hämta det som han saknar. Den gamla folktron har väl förbleknat men fortlever dock alltjämt i vissa former som för årtusenden sedan. Jonas Moman påvisade år 1750, att det rörde sig om en gammal hednisk sedvänja i Sverige och skrev:

Quaecumque mortuo, dum in vivis erat, maxime cordi fuerant, ut pecuniae, fistula et marsupium tabaci, iniaria et alia ejusmodi una cum cadavere in capulum conjiciantur. Hunc ritum majores nostri in gentilismo etiam usurparunt, eam vero ob causam, ut ad palatium mortuorum accedent et eo magis accepti forent Diis.²⁸⁾

Också letterna tänkte sig att pengarna an-

tingen behövdes som betalning vid inträdet genom porten (LD III, 3,866), för att dricka något i någon krog vid vägen (ib. 867) eller för att köpa en häst eller en ko i den andra världen (ib. 862). Hos liverna omtalas, att liket fick en sjalapenning, utom två, brännvinsflaska, hår, snusnäsduk och handduk, med sig.²⁹⁾

- 1) Även L. Hagberg 1937, s. 109.
- 2) Om elden, se L. Hagberg 1937, l. c.
- 3) L. Adamovičs 1937, s. 58.
- 4) H. Mühlenbach—J. Endzelins IV, s. 352.
- 5) P. Šmits 1926, s. 58; Š. Pasakas XIV, 194.
- 5a) LD III, 3, 862, 868, 871, 872, jfr L. Hagberg, s. 108.
- 6) L. Hagberg 1937, s. 124; M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 114.
- 7) Mannhardt LG, s. 265; H. Rosén 1948, s. 89.
- 8) B. Senkeviča 1939, s. 138.
- 8a) LD 27427, 27325, 49498, 49421, 27428, 27365.
- 9) Jfr F. Balodis 1930, passim; K. Straubergs 1930; V. Ginters, 1936; H. Rosén 1948, s. 92.
- 10) V. Brežgo 1937, 7, s. 679 f.; J. K. Bujnicki 1852.
- 11) P. Einhorn 1627, s. 7.
- 12) Scr.rer. Liv. II, s. 645.
- 13) Ar 1638, i Scr.rer. Liv. II, s. 628.
- 14) P. Einhorn 1649, s. 12; Scr.rer. Liv. II, s. 597.
- 15) En badkvast påträffades också i en grav från 1500-talet, jfr F. Balodis, Sthlm 1940.
- 16) LP VII, 1, s. 387, 4; flinta och eldstål hos lapparna, jfr Joh. Schefferus 1673, s. 314.
- 17) M. Alseikaite—Gimbutiene 1946, s. 140 f, har samlat många exempel från Litauen: i kistan lades pengar för att de tidigare döda icke skulle driva bort den nykomne och för att denne skulle få köpa sig sin plats; bröd och brännvin samt pipa och tobak lades där för att den döde skulle kunna taga dem, ty han behöver mot etc. Jfr A. Fischer 1921, s. 405 (polacker).
- 18) L. Hagberg 1937, s. 207; H. Rosén 1948, s. 94 f.
- 19) Ib., s. 208.
- 20) Ib., s. 211.
- 21) Ib., s. 208.
- 22) Ib., s. 214.
- 23) Ib., s. 212.
- 24) Ib., s. 211.
- 25) Ib., s. 212. Möjligen kan man här se en symbolisk kvarleva av seden att giva med i gravnen en kvinna (eller man) till den döde så att han (hon) skulle kunna fortsätta sitt familjeliv.
- 26) Ib., s. 215.
- 27) Ib., s. 216.
- 28) Jonas Moman 1750—52, s. 26.
- 29) O. Loorits i Verh.d.gel.Estn.Ges. XXVI, s. 173 f. Jfr hos lapparna: "När som de dö, lägga de i den dödes kista en liten säck med åtskillig mat, ost, kiött, fisk, smör, talg och andra matsaker . . . Eld, ben, yxa, flinta lägga de också dit, säja de att den döde skall hafwa sitt opphålle när han kommer till de folck som under jorden äro . . .", se Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lapponiae (1600-talet), i Sv. Landsm. 1905: 5, s. 14. "Detta är kanske skälet till att de i hemlighet begrava elldon, båge och pilar med den döde, emedan de äro vissa om att han efter uppståndelsen skall återtaga sitt levnads-sätt", se Olaus Niurenus, Lappland, c. 23, i Sv. Landsm. 1905: 5, s. 23.

Kapitel 3.

DEN DÖDES SKÅL

Så snart den döde lagts i kistan, brukade man sätta fram brännvin och mat till de sörjande och sedan diskutera olika frågor, såsom när och hur begravningen skulle hållas, och hur den dödes sista vilja bäst skulle uppfyllas (LD III, 3, 862). Den som så önskade hade nu ännu tillfälle att komma och se den döde, och alla bjödos på mat och dryck. L. Hagberg har beskrivit denna sed för Sveriges del:

När den döde hade blivit svept, sattes kistan på ett med en vit duk täckt bord, och på detta dukades så fram bröd, smör, ost och brännvin. Alla som kommo för att "se liket" bjödos på trakteringen och fingo härunder beundra den döde. Att ha måltid i samma rum som den döde var vanlig sed . . . utan att varken den döde eller de levande kände sig störda av varandras närvaro. Trakteringen är densamma som vid bröllop . . .¹⁾

Detta är den första av den rad måltider, som brukade äga rum i den dödes närvaro, och att man också tänkte sig den döde själv som deltagare framgår av flera vittnesbörd. Det tyckes som om man inte kunde förmå sig till att lägga ned den döde i kistan utan vidare utan sökte göra avskedsceremonierna så högtidliga som möjligt.

Den förutnämnde Jordan skriver också i fortsättningen om letterna i Latgale, att den döde, sedan han smyckats, sattes på en pall, lutad mot väggen och med ansiktet mot dörren, så att det såg ut som om han varit levande. En yxa stacks genom hans bälte, och man sade följande till honom: "Gå, din stackare, gå till ett annat och bättre land på andra sidan, där skall du härska över tyskarne och plåga dem lika mycket som de plågat dig här". Då gästerna anlät och tagit plats på bänkarna, brukade den, som var den dödes närmaste släkting och fungerade som värd, bjuda dem på öl, och var och en av gästerna ställde så någon fråga till den döde, den ene om han gått bort, emedan han saknat bröd här på jorden, den andre om det var därför att han inte haft någon vagn o. s. v. När alla frågat och ölet var urdrucket, sade man god natt till den döde och bad honom också, att han inte skulle glömma att i den andra världen hälsa släktingar, vänner och bekanta; därefter började hustrun, modern, systemen och gråterskorna, som nu också kommit till, att

gråta och skrika och även de fråga den döde, varför han dött. De räknade upp allt som borde ha kunnat hålla honom kvar i detta livet: den kära hustrun, de vackra barnen, den eldiga hästen, den goda kon o. s. v., ända till de minsta ting som tillhört honom och som han nu icke kunde taga med sig; ständigt och åter upprepades frågan, varför han dött.²⁾ Jordans beskrivning överensstämmer mycket nära med den som ges i den förut omnämnda "Sudauerbüchlein". Här berättas om preussarna, att de badade den döde i den varma badstugan, tvättade honom ren, klädde honom i vita kläder och satte honom på en stol "uber ende". Därefter tappade de ett fat öl ända till hälften, hällde ölet i en kanna och satte fram en skål. Var och en drack den dödes skål och sade: "Jag dricker dig till, min käre vän; varför har du dött?" . . . Till slut önskade de honom god natt och bådo honom att i den andra världen flitigt hälsa deras fäder, bröder och vänner och hålla sig väl med dem. Därefter togo de honom i hans kläder, fäste en kniv vid hans sida och virade en schal om halsen på honom; i den knöto de in pengar för vägkosten. Om det var en kvinna som dött, lindade de tråd omkring hennes hals för att hon skulle kunna laga det som blev trasigt.³⁾

Dödsklagan sammanfaller i detta exempel med avskedstagandet. I båda texterna berättas vidare, att kistan strax därefter ställdes på likvagnen och fördes till kyrkogården, alltså redan första dagen, såsom också förekommit i Sverige.⁴⁾ Annars brukade dödsklagan äga rum senare, vid likvakan eller vid avskedet och begravningen, då kistan bars ut ur huset.

I den bearbetning av Sudauerbüchlein, som återfinnes i Joh. Meletius' Epistola, ha många detaljer helt utelämnats, så t. ex. beskrivningen av den sjukes förberedelser inför döden och nästan alla för hednatiden karakteristiska moment, bl. a. skålandet, godnatt-hälsningen och hälsningarna till de övriga döda i den andra världen. Därför har också beskrivningen av ceremonierna blivit mycket kort och färglös:

Defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta ponuntur super sellam, cui assidentes illorum propinqui perpotant et helluantur. Epota cerevisia fit lamentatio

funeris, vilket blott antydes i korthet liksom också gåvorna endast nämnas i förbigående: post lamentationem dantur cadaveri munuscula, nempe mulieri fila cum acu; viro lintheolum, idque eius collo implicatur.⁵⁾

J. Lasicius⁶⁾ har i sitt arbete upptagit Meletius' Epistola i dess helhet, medan däremot Strykowski⁷⁾ går tillbaka till den ursprungliga texten i Sudauerbüchlein. Enligt P. Oderborn⁸⁾ brukade ryssarna tvätta den döde på natten, sedan sätta honom i en stol och hålla likvaka över honom:

in mensam nudos deponunt calidis undis per integram horam abluunt, idque tantum faciunt noctu. Sordibus ita abstersis in sella mediae domus constituunt eosdem, propterea nimirum, ut patrem familias etiam mortuum venerentur et metuunt, quotquot ista degunt in habitatione. Vidi semel atque iterum . . .

På tredje dagen ägde begravningen rum, varvid kvinnorna klagade över den döde vid graven.

Den döde var alltså närvarande vid ceremonierna i hemmet och tänktes själv deltaga i måltiden.⁹⁾ Det sjunde kyrkomötet i Karthago bekämpade med skärpa bl. a. den föreställningen, att de döda också kunde äta och dricka,¹⁰⁾ och att de över huvud taget kunde känna; det förbjöds att kyssa dem till avsked.¹¹⁾ Ännu på tredje och sjunde dagen, vilka firades som minnesdagar, drack man den dödes själ till (ipsius animae bibere).¹²⁾ Under ett senare utvecklingsskede — då man inte längre hade den döde sittande med i sällskapet — brukade man i stället åtminstone sätta fram en stol för hans räkning, såsom också skett i Sverige;¹³⁾ i Masurerna förekom detta icke blott då den döde skulle föras bort utan även senare, ty han troddes komma tillbaka både en och flera gånger för längre eller kortare besök, fram till tredje, nionde eller femtonde dagen, ja, ända upp till fyra veckor senare, och skulle då använda stolen och en handduk.¹⁴⁾ I Lettland (Rucava) brukade man i äldre tid sätta den döde vid bor-

det och bjuda honom att dricka.¹⁵⁾ Gästerna drucko också själva och dansade omkring honom. Annars brukade man under likvakan och även på begravningsdagen bära mat och dryck till honom, eller också trodde man att den döde själv kunde komma fram till bordet och smaka på allt som stod där (š. Ticėjumi 2351).

Om litauerne skrev M. Praetorius på 1600-talet:

När en människa dör, så tvätta de henne ren, iföra henne hennes bästa kläder och sätta henne på en stol. Därvid brukar man dricka tappert. En av de närmaste vännerna ber, med bågaren (Kauschel) i hand, för den dödes själ hålles några droppar på marken med orden: "Var glad, Moder jord (Zemynele), tag väl emot denna själ och bevara den väl!" Därpå dricker han . . ., bågaren fylles åter och han dricker den dödes skål . . . Sedan han druckit ur, räcker han bågaren till sin granne, som också . . . dricker, och så går det laget runt.

Ett liknande avskedstagande och skålande förekommer också på begravningsdagen före avfärden från hemmet.¹⁶⁾ Hur emellertid en litterär tradition, som icke faktiskt kontrollerats, kan urarta, och detta ända till det groteska, bevisa ett par exempel. Enligt Sebastian Münster brukade hos letterna släktingarna till den som skulle begravas samlas omkring honom, medan de drucko och uppmanade honom att dricka och hällde ut en del av drycken över honom,¹⁷⁾ men J. D. Wunderer skriver följande: "När en död skall begravas, lägga de den döde under ett bord . . ., hålla av bottensatsen de skvättar som äro kvar och säga att detta tillkommer honom. Sedan begrava de honom i närmaste skog, ge med honom en yxa, två mynt eller kopparpengar, ett stycke bröd och ett tråkär fullt med ljus öl."¹⁸⁾ H. Ulenbrock ger en mycket utförlig beskrivning, möjligen influerad av I. Meletius.¹⁹⁾

1) L. Hagberg 1937, s. 236 f.

2) V. Brežgo 1937, s. 679 f.

3) "Der ungläubigen Sudauen ihrer bockheiligung mit sammt andern Ceremonien, so sie tzu brauchen gepflegeth", Mannhardt LG, s. 257.

4) A. Holmbäck — E. Wessén I, ÖL, K VII, not 22. Jfr: Prästen skall hålla vakt hela natten; kommer han icke efter tre dagar får man begrava liket även utan honom (Östgötalagen, Kyrkobalken VII).

5) Mannhardt LG, s. 297.

6) De diis Samagitarum . . ., 1615, Mannhardt LG, s. 362.

7) Kroniska polska, litewska etc., Königsberg 1582.

8) Epist. ad D. Chytraeum de Russorum reli-

gione, 1582; cit. fr. Mannhardt LG, s. 303, anm.

9) Hos litauerne, jfr M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 162.

10) Mansi IV, 428.

11) Conc. Agathense, år 506, Mansi III, 340; conc. Arvernense, år 535, ib. VIII, 860; conc. Autisiodorensis, år 578, ib. IX, 913.

12) Capitul. Hincmari, år 858, ib. XV, 478.

13) L. Hagberg 1937, s. 437. Jfr hos litauerne: "Efter begravningen besöker den döde sitt hus ännu en hel vecka, och därför lägger man fram en sked för honom och lämnar en plats fri, när familjen sitter till bords," se M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 117; H. Rosén 1948, s. 96.

14) M. Toeppen 1867, s. 111.

- ¹⁵⁾ LFK 438, 185.
¹⁶⁾ Preussische Schaubühne VI, c. XI, § 2; Mannhardt LG, s. 602.
¹⁷⁾ S. Münster 1550: *potantes circumdant illum, invitantque ad bibendum, partem ejus super illum fundentes.*
¹⁸⁾ J. D. Wunderer 1812; Mannhardt LG, s. 419.
¹⁹⁾ H. Ulenbrock 1615: "Ex mortuo primum quaerebant, quae ipsi fuisset moriendi causa, cum tamen omnia suppeditassent, deinde ipsi securim opponebant, cum hoc mandato, ut profectus in alterum seculum hostibus suis imperaret; qui ritus etiannunc apud plerosque nostrates rusticos in funeribus usitatissimum: defunctorum enim cadavera vestibibus, calceisque induta, erecta locantur *super sellam*, quibus assident horum sanguine conjuncti perpotantes et heluantes; absumpta cerevisia fit lamentatio funebris, quae ita reddi po-

test . . . Jam bene deplorato defuncto dentur ei munuscula: mulieri fila cum acu, viro linteolum, idque collo ejus implicatur. Cadaver cum ad sepulturam effertur, alii in equis prosequuntur cadaver, inter obequitandum autem educunt gladios, verberant auras, vociferanturque sua lingua: Aufugite vos mali genii, apagete hinc vos cacodaemones in infernum, nihil huic vobiscum est, apagete hinc; tandem exequias celebrantes, pecunias in sepulchrum projiciunt viatici loco, demittunt etiam ad caput defuncti alimenta, carnes, panem et lagenam cerevisiae plenam, ejusque generis pleraque, ne anima vel sitiatur vel esuriat, addunt etiam securim acutum, proficiscere, inquietes, in alterum mundum, atque ibi ita impera germanis, quemadmodum ii tibi in hac vita imperarunt. Jfr A. Spekke 1927, s. 140.

Kapitel 4.

L I K V A K A

När den döde icke begravdes samma dag han avlidit, brukade liket under mellantiden förvaras antingen i boningshuset eller också, och detta kanske oftare, i något annat utrymme. Man tog avsked av honom den sista natten, med likvaka, då man icke fick sova (gammalslav. *Бѣдына, бѣдѣти, бѣдѣние* även lit. *budyne, budu, budeju*, vilket betyder likvaka och dess firande före en döds begravning¹⁾). Av Nestors krönika om den gammalslaviska seden få vi veta, att den rysk-varjagiska furstinnan Olga, som låtit döpa sig, uppmanade sin son Svjatosav att begrava henne under slät mark, icke låta uppkasta någon gravhög, icke tillreda någon begravningsmåltid (*trizna*), och inte hålla likvaka.²⁾ Men märkligt är att man under denna natt inte blott sjöng klagovisor utan att det även förekom måltider och till och med sång, lekar och dans. Så skriver J. Kanold år 1728 om letterna:

Hade någon förut berättat för mig, att man i Kurland dansade på begravningarna, skulle jag inte litet ha förundrat mig däröver, men min förvåning skulle dock avsevärt ha minskats, om man därvid förklarat för mig, först och främst att begravningarna firas halva och hela år efter dödsfallet, och att dessa förlustelser voro brukliga endast vid barns och ogifta personers begravningar.³⁾

Om också firandet av begravningen skulle ha skett så lång tid efteråt, för vilket vi icke ha många andra bevis, måste vi dock söka en annan förklaring till dansen, även då det gäller barnbegravningar.

Att begravningen icke blott varit en sorgfest visas för övrigt av kyrkans oavbrutna kamp mot de hedniska sedvänjorna i samband därmed. Just genom dessa hotades kyrkans egna begravningsbruk allra mest av paganisering. De första kristna ceremonierna voro ju stränga och enkla. De döda gravsattes i katakomberna, som särskilt under förföljelserna tjänade som tillflyktsort och även senare utgjorde platsen för de kristnas nattliga sammankomster; här ägde bl. a. nattvardsmåltiderna rum, under psalmsång och läsning ur de heliga skrifterna.⁴⁾ Med tiden, så t. ex. i Spanien år 305, förbjödos dock kvinnorna att besöka dessa sammankomster⁵⁾ under förövändning att otukt bedrivits under bönestunderna. Man fick inte heller tända ljus på

gravarna om dagen,⁶⁾ eftersom den gamla hedniska nekromantien⁷⁾ skulle kunna återuppträda vid dessa tillfällen och de dödas själar därigenom störas i sin vila. Vi ha från samma tid också ett förbud mot att tända ljus, facklor och andra *luminaria* i träd, vid källor, stenar o. s. v.⁸⁾ Man finner sålunda många spår både av världsliga och hedniska bruk på kyrkogårdarna, och detsamma gäller även begravningarna, där de hedniska föreställningarna, särskilt omkring gravmåltiden, äro tydligt framträdande. Kyrkans begravningsceremonier var som sagt enklare: på tredje dagen måste den döde under psalmsång, böner och läsning ur de heliga skrifterna föras till graven;⁹⁾ det var även tillåtet att hålla ett begravningssåll med måttliga mängder av mat och vin¹⁰⁾ liksom minnesmåltider på den nionde och den fjortonde dagen och på årsdagen av den dödes bortgång.¹¹⁾ Men redan det sjunde kyrkomötet i Karthago år 419 måste förbjuda seden att ge den döde sakramentet, med den motiveringen att han ju ändå inte längre kunde taga emot eller äta något.¹²⁾ Alla dylika förbud utgöra en efterklang av den hedniska seden att hålla en gemensam måltid i den dödes närvaro, då man lade för honom mat och bjöd honom äta. De grekisk-romerska begravningsfesterna känna vi väl till; den döde var också då närvarande och deltog däri. De bekämpades av Augustinus, Cyprianus¹³⁾ och det andra kyrkomötet i Braga år 573¹⁴⁾ m. fl.

Vittnesbörden om dylika måltider och fester för de döda öka med tiden i antal. Det berättas, att man på Petri stols dag offerade till de döda (*mortuis offerunt*), och att man efter mässan enligt hedniskt bruk åt hemma av denna "djävulsspis".¹⁵⁾ Till och med prästerna tilläto sådana *sacrificia mortuorum*.¹⁶⁾ De förbjödos bl. a. av Karl den store.¹⁷⁾ Även om de s. k. *Dadsisas* varit en måltid¹⁸⁾ eller sång¹⁹⁾ vid graven, tillhöra de dock kategorien *sacrilegium super defunctos*, de enligt *Indiculus*²⁰⁾ gudlösa riterna vid graven över de döda.

Ännu på Bonifatius' tid deltog prästerna i dessa offer till de döda, såsom framgår av ett svar från påven Zacharias II med anledning av klagomål.²¹⁾ En parallell till beträddandet av gravhögen, som de lettiska folkvisorna så ofta berätta om, ha vi år 840 i

Keneths förbud: *sepulchrum omne sacrum habeto . . . quod ne pede aliquando conculces caveto.* ²²⁾ De folkliga begravningsceremonierna med deras talrika hedniska ceremonier omnämnas också ofta. År 589 sökte man efter *Constitutiones apostolicae* återigen reglera begravningsceremonierna — endast kyrkans psalmer blevo tillåtna ²³⁾ — och det blev förbjudet att sjunga de bland folket vanliga klavisorerna liksom att slå sig för bröstet m. m. ²⁴⁾ Allt detta hade skett under stort larm och oväsen från lejda gråterskor. Leo V dekretade år 850: *Carmina diabolica, quae super mortuos vulgus cantare solet et cachinnos, quos exerceant, prohibete.* ²⁵⁾

Det var världsliga, djävulens, sånger, som sjöngos för de döda; man skrattade och var glad. Hur det gick till på minnesdagarna, få vi veta genom Hinkmars *Capitulare* av år 858. Där upprepas ständigt, att även präster deltagit. De förbjödos att bevista dem, som hölls för de döda på den sjunde och den trettio-tredje dagen efter dödsfallet, liksom också att dricka på gillesfesterna (*ad collectam*), anropa de heligas, d. v. s. de dödas, minne, dricka deras själar till (*ipsius animae bibere*), tvinga andra att dricka, skratta alltför uppsluppet (*plausus et risus inconditos*), berätta sagor och andra fåfängliga berättelser (*fabulas inanes ibi ferre*), ²⁶⁾ äse det skändliga gycklet med björnar och danserskor och de demonmasker, som folket kallade *talamascas*, egga andra till gräl, vrede slagsmål och blodsutgjutelse. ²⁷⁾ Folkvisor och danserskor förbjödos även på födelsedagar. ²⁸⁾ Det rådde alltså ingen större skillnad mellan begravningsceremonierna och andra fester. Även helgondagarna, som ofta införts i stället för de gamla folkliga festdagarna, firades med dans, jubel och sång, ²⁹⁾ vilket man under funeralier och exekvier ³⁰⁾ endast kan förklara med att det gällde en fest till de dödas ära. Från medeltiden ha vi en hel rad beskrivningar, som skildra larmet och oväsendet i kyrkan och sedan på kyrkogården. Sångerskor (*tibicines*) tillkallades; med sin klagande sång störde de icke blott begravningsceremonierna, utan de andra kvinnorna eggades och bragtes också de med fåfängliga ord till att gråta, slå sig själva, riva sig blodiga och slita sitt hår. ³¹⁾ Hela ceremonien stördes av sång, klagolåt, tjut och larm samt buller och musik av olika slag från släktingar, vänner och andra som voro närvarande i kyrkan. ³²⁾ Detta är vanligen karaktäristiskt för dödsklagan, ³³⁾ men gästbuden bekämpades också på grund av den glädje som där rådde, ³⁴⁾ och av samma orsak också likvakan, som hölls under natten före begravningen. Dessa hedniska visor, drickandet och glädjen i de dödas närvaro förbjödos också genom *statuta synodalia*, som

utfärdades i Gerunda år 1257 och gå tillbaka till Burchardt av Worms. ³⁵⁾ I England skulle endast de närmaste släktingarna få närvara, detta för att förhindra dansen, sjungandet av världsliga sånger (*cantilenae*), lekar och allehanda dåraktiga och skamliga ting omkring den döde. ³⁶⁾ Kyrkomötet i London år 1342 förbjöd helt och hållet sammankomster i privathem i och för likvaka, ty denna sedvänja hade under hedendomens inflytande urartat till ett narrspel och även givit anledning till osedlighet. Hädanefter skulle endast de närmaste vännerna och de, som ville sjunga psalmer, äga tillträde. ³⁷⁾

I Sverige bekämpades v a k s t u g a n, vakan, på liknande sätt. Det var grannarna, som samlades till denna och trakterades med mat och dryck. Liksom vid begravningsmåltiden trodde man, att den döde var närvarande. ³⁸⁾ "Munterhet och glädje skänkte frid och lycka åt den döde i graven, medan klagan och sorg tvingade honom att gå igen". ³⁹⁾ Förbuden, som i Sverige ständigt skärptes från och med 1600-talets mitt, måste trots detta förnyas flera gånger. År 1644 förbjöds "allt vakande vid liken med konfekt och dryckenskap". År 1686 heter det: "Wakestufvor skola aldeles afläggas och allenast några få tillskiptes waka och taga wåhra på Lyket at intet otjenligt ty wederaftes." Liknande förbud utfärdades också i Danmark och Norge. Seden fortlevde dock. ⁴⁰⁾ Så klagar år 1741 prästen i Sogn, att när människor dog, hölls det vakstugor "hvor ungdommen samler sig i ligstuen, danser, dricker, över letfærdighet ved deres hjemrejse". ⁴¹⁾

Seden omnämnes bl. a. från Orsa (1711, 1719), Jämtland (1740), Kopparberg (1743), Morlanda (1742, med lek och dans), Ryda (1746), Medelplana (1756), Linköping (1687), Saleby (1705), Dala (1749), Starrkära (1756), Härlunda (1761), Östad (1767), Flöby (1773) m. fl. ⁴²⁾

Under medeltiden sökte man överlåta vakan åt prästen ensam, som då måste tillbringa natten vid liket under psalmsång och bön, detta enligt de äldre svenska landskapslagarna. ⁴³⁾

Man dansade under den sista natten före begravningen i samma rum, där den döde låg, och omkring liket; "den döde stod ovan jord, och detta omkring den döde själva".

"Dom dansa kring döan hä var gammalt". Man kunde också göra detta utomhus. Likdanser (i Bjuråker) skulle ha ägt rum på en mellan kyrkan och sjöstranden belägen vall ("lekvallen"); liket hade stått på en hög bår, och dansen gick så till, att man fattade varandras händer och så sakta snodde åt vänster två och två alldeles som i leken "mala salt", men vid likdanser snoddes det sakta. Man

hade spelmannen med, och dansen försiggick på lördagskvällen, på kvällen före begravningen.⁴⁴⁾

Dessutom dansade man runt omkring graven.

I Nätra måste "dansa omkring graven" ha varit en mycket gammal sed. I Sönderjylland dansades omkring likkistan ("ligvej"). På Fyen kallades dansen kring kistan "leka ligved". Ungdomen samlade sig och dansade, och liket skulle stå överbrett i mitten. I Ostad förr var det ingen sorg och bedrövelse som nu.⁴⁵⁾

Dog någon i Danmark, "så gråter man icke utan skrattar, äter, dricker, dansar omkring liket (1627); i Slesvig ännu i slutet på förra århundradet".⁴⁶⁾

Detsamma gäller också Tyskland: pojkar och de unga flickorna dansade vid likvakan, lekte och larmade; lekarna sades behaga den döde.⁴⁷⁾ I Westphalen och vid nedre Rhen brukade man äta och dricka hela natten, ibland leka och bedriva varjehanda ofog, ofta t. o. m. otukt.⁴⁸⁾ Hos vänderna var det tidigare sed att sjunga och dansa för den döde och att dricka hela natten igenom; de mecklenburgska slaverna, tjeckerna och ukrainarna brukade dricka hela natten och roa sig på olika sätt.⁴⁹⁾ Hos de preussiska litauerne samlades grannarna på natten för att roa sig med pantlekar, skämt och kyssar. Sedan kunde man också klaga, sjunga andliga sånger och därefter återigen leka, skratta och roa sig; man kastade t. ex. ärter på varandra och uppförde danser.⁵⁰⁾ Ett slags sammanfattning av sedvänjorna under olika tider kan man finna i Burchardt von Worms biktförhör:

"Interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi christiana corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina et fecisti ibi saltationes, quas pagani diabolo docente adinvenerunt?" Vidare: "Et aliquis qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret, et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur. Nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere, quas pagani diabolo docente adinvenerunt".⁵¹⁾

De personer, som samlades, skulle trakteras och detta på samma sätt som den döde själv. Så var det i Vidzeme i Lettland, där likvaka emellertid förekom mera sällan; man ställde under denna natt fram mat och dryck på bordet, kistan öppnades och den döde lämnades ensam, så att han denna sista gång ostörd och i allsköns ro skulle kunna äta och sluta vänskap med de andra döda, som också kommit för att äta.⁵²⁾ Det berättas bl. a., att man denna natt brukade sätta fram bröd och öl vid den dödes kista samt på morgonen gröt och köttet av en tupp för att han skulle

äta därav.⁵³⁾ I Puze (Kurzeme) bar man in den döde i förhuset och ställde fram mat och dryck åt honom på ett litet bord; efter begravningen fördelades detta sedan bland tiggarna som samlats på kyrkogården.⁵⁴⁾ Man trodde sålunda, att de döda voro närvarande. Likvakan och vad därmed sammanhänge gällde den döde och var avsett att förströ just honom.⁵⁵⁾ Ljus skulle brinna vid kistan hela natten,⁵⁶⁾ ljus eller tyre skulle tändas redan vid solnedgången.⁵⁷⁾ Man sjöng klagosånger, ofta folkvisor, som i senare tid delvis ersattes med psalmer, men detta endast före midnatt; längre fram på natten följde lustiga visor liksom också dans, särskilt om den döde varit ogift.⁵⁸⁾ Enligt äldre människors utsago förgick vakan under sång, dans och musik; det mesta kom väl sedan ur bruk, men det kunde alltjämt gå lustigt till med lekar o. d.⁵⁹⁾

Ringdanser omkring den döde levde kvar även i Rucava i Kurzeme. Liket placerades på ett bord och man bjöd det att dricka; man stod omkring det och drack (LFK 438, 185). Man kan anföra följande folkvisa: "Min moder har vävt en danskjol åt mig, med guld och silver i sidenet, för att jag under dansen skall kunna röra vid ynglingen (den döde) med kjolen."⁶⁰⁾

Dansen omkring den döde kan ha varit av kultisk art, såsom hos primitiva folk som dansa vid likbålet. Man dansade och hoppade även efter begravningen spår efter den döde för att så förrinta dem (LD 27755). Det är möjligt, att man på detta sätt sökte återlämna de sista spåren av den döde till honom själv genom att förstöra dem (ib. 27737). Man kunde också göra det för att inte få någon sjukdom av honom (ib. 49619).

Dansen motiveras på olika sätt. Man sjöng, drack, lekte och dansade för att visa den döde särskild heder (LD III, 3, 872) eller trodde att han deltog i begravningsmåltiden, att han också kunde äta och dricka och ha glädje av sång och dans.⁶¹⁾ Det var därför som fadern före sin död själv bestämde, att man skulle tillbringa denna natt i glädje, att man inte skulle sova utan äta och dricka, dansa och tänka på honom (LD 27732). Även motivet med bröllop för de döda, särskilt för de ogifta, är starkt utpräglat hos letterna.⁶²⁾ Man kallade den första dagen efter dödsfallet för begravningsdagen, den följande för bröllopsdagen (LD III 876) eller också tvärtom, men detta inte så ofta. Sålunda heter det i en folkvisa: "Låt dem dansa, mina kära bröder, i sin stora sorg, de ha dock givit sin broder åt Moder jords dotter" (LD 27699). Sagorna om den döde brudgummen, som kommer till dansen och kan bli en fara, sammanhänga med motivet om den gråtande bruden (LP VII 1, s. 76 f). Det

återstår att framhäva dödsdansen, som uppfördes för döda unga människor på "dödsbröllopsdagen". Var den döde en ogift yngling eller flicka, firades begravningen den första dagen och bröllopet den andra. Den senare dagen gick det mycket lustigt till, såsom det skall vara vid ett bröllop. Man lekte, dansade o. s. v. Tidigare dansades också vid dessa bröllop för de döda en dödsdans (*miroña dancis*), mestadels med kvinnor som deltagare.⁶³) En flicka, för det mesta den döde ynglingens fästmo, klädde av sig, lade sig på rygg mitt i rummet, med utbredda armar och ben, och gästerna dansade runt omkring henne och mellan hennes händer och fötter. Omvänt skulle, om det var en ung flicka som dött, brudgummen eller någon annan av ynglingarna lägga sig på golvet. Danserskorna klädde av sig och behöll blott skorna på, medan männen hade kläderna på.⁶⁴) Kanske är detta ett minne av den länge sedan försvunna seden att fira ett symboliskt bröllop, varvid bruden överlämnades åt den döde brudgummen; kopulation med en representant för den döde kunde också äga rum.

I Westphalen utsågs genom lottnings en av de dansande att spela danslikets roll; han skulle ställa sig mitt i salen, medan de andra parvis dansade runt omkring honom under

jubel och skratt. Plötsligt förstummades alla. Personen i mitten låtsades falla omkull och vara död, varvid de dansande uppstämde en ljudlig begravningssång. Om den döde var en man, gingo alla kvinnorna i tur och ordning fram och kysste honom. Han fick då inte röra sig. Gällde det en kvinna, måste männen kyssa henne. När alla kysst den döde, spelades en glad melodi upp, den liggande reste sig och man dansade en ringdans omkring honom. Vanligtvis upprepades dansen sedan med ett annat "danslik" av motsatt kön.⁶⁵)

I Ungern förekom det på 1600-talet, att en av de närvarande lade sig på golvet med utsträckta armar och ben, täckte över ögonen och låtsades vara död. De övriga, män och kvinnor, dansade och hoppade sedan omkring honom, medan de gråto och sjöngo. Därefter följde den dödes uppvaknande och nu började en glad dans. Från Schlesien och Italien ha vi också belägg på samma sak.⁶⁶)

Vad själva lekarna beträffar, så förekom därvid ofta en ring, som den, som stod i mitten, med eller utan förbundna ögon, skulle ge åt någon av de övriga. Tematiskt sett sammanhånga lekarna vanligen mer eller mindre med den döde.⁶⁷)

- 1) G. H. F. Nesselman 1851; V. J. Mansikka 1922, s. 84; H. Rosén 1948, s. 90: "hålla vakt över mitt huvud" i Beowulfkvädet; ib.: "vakande hunden över kung Håkons lik".
- 2) V. J. Mansikka ib.
- 3) J. Kanold 1726 ff, III, s. 17.
- 4) Constitutio apostolica (första—andra århundradet), i Mansi I s. 483.
- 5) *ne foeminae in coemeteriis pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committent*, i Conc. Eliberitanum, c. 35, Mansi II, § 11.
- 6) *cereos por dies placuit in coemeteriis non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt*, ib.
- 7) Enligt Ferd. de Mendoza år 1574, Mansi II, s. 254 f.
- 8) Kyrkomötet i Arles år 444 eller 452, c. 23; i Toledo år 681, c. 11, m. J. st.
- 9) Constitutio apostolica 1, VIII c. 42, Mansi I, s. 590.
- 10) Ib. c. 46.
- 11) Ib. c. 42.
- 12) *ut corporibus defunctorum eucharistia non detur . . . cadavera autem nec accipere possent*, c. 32, Mansi IV, s. 428.
- 13) C. J. Hefele 1855 f, s. 505.
- 14) Konsiliet i Bracara c. 69: *non licet Christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificare de (re) mortuorum*; jfr: Conc. Arelatense III, c. 5, Mansi III, 857; jfr variant hos Isid. Hispalensis, i Migne, Patrologia latina 84: *sacrificia deferre mortuorum Deo*.
- 15) *et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentiles revertuntur errores et post Do-*

mini sacratas daemonei escas accipiant. Kons. i Tours år 567, c. 23; C. J. Hefele III, 1855 f, s. 42.

- 16) *non oportet clericos ignotos et praesumptores super monumenta, in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta*, Kons. i Kartago VII år 419, i Migne 84.
- 17) Conc. Germanicum, c. 5; Indiculus o. a.
- 18) C. J. Hefele 1855 f, l. c.
- 19) *Dadsisas*, H. Naumann i HDA II, 134 f.
- 20) Indiculus, c. 1, c. 2.
- 21) C. J. Hefele, l. c.
- 22) c. 5, Mansi XIV 783.
- 23) *cum psalmis tantummodo psallentium vocibus debere ad sepulchra deferri*, Conc. Toletanum III, c. 22, Mansi IX, 999.
- 24) *Nam funebre carmen, quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se, proximos, aut familias caedere omnino prohibemus*, ib.
- 25) Mansi XIV, 895.
- 26) Jfr ib. c. 73: *Carmina diabolica* som folkvisor eller folksånger.
- 27) Mansi XV, 478.
- 28) Valterii Capitulare år 858, Mansi XV, 507.
- 29) *ballando, verba turpia decantando, choros tenendo ac ducendo*, Conc. Romanum år 853, Mansi XIV, 895; även: *quod ballematiae et turpes cantici prohibendi sunt a sanctorum sollempnibus*, Conc. Toletanum III, c. 23, Migne 84.
- 30) Conc. Scoticum år 1225: *ad funera et exequias mortuorum laicorum cantus et choreas fieri prohibemus, cum non deceat de alienorum fletu ridere* Mansi XXII, 1243.
- 31) Synod. Nicosiense år 1313, c. 20, Mansi XXVI, 316.

- 32) *cantilenae, lamentationes, ululatus, clamores emittendo et faciendo*, Conc. Mariacense år 1326, c. 23, Mansi XXV, 784.
- 33) *in funeribus crines cum clamoribus sibi laniant*, Synod Venetum år 1438, c. 28, Mansi XXXIa, 343.
- 34) *quasi mortuorum amicorum memoriam vino abluere velint* Conc. i Köln år 1549, Mansi XXXII, 1392.
- 35) *supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur*, c. 52, Mansi XXXIII, 943.
- 36) *statuit in choreis et cantilenis, saecularibus ludis et aliis turpibus et fatuis declinandis, de vigiliis quae fiunt circa corpora mortuorum . . . nec ad dictas vigiliis veniant, nisi causa devotionis*, Synod. Wigorniensis år 1240, c. 40, Mansi XXIII, 543.
- 37) *Fidelium devotio consuevit ut obeuntibus hominibus vel mulieribus ante corporum sepulturam nocturnae agerentur vigiliae, in privatis quoque domibus, pro defunctis . . . inimici tamen satellitis insidiis quod salubriter custodivit antiquitus, superstitioso errore adeo ad scurrilitatem nequiter est conversum . . . ut illuc conventiunculae ineantur illicitae et foedae, unde adulteria fornicaciones et furta sequuntur . . .* Mansi XXV, 1177. Jfr J. Lippert 1882, s. 408: "Im Mittelalter in Böhmen sang das čechische Volk des 11. Jht. zu nächtlicher Stunde die teuflischen Lieder über den Toten".
- 38) P. Sartori 1903, s. 7.
- 39) S. Erixon 1921, s. 134.
- 40) L. Hagberg 1937, s. 240.
- 41) M. Langseth 1935, s. 41.
- 42) L. Hagberg 1937, s. 241.
- 43) Östgötalagen, Kyrkobalken VII.
- 44) L. Hagberg 1937, s. 242; L. Hagberg 1917, s. 27 ff.
- 45) L. Hagberg 1937, s. 242.
- 46) Ib., s. 242, 243; Troels-Lund XIV, 1910, s. 95.
- 47) P. Sartori I, 1910, s. 139.
- 48) J. Lippert 1882, s. 407.
- 49) Ib., s. 408.
- 50) E. Volter 1893, s. 8 f.
- 51) J. Grimm III, 1835, s. 405 f.: även laici qui excubias funeris observant, cum timore et tremore et reverentia hoc faciant, ib.
- 52) S. Ticējumi 2087.
- 53) LP VII 1, s. 397, 4; jfr S. Ticējumi 2088, 2086.
- 54) S. Ticējumi 2086; hos liverna ställde man en liten skål med gröt eller annan mat bredvid kistan, när den stod framför huset (om natten), så att den döde skulle kunna äta, se O. Looorits, i Verh. Estn. Ges., XXVI, s. 190.
- 55) P. Sartori I, 1910, s. 139.
- 56) LD III, 3, 871 (Ventspils).
- 57) B. Senkeviča 1939, s. 139.
- 58) LD III, 3, 871.
- 59) M. Springis 1892, s. 140.
- 60) A. Jurjans IV, 1912, s. 21.
- 61) Fr. Kornets V, 1889, s. 35.
- 62) Jfr P. Sartori I, 1910, s. 153 (Tyskland).
- 63) J. Janševskis, Nica, s. 39.
- 64) J. Janševskis 1925, s. 227.
- 65) P. Geiger, i HDA, V, 1109.
- 66) E. Silīņa 1939, s. 76.
- 67) Ib. s. 77.

Kapitel 5.

KLAGO- OCH ÄRESÅNGER

Dödsklagan i någon form har förekommit hos nästan alla folk sedan urminnes tider och fortlevde även sedan kristendomen införts. Sålunda måste kyrkomötet i Toledo år 598 hänvisa till kyrkans tidigare föreskrifter. Man tillät endast andliga sånger under själva liktåget och förbjöd icke-kyrkliga sorgesånger liksom också självgisslan.¹⁾ Isidorus av Sevilla sökte härleda klagosångerna ända från Jeremias och påpekade deras förekomst även hos greker och romare; på hans tid sjöngos de vid begravningarna.²⁾ Kyrkomötet i Nicea år 313 förbjöd lejda gråterskor (tibicines) vid begravningsceremonierna i hemmen, i kyrkan och på kyrkogården, där icke blott den kristna gudstjänsten stördes genom den, utan även de övriga kvinnorna därigenom förleddes att gråta och klaga och till och med misshandla sig själva. Concilium Marciacense år 1326 bekämpade liknande störningar förorsakade av sång, klagorop, tjut, skrik och oväsen från den dödes släktingar och vänner.⁴⁾ Detta är blott enstaka exempel. Seden var emellertid allmänt känd. Utom klagovisorna (luctae) förekommo också andra moment, som inte varit speciellt sorgbetonade, så t. ex. l e k a r⁵⁾ och d a n s⁶⁾ i kyrkorna och på kyrkogårdarna, världsliga förlustelser samt kördanser och andra lekar, tillsammans med sorgesångerna (luctae) på torgen,⁷⁾ vilket allt tydligt visar begravningsceremoniernas blandade karaktär. De begränsades väl med tiden till vaknatten, men både klagovisorna och dödsklagan (*lamentatio funebris*) förmådde dock bibehålla sig i hemmen, vid begravningen och senare vid den dödes grav. Dödsklagan är dock ingalunda något självständigt och fristående; det är blott en detalj bland många i begravningsceremoniernas invecklade komplex, genom vilken man ännu en gång sökte draga fram inför den döde allt vad han älskat och upplevat i detta livet, samtidigt som prisandet av honom utgör åtminstone en del av klagovisornas innehåll. Bland de ceremonier, som höra hit, finna vi t. ex. de gravspel med präktiga torneringar och kapplöpningar, som beskrivas i Odysseus berättelse om Patroklos' begravning, liksom slavernas trizna,⁸⁾ som voro förbundna med gästbud och klagosånger.

De baltiska folken utgjorde icke något undantag i detta hänseende; även här brukade

man räkna upp allt som den döde älskat mest i livet. Belägg av detta slag av gravspel ha vi så långt tillbaka som från Wulfstans tid. År 890 besökte denne anglosachsiske köpman det s. k. Aestenland (Preussen). Han kom ända bort till Truso och beskrev därifrån de gammalpreussiska invånarnas seder ingående i Orosius' världshistoria.⁹⁾ Särskilt observerade han deras sedvänjor i samband med dödsfall.

Det finns en sed hos dem, skriver han, att, när en man dött, ligger han därinne obränd bland sina släktingar och vänner en, ibland två månader och hos de rika stundom ett halvt år ovan jorden i sitt hus, och under hela denna tid, som liket ligger därinne, skall man dricka och leka, ända fram till den dag, då han skall brännas (c. 21). Därefter, samma dag, som de föra honom till bålet, dela de hans egendom, så mycket som ännu kan återstå efter allt drickande och lekande, i fem eller sex delar, ibland i flera . . . Sedan lägga de ut den största delen inom en mils avstånd från staden, och därpå den andra delen, sedan den tredje o. s. v. . . . men så att den minsta delen kommer att ligga närmast det ställe, där den döde befinner sig. Därefter skola alla de som äga de snabbaste hästarna i landet ställa upp sig . . . rida alla iväg mot dem och den man, som har den snabbaste hästen kommer då naturligtvis först fram till den största högen, och så undan för undan till dess allt är taget . . . När den dödes kvarlätenskap på detta sätt skingrats helt och hållet, bär man ut liket och bränner det tillsammans med vapen och kläder . . . (c. 22). Därefter följa några detaljer om likbränningen: Det är även sed hos dem, att de döda männen hos alla dessa stammar skola brännas, och när någon finner ett obränt ben, måste denna försummelse gottgöras . . . (c. 23).

Önskan att liket måtte förbrännas fullständigt sammanhänger antagligen med föreställningen, att den döde icke får komma till andra sidan som en krympling utan med alla sina lemmar i behåll. Därför straffas släktingarna så strängt, när genom deras försumlighet icke alla kroppsdelar blivit förbrända och den döde därigenom berövats någon lem. I Sverige brukade man ända in i senare tid lägga med i graven amputerade kroppsdelar,

ja, t. o. m. urfallna tänder.¹⁰) Särskilt viktigt ansågs det vara att huvudet var med. Sålunda kunde år 1213 den fångne äldermanen Uldevene i Lennewarden lösköpas mot återlämnandet av huvudet efter en fallen litauisk älderman, som först därefter kunde begravas av sina landsmän (*saltem capite recepto debitas post eum celebrarent cum potationibus et more paganorum exequias*).¹¹) Om kurerna i Riga berättas det från år 1210, att sårade krigare halshöggos av sina bröder eller någon släkting och sålunda bragtes om livet,¹²) vilket icke endast får tolkas som ett slags nådstöt utan som en försiktighetsåtgärd för att man åtminstone skulle kunna föra huvudet i säkerhet. Enligt vad Burchardt av Worms (Corrector 97) berättar, kunde det under medeltiden hända, att man till och med lade medicin i graven för att den döde åtminstone där skulle kunna tillfriskna.¹³)

Vad kapplöpningarna beträffar, äro sådana kända i Preussen ännu på 1500-talet. Det heter i Sudauerbüchlein:

De lägga liket på en vagn, vännerna rida omkring denna med dragna knivar, hugga i luften och skrika med hög röst: "Spring, spring, era djävlar". Kvinnorna åtfölja liket ända till bygränsen, där man slår ner en stolpe i marken och lägger en schilling därpå. Ryttarna rida alla mot stolpen; den som kommer först får myntet. Så snart han visat upp det, rida de tillbaka till den döde med dragna knivar, klubbor och vad de hava må, slå i luften och skrika som förut. När de återigenom kommit fram till gränsen, rida de tre gånger runt vagnen, skrika och gråta som förut. De som ha hästar föra den döde till graven.^{13a})

Uppdelningen av den dödes egendom, vilket är allmän sed, symboliseras här endast av myntet, men ett nytt moment har tillkommit — bygränsen med pålen som avskedsplats för en del av följet — något som vi senare skola återkomma till.

Utom vid de grekiska tävlingarna liksom de medeltida turneringarna, som energiskt bekämpades av kyrkan, ha kappritter förekommit även i nyare tid, t. ex. hos finnarna efter den gemensamma offermåltid, som firades på Eliasdagen till andarnas minne,¹⁴) eller hos olika östliga stammar (kirkiser, mordviner, osetiner m. fl.).¹⁵) Men i övrigt försvunno med tiden dessa tävlingar med sin brokiga omväxling, med undantag dock för lekarna under vagnnatten och vid begravningsmåltiden. Omåttlig gråt och klagan skulle inte heller få förekomma vid dödsbädden, detta för att inte göra avskedet från livet svårt för den döende, och förbuden däremot ledde också i de flesta fall till att även döds-

klagan alltmer förlorade i betydelse.¹⁶) Även de indiska sorgereglerna förbjödo som bekant det överdrivna begrätandet av den döde.¹⁷)

De våldsamma sorgebetygelserna, som kunde urarta ända därhän, att de sörjande t. ex. revo och slogo sig själva ha kvarlevat längst i den slaviska världen. I en rysk predikan från 1300-talet säges följande:

"Har den avlidne i den andra världen någon nytta av att bliva så begräten? Ty här sörjer man honom med bittra tårar och med många snyftningar. Man betäcker sitt huvud med grova trasor och männen låta sitt hår växa; det gör man ännu sedan många dagar förgått . . . Men andra bruka slå, strypa eller dränka sig till de dödas ära och för att de icke skola lämnas ensamma i den eviga pinan, och så göra många människor . . . de riva sitt ansikte och slita sitt hår . . .; vi böra icke slita våra kläder, slå oss för bröstet, på det att vi icke må likna grekerna, eller slita håret från huvudet och icke heller förvrída ansiktet . . ."¹⁸)

Detta erinrar mycket om Ibn Rostehs beskrivning från 900-talet av änkornas självmord hos slaverna.¹⁹) Vi ha flera skildringar av ryssarnas dödsklagan på 1600-talet, t. ex. i ett brev av P. Oderborn (död år 1604):

*Feminae vero, quae ut flerent oculos erudiere suos, magna cum lamentatione ad urnam feralem, quae hic aperitur, accurrunt, et cadaveri oscula figunt, ita interrogantes . . . cum ejulatu et clamore maritum ad vitam revocat . . ."*²⁰)

En svensk resenär, Petrus Petrejus,²¹) beskriver år 1615 ett liktåg hos ryssarna: fyra jungfrur gingo före liket, med huvud och ansikte betäckta av vita dok,

och de ropa, skrika och tjuta högljutt . . . och fråga den döde . . . Prästerna och munkarna på båda sidor om kistan svänga sina rökelsekar och skrämna därmed bort de onda andarna för att de inte skola röva bort liket . . . Sedan gå fader, moder, bröder, systor, hustru, barn, vänner och släktingar, alla i en hop och gråta, skrika, tjuta och beklaga den döde, att han dött så hastigt . . . Och när sedan liket till slut skall läggas i graven . . . tråda den dödes föräldrar . . . fram till graven och kyssa honom till avsked och önska den döde god natt, emedan han inte längre kan vänta utan vill resa bort . . ., sluta därefter till kistan och sänka ned honom i graven . . . Alla, som äro omkring liket, gråta, skrika och tjuta medan de säga: "Eftersom du inte längre vill vara hos oss och stanna här, så tag emot denna jord och lev väl".

Detsamma berättas av Ad. Olearius år 1646:

När någon dör . . . hjälpa kvinnorna varandra att tjuta och skrika överljutt, stå runt omkring liket och fråga, varför han dött . . .

Sådan klagan upprepas också vid graven . . . Detsamma sker även på minnesdagarna . . .²²⁾

Även Samuel Collins²³⁾ (1667) berättar liknande saker. Adolf Lüseck (1676) såg själv, hur kvinnorna kastade sig i sina mäns gravar och förklarade sig vilja dö med dem, men att de åter stego upp, när man började kasta igen graven.²⁴⁾ V. J. Mansikka har gjort ett försök att ordna de mycket talrika ryska klagovisorna och har därvid kunnat urskilja 25 huvudmotiv.²⁵⁾ Man frågar den döde varför han gått bort: hade han lidit brist på mat, kläder e. d., var han icke nöjd med sin hustru och sin familj, hade han måst sakna kärlek? Det är de levandes självförsvar mot alla eventuella förebräelser från den dödes sida. Ett annat sätt är att man smickrar honom: han framställs som en förebildlig människa, som familjens fasta stöd, hans död liknas vid solnedgången, han själv kallas "sol", och familjelivet skildras idealiskt. Sedan följa olika slag av klagan, som för det mesta har en dramatisk, nästan teatralisk prägel — döden framställs som den avlidnes frivilliga handling, vilken ingen av de efterlevande bär skuld till. Genom hans död ha dessa råkat i ett ytterst förtvivlat läge, och därför heter det: Vad skola vi nu göra, hur skola vi nu kunna leva utan dig, vem skall utföra det och det arbetet, vem skall sörja för oss, för barnen, vem skall undervisa oss, se till oss, till vem skola vi taga vår tillflykt; det finns ingen försvarare längre. Aldrig mera skola vi se dig, det vore bättre att dö med dig eller i ditt ställe. Man ber den döde att ta de efterlevande med sig, att vakna upp ur sin sömn, stå upp, se på de kringstående och blott säga ett enda ord. Döden är en resa till dödsriket, graven den dödes nya hus. Så tar man avsked av honom.

De våldsammare uttrycken för sorg och klagan äro icke så framträdande hos de baltiska folken. De äldsta berättelser vi äga härstamma antagligen från 1200-talet. Vi få där bl. a. veta, att kurerna, sedan de år 1210 misslyckats med ett försök att erövra Riga genom överrumpling, ta med sig sina fallna och ligga stilla på andra sidan floden Düna i tre dagar, medan de bränna sina döda och klaga över dem: *triduo quiescentes mortuos suos cremantes fecerunt planctum super eos.*²⁶⁾ Hos preussarna förbjöds sådan klagan (*flendo aut ululando*) år 1426. Även om esterna berättas, att de brände sina döda under stort ve och i samband med gästabud.²⁷⁾

I stället för det i kyrkomötesbesluten använda ordet *luctae* finna vi *planctus*, vilket emellertid icke blott betyder klagan över de döda utan sådan över huvud taget; Det användes t. ex. om semgallernas, då de måste

lämna sin borg Sidabrene,²⁸⁾ eller om brudens, när hon lämnat sitt gamla hem;²⁹⁾ även kung Visvaldis' av Gerzika klagan (*lamentatio*) över sin förstörda stad vilken återges *in extenso* hos Heinrich, ter sig schematiskt och konstruktivt som en litterärt stiliserad version av en sådan klagan.

"Raudas" i de lettiska och litauiska folkvisorna äro icke så dramatiskt utformade; där saknas de affektiva klangerna, och även den till oss litterärt förmedlade klagosången har mera formen av förtroligt tal och samtal.³⁰⁾ Enligt Sudauerbüchlein brukade ett sådant samtal med den döde följa strax efter det han tvättats och placerats i sin stol; därvid skålade man med honom och sade till honom: "Jag dricker dig till, min vän; varför har du dött, hade du icke din kära hustru, din boskap, dina kor?" — på detta sätt räknade de upp allt. Till slut skålade de ännu en gång med honom, önskade honom god natt och både honom att i den andra världen hälsa kusiner, bröder och vänner och skicka sig väl hos dem. Här är det egentligen endast huvudtemat — *cur abiisti?* — som kvarstår, t. o. m. gråtorskorna saknas. Detta är också fallet i Meletius' bearbetning.³¹⁾ Det kallas här *lamentatio funebris*: "Varför har du dött? Hade du icke mat och dryck? Ack, varför har du dött?" På detta sätt räknade de upp alla den dödes ägodelar, barn, får, oxar, hästar, gäss, höns etc. Svarande på allt detta, sjöngo de klagosången: "Varför måste du dö, när du hade allt detta?" Efter denna klagan framburos gåvor till den döde. Liknande klagovisor återgivas t. ex. hos M. Praetorius.³²⁾ Även A. von Brand³³⁾ skriver om skrikandet och gråtandet omkring den döde, men han nämner intet om att de sörjande t. ex. brukade slå sig för bröstet och riva sitt ansikte.

Sorgen över den döde yttrade sig icke blott lugnare hos letterna, utan klagosångerna äro även tematiskt redan från 1500-talet hos dem helt annorlunda, såsom då Seb. Müller i stället för en *lamentatio* har en önskan att den döde skall få komma till en bättre värld, där han icke längre skall kunna plågas av tyskarna.³⁴⁾ I Joh. Lasicius' redigering³⁵⁾ framställs detta på följande sätt: tyngda av träldomen under tyskarna brukade de lägga mat och dryck, liksom yxa och pengar på de dödas gravar under följande klagosång: "Gå, din stackare, från denna till en bättre värld, där tyskarna inte längre skola befalla över dig utan du över dem. Här har du nu vapen, mat och respengar". Denna text har ofta citerats vid senare tillfällen; enligt Dionysius Fabricius (omkring 1610) skola letterna ha klagat över det grymma slaveriet och *lyckönskat* de döda till att ha undsluppit det tunga ok, som vilade på dem:

In exequiis autem lamentari consueverunt diram servitutem et impium Dominatum iugum detestando, gratulando vero mortuis, qui hanc servitutem evaserunt, qua crudeles Germani eos oppresserunt. ³⁶⁾

Om döden nu endast tänktes vara en övergång till ett bättre land, är det också förklarligt att den dramatiska prägel, som förtvivlan och sorg kunna skänka, här saknas. Ett annat motiv tillkommer i stället i de baltiska klagovisorna. M. Strykowski ³⁷⁾ skriver år 1582 om den minnesfest över de döda, som hölls i oktober månad, att särskilt kvinnorna brukade sjunga klagosånger vid gravarna, varvid de räknade upp sina mäns gärningar, deras dygder och alla deras goda sidor. Redan detta står äresången nära, och man kunde nu också vänta sig att här finna hjältemotiv, såsom i kurernas manligt krigiska klagosånger. Av detta slag är också preussarnas klagan över sina döda, bevarad i det officiella fredsfördraget med Tyska orden år 1249: det är en äresång över de döda med en uppräknig av deras hjältedåd; i glansen av sina vapen ses de rida rakt in i himlen till ett nytt liv. I samma fördragstext förebrår man preussarna att deras *tulissones* och *ligaschones*, dessa "lögnaktiga komedianter" (*homines videlicet mendacissimos histriones*), som icke längre borde få vara kvar, likt hedniska präster vid begravningarna,

"tala om det onda, som vore det gott, och prisa de döda för deras hemliga plundringståg och för det byte de vunnit på detta sätt. I sin oförskämdhet lovorda de de döda för plundringar och andra illgärningar, som de begått under sin livstid (*dicentes malum bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, quae, dum viverent, perpetrarent*). Slutligen lyfta de sina ögon mot himlen, lögnaktigt utropande, att de se de närvarande döda draga rakt in i himlen, med blixtrande vapen och stort följe, till ett nytt liv (*cum comitatu magno in aliud saeculum procedentem*). Med sådana och liknande lögner förleda de folket att återvända till de hedniska sedvänjorna. ³⁸⁾

Det är tydligt, att sådana prästerliga yttranden verkligen äro att uppfatta som lovtal, liksom också att deras upphovsmän i sina liktal icke prisade de döda som rövare. De hänfulla uttrycken i fördragets redigering av den preussiska lovsången måste förklaras ur erövrarnas inställning till det erövrade folkets hjältedåd, som de icke ville erkänna. Då man för hållandet av dessa lovtal utsåg särskilda personer, som tillhörde det preussiska prästerskapet, måste vi med E. Šturms ³⁹⁾ anta, att denna hyllning skedde i traditionellt högtidlig form, och att vi här finna begynnelsen till ett preussiskt hjälteepos. Det är ett slags sorgekväde, som på detta sätt fått formen av äresång liknande det vi finna i folkpoesien, t. ex. i *Gilgameschkvådet*, den grekiska *Iliaden*, *Rolandskvådet* och den nordiska *Eddan*.

Kvåden om förfäder äro kända även hos lapparna. Olaus Magnus ⁴⁰⁾ skriver om dem, att de berättade om gamla hjältedåd, och att schamanerna sjöngo dem under musik och dans, suckan och sorg, gråt och skrik, till dess de föllo ihop; de närvarande hjälpte dem därvid. När schamanen stigit upp igen, var det slut med sorgen:

Instruit enim alacria convivium citharoedis accitis, ut convivantes hilariores effecti excitentur ad saltum, quem vehementius citharredo sonante ducentes, veterum heroum ac gigantum praeclara gesta patrio rhythmate et carmine, quid scilicet gloriae laudisque virtute sua meruere, canentes, in gemitus et alta suspiria, in luctus et lachrymas ac ululatum resoluti dimisso ordine in terram ruunt. Similiter et multi astantes efficiunt, ut gestibus eorum videantur conformes. Tandemque citharoedis excitantibus ad amoeniora convivia surgunt, nil amplius resonantes, quod provocet luctum; qui ea potissimum ratione motus est, quod clara maiorum gesta in nullis vel paucis effectibus imitari nequeunt, vel eorum nominibus assimilari.

Då t. ex. Russinus, den lettiske kongen i Beverin, år 1208 återkom till sitt slott, sade han: "Mina söners söner skola berätta för sina söner i tredje och fjärde led vad Russinus utfört" (*quae operatus Russinus*). ⁴¹⁾

1) *funebre carmen, quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se, proximos, aut familias caedere omnino prohibemus*, c. 22, Migne 84.

2) *adhibebantur, autem funebribus et lamentis; similiter et nunc*. 3. c. 20, Mansi XXVI, 316.

4) *Cantilenas, lamentationes, ululatus et altos clamores emittendo, vociferando et faciendo sonitus*, c. 23, Mansi XXV, 784.

5) Conc. prov. Scoticum år 1225, Mansi XXII, 1243.

6) Conc. Budense år 1279, Mansi XXIV, 290.

7) Synod. Exoniensis år 1287, Mansi XXIV, 803.

8) V. J. Mansikka 1922, 84.

9) Orosius 1859, par. 1, 21 f.; Scr.rer. Pruss. I, s. 734.

10) L. Hagberg 1937, s. 212.

11) Henr. Chron. Livon. XVII, c. 5; Scr.rer. Liv. I, s. 178.

12) Ib. XIV, c. 5, Scr.rer.Liv. I, s. 140; jfr ib. IX, c. 4, där semgallerna körde bort en hel vagn med huvuden efter fallna litauer.

13) Migne, 140.

13a) Mannhardt LG, s. 258.

14) V. J. Mansikka 1922, s. 79.

15) Ib., s. 77.

16) Så i Sverige, jfr L. Hagberg 1937, s. 150.

17) Mannhardt I, 1860, s. 270.

- 18) V. J. Mansikka 1922, s. 205 f; Herod. IV; 71 (skyter).
- 19) V. J. Mansikka 1922, s. 337.
- 20) P. Oderborn 1582; A. Starczewski II, 1841—42, s. 35.
- 21) P. Petrejus 1615; V. J. Mansikka 1922, s. 361 f.
- 22) V. J. Mansikka 1922, s. 365.
- 23) Ib., s. 371.
- 24) Ib., s. 374.
- 25) V. J. Mansikka 1928.
- 26) (Festschr. f. Y. Wichmann), s. 151 f; E. Mahler 1936, s. 247 ff.; Henr. Chron. Livon. X^{IV}, c. 5, i Scr.rer. Livon. I.
- 27) Biskop Michael Junge av Samland, i Mannhardt LG, s. 159.
- 28) Ältre Livländische Reimchronik, omkring 1290, v. 10156—10160.
- 29) Sudauerbüchlein, Mannhardt LG, s. 254.
- 30) I de litauiska klagosångerna spårar man ett alldeles särskilt nära samband mellan de döda och de levande familjemedlemmarna — t. ex.: "Min fader, skulle du känna igen min mor? Vänta på henne, tag henne vid de vita händerna, sätt henne på själarnas bänk".
- "Hälsa min fader och min moder; jag har skrivit brevet med mina tårar; samlas på backen, samlas på bänken, tag emot mitt barn". "Tag honom vid de vita händerna, för honom till själarnas dörr, öppna denna, sätt honom på deras bänk och för honom till dem". "Min fader, min moder, nu ha ni en stor hop där, ni ha edra söner, edra döttrar och er svärson". (M. Alseikaite-Gimbutiene 1946, s. 146.)
- 31) Mannhardt LG, s. 257, 297.
- 32) M. Praetorius VI, c. 11, par. 4—5; hos Mannhardt LG, s. 602.
- 33) J. A. Brand 1702, s. 98—102.
- 34) S. Müller, 1550.
- 35) J. Lasicki, hos Mannhardt LG, s. 359.
- 36) Mannhardt LG, s. 458; även M. Strykowski 1582 och Hülsen 1621; jfr A. Spekke 1935, s. 204.
- 37) Ib., s. 334.
- 38) Mannhardt LG, s. 42.
- 39) E. Sturms 1938, s. 104.
- 40) Olaus Magnus IV, c. 8: *De choreis gemebundis seu luctuosis*.
- 41) Henr. Chron. Liv. XII, c. 6.

Kapitel 6.

AVFÄRDEN FRÅN HEMMET

Begravningsfesten varade både två och tre dagar, ty redan kvällen före själva begravningsdagen kunde gästerna komma med sin förning, såsom bröd, kött och brännvin. Före solnedgången fördes den döde in i stugan, för- eller förrådsrummet (kläts) och placerades på ett lågt bord vid väggen. Över honom uppsattes ett s. k. dödshus bestående av fyra stolpar och på dessa upphängda lakan. Man öppnade kistan och tände ljus omkring den. Denna natt sov man icke, utan brukade sitta och sjunga, t. ex. en visa som denna: "Käre bror, åt vem har du lämnat dina bruna hästar?" "Till mina systrar för att de skola komma ihåg mig i livet." Eller: "Kära syster, åt vem har du lämnat dina vita får?" "Till min mor för att hon inte skall gråta så bittert". Framför kistan ställde man en bänk eller ett litet bord med en vit duk på, satte fram brinnande ljus och mat för den döde: två vetebrödslevar, smör, honung, lagad mat och öl. I rummet intill dukades ett bord, där de närvarande då och då togo för sig av mat och dryck. Under natten lagade man även en måltid, merendels klimpsoppa.¹⁾ Detta var på likvakan.

Men vanligare var dock att gästerna kommo först på begravningsdagens morgon. Vid inbjudningen rättade man sig noga efter den dödes önskan. Den som inbjudits måste komma;²⁾ uteblev han, trots att han var bjuden, kunde den döde hämnas för att man inte velat visa honom denna sista heder (Š. Ticējumi 2091). Varje gäst måste också ha förning av något slag med sig;³⁾ om den döde ansåg att denna varit för ringa, kunde den försumlige drabbas av sjukdom (Š. Ticējumi 2092). Kunde någon inte komma på grund av sjukdom e. d., skickade han trots detta sin andel av brännvin, kött, bröd, mjölk och ärter, ty den döde måste under alla omständigheter få sitt (Š. Ticējumi 2093).

Det var sed, att gästerna togo med sig den mat de kunde behöva. Ingen fick dock börja äta, förrän den döde förts in och kistan öppnats: man trodde att han ville äta sin begravningsmåltid tillsammans med de andra döda (Š. Ticējumi 2124). Den döde kunde se och höra allt som försiggick omkring honom ända fram till begravningen; han kunde blott icke tala, gick endast runt i huset, iakt-

tog de överlevandes sorg⁴⁾ och blev inte heller bortglömd vid måltiderna.

När nu gästerna kommit och kistan öppnats, ställde man på en stol bredvid denna fram en skål med brännvin och två glas samt en tallrik med ost. Värden skålade först med värdinnan och åt en bit ost. Detta gjorde även alla gästerna samtidigt som de kastade ett mynt i kistan. Härefter sattes brännvin fram, värden och värdinnan skålade återigen och sedan de andra; ärter och bönor voro de vanligaste rätterna, och det var värdinnan själv, som satte fram faten. Också nu var det värdfolket som började, och först sedan de smakat tre gånger på maten, kunde gästerna ta för sig. På samma sätt skulle värdfolket först avsmaka varje fat, som togs upp av "de dödas öl". Man bör jämföra denna sed att dricka brännvin bredvid kistan med en liknande sed i Wallis: husbonden sparade ihop vin för sin begravning, och en pokal fylld med detta "likvin" stod på kistan: de manliga gästerna rörde vid kistan med pokalen, skålade med den döde och ropade "På återseende" till honom.⁵⁾

Denna rituella inledning till måltiden före själva begravningen får kanske anses vara en efterklang till skålandet på dödsdagen, liksom också själva måltiden i den dödes närvaro mycket påminner om den som hölls under likvakan. Det är möjligt, att man på begravningsdagen, sedan de inbjudna samlats, avsiktligt upprepade de handlingar, som förekommit vid de båda tidigare tillfällena. Man skulle också denna dag äta i samma rum där kistan stod. I Danmark drack man också likskålen, och under måltiden erinrade man om den döde.⁶⁾ Från Sverige känna vi till "ressupen", man drack öl, vin eller brännvin och åt en kakbit.⁷⁾ Hos vendarerna förekom ännu på 1700-talet, att den döde satt med vid bordet, likaså i England.⁸⁾ I Lettland brukade den döde på begravningsdagen få sin frukost tillsammans med släktingarna (LP VII, 1, 397, 9); man ställde fram mat och dryck till honom; man trodde att han kunde komma till bordet och smaka av allt som stod där (Š. Ticējumi 2351). Man lade för honom av alla rätter, som serverades, och frågade honom om han var belåten. Fick man intet svar, tolkade man det så att han var

nöjd. Därefter fingo gästerna börja äta (LP VII, 1, 392, 2), men först måste man också ställa fram "den dödes andel" (Š. Ticējumi 2119—2123). Något litet av ärtorna, bönorna och gröten kastade man på golvet, liksom man spillde litet öl och brännvin (Š. Ticējumi 2116, 2117). Den döde kunde få kornbröd, bakat på blod, och ett glas brännvin, för att för sista gången njuta därav (Š. Ticējumi 2366). På ett litet bord vid kistan ställde man fram kött, helst köttet av en tupp, och de äldre bland gästerna placerades där för att äta tillsammans med den döde, medan de övriga sutto vid stora bordet. Kistan stod mitt i rummet. De äldre kvinnorna hade sina matskålar på samma bord som den döde, och medan de åto, lade de för åt den döde av de bästa bitarna och sade till honom: "Åt bara, käre bror, tag emot vad vi ha att bjuda på". Frågade man dem, varför de gävo den döde mat, fick man detta svar: "När en kropp är svag, är också själen svag . . . den levande kan äta eller låta bli, allt efter behag, men den döde måste få rikligt med mat . . ."⁹⁾

När så den döde bars ut ur huset, skulle han en sista gång torka munnen på en handduk, som man hängt upp invid dörren för att han skulle kunna göra detta (LP VII, 1, 398).

Den förning, som gästerna hade haft med sig, togs icke fram så länge liket var kvar i huset (LD III, 3, 862), utan dessa bjödos på kokta ärter, bönor samt bröd, kött, ost och mjölk (ib. 879). Något djur skulle slaktas — egentligen med tanke på måltiden efter själva begravningen, men också som en gåva till den döde, som själv före döden skulle bestämma vilket djur som skulle tagas. Rättade man sig inte efter hans önskan, dog djuret och hämtades senare av honom (LD III, 3, 861, 873). Allt som förberetts för begravningens måste ätas upp (ib. 877). Det som blev över grävdes ner i jorden (jfr Š. Ticējumi 2085). Man valde åtminstone en **tupp** eller en **höna**, ty den döde behövde också friskt blod och tog i annat fall själv något av djuren (ib.). För det första brukade man sätta fram sådant kött till den döde att äta av¹⁰⁾ och för det andra brukade det tillägnas honom. Före avfärden till graven slaktade man tuppen för en man, hönan för en kvinna. Med blodet tecknades ett kors på kistan, men köttet kokades genast och sattes fram åt gästerna tillsammans med korngrynsgröt (LD III, 3, 871). När en yngling dött, tog man en tupp, stack med en nål genom kammen och lät blodet droppa på ett björkblad. Var det en flicka som dött, lade man en höna i hennes kista och lät den sedan springa sin väg (Š. Ticējumi 2076). När likföljet stod färdigt att lämna gården, dödade man en tupp och kastade den framför fötterna på

hästarna (ib. 2237, 2238). Mycket vanligt var att man tog med sig kokta ärter och bönor hemifrån, som man sedan åt icke blott på begravningsgården utan även under färden till graven vid ett s. k. korsträd ("korsgran") eller på kyrkogården vid graven. De främlingar, som samlats vid graven eller utanför gravplatsen, skulle trakteras på något sätt, vilket ansågs vara en gåva av den döde själv (ib. 2104). Mest var det bönor man bjöd på, och uttrycket "Han kommer snart att bjuda på bönor" har på detta sätt blivit liktydigt med att dö (ib. 2105). Bars liket över en granngård, kastade man också där ett mynt eller ärter och bönor för att den döde icke skulle vredgas (LD III, 3, 877). Före avfärden drack man ännu ett glas brännvin till avsked, vilket från Norge är känt som "velfarkopp" eller "avskjedsskaal", men i Sverige fick formen av en måltid vid kistan.

När avfärden skulle ske — berättas det från Värmlands finnbygd — voro alla gästerna ute framför dörren, och då skulle det supas över släporna och likkistan. Detta gick så till, att den som skänkte ut stod till höger om kistan, och de som togo emot glaset till vänster, och för var sup som gavs, skulle något spillas på kistan. Sedan gick den bjudande till vänster, och då fingo gästerna på högra sidan sin del.¹¹⁾

Jag går här icke in på de rent kristna ceremonierna och vill blott nämna ännu ett par gamla sedvänjor före avfärden till gravplatsen. Kistan brukade tillslutas kort innan och övertäckas med ett vitt lakan (LD III, 3, 861), sedan man lagt ett par mynt på locket. Männen skulle göra detta för att den döde skulle kunna betala skjutsen¹²⁾ och för att han icke skulle komma tillbaka i drömmen (LD III, 3, 866). Pengarna kunde även läggas inuti kistan (Š. Ticējumi 2156), och detta skedde vanligen då gästerna samlats. Barren skulle också lägga pengar på den dödes bröst (LD III, 3, 869). Dessa togos sedan bort av någon bland släktingarna, och endast ett enda mynt lämnades kvar (ib.) Även en del andra ting kunde läggas ovanpå kistan, t. ex. handskar och strumpor. Alla måste komma med något, annars straffades man av den döde med någon sjukdom (ib. 862). Det är tydligt, att dessa ting voro gåvor till den döde, ty alltsammans, även pengarna, togs med till gravplatsen och bands fast vid eller lades ovanpå korset; senare förde man dem med sig hem igen (ib. 2158), såvida man icke genast fördelade dem: "Handskar och strumpor åt gravgrävaren, en duk åt korsbäraren, en skjorta ända till marken åt den som timrat 'det eviga huset'."¹³⁾ Pengarna använde gravgrävaren eller hela gravföljet

till brännvin i något värdshus på hemvägen (Š. Ticējumi 2159), ty alla dessa "likpengar" måste förbrukas eller förintas (LD III, 3, 869).

Man föredrog vitt: bärarna fingo vita handskar, man hängde vita skynken över hästarna och bogträet blev omlindat med vita dukar (Š. Ticējumi 2131).

Även den gamla seden att köra liket på slåde omnämnes ¹⁴) (LD III, 3, 867, 875). Om sommaren voro medarna oskodda. ¹⁵) Körde man då långsamt, oroades liket icke. Slädar om sommaren förekommo även hos slaverna, t. ex. år 1075. ¹⁶) Den som körde satt på kistan ¹⁷) ända till gårdsgränsen (LD III, 3, 861, 875), som på sina håll har spelat en ganska viktig roll. Enligt Sudauerbüchlein brukade de gamla preussarna låta liktåget med de ryttare, som försvarade det, stanna vid bygränsen; här togo kvinnorna avsked, och på denna plats slog man ner en stolpe i marken och anordnade en kappritt, för det mesta endast om ett mynt som lades på stolpen. ¹⁸) Detta motsvarar symboliskt den uppdelning av den dödes kvarlåtenskap, som Wulfstan berättar om. I Ryssland finner man ännu i nyare tid, att en sådan stolpe fick markera platsen, dit byns invånare skulle ledsaga den döde. Hos vjatiči brukade man på Nestors tid ställa urnan med den dödes brända ben på en pelare vid vägen. ¹⁹) I nyare tid har den vanligen ersatts med ett kors eller kapell. Här brukade man också kasta bort de kärl av olika slag, som använts för tvättningen av liket. ²⁰) Hos tscheremiserna uppförde man vid dessa stolpar "de dödas bord", där man satte fram fat åt själarna för att dessa skulle lockas dit, stanna och vila. ²¹)

Jordan, som här kanske följer M. Strykowski, har en berättelse om letterna, som mycket liknar den i Sudauerbüchlein och hos J. Meletius, nämligen att släktingarna, ridande eller till fots och utrustade med olika vapen samt under rop och skrik, sökte följaga de onda andarna (pokoler) från likvagnen och stannade vid gränsen, där kvinnorna togo avsked och sedan återvände. Detsamma skriver P. Culesius år 1599 ²²) om letterna. Enligt M. Praetorius togo de litauiska kvinnorna avsked vid gårdens port eller häck, och här stannade vanligen också de i övrigt närmast sörjande kvar. ²³)

Det är missvisande att helt enkelt beteckna de s. k. Pecoller eller Pokoller hos Meletius och andra författare som "onda andar". Att "djävlar" måste drivas bort från den döde under färden, eller att detta ens vore möjligt vore oförenligt med fornkristna uppfattningar. Saken bör väl ses på annat sätt: det är de dödas skaror, som strömma liktåget

till mötes för att upptaga nykomlingen i sin krets. Dessa önskar man hejda åtminstone vid gränsen. Särskilt i den lettiska folktraditionen är det en vanlig föreställning, att de döda satte sig upp på likvagnen eller åtminstone sökte hejda den. Mången gång föreställde man sig dem som "änglar", så t. ex. i en folkvisa: "Likhästarna drypa av svett och äro alldeles utmattade: alla Guds änglar sitta ju hos liket på släden" (LD 49465). ²⁴) Den som körde måste ha en lång piska (LD 27458) ²⁵) för att avvärja dem och flera hästar brukade också spännas för. Man fick inte heller gå tvärs över vägen — man kunde trampa på en död. Ofta följde följeslagarna omkull på kyrkogården, då de snavade på ett barn, som kommit fram ur sin grav för att möta nykomlingen. Alla döda gladdes och togo väl emot denna, ²⁶) ja, t. o. m. De dödas moder.

Det finns också antydningar om en annan gränspunkt — nämligen ett träd, där ett kors är ristat (Š. Ticējumi 2288) för att hindra den döde att komma tillbaka (ib. 2294, även LD 27514, 27516, 27518). Var det en kvinna som dött spikade man dessutom bredvid korset på trädet fast tygremсор, medan röda och gula garnändar fästes över och under korset. Dessutom brukade man vid det korsmärkta trädet bränna sänghalmen, som tillsammans med en del klädesplagg legat på kistan. Här dracks också öl och spilldes därvid åter några droppar på marken (Š. Ticējumi 2292), eller brännvin (ib. 2288). Det överblivna ölet hälldes ut på trädets rötter (ib. 2232). Detta skedde vanligen på en bestämd plats i skogen. Trädet hade man redan dessförinnan valt ut och fridlyst (ib. 2292). Man stannade alltså här och väntade, till dess hela följet samlats (ib. 2321). För det mesta var det en stor "kors-tall". En "korshage" kunde dock hindra de döda att komma tillbaka (ib. 6219). ²⁷) Jag känner väl till en plats, där det nu endast finnes en dunge kvar av den gamla skogen. Den utgör fortfarande rastplats för liktågen, ehuru ingen människa längre vet varför. Så starka kunna traditionerna vara. L. Hagberg har också samlat en mängd belägg. Sådana rastställen vid vägen finner man i Sverige, Finland, Norge och Tyskland, vanligtvis vid vissa träd, stenar och vägskäl. Man ristade in kors eller initialer i dem, känt redan från 1670. ²⁸) "Den döde stannade nämligen vid trädet för att betrakta sitt namn, men när han därvid såg korset, måste han vända om." "Här vid detta träd måste hon vända om till de dödas bostad." Att dricka under likfärden förbjöds t. ex. i Växjö stift 1619 och återigen 1812. ²⁹)

Före avfärden till gravplatsen smyckades

hästarna; vid en kvinnas begravning pryddes bogträt med band, vid en mans med blomsterkransar, smågranar eller grankvistar (Š. Ticējumi 2212). Man stänkte öl eller brännvin på hästarna (ib. 875), slaktade en tupp eller en höna och kastade den, som vi sett, för hästarnas fötter eller i nödfall ett ägg (ib. 2235), hundar och kattor stängdes in (LD III, 3, 875, 877) eller boskapen fick stanna i fähusen (ib. 875). Man gav djuren öl och också något av begravningsbrödet (LTD X, 777). Från likvagnen ryckte man loss en handfull hö och behöll den hemma för att lyckan icke skulle föras bort (Š. Ticējumi 2218). Stockkistan brukade tillslutas innan man for hemifrån (LD III, 3, 873). Man fick inte gå runt omkring den (ib. 862). Endast de närmaste släktingarna satte sig i den vagn där kistan placerats (Š. Ticējumi 2245). Den fick aldrig föras över fälten (ib. 2256—58) eller någon sjö (ib. 2270). Måste man fara över någon grannes ägor bjöd man denne bröd och öl, men han fick inte taga emot det (LD III, 3, 877). Den som mötte ett liktåg måste kasta sand efter det (Š. Ticējumi 2279).

De, som stannat hemma, gjorde under tiden i ordning huset, togo bort lakanen från bären, kastade soporna efter liktåget, välte omkull och buro ut de bänkar varpå bären stått,³⁰⁾

gjorde ren stugan och brände den dödes sänghalm och kläder tillsammans med gödsel. Allt som stod i något som helst samband med dödsfallet måste förstöras (LD III,3,873).^{30a)} Men de klädesplagg, som man trots allt önskade behålla, skulle tvättas annars fick bäraren någon sjukdom efter den döde (ib. 861). Allt annat, t. ex. den dödes bädd, bars ut (Š. Ticējumi 2179) och måste stå utomhus 2—3 månader.³¹⁾ Häri spårar man i första hand omsorgen om den döde, ty de ting, han kunde ha användning för, skickades efter honom genom att de brändes eller på annat sätt förintades. Dessutom är det här fråga om vissa reningsceremonier. På den plats där döden inträtt, man tvättat den döde eller kistan stått, slog man in spikar, likaså på tröskeln (LD III, 3, 875) och stänkte brännvin (ib. 861). Vatten slängdes också efter själva liktåget (ib. 2247, 2249, 2250, LD III, 3, 872). Eld gjordes upp antingen under kistan,³²⁾ medan den ännu stod kvar, eller på den plats, där den varit placerad (LD III, 3, 862) (Š. Ticējumi 2252) och vägen sopades med en kvast (ib. 2249). De olika magiska lustrationerna ha trängt undan de äldsta gåvoceremonierna, som här ligga bakom. Endast maten lät man stå kvar på bordet (ib. 2180).

1) B. Senkeviča 1939, s. 141 f. Jfr P. Sartori I, 1910, s. 139.
 2) Jfr L. Hagberg 1937, s. 425.
 3) Ib., s. 426.
 4) P. Geiger, i HDA I 1082; E. Mahler 1936, s. 653.
 5) P. Geiger, l. c.; jfr "den dödes skål" hos L. Hagberg 1937, s. 442; Troels-Lund XIV, s. 148 ff.
 6) P. Geiger, l. c.
 7) L. Hagberg 1937, s. 33; H. Rosén 1948, s. 96.
 8) P. Geiger, l. c. Hos liverna brukade man också be den döde komma till bordet, O. Loorits i Verh.d.gel.Estn. Ges. XXVI, Tartu, s. 119.
 9) Latvju Raksti, Krustpils, s. 128.
 10) Ib.
 11) L. Hagberg 1937, s. 332.
 12) Latvju Raksti, Krustpils, s. 129; om pengarna, se R. Andree II, 1889, s. 24 ff; T. Segerstedt 1907.
 13) Ib. 125.
 14) De dödas moder säges göra smala slädar, på vilka hon lägger den döde och hans "lumpor"; jfr LD 4641.
 15) B. Senkeviča 1939, s. 144; LD 49 465.
 16) V. J. Mansikka 1922, s. 84; jfr D. K. Zelenin 1927, s. 325; om lapparna jfr Joh. Schaefferus 1673, s. 314, 315.
 17) Jfr L. Hagberg 1937, s. 241.
 18) Mannhardt LG, s. 258.
 19) V. J. Mansikka 1922, s. 75.

20) V. J. Mansikka 1922; jfr D. K. Zelenin 1927, s. 321.
 21) V. J. Mansikka 1922, s. 80.
 22) J. Kleijntjens II, 1941.
 23) Mannhardt LG, s. 601.
 24) Š. Ticējumi, 2302—2309; A. Lerchis—Puškaitis VII, 1.
 25) För att avvärja de mötande döda.
 26) P. Smits i LTD X, s. 782;
 27) Š. Pasakas XIV, 212, 1.
 28) L. Hagberg 1937, s. 357 ff; C. W. v. Sydow, i Sv. Kulturb. VI, s. 233.
 29) L. Hagberg 1937, s. 360 f.
 30) Man hugger i den bänk, som den döde legat på, med en yxa eller en kniv "för att hugga av döden"; jfr D. K. Zelenin 1927, s. 324.
 30a) H. Rosén 1948, s. 92: "i en tro, att livet efter döden är snarlikt det jordiska"; ib., s. 94: "Till grund för alla dessa bruk att ge den döde föremål med sig i graven ligger den urgamla tron, att människan efter döden lever ett liv, som är likt det jordiska. Vad hon behövt eller önskat här i livet, bör man därför om möjligt låta henne få med sig i graven. Försummar man det, riskerar man, att den döde går igen och kräver sin rätt"; ib., s. 96: "Vid detta tillfälle måste all försiktighet iakttagas, så att inte något av den döde blev kvar".
 31) Latvju Raksti, Krustpils, s. 125.
 32) Ib., s. 128.

Kapitel 7.

VID GRAVEN

De sedvänjor och riter, som sammanhånga med själva gravläggningen, d. v. s. det som försiggår på gravplatsen, känna vi minst till.

Ännu år 1214 hade nydöpta kristna i Lettland i viss omfattning rätt att själva välja sin gravplats (*quod ipsi eligant sibi sepulturam ad eorum voluntatem*)¹⁾, men snart utfärdades förbud mot att bränna de döda²⁾ eller begrava dem i skogen i stället för på den kristna kyrkogården. Begravningen måste ske under kyrkans kontroll, ty de gamla sederna, som hade sin rot i hedningarnas föreställningar om livet efter detta, skulle utrotas. Vi kunna därför förstå den fråga som P. Einhorn ställer:

Får man ge efter, när föräldrarna på dödsbädden eller djävulen i de dödas gestalt kräva att bli begravda på de gamla begravningsplatserna och att bli svepta och gravsatta på hedniskt sätt, eller när själarna t. o. m. hota att döda eller på annat sätt skada de människor, som icke göra dem till viljes härvidlag? Inte ens då begravningen sker utan någon som helst hednisk prägel eller innebörd men med den döde iförd de kläder och smycken han använt i livet?³⁾

Och dock vandrade de gamla sederna, så t. ex. måltiden vid graven, med också till kyrkan och de vigda gravplatserna, såsom berättas från år 1428.⁴⁾

Enligt lettisk folktradition följde också De dödas moder tillsammans med sina barn (*veļu bērni*) med, och fick även på den kristna kyrkogården samma funktioner som tidigare på den hedniska gravplatsen, nämligen att beskydda och mottaga de döda.

Kyrkogården ansågs liksom tidigare gravplatsen, högen, vara de dödas hem; även om de på dagen måste stanna i sina gravar, troddes de dock vara fria på kvällen ända till midnatt, och de levande hade under denna tid intet att göra där. Kyrkogårdens tabu respekterades mycket noga. Man hade visserligen lov att taga något från graven, men blott mot en offergåva i gengäld; åtminstone en trådända måste man lägga dit, ty annars förföljdes gravskändarna av de döda, som återkrävde det stulna. Den skyldige måste bära det tillbaka, men detta kunde vara livsfarligt. Ändå var kyrkogården inte någon skräckfylld plats: man besökte de döda, sam-

talade med dem; de voro icke glömda, och man bar också dit mat till dem.⁵⁾

De gamla sedvänjor, som ännu kvarlevde och som alltså icke ersattes av kyrkans ceremoniel, kunna indelas i två grupper, nämligen dels överlämnandet av de gåvor, som lades ned i graven till den döde, dels gravmåltiden. Båda delarna äro urgamla. Invid skelettet efter en död människa av neanderthalras fann man "vägkost i form av brända lårben av bison och präktiga flintredskap . . . begrov dessa människor ordentligt sina döda, gav dem mat med i graven och lämpliga redskap".⁶⁾ Genom arkeologiska fynd är denna sed, som vi sett, be-lagd under alla perioder. Gåvor lades direkt ned i graven bredvid vilken sedan en måltid hölls. Både de skriftliga källorna och folktraditionen bekräfta detta. Enligt Jordan begrovos letterna ännu på 1600-talet utan kista i en djup grop på en trädbevuxen kulle; först av allt lade man ner ett vildsvin och en stenpil i den som tecken på att den döde varit en krigare, vidare två bröd för att han inte skulle hungra, två mynt för färjkarlen samt ett krus med öl och ett litet kärl med de sörjandes tårar. Gropen fylldes igen och övertäcktes med en hög, omkring vilken en stenring uppsattes. Om vintern såg man till att själen kunde värma sig och lade en trave huggen ved och ibland t. o. m. en pälskappa på graven.⁷⁾

Om preussarna berättar Meletius,⁸⁾ att man gav den döde pengar, bröd och öl med i graven (*nummos projiciunt in sepulchrum, tamquam viatico mortuum prosequentes. Collocant quoque panem, et lagenam cerevisiae plenam ad caput cadaveris in sepulchrum illati, ne anima vel siciat vel esuriat*). Det-samma berättas om letterna av Seb. Münster:⁹⁾ *Immittendo autem eum in sepulchrum, opponunt ei securim, cibum et potum parumque pecuniae pro viatico*. Men ännu utförligare skildrade jesuitpatern Stribingius detta år 1606. Han sammanfattade i fem punkter det viktigaste rörande begravningen: förbränningen av kläderna och sänghalmen, ett bröd för den långa resan och ett annat för Cerberus, två mynt för färjkarlen över floden samt ett lass ved på graven, om vintern, för att själen skulle kunna värma sig.¹⁰⁾

Redan 1599 skrev jesuitpatern Petrus Cu-

lesius i ett brev, som blivit till en av de viktigaste källorna för Stribingius och andra författare, hur en av begravningsgästerna steg fram med en yxa i handen och utan uppehåll högg i luften (*qua non cessat ab inanibus aeris diverberationibus*) för att avvärja hopen av dem, som dött tidigare. Yxans roll är klar: vi kunna betrakta den som en relik av stridsyxan, helt i överensstämmelse med berättelsen i Sudauerbüchlein om vapnen, som skulle avvärja "djävulen". Vidare berättar Culesius, att man även placerade bröd och öl på gravplatsen som förplägnad för den döde och vidare de arbetsredskap, som den döde använt under livstiden, detta för att sätta honom i stånd att i det kommande livet avhjälpa sin fattigdom.¹¹⁾ Samma uppgifter finna vi hos kardinal Valenti, från 1604.¹²⁾ I Sudauerbüchlein läsa vi, att när de (preussarna) kommo hem efter att ha begravt någon död, och den döde var en kvinna, så togo de "wicken flachs und haide und was sie Ihr gönnen, verbrennen es, alzo auch den menern". Alltså brändes det som den döde behöfde, trots att liket redan låg i graven.¹³⁾

Ännu ett belägg ha vi i en rapport av 1664 (i konsistoriearkivet i Stockholm) från pastorn i Aluksne (Marienburg i Lettland) David Celak, rörande begravningarna och vidskepliga seder hos letterna, vari han häftigt angriper deras falska och hedniska föreställningar om det tillkommande, "förryckta" och dåraktiga livet i evigheten:¹⁴⁾

"De döda begrätas ännu efter hedniskt bruk; de goda grannarna och vännerna komma tillsammans, gråta, skrika, klaga, utan att de i sitt inre känna någon smärta. De fråga den döde, varför han gått ifrån dem, om han saknat något i fråga om mat, dryck eller kläder. När den döde lägges i kistan, så ger man honom för det första en dräkt (habit) med bälte samt goda skor, för det andra nål och tråd för att han i den andra världen skall kunna laga och ställa i ordning sina kläder, om han skulle riva sönder dem där och inte genast kunna få några nya; för det tredje pengar för att han i den andra världen också skall kunna köpa sig bröd eller annat nyttigt vid det hårda arbetet där. I den öppna graven håller man en stor kanna av det öl, som bryggets för begravningsmåltiden och för att fördelas bland tiggarna, som bruka bedja för själen. Efter begravningen börjar man åter att klaga, och var och en av vännerna kastar litet jord på kistan. Vid gravens huvud- eller fotände sättes ett kors, lindat med rött eller blått garn. Man vet, att olika slags trollkonster övades med sådant garn, ty man finner det på kyrkogårdar, vägar, i främmande hus, i fähus och hövålmär . . . Sedan lägger man ett stort bröd på

graven som en gåva för det kommande livet samt en med rött garn omlindad käpp, vanligen bestående av slonor, från tre olika slags träd, vilket skall symbolisera att den döde, som i detta livet plågats tillräckligt av spöslitning, i det kommande skulle gå fri därför. Sedan söka de efter några tiggare, som vid graven skola bedja för själen. Dödsrådet lägga de i ett växande träd, som det skall växa in i. På allhelgonadagen brukar man vanligen bära mat till de döda."

Barn, som dött odöpta, borde icke begravas utan bindas vid ett träd i skogen, vilket Celak emellertid inte själv sett utan hört av en adelsman, som dock inte heller funnit någon som själv gjort något sådant. I en annan relation¹⁵⁾ klagade samme Celak över att man vid en barnbegravning på kyrkogården vid Zeltiņi haft ett kors lindat med rött garn och vid detta bundit fast en liten flaska och ett mynt just vid korsets fot.

Här är det alltså tal om dödsklagan, om nål och tråd, som ju också Meletius och Strykowski berättat om,¹⁶⁾ vidare om öl, bröd och pengar, vilket allt även påträffats vid en kyrkovisitation i Rujiena år 1671.¹⁷⁾ Vidare anför Jānis Straubergs en berättelse av pastor Hahn i Gulbene av år 1699¹⁸⁾ om de vidskepliga bålen i humle- och hampgårdarna, där man funnit ägg, rött garn och hönshuvuden vid stenhögarna, där man brukade offra färskt öl vid de träd, där barn badats och pengar lagts ut. Det talas även om gravarna, på vilka stor gudlöshet bedrevs, och där man ofta funnit slaktade höns, dryckeskärl med ägg, hästtagel o. d. Allt detta övades i hemlighet, och det var omöjligt att få tag på de skyldiga; det återstod blott att kasta bort de där funna sakerna.

Den urgamla seden hos litauerne att hålla en måltid vid graven beskrives på följande sätt av J. A. von Brand:¹⁹⁾ När så liket kommer till den plats, där det skall begravas, sättes kistan åter ned och öppnas, och man börjar återigen som förut att omänskligt skrika och gråta . . . sedan koka de en stor gryta full med kött, sätta den bredvid liket och äta upp allt, stående på knä, skrika återigen och bedja till själen på detta sätt: Själens må stanna i himlen och inte mer besvara dem på jorden, det vill säga med onda drömmar, som de tro komma från den dödes själ. Här kasta vännerna återigen som förut i hemlighet ner två bröd och pengar, ja, sätta ner hela stora tennkannor med öl bredvid liket i jorden, av vilka man ofta ännu finner några innehållande öl, som de, litauerne, väl ännu dricka som något heligt. När de nu kommit till den dödes hem, äter man upp den slaktade oxen och intet får bli kvar därav . . .

Dessa bruk äro antagligen mycket gamla. man får tänka sig ett uppehåll vid graven. Den döde bars tre gånger runt denna (LD III, 3, 873), sattes ner på marken eller i graven tillsammans med gåvorna. De arkeologiska fynden visa oss klart, att måltiden ägde rum innan gravhögen kastats upp. Kvarlevorna, även de sönderslagna matkärnen, kastades ner till den döde. Detta kan man konstatera icke blott ifråga om brandgravar utan också vanliga jordgravar.²⁰⁾

Erasmus Stella berättar 1518 om gravgåvor hos preussarna: *exutos spiritu armatos vestitosque ac magna supellectilis parte circumposita humarum, quo more usque nunc sepeliuntur, addito etiam potu melleo aut ex frumentis facto in testaceis vasis.*²¹⁾

Måltiden vid den igenfyllda graven och kyrkogårdsportarna överensstämmer egentligen inte alls med begravningssättet och kan kanske förklaras genom kyrkans inflytande, liksom också fördelningen av den medförda maten och dryckerna bland tiggarna²²⁾ antagligen tillhöra en senare period. En måltid på gravhögen känner man också till. När denna var färdig, höllo de varjagiska furstarna en trizna med en måltid på gravhögen, och det var först furstinnan Olga som förbjöd detta.²³⁾ Burchardt av Worms upptog bland

sina biktfrågor den om man någonsin deltagit i någon gravmåltid: *Comedisti aliquid de idolothyto, i. e. de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulturam mortuorum fiunt.*²⁴⁾ I Mecklenburg brukade man ännu år 1520 dansa vid begravningarna, sjunga och fukta gravarna med drycker; i polska Schlesien förekom ännu vid slutet av 1850-talet att de sörjande satte sig på den nyuppkastade gravhögen, åto bröd och ost, drucko i tur och ordning en omgång ur en brännvinsflaska och sjöngo andliga sånger.²⁵⁾ I Lettland berättas 1748, att man vid begravningarna brukade sätta fåglar, mat, skålar o. d. på gravarna.²⁶⁾

Seden att taga med sig mat och dryck till kyrkogården har hållit sig kvar i Lettland ända till vår tid. Är den döde en man, så bör en kvinna göra det, och omvänt (š. Ticējumi 2300). Bland mycket annat bestod huvudrätten av kokta ärter och bönor (LD III, 3, 877). Man hade kakor med sig, och sådana bakades ju också för Moder jord (LD, passim). Man åt ännu vid graven,²⁷⁾ sedan denna blivit igenfylld och smyckad, men oftare dock vid porten utanför kyrkogården (LD III, 3, 861) eller vid likvagnen, där det medförda brödet och ölet fördelades bland dem som följt med.²⁸⁾

1) Innocentius III, hos A. Švābe 1937, s. 61.
 2) Fredsfördraget med preussarna år 1249; Karl den Stores förbud m. fl. st.
 3) P. Einhorn 1636, tillägg; Mannhardt LG, s. 479.
 4) Mannhardt LG, s. 156.
 5) K. Straubergs, Kapi, i LKV; Jfr F. F. Reichard, i M. C. Hanovius 1761.
 6) O. Hauser 1918, s. 62 f.
 7) V. Brežgo 1937.
 8) Mannhardt LG, s. 297.
 9) S. Münster 1550; även hos lapparna, jfr Joh. Schaefferus 1673, s. 314 f.; yxan som vapen: *apponere defuncto arma sua, qualia Lappo-nibus sunt secures . . . ut post resurrectionem idem vitae genus instituunt, quale ante coluere; ignitabulum, arcum et sagittas pene mortui cadaver clam sepeliunt, rati eum, cum tandem surrexerit, idem agressurum vitae genus.*
 10) Mannhardt LG, s. 444.
 11) J. Kleijntjens II, 1940—41.
 12) A. Spekke 1935, s. 300. Enligt H. Ulenbrock 1615: *exequias celebrantes pecunias in sepulchrum projiciunt viatici loco, demittunt etiam ad caput defuncti alimenta, carnes, panem et lagenam cerevisiae plenam, ejusque*

generis pleraque ne anima vel sitiatur vel esuriat, adduntque etiam securim acutam, proficiscere, inquietes, in alterum mundum atque ibi impera Germanis . . .

13) Mannhardt LG, s. 257.
 14) J. Straubergs 1936, s. 117 f.
 15) J. Straubergs, ib.; Riksarkivet, Stockholm, Livl. överk. arkivet. vol. 67, år 1667.
 16) Jfr även I. W. Boecler 1853, s. 673.
 17) K. Bregžis 1931, s. 35.
 18) J. Straubergs 1936, s. 125; Riksarkivet, Stockholm, Livl. överk. arkivet, vol. 67.
 19) J.-A. von Brand 1702; hos Mannhardt LG, s. 608.
 20) F. Balodis, i LKV XI, s. 21445; s. f., Sthlm 1940, passim.
 21) Mannhardt LG, s. 182.
 22) L. Adamovičs 1937, s. 88, anm. 78a; jfr W. Caland 1914, s. 488.
 23) V. J. Mansikka 1922, s. 83.
 24) H. Wasserschleben 1851.
 25) P. Geiger, Leiche, i HDA V, s. 1083.
 26) Kirchenvisitationen år 1748 i Laudona; Mannhardt LG, s. 507.
 27) Latvju Raksti, Krustpils, s. 125.
 28) B. Senkeviča 1939, s. 148.

Kapitel 8.

EFTER BEGRAVNINGEN

Det torde väl kunna sägas att de folkliga lettiska föreställningarna karakteriserats av ett synnerligen intimt förhållande mellan den döde och de levande; han kunde uppsöka dessa på deras arbetsplatser och i bostäderna¹⁾ och blev också gärna inbjuden som gäst.

Förutom de gåvor, som förut uppräknats, fick den döde också med sig en **skovel** för att han lättare skulle kunna ta sig ut ur graven (LD III, 3, 875) och slutligen, som en sista gåva, en **trådända** som fästes på gravkorset (ib. 875). Efter gravmåltiden kunde följet återvända hem, men denna gång inte långsamt utan så fort som möjligt, så att den döde inte skulle hinna ifatt: den siste i tåget kunde bli den förste att dö.²⁾

Efter hemkomsten från kyrkogården borde man välta omkull den vagn eller släde, som liket forsiats på, eller åtminstone låta den stå oanvänd utomhus någon tid med allt sitt innehåll — för att inte någon annan skulle dö (LD III, 3, 872, 871). Följeslagarna skulle också tvätta sig (ib. 865, 870, 875), något som också Praetorius berättar om från Litauen.³⁾ Två andra ceremonier äro emellertid av större betydelse, nämligen att **trampa ut den dödes fotspår**⁴⁾ och att **piska** de hemmavarande med grankvistar.

Den förra seden, särskilt väl känd från Kurzeme, liknande en rytmisk dans, vid vilken det också sjöngs. Man började vid badstugan och gick alla stigar, som förde från boningshus till badstuga, förrådshus, fähus och lada samt ut på ägorna. Deltagarna voro mest kvinnor, som med sina långa kjolar sopade marken; de gamla slogo dessutom med sina käppar på denna. Det var en sorgesam låt man sjöng därtill: "Vi trampa, vi trampa vår moders fotspår för att barnen inte skola gå och gråta", eller "Vi trampa, vi trampa vår faders fotspår . . ." m. fl. På samma sätt med spåren efter systemen som gått och sprungit här eller burit frukosten till brodern. Olika visor skulle påminna om vart och ett av den dödes steg, om hans arbete, t. ex. följande: "Alla stängsel begråta den gamla husmodern; vem vet, hur den nya kommer att bli?"⁵⁾ Naturligtvis måste den döde då redan ha lämnat hemmet för sitt nya hus, och hans steg på denna jord upphört och försvunnit.⁶⁾ Inte heller härvidlag märker

man något inslag av fruktan; man önskar endast skilja sig från den döde, så att han inte på sympatetisk-magisk väg, genom de spår han lämnat, skall kvarhållas här på jorden.

Välsignelse förmedlades genom slagen med "livsspöet", med grankvistar som man brutit på hemväg från kyrkogården. Med dem piskade man dem som stannat hemma, i det man t. ex. sjöng: "Dö inte, det finns intet rum kvar på gravplatsen" (LD III, 3, 860, 863, 865, 866, 868, 870). Att denna sed är gammal och går tillbaka till tiden för gravhögarna har redan omnämnts, liksom också att grangrenen kunde representera den döde. Jfr även följande folkvisa: "Vi gingo icke bort utan något, vi komma inte tillbaka utan något. Vår moder förde vi bort, grangrenen hade vi med oss tillbaka".

Härmed äro de förberedande och inledande ceremonierna slutförda, gästerna kunde nu sätta sig till bords, allt medan de tänkte på den döde, som ju också troddes närvara.⁷⁾

Som förut berättat, brukade den döde själv på dödsbädden göra upp en lista på de gäster, som skulle bjudas, och, liksom i Sverige, på "vad som skulle bjudas på vid hans begravning".⁸⁾ Alla som inbjödos måste komma och också ha förning med sig. "Ibland behövde man dessutom även ha en **liggfön** med sig, som skulle lämnas där man fick övernatta".⁹⁾

För ett välbärgat bondehem skulle det rent av ha varit en skam att ej till den bortgångnes minne ha anordnat en stor och långvarig festlighet. Ju storslagnare gille, ju djupare sorg, desto större heder för den döde. Fattades mat och dryck, fick den döde ej ro i graven. Ju mer det dracks vid ett gravöl, ju bättre var det. Det kom den döde till godo . . . Nere i Bohuslän hade man en gång vid begravningen . . . gjort den så enkel som möjligt . . . En gammal gubbe lär, när han hörde talas om den simpla begravningen, helt bekymrat ha yttrat: "begraver di meg så, så står ja' opp ijan" . . . Efter en hederlig begravning var det mindre fara för att den döde skulle gå igen.¹⁰⁾

Denna antydning om det svenska gravölet visar fullständig överensstämmelse med de lettiska sedvänjorna. Man måste vid denna måltid äta och dricka i övermått, den döde

till heder och välgång (Š. Ticėjumi 2367). Man kunde sedan med full rätt säga till den döda systemen, att hon inte fick komma tillbaka i drömmen, vilket ju egentligen endast skedde, om den döde var missnöjd med något, ty: "Jag dukade ett rikligt bord för dig och omkring det sutto många gäster" (LD 49615).

Det var strängeligen förbjudet att sova under denna natt: ljusen skulle brinna, ty den döde brukade då komma tillbaka för att se efter, om man väntat på honom (ib. 49577). "Min lille broder har sagt mig, att man inte får sova denna natt utan måste dricka öl och låta vaxljus brinna" (ib. 49602), och vidare: "Sov inte, släck inte elden, den döde kommer för att uppsöka platsen för sina ben" (ib. 49633). Systemen kommer för att titta in genom fönstret (ib. 49633). Hela natten står modern och lyssnar vid fönstren, om man äter och dricker eller om hon berömmes (ib. 27791). Men den döde kom inte endast fram till huset, han kunde också komma in; det var blott svårt att se honom.¹¹⁾ Hos preussarna var det prästerna som ansågos äga denna förmåga, såsom vi kunna se av det ovan omtalade fördraget av 1249 och i en beskrivning av P. Dusburg¹²⁾ — för övrigt hos letterna endast de som voro födda en långfredag. Man kunde också försöka få syn på någon död genom ett hål i en kista, genom en hästs ögonhål or eller mellan öronen på en hund (LP VII, 1, 54). Genom fönstret kan man se den döde komma in i rummet, gå fram till bordet och smaka på allt.¹³⁾ Om den döde fann alla vakna, gladdes han, annars gick han igen varje natt (LP VII, 1, 21). Trodde man, att han var närvarande, lämnades också en plats vid bordet fri.¹⁴⁾ På många ställen satte man fram ett kuvert med mat och dryck för honom för den händelse att han skulle komma tillbaka till sitt hus för att delta i gravölet.¹⁵⁾ Jag nämner även L. Hagbergs uppteckning:

Som gravölet hölls för den dödes skull, sattes en särskild stol fram för honom . . . Att den döde verkligen skulle ha tagit den för honom iordningställda platsen, därom vet man även att berätta . . . Ja, man skall till och med ha kunnat se den vid begravningsmåltiden närvarande döde.¹⁶⁾

Man brukade hänga upp en ren handduk för den händelse den döde var närvarande, och husbonden måste se efter, om han torkat sig på den sedan han ätit. Om handduken rörde sig något, var detta fallet, och därav väntade man sig stor lycka (Š. Ticėjumi 2374). Man måste därför också endast tala väl om honom och påminna varandra om honom. Detta gav man hela tiden noga akt på. De gamla kvinnorna lärde barnen att inte klandra den döde; han skulle endast beröm-

mas (LD III, 3, 869). Vid samtal erinrade man varandra om hans goda egenskaper och berömde hans arbete. Om han också gjort något klandervärdt, skyllde man detta på andra människor och ogynnsamma omständigheter (ib. 862). Man trodde nämligen, att den döde ännu kunde höra, förstå och se allt (jfr *de mortuis nil nisi bene*).

Vid gravölet brukade man, förutom annan mat, även sätta fram de i övrigt vid begravingar traditionella rätterna, särskilt kokta ärtor och bönor samt kornbröd (*karaša*), gröt och mjölk. Inälvor med korngröt förekom däremot först vid avskedet (LD III, 3, 868, 870); Š. Ticėjumi 2354—2359). På många håll åt man endast sådan mat, som inte förekommit vid måltiden före likfärden. Gästerna brukade sålunda också taga av sin förning.¹⁷⁾ Vidare hade man färskt bröd som bakats först efter det likföljet lämnat huset (LD III, 3, 870). Innehållet i det första glaset hälldes ut på golvet; detta förklarar man med att den döde stoppat fingrarna i det, och att man måste dö om man drack detta; men vi få antaga att det härrör sig om den sedvanliga gåvan till de okände, osynlige döde — liksom då man kastade den första matbiten på golvet (Š. Ticėjumi 2362). Man fick inte heiler plocka upp det som fallit ner på golvet.¹⁸⁾ M. Praetorius berättar från Litauen, att man där ställde fram ett bord med mat och dryck men utan bordduk och tallrikar. Man trodde att den dödes själ fann lindring, om man förrättade ett dryckesoffer till *Zemynele* (Moder jord) och anbefalldes själen åt henne och därvid önskade den döde allt gott . . . Gästerna brukade i varje fall kasta tre bröd- och lika många köttbitar och hålla lika många skedar brännvin på marken, varvid var och en uttalade en önskan att *Zemynele* skulle vara den döde nådig i en annan värld och taga vård om och förvara själen väl.¹⁹⁾ Jfr bruket att hålla ut det första glaset (Š. Ticėjumi 2360, 2361, 2368).

Allt porslin, som gick sönder, kom den döde till godo (ib. 2370, 2380). Man jämföre: "Min mor befallde mig, när hon sände mig tillbaka, att hennes följeslagare skulle dricka och slå sönder bägarna" (LD 27731).

De första dagarna efter dödsfallet, medan den dödes lik ännu var i huset, skulle tillbringas i tystnad, tillbakadragenhet och allvar, så även begravningskvällen (Š. Ticėjumi 2379). Men redan vid midnatt började lekarerna. Männerna satte sig omkring bordet, drucko brännvin, sjöngo folkvisor, skakade en flaska på bordet och försökte få den att gå sönder. Detta gjorde man för att förskaffa den döde en *kvärn*, och sålunde inte blott visa honom en uppmärksamhet utan även — liksom skedde när man "röjde" genom att bränna halmen

och kläderna — hjälpa honom att inrätta sitt hushåll.²⁰⁾ Visorna handlade om den andra världen, men voro dock inga sorgevisor.²¹⁾ Detta var festens första del, som varade till midnatt och hade en mera högtidlig prägel. Därefter blev det hela till ett larmande gille, där man sökte roa och på så sätt göra honom välvilligt stämd. Om någon av de inbjudna icke deltog i glädjen, kunde den döde vredgas på honom.²²⁾

Vid ett "hedersamt" gravöl (i Sverige) märktes ej någon aning om sorg. Man skämtade, glammade, berättade historier, tydde gåtor och spelade kort, och ungdomen hade lekar för sig . . .²³⁾ — Ett gravöl firades ofta lika storartat som ett bröllop; anordningarna voro i stort sett desamma, det var endast musiken som uteslöts . . . Kalasrummet var . . . runt omkring behängt med lakan.²⁴⁾ Det berättas från Sverige att man kunde "sätta ett lakan upp i taket med en duk i mitten . . ." ²⁵⁾

Det har redan nämnts, att man, om den döde varit ogift, efter midnatt firade ett slags bröllop. Man sjöng, lekte och dansade, vilket inte heller var sällsynt ens på gravöl efter gamla människor.²⁶⁾ Så skedde också i Sverige:

Det kunde till och med dansas vid en begravning. — Så berättas från Småland, att när en nittioårig . . . skulle begravas, hade man haft ett tre dagars kalas, varvid det varje kväll hade dansats på en loge . . . Ännu vid sekelskiftet kunde det, när det var gammalt folk som begrovs, dansas och lekas ej blott anddagskvällen utan även aftonen själva begravningsdagen (Gotland).²⁷⁾

Då bar man in halm i stugan att sova i, den breddes ut på golvet och fick ligga kvar där. Nästa dag fördelades den dödes kvarlåtenskap. Man följde noga hans uttalade vilja, annars fick man "dödssoten", som endast kunde botas med jord från hans grav. Därvid måste man gå till kyrkogården med en röd garnända, som motsvarade den dödes längd, och lägga den jämte pengar på korset för att få lov att taga jord från graven (LD III, 3, 863). Tre dagar måste man före soluppgången tvätta sig därmed och efter ytterligare tre dagar hålla ut vattnet i hålet efter en påle (jfr om Sverige L. Hagberg²⁸⁾). Först på tredje dagen var festen slut, ". . . upplöstes gillet på tisdagen med ett kallskålmål", såsom berättas från Sverige.²⁹⁾ Det heter också: "Jag höll gravöl efter min moder i tre nätter" (LD 27813).

Enligt E. Stella firade preussarna begravningen på samma sätt som en födelsedag, *dies natalitios et funera parimodo celebranda*, med en liknande måltid, mat och dryck, lek och sång, utan sorg men under högsta glädje och gamman: *mutuis scilicet commessionibus et*

comotationibus, tum lusu et cantu absque moerore cum summa hilaritate et gaudio, utque alterius vitae spem prae se ferrent — som om de hoppades på ett annat liv. Därvid offrade de en del av maten och drycken till själarna: *in funebri epulo partem obsonii potusque vita defuncti manibus libarunt hodieque libant.*³⁰⁾

Ofta utfärdades förordningar rörande kostnaderna och antalet gäster som voro tillåtna i samband med begravningarna; ett fat öl var medgivet hos de preussiska sirmerna år 1427.³¹⁾ I Lettland utfärdades föreskrifter genom den svenska konsistorial- och visitationsordningen av 1633,³²⁾ i Sverige bl. a. år 1731 och tidigare.³³⁾

Som sista rätt satte man fram kött och surkål³⁴⁾ eller också inälvsmat och korngröt (Š. Ticējumi 2359), och detta var ett tecken på att gästbudet nalkades sitt slut (ib. 2356).

Det var regel att allt som förberetts för begravningen skulle ätas upp och intet lämnas kvar.³⁵⁾ Det fanns många sätt att göra av med resterna. För det första fingo alla som haft förning ett begravningsbröd (*bēru kulis*) med sig som gåva, vilket de sedan åto upp hemma — så även i Sverige.³⁶⁾ För det andra brukade man ge *tiggarna* på kyrkogården offerrätterna, t. ex. dem som under likvakan och vid måltiden före avfärden till kyrkogården ställts fram åt den döde på ett särskilt bord (Š. Ticējumi 2086). För det tredje måste också *inälvor och blod* på något sätt förbrukas (ib. 2085). Med blodet beströk man t. ex. kornbröden. Inälvorna åtos med korngröt och som sista rätt vid gravölet. För det fjärde måste man ta vara på allt sådant, som icke kunde ätas, t. ex. benen, gräva ner eller bränna dem. Denna sed är känd på många håll, så även i Sverige:

Alla benen som de hade ätit köttet av på en begravning togo de sista begravningsdagen och foro åt skogen med och brände upp. Hela begravningsföljet gjorde det. Det var såsom "en fest det, när vi drog iväg åt skogen". Måhända var den på 1860-talet i Frändefors rådande seden att tredje begravningsdagen tända upp eld på något berg en kvarleva av dylikt bruk. Ovanligt var ej, att man därvid brände upp både kläder och annat, då man i regel var överförfriskad av det myckna brännvinet man förtärt.³⁷⁾

I Lappland tog man vara på benen och grävde ner dem:

Ita sepulchro defuncto instituitur convivium sepulchrale. Triduum post funeris deductionem . . . cum consanguineis propinquisque suis epulantur. In convivio hoc id dant operam, ne ossa perdant, sed colligant omnia studiosae ac reponant in oista, sicque cum ista defo-

diant . . . Circumpotare solent in memoriam defuncti, vocantque vinum illud saligavin, i. e. vinum beati.³⁹⁾ Carnes absumunt exceptis particulis una cordis altera pulmonis, quas singulas dividunt in partes tres et suffigunt in bacillis tribus, post sanguine victimae delibutos defodiunt in terra. Solent ossa omnia ex animalis mactato eximere eaque defodere in terra.³⁹⁾

Inälvorna, såsom hjärta och lungor, hörde också till det som måste gömmas i jorden. På så sätt kom det slaktade djuret den döde till godo. Liknande ceremonier voro på skiftande sätt förbundna med de olika minnesdagarna och -festerna efter begravningen.⁴⁰⁾

Flera av begravnings- och minnesceremonierna kunna förklaras därigenom att man allmänt trodde att de döda voro närvarande.

Släktingar, grannar och vänner skulle delta. Slakten samlades i sin helhet åtminstone till familjefesterna, ehuru gården tillhörde den enskilda familjen och släktens övriga medlemmar annars i allmänhet icke ha några direkta förbindelser med den. Gården lyder under husbonden, husfadern. Vid hans sida står husmodern. De äro överhuvudena. Dör någon av dem, intager ställföreträdaren automatiskt hans plats som hushållets föreståndare, efter principen "le roi est mort, vive le roi". En gammal sed, känd från Vidzeme och enligt professor J. Vårsbergs^{40a)} ännu kvarlevande i Lazdona, Saikava, Dzelzava, Prauliena och andra ställen, är att den nye husbonden redan vid begravningsfesten efter den döde skulle insättas i sitt ämbete, då gården icke fick vara utan överhuvud. Det var ju så att den gamle på dödsbädden brukade utdela sina befallningar om hur man skulle handla efter hans död. Hade han icke gjort detta, förfor man efter gällande sed. Man kunde inte vänta till dess lagens föreskrifter genomförts, utan släktingarna, stammen, fingo ordna saken.

Redan på andra dagen av begravningssillet började släktingar och grannar efter frukosten att diskutera den kommande ordningen och att sammanföra de olika föremål som skulle symbolisera husbondens och husmoderns uppgifter. Man band en krans av gårdens olika produkter, såsom råg, vete, havre, lin, och denna pryddes med föremål av olika slag. På husbondens krans fästes nyckeln till fähuset, en hästsko, tömmar, piska, olika delar av åkerbruksredskapen, något av trädgårdens frukter, såskäppa, säförkläde, lin och andra attribut. På värdinnans krans finner man bl. a. nycklarna till förråd och källare, slev, sked, ull eller gran, någon del av spinnrocken, klapprät, en blombukett och grönsaker. När allt var förberett började ceremonien. Man tog två stolar, som ofta voro smyckade även

de, och ställde dem i det största rummet, där man vanligtvis brukade hålla sina sammankomster. Den förnämste bland de inbjudna kallade samman gästerna och bad änkan eller änklungen att sätta sig på den honom eller henne tillkommande stolen. Den andra stolen förblev tom, där placerade sig sedan den nye innehavaren. Sedan "ceremonimästaren" hållit ett tal och räknat upp dennes uppgifter, ofta i skämtsam form, hälsades och hissades den nye husbonden eller den nya husmodern, ofta också änkan eller änklungen, som nu måste samarbeta med nytillträdande. Sedan bjödos gästerna på brännvin och någon förtäring — den nye husbonden måste ju visa prov på sin gästfrihet. Sedan denne nu insatts i sitt ämbete, var sorgfesten slut — nu sjöng och dansade man "liksom på ett bröllop". En gammal mor lär ha sagt till sin son, att han på hennes begravningssille tredje dagen skulle bjuda upp alla hennes väninnor till dans.

Den här skildrade ceremonien skulle kunna jämföras med det nordiska arvölet, ty det är också här de facto fråga om efterträdaren. "Medan slakten ännu var kvar, ägde ofta bo-uppteckningen rum några dagar efter begravningen, ibland på småställen redan dagen efter. Gravölet övergick sålunda till skiftes- eller arvöl.⁴¹⁾ Begravningen heter också "ares, "arveds", ärves"-öl i Skåne.⁴²⁾ Det är möjligt att också Eyrbyggjasagens arvegille är att jämställa med gravölet.⁴³⁾ Ännu år 1345 (herredagen i Tälje) nämnes arvöl vid sidan av bröllop, kyrkogångsöl, utfärdsöl och invigningsöl för kyrkoherde, och antalet gäster fastställes.⁴⁴⁾ Annorlunda förhåller det sig med den efterfest (atbēres), som i Lettland hölls följande söndag vid kyrkan eller hemma. I Sverige firades vid kyrkan eftergille närmast följande söndag, även den avsedd just för gravölgäster, bärare m. fl.⁴⁵⁾ Arvöl kunde hållas den sjunde eller den trettonde dagen och kallades salo ol — s j a l a - ö l. Prästen måste inbjudas.⁴⁶⁾ Tidsfristen för avhållandet av detta arvöl var ända till tre år.⁴⁷⁾

Vissa analogier till den lettiska sedvänjan att låta arvingen intaga den dödes plats kan man också finna. I Rutenien sätter sig den dödes äldste son och i Tyskland husbonden eller hans efterträdare på den plats, där kistan har stått, för att överta rättigheterna.⁴⁸⁾ Enligt Ynglingasagan skulle arvingen först intaga en ringare plats och, sedan han avlagt löftet, flytta till den förnämre.⁴⁹⁾ Den, som höll festen, fick inte inta högsätet, förrän man druckit arvölet (strenga heit at Braga-fulli):⁵⁰⁾ jfr uttrycket "er habe sich in das Erbe gesetzt".⁵¹⁾ Arvölet kunde vara mycket stort och präktigt.⁵²⁾

- 1) L. Adamovičs 1937, s. 89; A. Lerchis-Puškaitis VII, 1, s. 116 f.
- 2) P. Smits, i LTD X, s. 875.
- 3) Mannhardt LG, s. 603.
- 4) Jfr i Sverige: *Sic plantas mortuorum acubus compunguntur*, se J. Moman 1750—52, s. 25; Jfr E. Mahler 1936, s. 118.
- 5) B. Senkeviča 1939, s. 149 f.
- 6) "Spåren efter min syster måste suddas ut och gömmas, så att stigen växer igen med vitklöver, jag skall inte mer komma på besök, jag skall inte mer taga min väg häröver" — LD 49610.
- 7) M. Ebert, XIII, s. 363; E. Mahler 1936, s. 667.
- 8) L. Hagberg 1937, s. 436.
- 9) Ib., s. 425 f.
- 10) Ib., s. 437.
- 11) P. Sartori 1910 I, s. 159.
- 12) Mannhardt LG, s. 88.
- 13) P. Smits, i LTD X, 785.
- 14) P. Sartori 1903, s. 23.
- 15) B. Senkeviča 1939, s. 150 f; Nicolovius 1924, s. 217. Jfr de dödas öl (*miroņu alus*), LD III, 3, 877; E. Mahler 1936, s. 667 f.
- 16) L. Hagberg 1937, s. 437 f.; Troels-Lund XIV, s. 319; P. Dijkman 1703, s. 350.
- 17) Jfr ARW, 17, 489.
- 18) P. Smits, i LTD X, s. 785; P. Sartori 1903, s. 28.
- 19) Mannhardt LG, s. 603.
- 20) P. Smits, i LTD X, s. 786.
- 21) B. Senkeviča, 1939, s. 151 f.
- 22) P. Smits, I c.
- 23) L. Hagberg 1937, s. 444 f.
- 24) Ib., s. 429.
- 25) Ib., s. 430.
- 26) Under natten efter begravningen kommer den döde till det hus där han bott, och ingen får lägga sig att sova; om alla voro vakna, gladdes han och kom aldrig mera tillbaka, annars började han spöka varje natt (A. Lerchis-Puškaitis VII, 1, 28). I de lettiska folkvisorna förekommer ganska ofta som ledmotiv, att man denna natt inte får sova utan måste äta, dricka och sjunga. Elden fick inte slockna. Jfr E. Mahler 1936, s. 662.
- 27) L. Hagberg 1937, s. 445 f.
- 28) Ib., s. 448.
- 29) Ib., s. 449.
- 30) Mannhardt LG, s. 182.
- 31) Ib., s. 166.
- 32) Ib., s. 492 f.
- 33) L. Hagberg 1937, s. 443.
- 34) Ib., s. 449.
- 35) Däröf berättar J. A. von Brand från en resa i Litauen år 1673; jfr Mannhardt LG, s. 609.
- 36) L. Hagberg 1937, s. 449.
- 37) Ib., s. 448.
- 38) Joh. Schaefferus 1673, s. 316 f.
- 39) Ib., s. 117.
- 40) Om brännoffer vid den så kallade *bockfesten* hos preussarna se Mannhardt LG, s. 250, 276 m. fl.
- 40 a) Enligt muntligt meddelande.
- 41) L. Hagberg 1937, s. 448.
- 42) Ib., s. 423.
- 43) Eyrbyggjas. c. 50; Landnama II, c. 19.
- 44) SD IV, s. 475; Gutalagen 24, § 1: "alla arvöl äro bortlagda".
- 45) L. Hagberg 1937, s. 454.
- 46) K. Maurer 1856 II 428.
- 47) Jomsvikingasagan c. 22; K. Maurer II, s. 228.
- 48) E. Mahler 1936, s. 654.
- 49) Ynglingasagan, c. 40.
- 50) Fargrskinna § 35, K. Maurer II s. 228.
- 51) K. Maurer II s. 228.
- 52) Låxdäla s. c. 27; K. Maurer II s. 228.

AVDELNING III

DE DÖDA HOS DE LEVANDE

Kapitel 1.

MINNESDAGAR

Även om man vid begravningen försett den döde med allt det, som han kunde komma att behöva för sitt liv på den andra sidan, fick man inte glömma honom senare, efter begravningen. Eftersom sambandet mellan de döda och de levande familjemedlemmarna fortfarande bestod, glömde man icke de döda och sammanträffade med dem. Man plögade besöka den avlidnes grav för att rådfråga och samtala med honom. Den döde uteslöts icke heller från familje- och släktfestligheter. Inga sådana firades utan att man erinrade om de döda eller utan att dessa ansågos närvarande. Då lycka och välgång till en del var beroende av dem, tackade man dem dessutom för deras medverkan, när man höll fester vid årsarbetets början och avslutning. Dessa fester ha icke uteslutande haft chthonisk karaktär, men erinrandet om de döda eller de dödas närvaro ingår i dem som en bland deras många komponenter. Men det fanns också vissa speciella dagar till de dödas minne. Bruket att icke allenast på döds- och begravningsdagar, utan också på tredje, sjunde och trettonde dagen samt på årsdagen erinra om de avlidna är mycket gammalt.¹⁾ Hos mordvinerna firar man minnet av den döde på den fjortionde dagen, varvid en av de närvarande tar på sig den dödes kläder och är med i festmåltiden, varefter alla taga farväl av honom och ge honom rikligt med mat. Morgonen därpå föra de honom till kyrkogården, förpläga honom ännu en gång och ta sedan åter farväl av honom.²⁾ Tscheremisserna tro, att den döde själv är med, i osynlig måtto, vid minnesdödsfesten på den fjortionde dagen efter sin död, och även deltagar i offermåltiden, som pågår till långt in på natten. Vid midnatt äro alla glada, säckpipan tages fram och den ene efter den andre bjuder upp den dödes själ, ört, till dans. Sedan upphör dansen och sorlet för en stund. Alla bli nyfikna, och någon, som står vid dörren, ropar: "Den döde kommer!" varvid en person med ärevärdigt yttre kommer in och sätter sig på den dödes plats.³⁾

Vi kunna anse att minnesdagarna på det hela taget firades på ungefär samma sätt som det egentliga begravningsgillet. Släktingar och andra som stått den döde nära samlades. De sutto tysta under själva måltiden, som den döde också tänktes närvara vid, men se-

dan blev det hela till en glädjefest. Förplägandet av den döde efter begravningen fick över huvud taget oftast formen av en gemensam måltid för släktingarna.⁴⁾

Både lik- och minnesmåltiden höllos ursprungligen vid graven, den dödes hem. Jesuiten S. Rostowski⁵⁾ berättar år 1583 om litauerne, att man på årsdagen av någons död bar mat till graven, ställde upp ett bord, tände ljus runtom även på dagen och anropade de döde med vissa bestämda formler. Sedan satte sig alla omkring bordet och "spåmannen" kastade först en munsbiter under bordet:

Mortuis dapes anniversariis diebus ad tumulos conferebant . . . Fundebatur e polubro sub cibillam lymphæ; super tabulam cochlearia sustinebantur erecta in quadris: tum ad lucernas, meridiano etiam tempore, circumpositas,⁶⁾ dialis sortilegus conceptis verborum formulis mortuos appellat; deinde, bene precatus manibus, cum domesticis accumbit convivæ primusque offam tripodi subiecit . . . Illud quoque splenem ipsis etiam agrestibus hodie movet recordantibus . . . ut nihil occiperent, adirent nihil prius, quam propitiassent genios, rerum ipsis humanarum praesides.

Detsamma var förhållandet med de olika själadagarna, då man också brukade uppsöka gravarna. Ännu på senare år förekom i Setumaa i Estland, att släktingarna gingo och hälsade på sina kära döda. Där "sopade man ihop slakten på gravarna med badkvasten", slog sig sedan ned vid den kärastes grav, dukade fram en måltid och började äta, sedan man först tänkt på dem som lågo i graven. Efter maten grävde man ner några köttbitar i gravkullen och hällde ett glas brännvin på korset och gick sedan hem med "kära hälsningar från gravarna" till de hemmavarande.⁷⁾

Ungefär på samma sätt gick det till vid de litauiska, lettiska och preussiska skogsfesterna; också här förekom en måltid vid graven:

I skogens stillhet, vid förfädernas gravhöggar, samlades de för att anropa de gamla gudarna, fira sina fester och slakta sina offerdjur. Även i hemmets slutna krets och vid alla viktiga angelägenheter rörande familjen och hushållsarbetet vände de sig med bön och offer till samma väsen, som deras förfäder vördat. Inte ens kyrkan förnekade deras

existens, även om den fördömde dem som onda andar (*daemones*).⁸⁾

Att seden överflyttades till de kristna kyrkogårdarna framgår av de provinsstatuter (*Statuta provincialia*), som utfärdades i Riga år 1428:

et etiam plerumque in ecclesiis et cimiteriis consecratis convivia praeparant, defunctis eorum parentibus et amicis cibum et potum exhibentes, credentes hoc in eorum cedere consolacionem.⁹⁾

Man kan jämföra med Småland (Lofta socken, N. Tjusts hd): "Och me han dätt har warit en gammal osedh at dricka på kyrkogården."¹⁰⁾

Då nu till de förut omtalade *convivia* vid gravarna i skogen¹¹⁾ också hörde spel och till och med dans, frågar man sig, om även detta togs med till kyrkogårdarna, då det annars vore svårt att förstå, varför man dansade där och seden måste förbjudas såsom störande. I Sverige klagade man över att barnen lekte där, och det berättas, att man tidigare också brukat dansa där.¹²⁾ Sålunda utfärdades ett förbud år 1711 i Näs mot att dans eller lek hölles i vapenhuset eller ute på kyrkogården över de dödas kroppar.¹³⁾ År 1748 berättas från Stora Levene i Västergötland att ungdomen tagit sig den "owanan att om Sön- och Helgedagar dantza på kyrkogården . . ." ¹⁴⁾ Enligt H. Hildebrand¹⁵⁾ hade under medeltiden fester av heden upprinnelse pläгат firas på själva kyrkogården. Till och med E. M. Arndt kunde ännu berätta, från Särslöf i Skåne, "att midsommarafton de dansande med musiken i spetsen tågade in på kyrkogården bland de dödas gravar, varefter de gingo i kyrkan och offrade, vilka gåvor sedan fördelades bland de fattiga och kyrkan."¹⁶⁾

På många håll förbjöd man under medeltiden lekar, dans o. d. på kyrkogårdarna liksom måltider i själva kyrkan.

Non licet in ecclesia choras saecularium, vel puellarum cantus exercere, nec convivia in ecclesiis praeparare, eller i hemmen på kvällen före helgondagarna (*compensos in domibus propriis nec pervigilias in festivitatibus sanctorum facere*); i synnerhet de före Martinsdagen förekommande nattliga måltiderna förbjödos t. ex. år 533 (*pervigilias, quas in honore domini Martini observant*).¹⁷⁾ År 1279 bannlystes också dans på kyrkogården: *Ne quisquam luctas, choreas vel alios ludos inhonestos in coemeteriis exercere praesumat, praecipue in vigiliis et in festis sanctorum*.¹⁸⁾

Att ge de döda mat är en allmän sedvänja. Detta upprepades också vid de senare allmänt förekommande minnesfesterna: *cupidius perpoto in monumento meo, quod dormiendum et permanendum heic est mihi*, lyder en romersk

gravinskrift, och i en annan heter det: *set si gratus homo es, misce bibe da mihi*.¹⁹⁾

Från medeltiden ha vi många belägg på denna sedvänja: de *sacrificio ad sepulchra mortuorum* eller de *sacrilegiis super defunctos, id est dadsisas*,²⁰⁾ eller *sacrificia mortuorum* i Karlmans *Capitulare*²¹⁾ av år 842. Även profeterande vid graven omnämnes: *qui ad sepulchra vel busta seu alicubi daemonebus sacrificantes futura inquirant*.²²⁾

Det förhållandet att själadagarna kommit att sammanfalla med helgondagarna kunna vi förklara på så sätt, att de urgamla hedniska festdagarna försetts med helgonnamn, såsom skedde t. ex. med Johannesdagen, gamla midsommardagen den 24 juni. Redan från 500-talet ha vi berättelser om de hedniska bruken dessa dagar (*Conc. Carthaginense*), liksom från 800-talet rörande germanerna. Så heter det i *Indiculus*, c. 9: *de sacrificio, quod fit alicui sanctorum*, vari offer till de heliga förbjudas och betecknas såsom hedniska. De döda ägnades också, såsom varande helgon, en särskild kult, därav förbudet: *de eo, quod sibi sanctos fingunt aliquos mortuos*. Vidare heter det: *ut nulli novi sancti colantur aut invocentur nec memoria eorum per vias erigatur*.²³⁾ Något groteskt ter det sig, när det i ett påvligt brev från Alexander III av den 6 juli 1161 heter, att nya helgon också nämnas i Sverige:

quendam in potacione et ebrietate occisum quasi sanctum more infidelium venerantur . . . Cum etiam si signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret vobis pro sancto absque auctoritate Romane ecclesie publice venerari.²⁴⁾

Gravmåltider förkastades av Augustinus²⁵⁾ och Cyprianus, likaså i ett brev år 739 från Gregorius III till de tyska biskoparna, vidare av Karl den stores *Concilium Germanicum*. *Profana sacrificia mortuorum* vid graven förbjödos. På Bonifatii tid förekom det emellertid, att även kristna präster deltog däri.²⁶⁾ Förbudet upprepades av kyrkomötet i Braga år 572 (jämför även *Conc. Arelatense III*, c. 5: *Non licet Christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre*.²⁷⁾ Av det redan citerade stället i *Capitulare Hincmari* av år 858 veta vi, hur minnet av de döda firades i prästernas närvaro på den sjunde och den trettiotredje dagen efter dödsfallet, i det man drack den dödes själ till under larm och skratt, björnuppvisningar, torneringar m. m.

Med tiden kom minnesfesten att överflyttas från graven till hemmet. I Rom hölls ett *sacrificium novemdiale* vid graven på nionde dagen efter begravningen, varvid olika slags föda offrades, såsom ägg, linsärter och salt, och därefter en *caena novemdialis* i all stillhet i arvingens hem.²⁸⁾ Hos

litauerna förekommer fortfarande på nionde dagen en minnesmåltid; fyra veckor efter begravningen hölls "själabordet", en gemensam måltid för släktingarna. Under den första halvtimmen skulle man varken tala eller äta, därefter skulle man kasta den första biten av varje rätt under bordet. Vi äga flerfaldiga uppgifter om att likmåltiden hos litauer, liver och preussare brukade upprepas på tredje, sjätte, nionde och fjortionde dagen efter begravningen.²⁹⁾

Enligt de berättelser vi ha, firade preussarna minnesdagen³⁰⁾ i stillhet:

På den tredje, sjätte, nionde och fjortionde dagen efter begravningen anordnade släktingarna gillen, till vilka de inbjödo den dödes själ, i det de ställde sig utanför dörren, ropade på honom och bjödo honom komma. Under dessa minnesfester (**quibus mortuo parentant**) sutto de tysta till bords, liksom stumma, och använde inga knivar. Två kvinnor passade upp och räckte gästerna maten, också de utan att använda någon kniv. Var och en kastade något av sin mat under bordet, och de trodde, att själen åt upp det; likaså hällde de något av drycken under bordet. Men föll något på golvet, så togo de icke upp det utan läto det ligga, ty, såsom de säga, "de övergivna själarna" (**desertis animis**) ha inte några släktingar eller vänner i livet som kunna inbjuda dem. Efter måltiden reste sig den hedniske prästen, sopade huset med en kvast och kastade ut själen tillsammans med soporna, med orden: "Ni ha ätit och druckit, ni själar, gå nu". Men sedan började gästerna samtala och dricka i kapp.

Sudauerbüchlein,³¹⁾ som utgjort Meletius' källa, har emellertid en beskrivning av en årlig minnesfest, som hölls utomhus. Var och en bjöd sin vän till kyrkan för att fira en minneshögtid över sin fader och "stämman möte på kyrkogården"; har någon icke råd, gå tre, fyra eller fem ihop om den. Senare överflyttas den till värdshuset, då den förbjudits på kyrkogården. Män och kvinnor sätta sig var för sig med korgar med stekt och kokt fisk. Två kvinnor passa upp vid bordet, ingen får säga ett ord o. s. v.

Man trodde också allmänt att vid minnesfesterna icke endast den nyss avlidne var närvarande utan även de andra döda, vilka också försågos med mat och dryck. Detsamma var förhållandet vid begravningen. Så heter det om letterna:

Ingen fick dricka innan han stänkt litet öl eller brännvin på marken . . . Liksom man gjorde med drycken, så tog man också något av maten och kastade det på marken, och man fick inte plocka upp något av det som under måltiden föll från bordet; det tillhörde de själar som varken hade vänner eller släk-

tingar, som kunde anordna en minnesmåltid för dem.³²⁾

Man kan jämföra de grekiska (*Ἐκάτη; δεῖπνα*) eller de smulor som föllo till marken vid de dagliga måltiderna och som voro själarnas föda, samt Plinius (*Historia naturalis XXVII, 15*): **Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur utique per mensas; vetabantque munditiarum causa deflare. In mensa utique id reponi adolerique ad Larem piatio est.** Om esterna heter det: När de börja skära ett bröd, kasta de bort det första lilla stycket, och på samma sätt bruka de också stänka några droppar ur dryckeskannen eller det kärl, som de vilja dricka ur.³³⁾ J. Qvigstad berättar om lapparna: ". . . først udslaaes noget der af paa Jorden (naar de skall drikke noget af een kande eller krus) . . . efter denne hedenske sædvane".³⁴⁾ Från Gotland berättar Hyltén-Cavallius: "Gammalt folk bruka, då de taga sin morgondryck, först hälla ut några droppar så som det heter 'åt Guds Änglar'".³⁵⁾

Alla de tre ovannämnda formerna för hedrandet av de döda äro belagda för Skandinaviens vidkommande. I Gutalagen säges: ". . . att blot äro för alla strängt förbjudna . . . Ingen må åkalla hult eller höggar eller hedniska gudar eller stavgårdar. Om någon blir funnen skyldig . . . att han någon sådan åkallar med sin mat eller dryck, som ej följer kristen sed, så är han saker till 3 marker."³⁶⁾ "Hult" betyder här heliga lundar, "haugar" gravhögar. Enligt Heimskringla blev Sigvat på grund av "alvablot" icke mottagen i något hus.³⁷⁾

Beträffande Sverige heter det i Östgötalagen:

Nu skall bonden låta sjunga själamässor: en då liket föres ut, en annan på sjunde dagen, en tredje på trettionde dagen, en fjärde på årsdagen.³⁸⁾ Och vidare i Västmannalagen: en vid liket, den andra på åttionde dagen, den tredje på trettionde dagen. De må komma överens sins emellan om en mässa på årsdagen.³⁹⁾

Hos lapparna brukade man på tredje dagen efter begravningen slakta en ren och inbjuda alla dem som den gången voro närvarande; benen grävdes sedan ned hos den döde.⁴⁰⁾ **Nonnulli opulentiores quotannis convivium repetere solent in memoriam defuncti.**⁴¹⁾ Ryska kyrkan erkänner fortfarande dessa dagar. År 1615 skrev Petrus Petrejus:

Detsamma (en likmåltid) göra de på tredje dagen efter den dödes begravning, liksom också den nionde och den tjugonde dagen. Men när 40 dagar förgått, komma den dödes vänner och släktingar samman och kalla också dit de munkar och präster, som på begravningen följt den döde. De anrätta för den

dödes själ en särskild rätt av heligt bröd, som blivit välsignat (**Kutja och Proshura**), och slutligen hålla de varje år en mässa för hans själ på samma dag som han dött.⁴²⁾

Enligt Herberstein⁴³⁾ tillagades den av mjöl, fisk, bönor, ärter, honung och socker och användes i kyrkan efter begravningen.

Kuthia quomodo conficienda? Sint partes tres tritici cocti, quarta vero de pisis, fabis et cicere, pariter coctis condiantur melle et saccharo . . . Kuthia autem hac peractis exequiis in ecclesia utuntur.

I en läroskrift, författad av den helige Pankratus på 1400- och 1500-talen, förordnas, att korstecknet skulle göras över den **Kutja** som tillredes till de heligas pris och ära liksom över dem som anrättas för den dödes frid, men däremot icke över aftonvarden och middagsmåltiden för den dödes ro, inte heller fick man stänka vigvatten därpå eller lägga ägg på Kutjan och göra korstecknet därpå.⁴⁴⁾ På tsarernas och tsarevornas dödsdagar anordnades en minnesmåltid för deras själar. En bricka med Kutja, en vinbägare och en silverljusstake ställdes på deras gravar.⁴⁵⁾ Vid själamässan över en död tsar skulle en förnäm änka gå till hans grav och där ställa en liten silverbägare med honung, hirs, fikon och socker, vilket man kallade Kutja.⁴⁶⁾ Det är alltså samma slags föda, ärter, bönor, honung o. s. v., som också grekerna brukade sätta fram åt sina döda och som kyrkan offi-

ciellt tillät som gravmåltid. I en predikan från 1300—1400-talen läsa vi:

Vi blanda ihop rena böner med de fördömda avgudsoffren, ty de anrätta utom Kutjamåltiden och den tillåtna middagsmåltiden också en **otillåten måltid**.⁴⁷⁾ Mot slutet av den sjätte veckan efter dödsfallet komma änkan och några av de närmaste vännerna till gravnen, föra med sig drycker, och sedan de gråtit och klagat tillräckligt, äta de av den medförda maten och fördela återstoden bland tiggarna.⁴⁸⁾

Att minnesdagarna (**parentalia**) trots allt icke förlorat sin prägel av folkfest, se vi av den beskrivning av bruken hos Zemaiten i Litauen och Kurland, som M. Strykowski ger, varvid det också är tal om öl, musik och dans:

Ad busta propinquorum lacte melle mulsato et cerevisia parentabant choreasque ibidem ducere solebant, tubas inflantes et tympanas percutientes. Hic mos adhuc hodie ab agrestibus quibusdam observatur.⁴⁹⁾

Frågan gäller om gästabuden för de döda på vissa bestämda dagar äro att betrakta som avslutningsmåltider eller som upprepningar av begravningsfesten.⁵⁰⁾ Minnesdagen tillbragtes också hos letterna i kretsen av släktingar. Till de årliga besöken vid gravarna på den s. k. kyrkogårdsfesten hör ännu i dag en måltid. Man tar med sig mat, äter och dricker antingen vid gravnen eller i skogen i närheten av kyrkogården, något som jag själv kunnat se i Vidzeme.

1) Jfr för Sverige SD I, 231 (år 1225, Visby): *ut Presbyter parochialis in die exequiarum et in septimo et in tricesimo et in anniversario oblationem pro anima defuncti percipiat.*
 2) I. N. Smirnow 1895; A. Hämäläinen 1930, s. 121 f.
 3) U. Holmberg 1925, s. 31 f; S.K. Kusnezow; E. Mahler 1936, s. 101—107, 112.
 4) P. Sartori 1903, s. 41.
 5) Mannhardt LG, s. 435 f.
 6) Jämför seden hos letterna att placera ljus på bordskanten till jul; R. Lubenau, hos Mannhardt LG, s. 420. Om ljus se också A. Hämäläinen 1936—1937, s. 43 ff.
 7) O. Loorits 1932, s. 62.
 8) Mannhardt LG, s. 163.
 9) *Ib.*, s. 156.
 10) Ärkebiskop Abrahams räfst, utg. av O. Holmström, Ups. 1901, s. 66.
 11) Efter Dlugosz och P. Culesius; K. Straubergs 1945, s. 130—132.
 12) C-M. Bergstrand I, 1933, s. 106: Ungdomen må icke hädanefter som hittills tillåtas at leka på kyrckiogården om söndagarna efter predikan wid 8 öre böter . . . Skulle någon underså sig at som förr skiedt dansa och hålla lek på kyrckiogården, skal de utan skovsmål sitja en söndag i stokkan.
 13) *Ib.*, s. 101: Om någon dantz eller lekoplatz förspörjas blifwa hållen och het otillbörligen öfwat uti sjelfwa wepenhuset, eller uti på

kyrckiogården öfwer dhe dödas ben eller kroppar, skulle gifwa till kyrkan . . .
 14) *Ib.*, s. 108. För Nordtyskland, se G. F. Meyer 1941, s. 26, 60.
 15) H. Hildebrand III, s. 888.
 16) E. M. Arndt IV, 1806, s. 239.
 17) Conc. Antisiodorensis, år 533, Mansi IX, 912, c. 3, 5, 40.
 18) Jfr synoden på obestämd ort, ca 1200: *ne choreae vel turpes et inhonesti ludii, qui ad lasciviam invitent, in cimiteriis vel ecclesiis agantur*, Mansi XXII, 730, c. 63; Syn. i Konstanz på 1200-talet: *ne choreas in coemeteriis duci permittant*, Mansi XXV 32, c. 10; jfr kyrkomötet i Trier år 1227, Mansi XXIII, 32, c. 8; kyrkomötet i Liège år 1287, Mansi XXIV; i Würzburg år 1298, Mansi XXIV, 1190, c. 5; i Köln år 1310, Mansi XXV, 265, c. 64. Jfr Jourdanne I, 1899, s. 3: "Ce qui est mieux constaté, c'est l'usage de danser à certaines époques de l'année dans les églises et les cimetières. Cette coutume, très vivace dans le Languedoc au Moyen âge, n'avait pas encore disparu dans les dernières années du XVI siècle comme les mesures très rigoureuses prises à cet égard par le Concile provincial de Narbonne en 1551 . . . elle interdit de danser et de s'assembler dans les cimetières".
 19) Corp. Inscr. Lat., XII, 5102; *ib.*, VI, 2357, F. Böhmer 1943, s. 126.
 20) *Indiculus* c. 1, 2.

- 21) W. Boudriot 1928, s. 31.
- 22) Poenitentiale Arundel ib., s. 88. År 1729 träffade jesuiterna i Lettland (Latgale) på denna sed: *super functorum vita tumbas praestigiosas superstitiones exercentes correcti tres*, se J. Kleijntjens I, 1940—41, s. 394.
- 23) Capitulare Caroli Magni av år 794, c. 12; Augustin. contra Faustinum XX, c. 21.
- 24) SD I, 41.
- 25) Aug.mor.eccl. 34,75 (Migne 32, 1342): *multos esse, qui luxoriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipse sepeliant* . . .
- 26) C. J. v. Hefele III, s. 42; redan på III Conc. Carthag., can. 30.
- 27) Mansi IX, 857.
- 28) J. Marquardt—A. Mau 1886, s. 379.
- 29) P. Sartori 1903, s. 32,33; Daukantas, Lietuvju budas, nämner på 1800-talet rörande litauerna den nionde dagen och årsdagen. Enligt Const. Apost. är den 40 dagen efter begravningen en festdag (VIII, c. 42); *Oblationes annuae*, se Tertullian. De corona 3.
- 30) I. Meletius, hos Mannhardt LG, s. 298.
- 31) Ib., s. 258.
- 32) P. Sartori 1903, s. 24.
- 33) I. W. Boecler—F. R. Kreutzwald, 1854, s. 129.
- 34) J. Qvigstad 1903, s. 59.
- 35) G. O. Hultén—Cavallius I, 1864, s. 368.
- 36) Gutalagen, 4.
- 37) Olof d.Hel.s., c. 91; E. Birkeli 1944, s. 9.
- 38) Östgötalagen, Kyrkobalken VII, 2., SD I 231, år 1225 (Gotland).
- 39) Västmannalagen, Kyrkobalken VII. Enligt P. Dijkman 1703, s. 332, är "Grafööl" som gjordes dagen på hwilken Lijket blef beledsagat till graven. *Månadamotsööl* — den gästning och uthgift the tionde åth Presten och andra goda wännor, när de Månade mot efter begravningen läto ringia och hålla Siälamässa öfwer den döda. Denne Månadots Ringning kallades uthi Upl.kirk.b. VI, 5, Traetiughundz Ringning, uthi ÖgL Kristn. b.7 Traetiu . . . thet är Ringning, på 30de dagen efter begrafning. *Ahrmots ööl* skedde på dagen åhret efter den dödas afsomnande döde ock hava låtit ringia hållit Siölamässa, och hållit måltijd. Widz hwilken tillfällen the hafwa druckit den dödas Minne".
- 40) J. F. Regnard, 1655—1709, i A. Julius, Sverige med främlingsögon, Sthlm 1930, s. 72.
- 41) Joh. Schefferus, 1673.
- 42) P. Petrejus 1615; V. J. Mansikka 1922, s. 362.
- 43) S. von Herberstein 1571; A. Starczewski I, 1841, s. 25.
- 44) V. J. Mansikka 1922, s. 310.
- 45) Patriarken Makarios; V. J. Mansikka 1922, s. 369.
- 46) Ib., l. c.
- 47) *Slovo christolubca*; V. J. Mansikka 1922, s. 152.
- 48) J. Margeret 1607; V. J. Mansikka 1922, s. 359.
- 49) Mannhardt LG, s. 334 not.
- 50) P. Sartori 1922, s. 29.

Kapitel 2.

DE LETTO-LITAUISKA SKOGSFESTERNA

De fester för de döda, som förekommo vår och sommar men i all synnerhet höst hos de baltiska folken letter, litauer och preussare, sammanfölo också med de skogsfester som firades vid de döda anförvanternas gravar särskilt i de heliga skogarna vid träden.

Dessa heliga skogar betraktades icke enbart som *domus Dei* utan också som *domus mortuorum*.¹⁾ De heliga skogarna och lundarna ha sedan gammalt också varit begravningsplatser och ofta omnämnts såsom sådana, t. ex. hos Servius:

*nemora autem aptabant sepulchris ut in amoenitate animae forent post mortem, eller på ett annat ställe: in his autem lucis heroum animae coluntur, eller: in ipsis habitant manes priorum, qui lares viales sunt.*²⁾

I Lettland finner man också skogsbegravingar nämnda, så i Riga-statuterna av år 1428: *praeligunt se in campis silvestribus cum feris sepeliri*.³⁾

Såsom De Lannoy berättat brukade kurerne ännu omkring 1413—14 bränna sina döda i skogen.⁴⁾ Enligt vad M. J. Eisen skriver om esterna, stod dyrkan av skogar och lundar i mycket nära samband med kulten av "de gamle". Sedan äldre tid begravde man oftast de döda bland buskar och snår i skogen. Man offrade vid gravarna. Varje begravningsplats ansågs vara en helig plats. Även de träd som växte där blevo delaktiga därav.⁵⁾ Hos letterna och likaså hos esterna brukade man ännu på 1700-talet tala om heliga lundar och träd på kullar och annorstädes (så t. ex. en helig fura år 1588).⁶⁾ Bönderna brukade i hemlighet begrava sina döda på sådana ställen.⁷⁾ Kyrkan började emellertid snart bekämpa denna sed. När de nyomvända kristna i Livonien år 1214 fingo tillåtelse av påven Innocentius III att fritt välja sin gravplats,⁸⁾ innebar detta, att man gjorde ett undantag för dem, ty kyrkan hade redan då börjat kräva att inte skogarna utan endast kyrkogårdarna skulle få användas. År 1249 måste preussarna böja sig för den nya ordningen.⁹⁾ För kyrkans del var syftemålet med denna strid att vinna kontroll över utövandets av gamla sedvänjor och hedniska ceremonier och så söka utrota dem. Att detta emellertid inte blev så lätt att genomföra, framgår av senare visitationsprotokoll från

1600- och 1700-talen, där det alltså är tal om de förbjudna begravingarna; de gamla bruken hade sålunda förmått hålla sig kvar bland folket.^{9a)}

År 1637 berättas från Dikli i Lettland, att folket begravde sina döda på bergen och över huvud "på gamla, av dem själva valda platser"; från Straupe berättas om de mest skiftande platser, från gamla kapell till snår utefter vägarna; i Krimulda hade man valt ett berg som gravplats för de döda. År 1638 heter det om Straupe: "mitten im walde dem Pastoren unwussend", från Sissegal: "sonsten hetten sie ihre begrevnis in den Püschen". I Dole, Lielvärde, Bērzaune, Kalsnava, Koknese begravde man i snåren ("Förmaningar hjälpa intet"). I Jungfernhof hade bönderna år 1640 sina gravplatser än här, än där och förde sina döda dit utan prästernas vetskap. Inte heller i Koknese förde bönderna sina döda till kyrkan för att jordas — de begrovo dem i snåren och skogarna. Vi veta också om en gravplats i skogen i Ergli, i Zeltiņi, en i skogen vid Mazsalaca år 1669, en på ett berg i Turaida år 1670, i snåren i Mazsalaca (åren 1671 och 1679) och i Svētciems, i skogen i Rozēni år 1684, år 1685 även bland snåren. Från Drusti berättas år 1688 om tre berg som gravplatser. Ännu på 1700-talet förde man de döda till skogarna (i Liezere år 1731) och till bergen, så t. ex. år 1739 till det kända Zilais kalns (Blå berget) i Mujāni, Sīmaņa kalns i Lēdurga och Toma kalns i Sigulda.¹⁰⁾

Hur det var på 1500-talet framgår också av 1570 års kyrko- och reformationsordning för Kurland:

Kyrkogårdarna skola också vara väl inhägnade, kunna särskiljas och avsöndras som en kristen ort från alla världsliga lekmannaplatser, inte heller längre ligga i skogarna och på "gemeinen Velden", utan bibehållas vid de gamla kyrkorna eller anordnas vid de nya.¹¹⁾ — Det icke-tyska folket (skall tillhållas) att vända sig från de gamla skogskapellen och begravingarna i skogarna och hålla — — — sina begravingar vid kyrkorna.¹²⁾

Enligt "Königl. Maj:t zue Schweden Consistorial und Visitation Ordnungh wie in Lief-landt hinfüro zue Halten" (1633) förbjödes slutligen att begrava de döda i snåren och skogarna.¹³⁾ Av *Statuta provincialia concilii*

Rigensis av år 1428 få vi veta, att folket då inte blott fortfarande gärna höll sig till den gamla seden att begrava de döda på skogbevuxna platser (*praeeligunt se in campis silvestribus cum feris sepeliri*) utan även att de hedniska sederna och bruken följde med till den kristna kyrkan och kyrkogårdarna (*et etiam plerumque in ecclesiis et cimiteriis convivia preparant, defunctis eorum parentibus et amicis cibum et potum exhibentes*). Även där firades nu dödsfester, och genom mat och dryck trodde man sig kunna lugna de döda. De utövade där även många andra hedniska bruk (*credentes hoo in eorum cedere consolationem, aliasque diversas sue gentilitatis perfidias ibidem exercentes*).¹⁴⁾ De preussiska Sirmen, som kyrkan bekämpade så ivrigt på 1400-talet, hade ursprungligen hållits i skogarna men fördrivits därifrån.¹⁵⁾ Den preussiske biskopen Michael Junge (1425—1442) kallar dem Kresze: man skulle icke längre hålla sammankomster eller fester i lundarna och skogarna, mot den heliga kyrkans statuter:

Item ut de cetero in silvis aut nemoribus nullas faciant congregaciones seu celebritates contra statuta . . . ecclesiae et eorum kresze amplius non celebrent.

Flera olika hedniska ceremonier och särskilt (*praesertim*) anropandet av demoner i skogarna, på hedarna och i hemmen liksom också offer och måltider förbjödos. Vi måste antaga, att dessa *invocations* med offer och måltider ännu voro intimt förenade med skogsfesterna för de döda. Detta är icke enda gången demonerna framstå som identiska med de döda, som åkallas och inbjudas till en måltid. Det fanns fortfarande *potationes, commessiones et alia . . . praesertim juxta tumulos et sepulchra* — mat och dryck och andra sammankomster särskilt vid gravarna i skogarna (*in silvis*).¹⁶⁾

Också lapparna begravde med förkärlek sina döda i skogarna:

Locus sepulturae fuit illis praesertim sylva . . . Defunctos suos sepeliverunt in sylvis. Neque hodie omittunt.¹⁷⁾

Det estniska *hiis* har ursprungligen betydelsen av lund, i synnerhet helig sådan; samma tolkning finner man i *Agricolae* bibelöversättning och kan spåras i några västfinska ortnamn. *Hiisi* betyder emellertid också en begravningsplats nära hemmet. *Hiiden*, pluralis av *hiisi* — *hiisis*, underjordiska pysslingar, äro de småväsen som befolkade både kyrkogården och skogen.¹⁸⁾ För Västeuropas del ha vi endast vaga spår av skogsfester för de döda, t. ex. uppgiften i *Indiculus* rörande germanerna *de sacris silvarum quae nimidos vocant*,¹⁹⁾ eller *conventus superstitiosus* i de engelska skogarna.²⁰⁾ Man förde dit offer-

djur, likaså bröd.²¹⁾ *Idolothyta* kallades de gåvor, som lades vid gravarna och träden.²²⁾ Den germanska nationalsynoden år 743 förbjöd över huvud alla *sacrificia mortuorum*,²³⁾ men sådana *sacrilegia* utövades vid den bortgångnes lik både hemma och vid graven.²⁴⁾ Av stort värde äro 1500-talets berättelser om litauisk-lettiska skogsfester vid gravarna.

Enligt J. Dlugosz (ca. 1445) hade litauerne sina likbränningsplatser i de nämnda heliga skogarna. Han berättar att:

"här finnas olika heliga skogar, i vilka byarna (*villae*) liksom också enstaka gårdar och familjer hade sina bål, där de brände sina döda tillsammans med allt det som dessa behövde i sitt kommande liv. Dessa skogar voro för dem heliga."²⁵⁾

Vidare berättar han om fester för de döda, som höllos i dessa skogar. I början av oktober, efter skörden, samlades de där tillsammans med alla anförvanter och tjänare

Erat . . . ex patrio ritu consuetudinarium et caeremoniale . . . ad silvas, quas sanctas putaverunt, collectis frugibus, sub principio mensis Octobris, cum coniugibus pignoribus et familiis venire,

för att där i tre dagar frambära brännoffer av oxar och andra djur till fädernas gudar. Därefter tillbragte de dessa tre dagar med att äta och dricka, dansa och leka

et Diis patriis boves, arietes et caetera animalia per triduum in holocausta et victimas offerre, et oblatiis sacrificatisque, sub eodem triduo, vacando commessionibus, ludis et choreis, epulari, convivare et vesci libaminibus.

Detta var det viktigaste av alla offer (*inter omnia praecipuum et solenne sacrificium*), från vilket ingen fick utebliva.²⁶⁾ På ett annat ställe skriver Dlugosz:

I dessa heliga skogar ha de haft brandplatser för de enskilda gårdarna och familjerna, där de brände alla sina döda jämte deras hästar och bästa kläder. Vid dessa brandplatser ställde de upp ekbänkar (*ex subere facta sedilia*) och satte fram rätter av deg (*escas ex pasta*), som voro tillagade som ostar (*in casei modum praeparatas*) och höllde också mjöd (*medonem*) på bålet. De ansågo att själarna efter de döda, som man bränt på bålet, kommo om natten för att stilla sin hunger och dricka av det mjöd, som höllts i elden och absorberats av askan . . . Första oktober ägde dessutom den största festen i Zemaiten rum just i de nämnda skogarna, till vilken alla människor i grannskapet, män och kvinnor, samlades och togo med sig mat och dryck . . . Under dessa dagar offrade de, sedan de ätit, åt sina falska gudar, särskilt åt *Percunus* (d. v. s. Askan) och var och en vid sitt bål (*ad focos quisque suos*). De voro av den åsikten, att de med dessa

ceremonier och denna måltid lugnade gudarna och mättade sina anförvantes själar. (*placavisse deos et animas suorum necessariorum cibasse*).²⁷⁾

Något senare, år 1599, skrev jesuitpatern Petrus Culesius²⁸⁾ sin berättelse om letterna i Latgale:

Där, icke långt från Rēzekne, dyrkade man träden och offrade också åt blixten, som de kallade *Percunus*; träden benämnde man *Elves Deves* (jfr lit. *elkas* — lundar). Djävulen (*caodaemon*) själv kallade man *Zemes deves* (jordguden) och en av gudarna också *Lelo Deves* (den store guden) samt gudamodern (*Mater Deorum*) *Ceradis*. Där funnos olika träd. Några stodo inte långt från boningshusen och tillhörde flera grannfamiljer, de övriga, långt in i skogen och nästan otillgängliga bland träsk och berg, ägdes av enskilda familjer. Vid de förra samlades man två gånger om året — första gången *midsommarafton*. Man offrade då under grenarna en bock, en svart tupp och en svart höna, liksom flera fat öl, åt *Percunus* och *Lelo Deves*. Sedan prästen (*pseudomystes*) förrättat offer med vissa formler och riter, fördelades maten bland deltagarna och benen brändes tillsammans med alla de kärl, som använts vid offret och sedan krossats — för att inte förorenas. Sedan man gett prästen några mynt och lagt ihop de grenar, som brutits från träden, i en hög, gick man hem. På hösten förrättades ett andra offer vid dessa träd, som tacksägelse för skörden. Ett lamm, en vit tupp och en vit höna slaktades åt Den store guden. Efter offret åto de under liknande ceremonier upp själva köttet. Sökte man hjälp mot torra eller alltför mycket regn, skulle man bedja under träden — blott under enklare former.

Vid träd av den andra kategorien, d. v. s. sådana i enskild ägo, förrättades syndiga och gudlösa *lustrationer* först och främst vid påsken men också på Martinsdagen. Om våren lade man dit ägg och öl, om hösten en tupp som anrättats i hemmet. Det som blev kvar av benen skulle, liksom äggen om våren, övertäckas med lindkvistar. Man lämnade också kvar vaxljus, som tändes med eld som man tagit med sig hemifrån, och kastade dit mynt.

Att nalkas trädet vid någon annan tid än vid offerfesterna var en svår försyndelse och måste sonas med döden, vare sig det gällde människa eller annan levande varelse. Därför funnos dessa träd högt uppe på bergen eller omslutna av träsk, så att de skulle vara oåtkomligare. Inte heller fick någon kvinna på några villkor vara närvarande. Men lämnade ensamma hemma, hade kvinnorna tid nog att samtidigt ägna sig åt andra gudlösa

riter och dyrka gudamodern på följande sätt. Man tog ett kärl med öl, tände vaxljus runt omkring det, hämtade en levande höna och höll ner dess huvud i ölet; sedan tog var och en av dem bröd som skurits i ribbor och rostats på eld, och slogo med dem på hönans huvud tills hönan dog. Därefter delade de den i småbitar och åto upp den. Till slut brändes benen och alla deltagarna kastade mynt i ölet, stänkte öl i husets alla vrår och hällde ut resten dels i vissa bestämda hörn för att driva tillbaka husandarna till härden, dels i ugnen.

Till åskguden och midsommarelden ha vi en god parallell hos finnarna i Värmland, vilka om våren firade två *Ukko-fester*, båda under tiden mellan vårsådden och midsommar, när torkan hotade att fördärva sådden. Man gjorde en *Ukko-kista* av björknäver och ställde detta kärl på taket samt hällde varje timme öl i det. Man bar också ut silver på åkern. Sedan åto och drucko grannarna tillsammans i stugan, för att hedra *Ukko* (åskan), men kvinnorna och barnen fingo dricka för sig efter männen. När regn kom, tog man ner kärlet och bar det till det ställe på åkerrenen, där man offrat silvret, och lät det stå där ända till skörden; sedan satte husbonden det under rians golv, i spökluckan eller på jordandens bord. *Ukko-fester* förekommo endast före midsommar, aldrig senare på året. När det regnade första gången efter en period av torra, firades en ny fest, *Ukkos bröllop* (*Ukkoinkeekte*), då man slaktade en höna. Blodet hälldes i en träskål och blandades i ett träkrus med festölet. Vid måltiden fick man inte knäcka benen med kniven; bröstbenen lades för sig och huvudet i något hörn innanför hägnaden. Fjädrarna stoppades in i husbondens huvudkudde, för att kornet skulle mogna vackert. Av bröstköttet gömde man litet i en springa i *lukky-brådan* längst upp i gavelröstet åt söder. Man lät sedan något av bröstköttet falla ner i en annan *lukky* under bordet — men ben fick man inte lägga där. Hönan kokades först och stektes sedan i smör. Husbonden och husmodern måste först taga för sig. Man åt vid bordet i vardagsstugan för att det skulle komma mycken säd i huset. Benen åt jordanden grävdes ner under fähusgolvet just där skällkon hade sin plats och korsbenet under köks härden. Till dryck bryggde man starkt öl; ju kraftigare rus, desto större skörd . . . Barnen fingo också dricka, utom de minsta . . . Flera familjer samlades, så många som fingo plats . . . Följande dag måste alla golv och ugnar sopas med en riskvast, från stugan ända till rian.²⁹⁾

Särskilt av bröllopet framgår, att det fanns ett samband mellan *Ukko-Percunus* och

jorden, samt mellan fruktbarheten och skörden liksom jordandarna. Ukko-kärlet stod på åkern ända till skörden men förvarades sedan i rian. Vad offret av en höna beträffar, återgå dessa ceremonier till vissa moment i en chtonisk kult. Det är en gemensam fest för flera familjer, som kan jämföras med dem som Dlugosz och Culesius skildrat. Sopandet av hela huset liknar ock själarnas fördrivande sedan de förplägats.

På samma sätt som skördefesten till Perunus' ära enligt Dlugosz präglades av karakteristiska ceremonier till de dödas minne, så finnas enligt Culesius' skildring också i påsk- och Martinfesterna vissa ceremonier, som äro kända från dödsritualen. Då offerades som vi sett en svart tupp och en svart höna. Så skedde även midsommarafton, liksom vid enskilda fester vår och höst. Alla kvarlevor brändes jämte de dessförinnan sönderslagna redskapen. Det överensstämmer med gammal lettisk folketro, när man ännu i dag måste äta upp allt kött som slaktats till en begravning och även förbruka inälvor och blod.³⁰⁾ Eldriter och måltider vid graven känna vi till redan från stenåldern likaväl som själamåltider och gåvo till de döda, med förbränning av kvarlevorna. Brännoffer ha alltid varit karakteristiska för döds- och chtoniska offer. Att kärnen slogos sönder och sedan brändes är även bekant. Vad tuppfören beträffar, så lade man på begravningsdagen en tupp och en höna på bordet för den dödes räkning.³¹⁾ Om, som vi sett, en ungarl dött, stucko gästerna hål genom tuppkammen och läto blodet droppa på ett björkblad, men gällde det en ung flicka, lades en höna i hennes kista och släpptes sedan ut igen.³²⁾ I jesuitpatern Quecks biografi (f. 1680) beskrivas de fyra

lettiska höstfesterna. *Veceles* (lett. *vecie, vecajie, veļi* — "de gamla") var en själafest kvällen före Allhelgonadagen; då tände man ljus och lade vetebröd på bordet, ett för varje deltagare. Efter maten tog var och en en tupp och skar av dess huvud. Sedan följde en minnesmåltid för de döda.³³⁾ Ännu år 1733 förekom seden överallt i Latgale. Jesuiterna hade funnit åtminstone 289 personer som utövat den.³⁴⁾ Man kan jämföra en uppgift för år 1734, då det gällde 40.³⁵⁾ De offer vid heliga träd, som Culesius skildrat, kunna vi jämföra med en liknande preussisk sed, nämligen dyrkan av "den erden gott Puschkaytus" under ett träd.

Denne har sin boning i jorden under fläderbusken. Trädet vördas och hålles för heligt. De bära dit bröd, öl och annan föda och bedja guden, att han skall låta sin Markopolan lysa och sända sina Perstucken (de små männen) till deras lador, på det att de må föra dit säd och välvilligt skydda det som de fört in där.

"De små männen" (menlin) stå alltså i jordgudens tjänst, och på dennes uppdrag föra de säd, alltså välsignelse, till ladan. Men att de också stodo de döda nära, se vi av den därpå följande beskrivningen av en måltid, som är fullständigt analog med själagillena:

Till höger i ladan ställer man upp ett bord och därpå öl och bröd, kokt och stekt mat, ost och smör och bjuder dem att komma samt stänger sedan väl till ladan . . . När man sedan på morgonen finner maten uppäten gläds man mycket. Den mat som gått åt håller man för helig, sätter ofta fram den på bordet och tror att gudarna därigenom förmera deras gröda.³⁶⁾

1) K. Straubergs 1945, s. 128 f.

2) Servius ad Aen. 5, 760; 6, 671; 3, 302.

3) Statuta provincialia concilii Rigensis 1428, hos Mannhardt LG, s. 156; jfr om skogsbegravningarna hos lapparna, I. F. Regnard (1655—1709), Lapplandsresor, i A. Julius 1930, s. 72.

4) Mannhardt LG, s. 175.

5) M. J. Eisen 1925, s. 206 f.

6) Cultus arborum (anonym) 1890, s. 93; P. Bayle 1720, art. Rubenus (Leonard).

7) A. W. Hupel I, 1774, s. 152.

8) A. Svabe I, 1937, s. 61; *quod ipsi eligant sibi sepulturam ad eorum voluntatem*.

9) P. Dijkman 1703, s. 28 f, konstaterade, att man ser nästan alla kyrkor "bygda på sådana rum och ställen, der som våra Hedniska förfäder hafwa haft anthen någon sin families begravningsplats, eller och någon lång städt . . . Hwarföre man mångestädes både in- som uthom kyrckiogårder finner stora högar, Runesténar, samt äldriga och gamla trån, dock mäst Aldrar, Häggar, Biörkar, Lindar och Aspar . . .". Jfr A. W. Hupel 1774, II, s. 84: Alle Landkirchen lie-

gen mitten im Friedhofe, auf welchem alle Bauerleichen begraven wurden, die meisten Deutschen bis 1773 in der Kirche".

9a) Mannhardt LG, s. 41.

10) Mannhardt LG, s. 493 f.; K. Bregžis 1931, passim.

11) Kirchenreformation, 1572, Kirchenordnung, ib. E IV, v.

12) Ib. III.

13) E. H. J. Lundström, 1914, s. 238, bil. XVI 7: K:M.zue Schweden Consistorial und Visitatation Ordnung 18.2.1633.

14) Mannhardt LG, s. 156, § 19.

15) A. Mierzynski II, 1896, s. 121; I. H. F. Nesselmann 1851, s. 516; *sirmen* — begravningsmåltid; jfr M. Alseikaite—Gimbutiene 1946, s. 162: *serme* — lit. *šermenys*, likmåltid, begravningsgille. De omnämnas åren 1302—1310 och 1427 i den preussiska landsordningen, se Mannhardt LG, s. 165 f.

16) Mannhardt LG, s. 158 f.; Al Mierzynski 1851, II, s. 121 f.

17) Joh. Schaefferus 1673, s. 314; N. Lundii Lappi Descr, i Sv. Landsm. 1905:5, s. 14.

18) K. Krohn I, 1932, s. 49 f.

- 19) Indiculus, år 743.
 20) Poenit. Ecberti, år 708.
 21) Hom. de sacrilegiis; Bonifacius, Serm. VI.
 22) *comedisti aliquid de idolothyto, id est de oblationibus quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt, vel ad fontes, aut ad arbores, aut ad lapides aut ad bivia.* Burkhardt, Corrector, c. 94.
 23) *Sacrilegia . . . quemadmodum sunt sacrificia ad mortuorum corpora vel super sepulchra illorum.* Bonifacius, Serm. VI 1, W. Boudriot 1928, s. 50.
 24) *Miror, cur apud quosdam infideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant; quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant.* Augustin. Serm. 190, W. Boudriot s. 75. Jfr ca år 840 Benedictus Levita (Migne, Patr. Lat. 97, s. 771 f): äta och dricka vid gravarna.
 25) J. Dlugosz XII, s. 470, Mannhardt LG, s. 141 f. Jfr om letterna G. de Lannoy år 1413—14: "ils se font ardoir en lieu de sepulture . . . en ung leur plus prochain bois ou forest qu'ils ont, en feu fait de purain bois de quesne . . . se Mannhardt LG, s. 175.
 26) J. Dlugosz ib., s. 143.
 27) Ib. XIII, 159; Mannhardt LG, s. 143.
 28) I. Kleijntjens II, 1941, s. 254 f.
 29) K. Krohn I, 1932, s. 33 f; H. Helminen i Kalëvalaseuran vuosikirja II, s. 146 f.
 30) S. Ticëjumi, 2085.
 31) Ib. 2236, 2087 m. fl. st.
 32) Ib. 2076.
 33) I. Kleijntjens 1940, I, s. 479.
 34) Ib. I, s. 399.
 35) Ib. I, s. 400.
 36) Sudauerbüchlein, hos Mannhardt LG, s. 251 f.

Kapitel 3.

DE DÖDAS TID OM VÅREN

De minnesdagar över den nyss avlidne, som firades under det första året efter dödsfallet, äro att tolka som ett uttryck för de efterlevandes pietetskänsla. Under de s. k. själatiderna hade alla döda möjlighet att återvända till jorden. Vid olika tidpunkter, men särskilt om hösten samt vid sommar- och vintersolståndens öppnar sig jorden, och de döda hade då tillfälle att komma ut ur gravarna. "Öppna er, dödsportar, så vitt ni kunna: nu kommer min kära moder, mina kära vita bröder", så lyder en lettisk folkvisa, som sjöngs vid dessa tillfällen.¹⁾ Då besökte de döda sina släktingar, som inbjudit dem och kallat dem vid namn.

Mundus patens är känt sedan gamla tider. I Rom var det 24 augusti, 5 oktober och 8 november som portarna till underjorden troddes stå öppna. Också under de s. k. Lemurien (9, 11 och 13 maj) kommo de döda från dödsriket i en oändlig rad, de trängde sig in i sina gamla hem, i människornas boningar och angrepo familjemedlemmarna. På festens sista dag, den 13 maj, måste husfadern driva ut dem ur huset under noggrant iakttagande av speciella nedärvda föreskrifter, genom att man barfota och med bortvänt ansikte nio gånger kastade ut svarta bönor eller bultade med metallföremål och ropade: **Manes exite paterni!** Man har redan ofta påpekat den nästan fullständiga parallelliteten med själadagarna vid avslutandet av de attiska Antheserien och det rop, som därvid förekom.²⁾

Också för Indiens del är **mundus patens** belagt.³⁾ Utdrivandet av de osynliga gästerna skulle ske i slutet av själatiden och i många fall med ganska handgripliga medel, så t. ex. i Norge "med stokker og stenger, bjørkekvister, limer og pisker, busker".⁴⁾ "De som här (i Sverige) så brutalt jagas på dörren, är säkerligen de andeväsen, som tidigare under julen välkomnats och undfägnats i hemmet".⁵⁾ I stora skaror kommo också enligt germanernas tro de döda från de hädangångnas land, foro blixtnabbt över land och hav — som en invasion. Inga plikter hade främlingarna, de kunde också taga vad som fanns, och ingen välsignelse förde de med sig, endast förstörelse och ofrid.⁶⁾ De främmande själarnas tåg hänger samman med **Perchta, Berchta, Holle, Gode, Herke, Werra** i Tyskland, **Chlungeri** i Schweiz, **Befana** i Italien, **Diana-**

Herodias i Sydeuropa, **Domina Abundantia** i Frankrike och **Alvina** i Böhmen.⁷⁾ Det är emellertid icke alltid fråga om en dylik **exercitus furiosus**. Hos några folk, så också hos letterna, finna vi endast svaga antydningar t. ex. i samband med midsommarnattens mystik, då jorden troddes stå öppen och framför allt häxorna blivit fria, likaledes vid jultiden som emellertid skall behandlas längre fram.

När man nu skulle sörja för alla de döda anhöriga anordnades en måltid för dem, antingen vid graven eller i hemmet, till vilken de inbjödos. Vad beträffar de "arma själar", som komma till människorna utan att vara inbjudna, brukade man också annars, när man åt, kasta något av maten eller drycken på marken för deras räkning eller på annat sätt taga vård om dem.⁸⁾

Bandet mellan döda och levande familjemedlemmar avklippes aldrig. Denna känsla av ett samband är oförenlig med fruktan för de döda. Samvaron fortsätter både i det dagliga livets arbete och vid festerna.⁹⁾ Husfadern är den som kallar dem och förmedlar inbjudningen under själatiderna; han stannar hos dem under minnesmåltiden, han sänder också iväg dem och tar avsked av dem.

Vad själva tiden för minnesfesterna beträffar, så anknutes den hos de flesta folk till skörden under hösten, så firades t. ex. **genesia** i Athen den 5 **boedromion** (september—oktober). De gamla sachsarna hade enligt Widekind fest den 1 oktober. Också årets slut har spelat en roll, så hade man i Rom de s. k. **Dies Parentales** (13—20 febr.), **Feralia** (21 febr.), **Caristia** (22 febr.). Då den kristna kyrkan år 567 förlade Petri-Stolsdagen, d. v. s. minnet av den heliga Petrus' installation, till samma tid som dessa fester, så överflyttades de förkristna festbruket till den nya festen. Detta skedde åtminstone i Gallien. Man gick till mässan och deltog i nattvarden men samtidigt hade man också mat med sig till sina döda. När man efter mässan återvände hem, "förtärde man den åt djävulen vigda födan" — d. v. s. man firade den gamla offermåltiden, såsom det andra kyrkomötet i Tours konstaterade:¹⁰⁾

sunt etiam qui in festivitate cathedrae domini Petri apostoli cibos mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores.

Fastan är i Portugal och i Odenwald känd som själattid, så även i Schwaben ännu på 1500-talet. Enligt P. Einhorn brukade letterna ännu på hans tid (1600-talet) offra ljus till de döda i februari månad. Under natten till fastan offrades en tupp,¹¹⁾ vilket tyder på ett nära samband med döds-kulten och bespisandet av de döda. Vi äga två viktiga vittnesbörd från 1700-talet genom jesuiterna. Det ena meddelandet är från 1733 och säger, att detta år 289 personer kunnat hindras från att delta i de vidskepliga fester, där tuppar och hönor dödades under särskilda ceremonier och de inbjudna själarna bespisades:

a superstitionis conviviis, in quibus galli et gallinae mactantur cum caeremoniis manesque mortuorum quasi convocati, tractantur, avocati 289. ¹²⁾

Den andra berättelsen gäller år 1734 och talar om att 40 personer, som hittills under ålderdomliga ceremonier brukat offra tuppar till dödas själar, ha avhållits från denna sed med förmaningar eller med "hälsosam fruktan":

qui gallos gallinaceos adhuc mactabant, cum antiquis ceremoniis manes mortuorum tractaturi, qua monitis, qua salutaribus terribus desistere compulsi 40. ¹³⁾

Tuppoffret är här anknutet till festerna för de döda, och antalet offerande, som för de båda åren utgjorde över 300, är det bästa beviset för huru utbredd denna sed var.

Bland vårens minnesfester äro de särskilt välkända som förekommo hos slaverna, t. ex. i Ryssland, Bulgarien och Tjeckoslovakien. För Rysslands del har V. J. Mansikka samlat det äldsta materialet¹⁴⁾ om förplägandet av de döda, badet o. s. v.

Att de avlidna i de kyrkliga dokumenten betecknas som demoner, är icke särskilt märkvärdigt, då detta över huvud taget är karakteristiskt för medeltiden. Enligt nytestamentliga exempel, och även Augustinus, Gregorius II och andra, ansågos alla hedniska gudar vara demoner. De döda eller själarna räknades också till samma kategori, vilket framgår av ett beslut vid kyrkomötet i Tours år 567. Man offrade på Petri-Stols-dagen till de döda (*mortuis offerunt*), och efter mässan åt man av dessa demonernas gåvor (*daemoni escas*).¹⁵⁾ *Diabolica convivium*¹⁶⁾ kallades festerna eller också sades de vara *ad honorem daemonum*.¹⁷⁾

På skärtorsdagen troddes själarna besöka sina gamla hem, och man brukade ända fram till vår tid tända eldar för att de skulle kunna värma sig.¹⁸⁾ Redan på 1000-talet ha vi notiser om, att man ställde i ordning ett bad åt de döda och bakade bryggor och brunnar.¹⁹⁾ I en predikan av Johannes Chrysostomos²⁰⁾ från 1300- el. 1400-talet,

över de första hedningarnas tro, säges det att många gjorde "bryggor" liksom *prosveti* och *bdelniki*, att de hoppade genom eld:

De bereda ett bad åt de döda och strö aska i mitten och offra åt dem kött, mjölk, smör, ägg och allt vad "djävlar" kunna behöva och hålla vatten på ugnen, i det de bedja dem tvätta sig, och hänga fram underkläder och en handduk i badstugan. Men djävlar skratta över deras dumhet och vältra sig i askan och lämna där sina spår till de levandes beskådande. När dessa sett på dem, gå de ut igen, berätta vad de sett för varandra och äta och dricka själva upp allt det de offrat . . .

I en avskrift av kommentarerna till Gregorius' predikningar från 1500-talet säges det samma:

. . . (de) ställa fram vatten på bordet till en minnesmåltid och bränna på skärtorsdagen sopor vid portarna samt säga att de döda komma till denna eld och värma sig . . . bära fram vatten och ställa det på stolpar och låta eldar brinna vid portarna . . . och säga att själarna komma till en sådan eld för att värma sig . . . så följer ett gille.²¹⁾

I en predikan från 1500-talet²²⁾ finna vi en annan, ofta exakt likadan beskrivning av denna dag:

På den heliga torsdagen offra de åt de döda . . . och när någon kommer för att se till elden i badstugan och ser spåren i askan, så säga de: "De döda ha varit hos oss för att tvätta sig". När djävlar höra detta, skratta de och säga: "Dessa människor äro vår egendom, ty de göra allt vad vi vilja och uppfylla våra önskingar. Med dessa människor vilja vi leva, varför skola vi försmå dem och söka oss andra, då ju dessa ändå ha fullt upp av allt, av mat och dryck. Här offra de kött åt oss, här finna vi ost, smör, ägg, god plutki, bröd, goda bullar, *prosveti*, skålar med honung, öl och andra goda ting . . ." Är det icke ett oting att man så vördar djävulen till sitt eget fördärv? Men de gör något ännu mera fördömligt, då de offra köttet åt de döda på skärtorsdagen, och sedan på påsksöndagen själva äta upp detta avskyvärda offer, som inte är värt att ätas ens av hundarna.

Med dessa "djävlar" menade man naturligtvis de döda.

Den "brygga", som man enligt Mansikka bakade av deg,²³⁾ skall ha liknat de levar som man i nyare tid hos storryssarna brukade göra till de dödas ära. Det var alltså offerbröd. Å andra sidan får man inte glömma, att vår tids vitryssar brukade uppföra verkliga broar över åar och sankmarker till de dödas ära.²⁴⁾ Vad *prosvet* och *bdelnik* beträffar, kallas i Ukraina likvakan, då bond-

stugan är upplyst hela natten och ljus brinna vid liket, för **posvitany** eller **svicinja**. **Bdelnik** skulle alltså egentligen vara en likvaka.²⁵⁾ Om det förhåller sig så, är det väl antagligen endast fråga om en analogi till likvakan, och vi få tänka oss, att denna natt, då de döda kommo, tillbragtes på liknande sätt som under likvakan. Detta synes också framgå av det förut skildrade gillet och lekarna och är klart påvisat för minnesdagarnas del. Vad askan beträffar, så brukade man hos letterna på morgonen, efter det man bränt den dödes sänghalm och kläder, söka efter spår i askan. Såg man sådana efter mänskliga varelser, skulle under den närmaste tiden en människa dö, men funnos där djurspår, skulle något av kreaturen dö.

Tidigt på skärtorsdagen brukade man också hos ryssarna bränna halm och anropa de döda (i Stoglav, från år 1551, fråga 26).²⁶⁾ Samma dag gnodo de ett stycke trä, mot vilket lågo två andra, tills man fick eld, och med denna tände man bål i och framför portgångarna eller på torgen, och sedan sprang man över dessa eldar med hustrur och barn, och sökte att efter gammal sed tolka framtiden.²⁷⁾ Hos germanerna äro dessa nödeldar belagda först år 742, men därefter i oavbruten följd från 1500- ända fram till 1900-talet.²⁸⁾ Att springa genom eld är en ceremoni, som också nämnes i samband med det lettiska begravningsceremonielet.²⁹⁾ Den tillhör döds kulten och förekommer ofta i de redan anförda texterna. Man gör upp en eld för att låta själarna värma sig, vilket lär förekomma ännu idag. Hur reningsceremonierna sammanfalla med minnesfesterna för de döda se vi ännu bättre av bruket att på dessa dagar ställa i ordning ett bad åt de döda, att stänka vatten på varandra, vidare att anrätta en måltid för de osynliga gästerna och förse badstugan med vatten, handdukar och underkläder, vilket allt förekommit både hos stor- och vitryssar liksom hos andra folk ända fram till våra dagar.³⁰⁾ Enligt V. J. Mansikka sammanhängde både uppvärmandet av badstugan och bestänkandet med vatten på minnesdagarna med firandet av de dödas minne. Det förbjödes i ett statut från 1700-talet i följande ordalag: "Har du inte på skärtorsdagen hållt vatten över dig eller badat under påskveckan, likaledes på aftonen före Johannesdagen och på Petri och Pauli dag?"³¹⁾ Hos vitryssarna i guvernementet Minsk förekom bad för både gårdens folk och gäster kvällen före skärtorsdagen, varvid man hällde vatten åt sidan för de döda liksom tog med sig en badkvast för dem. Efter solnedgången begåvo de sig till en grav, med grästorvor, badkvast och ved. Medan elden brann lade de grästorven på graven och läm-

nade kvar badkvasten åt den döde för att han, när de gått sin väg och han kommer ut ur graven, skall kunna göra sig själv ren. Deltagarna måste ovillkorligen lämna kyrkogården före midnatt, men komma tillbaka på förmiddagen och "väcka den döde".³²⁾

Det är enligt Mansikka ett övervägande manistiskt drag att festerna till de dödas ära brukade sluta med att deltagarna badade eller stänkte vatten på varandra, vilket även förekom midsommarafton och påsksöndag.³³⁾

Om vi nu sammanfatta skärtorsdagens olika riter, finna vi här alla karakteristiska moment, som avse försörjandet av den döde, fullständigt representerade. Man gjorde upp en eld för att gästerna skulle kunna värma sig och för att vägleda dem liksom man bar ved till graven för att de inte skulle frysa.³⁴⁾ Ett bad ställdes i ordning åt dem och en måltid anrättades, man bakade särskilt bröd, brände halm och strödde aska i förstugan. Anropandet av de döda omnämnes i en biktfråga i ett statut från slutet av 1600-talet i denna form: "Har du inte på skärtorsdagen gått i skogen för att söka något och har du inte i ditt hus anropat och bedrivit ofog?"³⁵⁾ Då skogen kunde vara liktydig med begravningsplatsen, är det fråga om ett besök där. Till sin karaktär var denna dag alltigenom en familjefest, vid vilken de döda inbjödos att komma och besöka hemmet. Däremot brukade sommarens minnesfester vanligen firas vid gravarna.

Påsktiden var emellertid hos östslaverna inte enbart själarnas tid, och måltiden till de dödas minne torde i äldre tid inte ha haft samma prägel av sorgfest. "Vem skulle ha velat mottaga en gammal vän, som efter lång tid återvänder från främmande land, med påminnelser om skuld och synd, om sorg och smärta? Så gjorde icke de äldsta kristna, såsom vi med visshet veta."³⁶⁾ Hos de kristna slaverna i Böhmen hade männen ganska grovkorniga skämt för sig, kvinnorna dansade, och en särskild grupp av upptågs-makare, "Schwank"-berättare, måste man hota med utestängande från nattvarden.³⁷⁾ Ännu i nyare tid firade grekerna påskhögtiden på detta sätt vid kyrkogården, under skritt och de dåraktigaste upptåg, vilket annars inte brukar förekomma hos dem.³⁸⁾ Georgsdagen, den 23 april, firades av ryssarna med att de gingo ut i markerna och offrade "åt satan under dans och springande". "De piroger och ägg som användes vid gravarna måste avskaffas."³⁹⁾

V. J. Mansikka berättar om två ryska fester för de döda, **Radunica** och **Rusalien**. Den förra, som firades andra veckan efter påsk och är omnämnd för åren 1372, 1549 och 1555, skall enligt honom ha kommit väster-

ifrån, sannolikast från litauerne (jfr **rauda**, **raudojimas** — döds- eller sorgeskagan). Det är en utpräglad sorgfest, då man gråter högljutt på kyrkogården och sjunger klagovisor.⁴⁰⁾

I senare tid blev den vitryska festen **radunica** en festmåltid avsedd att hållas på morgonen i hemmet, för vilken husmodern måste laga dubbelt så många rätter som vanligt. Därefter följde ett besök på kyrkogården, vid middagstiden och en kyrklig ceremoni (**panichida**) vid graven. Gravkullarna smyckades och ansades. Gravmåltiden ägde rum vid någon nära anhörigs grav, som särskilt väl lämpade sig härför och som man täckte med en bordduk. Vid dessa **panichidi** tände man ljus . . . Dessutom sjöngo kvinnorna klagovisor. Man stänkte brännvin på gravarna. Över huvud taget fick de döda sin andel av varje rätt, som deltagarna åto, och av det brännvin de drucko . . . Naturligtvis inbjödos de också högtidligt till måltiden och sändes sedan bort, när denna var slut. Matresterna bar man inte med sig hem igen utan delade ut dem åt tiggarna. Äggskal och även hela ägg brukade man gräva ner i gravkullen.⁴¹⁾ Vid **radunica**-festen sjöng man dock även sådana visor som gällde nygifta och drev därvid allehanda "djävulskt" otyg.⁴²⁾ Om detta har något samband med de s. k. dödsbrölloppen är dock osäkert.

Rörande de s. k. **Rusalien**, som sammanhånga med de grekiska **Rosalien**, ha vi uppgifter från 1174, 1177, 1195 och senare. Namnet användes som beteckning på veckan före pingst. Med sin glada prägel påminner festen om midsommar och jul och firades med nattligt oväsen och "djävulska" sånger, med dans och springande och gudlösa gärningar. När natten var över gick man till floden och tvättade sig under mycket oväsen, liksom vore man besatt.⁴³⁾

Hela Rusalienveckan var ägnad de döda framför allt dock pingstaftonen. Så heter det i en biktfråga: "På lördagen i veckan före den stora fastan och på lördagen i pingstveckan, då vi tänka på de döda, har du då inte låtit elda i badstugan?"⁴⁴⁾

Den 24 maj 1646, alltså en pingstafton, såg Adam Olearius i Narva

hur ryssarna firade minnet av sina döda och begravda vänner. Kyrkogården var full av ryska kvinnor, som på gravar och gravstenar hade brett ut granna, vackert broderade dukar, och ställt kärl med tre fyra, smala, tunna pannkakor och piroger, två, tre torkade fiskar och målade ägg. De stodo eller lågo på knä bredvid gravarna, skreko och tjöto och ställde många frågor till de döda . . . En präst med två tjänare gick omkring bland gravarna och brände rökelse . . . Prästens

medhjälpare samlade ihop kakorna och äggen . . .⁴⁵⁾

Bruket att på pingstafton hålla en minneshögtid på kyrkogården har levat kvar hos östslaverna ända till vår tid, och den har alltid firats på samma sätt. Det är här sålunda fråga om en fest för de döda på kyrkogården eller, såsom förut berättats, i badstugan hemma. Högtiden blev en folkfest, och momentet ingår även i de övriga värfesterna. I en klagoskrift från munken Grigorij berättas om hur man på pingstdagen beger sig av utanför staden till gravhögarna och där bedrev mycken otukt.⁴⁶⁾ Enligt Stoglav (1551, Fråga 23) brukade män och kvinnor pingstafton samlas på kyrkogårdarna och under mycket oväsen begråta sina döda vid gravarna. När narrar och spelmän började leka och spela slutade de gråta och började hoppa och sjunga djävulska sånger.⁴⁷⁾

Denna gladare form för firandet ha vi redan förut kunnat konstatera i fråga om begravningssceremonierna, särskilt under likvakans och vid den efter själva begravningen följande delen liksom på minnesdagarna. Dans och jubel förekommo härvid allmänt både i kyrkan och på kyrkogården. Detta är ytterligare ett argument för att dessa minnesfester tänktes äga rum med den döde själv som närvarande, och att de egentligen voro en sammankomst för släktens levande och döda medlemmar, där sorgen spelade föga roll. Detsamma är karakteristiskt även för letternas, litauerne och preussarnas skogsfester. För Skandinavien del är dansen på kyrkogården bäst belagd. Men det är härvidlag anmärkningsvärt, att släktingarna också delta i badet, att de äro med vid eldriterna, vilka anknyta de s. k. reningssceremonierna till de mysterieliknande dödsfesterna.

Detta inslag i värfesterna förmärkes väl inte så mycket hos de baltiska folken; det är egentligen endast den hos letterna allmänna föreställningen, att jorden öppnade sig om våren och att de döda kommo ut ur gravarna,⁴⁸⁾ liksom vid påsk, midsommar och jul. Men att värfesterna, särskilt de som sammanhånga med jordbruket, ändock haft en chtonisk prägel står klart, även om de framför allt varit fruktbarhetsriter. De gå dock alla tillbaka på Moder jord. Den största värfesten sammanfaller med vårarbetets början; hos de gamla preussarna var den känd under namnet **Pergrubrius**-festen. "När plojen går ut" samlades man i varje by i ett hus, där en eller ett par öltunnor voro uppställda. Allt som behövdes för festen anskaffades antingen så att var och en tillsköt sin del eller också betalade alla ett lika bidrag. Ölet bryggdes av den säd som skördats på ett gemensamt stycke jord.⁴⁹⁾ Meletius förlägger

festen till S:t Georgsdagen den 23 april. Vår-guden Pergrubius prisades i hymner; prästen *decantat illius laudes: cantilena finita . . .* följde ett gille med mat, dryck och dans, och slutligen *in laudem Pergrubrii hymnum canunt.*⁵⁰⁾

Detsamma har M. Strykowski att berätta från Zemaiten, Litauen, Kurland och Livland.⁵¹⁾ Vid slutet av 1600-talet hade man emellertid hunnit glömma bort Pergrubius. Då offrade man till jordguden, och festen hade fått en annan form: den firades nu endast i hemlighet och i familjen, ehuru de rika ceremonierna och egendomliga dryckessederna dock fortfarande förekommo kvällen innan plöjningen började. När nu människorna kommo tillbaka från åkern, måste de gå barfota. Man brukade också stänka vatten på dem, men de grepo då dem som gjorde detta och kastade dem utan anseende till person i en damm, doppade dem till och med under vattnet och tvättade dem sålunda rena. Endast husmodern kunde ibland slippa undan, alla andra måste ner i vattnet.⁵²⁾ Den senare delen av ceremonien har levat kvar också i Lettland, i det man stänker vatten på plöjarna (*rumulēšana*), men alla hamna i dammen. Måltiden därefter har en stillsam och högtidlig prägel. Kvällen före Georgsda-

gen bruka kreaturen för första gången drivas ut på bete och hästarna för första gången få stanna ute över natten. Det är en offerdag, då en tupp stekes på varje gård. Ingen människa får begiva sig ut ur huset på morgonen, innan husbonden gått runt hela gården. Den svarta tuppens huvud faller före soluppgången och bonden går sedan med djurets blod motsols runtomkring alla byggnader, håller blodet i handske och kastar denna upp på taket eller tvärs över huset, stänker därav i fähuset och smörjer också dess dörrar m. m. Den som vaktar hästarna under natten offerar ägg i jorden.⁵³⁾

I lettiska folkvisor omnämnas någon gång tuppoffer på Georgsdagen, t. ex.: "Detta skall jag ge åt Jurgis, som jag lovat 1 fat öl, 10 Ofen bröd och den svarta tuppen med stora kammen."⁵⁴⁾ M. Strykowski berättar om flera gudar, till vilka litauerne offrade tappar.⁵⁵⁾ Det var ett slags särgudar, som utdifferenterats ur den från början allomfattande Moder jord. Enligt jesuiten S. Rostowskis berättelse av år 1583 buro litauerne i Samogitien ut en tupp och en höna på åkern, innan de började så (*conserendus erat frugibus agellus: gallus omnino gallinaque ad secespitam ab agricolis ferebantur*).⁵⁶⁾

1) B. Senkevičs 1939, s. 153. Enligt J. Lippert 1882, s. 413, utverkar själen vissa bestämda fridagar . . . ; s. 415: vid solståndet, vid nyår, jul, under påsknatten och i all synnerhet under alla själars tid . . .
2) F. Böhmer 1943, s. 34, 36.
3) E. Hardy 1892, s. 27.
4) E. Birkeli 1944, s. 146.
5) H. Celander 1923, s. 122.
6) E. Birkeli 1944, s. 155 f.
7) Ib., s. 168; O. Höfler I, 1934, s. 226 f.
8) P. Sartori 1903, s. 46 ff; J. Lippert 1882, s. 441 f.
9) L. Adamovičs 1937, s. 91, 59.
10) J. Lippert 1892, s. 268.
11) P. Sartori 1903, s. 52; W. Mannhardt, 1868, s. 16.
12) I. Kleijntjens I, 1940, s. 399: *Litterae annuae residentiae Duneburgensis*.
13) Ib., s. 400.
14) V. J. Mansikka 1922. Även höstfester äro kända hos slaverna, jfr M. Murko 1910, s. 88—94.
15) Augustin, Serm. 278 (Migne).
16) Karl den stores Sachsiska lagar, c. 21.
17) Ib., c. 23.
18) V. J. Mansikka 1922, s. 182.
19) Erläuterung der Predigt des hgl. Gregors, i V. J. Mansikka 1922, s. 164.
20) Ib., s. 174.
21) Ib., s. 177.
22) Ib., s. 183 f.
23) Ib., s. 180.
24) Ib.
25) Ib.
26) Ib., s. 257.
27) Ib., s. 259.

28) Capitulare Carlomanni, i MGL II, 1, 25; Karlomans brev, i Epp. 3, 311; något senare Indiculus 20; för 1500-talet och senare en fullständig förteckning över bibliografien hos H. Freudenthal 1931, i HDA VI, 1139 f.
29) Se ovan, s. 00.
30) V. J. Mansikka 1922, s. 182.
31) Ib., s. 256.
32) M. Murko 1910, s. 87.
33) V. J. Mansikka 1922, s. 98, 259, 271, 113, 234, 252, 368.
34) För vitryssarna jfr M. Murko 1910, s. 87; om letterna jfr Stribingius' rapport av år 1606, i Mannhar " LG, s. 444.
35) V. J. Mansikka 1922, s. 256.
36) J. Lippert 1922, s. 418.
37) Ib., s. 419.
38) Ib. 1. c. Vid påsktiden bar man i några fall i Lettland mat och dryck till de dödas gravar, §. Pasakas XIV, 228.
39) V. J. Mansikka 1922, s. 234.
40) Ib., s. 97; om det romersk-grekiska inflytandet jfr M. Murko 1910, s. 142 ff. Vas-mers etymologi är radunica (rodovnica) rod—ätt. Se Rocznik slavistyczny V, Krakow 1912, s. 3.
41) M. Murko 1910, s. 102. Jfr E. Mahler 1936, s. 682: de döda bjöds även här till bords; efter bönen säger husfadern: "I, heliga fäder, kommen och äten med oss, kanhända I ären frusna . . . Värmen eder vid brasan . . ."
42) V. J. Mansikka 1922, s. 258.
43) Ib., s. 258; M. Murko 1910, s. 80: "Sorgen slår ofta över i allt för stor glädje, vilket naturligtvis (hos slaverna) erinrar om den gammalslaviska likmältiden (*trizna*) med dess lekar och dans."

-
- 44) V. J. Mansikka 1922, s. 256.
- 45) *Ib.*, s. 365.
- 46) *Ib.*, s. 241.
- 47) *Ib.*, s. 257. Stoglav är en 1551 sammanställd utgåva av ryska kyrkolagar. Om pingsten som själadag hos tjeckerna jfr J. Lippert 1882, s. 141 f.
- 48) S. Ticējumi, 6215.
- 49) Mannhardt LG, s. 247.
- 50) *Ib.*, s. 294.
- 51) A. Spekke 1935, s. 200.
- 52) M. Praetorius 1871, V, c. 4, par. 1—8; Mannhardt LG, s. 562 f.
- 53) K. Straubergs, Jurgi, i LKV; om tuppoffret, jfr LP VII, 311, 5, 6; 310, 1, 4 m. m.
- 54) LD 30075; jfr 30057, 30060, 30075, 30077, 30215—18, 30227, 30032 m. fl. st.
- 55) Mannhardt LG, s. 330 f.
- 56) *Ib.*, s. 436.

Kapitel 4.

SKÖRDEFESTER

Så som Dlugosz och Culesius skildrat skogsfesterna hade de i likhet med de preussiska Sirmen en utpräglad karaktär av dödsfester (fester för de döda); lika stark är deras anknytning till skördefesterna (*facta messe*) — *placavisse Deos et animas suorum necessariorum cibasse* var deras främsta uppgift. Delvis återfinnas dessa drag även under den följande tiden. Vad skördefesterna såsom sådana beträffar, kunna de hos letter, litauer och preussare vara både av offentlig och privat natur (familje- eller gårdsfester). Med hänsyn till tidpunkten ha vi att skilja mellan fester vid skördens början, vid dess avslutning och i samband med tröskningen. Enligt Sudauerbüchlein från 1500-talets början hölls den första efter augusti månad. Om säden artat sig väl, dyrkade och vördade preussarna sina gudar under stor tacksägelse och prästen uppmanade de unga att hålla sina gudar i ära och icke förstöra dem . . . och allt slutade med en skål full med öl. Har det emellertid varit ett vått år och säden inte blivit så god eller slagit helt och hållet fel, så hålla de endast en enkel fest. Prästen ber den store guden *Ausschauten*, att han skulle bedja gudarna, såsom *Grubrium*, *Parkunen*, *Swayxtixen* och *Pilniten*, att under kommande år visa sig nådigare mot dem. Var och en måste lämna en halv fjärding korn, ibland också en hel till ölet och kvinnorna ha med sig bröd av den första skörden.¹⁾ Enligt J. Meletius, som använt sig av denna källa, kommo bönderna, när säden redan var mogen, samman på fälten för att offra (*ad sacrificium*), valde sedan en bland sig som skulle börja skörden och bära hem de första stråna; därefter vidtogo också de andra.²⁾ Enligt M. Praetorius' mycket utförliga beskrivning från 1600-talet gick husbonden "ett par dagar innan man började skära, på fastande mage ut på åkern, skar en handfull säd och bar den till sin loge, detta för att ingen skulle kunna beröva honom förstlingsfrukterna av hans gröda och skada honom genom trolldom. Sedan gick han åter ut tillsammans med sitt folk, skar en stor *Kamp*, d. v. s. brödkalk, och likaså en bit fläsk och begav sig ungefär vid frukosttid ut på åkern. Var och en skar en handfull säd och satte sig därpå. Husbonden delade bröd och fläsk i lika många delar som där voro personer, tackade Gud, bad om

hans välsignelse och skydd mot allt ont, och sedan åto de gemensamt var och en sin portion, varefter arbetet började. Hemma åt och drack man på aftonen enligt ceremonierna, varvid husbonden hällde ut den första skålen öl på marken för Moder jord och jordgudarna. Sedan de sjungit, åto och drucko de, tills de blivit glada. Den första knippan säd som husbonden skurit välsignades av prästen; den förvarades tills man tröskade och lades då i första varvet. Det därav tröskade kornet användes till utsäde. Därigenom anse de att all säd, i synnerhet utsädet, blir välsignat. Denna fest kallade de *pradetuwe*. Den firades i början av augusti och följdes av *pabeigtuwe* i slutet av månaden. När arbetet led mot sitt slut, lät man ett litet stycke stå oskuret, och alla ställde sig runt omkring detta. Husbonden läste en bön och en tacksägelse, började sedan skära, men medsols och så att han samtidigt gick runt säden, de andra likaså. Allt gick mycket snabbt och var och en ropade till de övriga: bara! bara! (håll ihop). Husbonden avpassade arbetet så att han slutade på samma ställe där han börjat, och så skar han det sista. Av de sista stråna gjorde han en bukett och av de övriga bands en krans. Den satte husbonden, den förnämste eller den ringaste på huvudet, och så gingo de sjungande hem till gården, där husmodern stänkte vatten på kransbärarna.³⁾ *Pradetuwe* och *pabeigtuwe* motsvara dem som Meletius på rutenska kallar *vazinek* och *oczinek*.

Praetorius' beskrivning passar också in på de lettiska skördebruken. Skördens början var nära anknuten till Jakobsdagen den 25 augusti. "Jakob" var över huvud taget "den rike mannen", som bringade råg och korn (LD 33024), han var också brödgivaren (ib. 33059), som skänkte rent bröd (ib. 33055) och kom med brödvagnen (ib. 33032). Man kokade gröt av den nya rågen, välsignade maten, av vilken man offrade också åt spiskroken och grytan, bakade bröd och offrade därav på åkern. Sedan börjades skörden av husbonden själv, som först gick runt åkern tre gånger och åtminstone på tre ställen band ihop axen. Den sista knippan skulle han fatta inåt; det kallades av *driva Jumis*.

"Infångandet" av Jumis⁴⁾ var en högtidlig ceremoni, då man sjöng vissa sånger. Sjungande kommo arbetarna hem med Jumis,

som stannade kvar i knippan och sedan i kransen. Husmodern bekransades och husbonden fick en gördel av sädesax. Både krans och bälte hängdes upp bakom bordet eller förvarades i boden ända till våren. Men det kunde också hända att Jumis bands fast på åkern, genom att knippan böjdes ner mot marken och hölls kvar där med en sten. Där fick den vara hela vintern. När skörden var avslutad, ägde en fest rum, som emellertid hade mera enskild karaktär och var avsedd enbart för arbetarna och gårdens folk. Den kallades *apjumibas*; vad *rudenāji* beträffar, som egentligen var en höstfest, är det svårt att konstatera, om den hölls vid skördens början eller vid dess avslutning (LD 28721 m. fl. st.). Det är möjligt, att *rudenāji* bör sammanställas med den gamla lettiska festen *suliszones* (= *solīšanas, votum, ab offerendo in eorum lingua*⁵), som beskrives i jesuitpatern Quecks (född 1680) biografi. Under de första höstdagarna offrade man av förstlingsfrukten av honung, öl m. m. Familjefadern ordnade borden, och innan någon fick taga för sig, måste man lägga något av varje rätt i en särskild skål, ställa sig framför härden och bedja: I penater eller detta hems gud, vålla mig ingen skada på åker och äng, i fågård eller stall eller till hälsan. Tag emot detta för mig och för alla som äro i detta hus, för boskapen, åkrarna och skörden". Efter denna bön kastade han matsmulorna på elden och hällde också ut litet öl där. Sedan avslutade alla festen i glädje.

När skörden var helt avslutad, all säd mejad och införd, vilket i Lettland borde vara färdigt vid Mikaeli, den 29 september, offrade man en tupp eller gumse och skar den sista knippan på åkern,⁶ varefter en annan skördefest (*facta messe*) firades (*applāvibas*).

Det finns således två skördefester om hösten, den första vid skördens början, den andra vid dess slut. Den senare karakteriseras av att det därvid inte blott förekommer en tack-sägelse till gudarna utan också ett offer — åtminstone en tupp skulle offras. Vidare talas det om brännoffer. Benen och allt som blivit över grävdes ner i jorden. Denna andra fest ägde som sagt rum *facta messe*, när allt arbete på åkern avslutats.

"Sedan all säd avmejats, insamlats och blivit införd", skriver M. Strykowski, vars beskrivning även omfattar Litauen, Samogitien, Kurland och Livland,

anordna bönderna gillen, som tre, fyra byar bruka bekosta gemensamt. Med hustrur, barn och tjänstefolk samlas de därvid i en gård. De duka ett bord med hö och på andra håll med en duk, sätta fram några bröd och fyra stora krus med öl vid bordets fyra hörn. Så börjar först deras spåman eller hedniska

präst, en enkel bonde, att slå varje djur med en käpp, sedan han läst bönerna efter deras vanliga vidskepliga tro. Därefter slå alla deltagarna varje djur på halsen eller på benen medan de säga: "Det offra vi till dig, o, vår gud *Ziemiennik*" . . . Sedan koka, steka och rosta de kött . . . sätta sig till bords och äta. Men först skär deras spåman eller trollkarl en liten bit av varje rätt, kastar den under bordet, i spisen, under bänken och i varje hörn av huset och säger: "Det är för dig, o, *Ziemiennik*, du vår gud, tag emot vårt offer och njut nådigt av denna spis". Strax äta och dricka de till övermättnad medan de vid varje rätt och varje bågare anropa *Ziemiennik*, och kvinnor och män blåsa i långa lurar och sjunga, i det att var och en spärrar upp sin mun mot den andre.

Strykowski skriver också vidare, att han själv ofta deltagit i sådana gillen och festligheter i Livland, Kurland och Litauen och räknar också upp flera orter, där han kunnat iakttaga dessa underliga hedniska och vidskepliga bruk. Det som återstod efter måltiden grävdes ner i jorden.⁷ Något liknande har man kunnat konstatera vid de preussiska bockfesterna (*Bockheiligung, capro litant*), som enligt Meletius förekommo vid *consumatio messis* och utgjorde den andra skördefesten.⁸ Sudauerbüchlein sammanställer denna med skördefesten i den ovan anförda beskrivningen:

Fyra eller sex byar gå ihop. En tjur inköptes och alla samlas i ett hus. Där göra de upp en långeld, kvinnorna ha med sig vetemjöl och göra en deg. Tjuren föres in i en lada, där lyfta de upp den och alla gå omkring den. Deras präst (*Wourschkaiti*) anropar alla gudar och slaktar djuret. De låta icke blodet rinna på marken, de stänka därmed. Sedan lägga de köttet i en kittel; männen sätta sig runt elden. Kvinnorna komma med vetedegen, göra kakor därav och ge dem åt männen. Dessa kasta det ogräddade brödet genom den flammande elden mellan sig, tills de anse att brödet är tillräckligt gräddat. Sedan dela de ut köttet, äta och dricka ur horn natten igenom. Tidigt före daggroningen gå de alla utanför byn, bära med sig ben och andra rester, allt som blivit över. Det lägga de på den vanliga platsen, och alla ösa jord därpå och se till att inga djur eller hundar komma åt det.⁹

Meletius talar i stället för tjuren om en bock (*caper*), som också lyftes upp från marken, resterna övertäcktes med jord — *summo mane extra villam certo in loco, ne vel a volatilibus vel a feris diripiantur*.¹⁰ Detta bockoffer nämnes redan hos E. Stella¹¹) år 1518, hos G. Sabinus år 1545, hos Schreckius, Funccius och Willichius i 1577 års förord-

ningar och särskilt hos Lucas David,¹²⁾ som också hänför likmåltiden dit.¹³⁾

I Praetorius' beskrivning av skördefesten är det endast tal om en tupp; festen kallades **Sabarios**, motsvarande **Subary** i Quecks ovan nämnda biografi:

I början på december, när allt är inhöstat och man redan börjat med tröskningen, hålles denna fest, som också kallas **festen för de tre gånger nio**, eftersom husbonden tar nio nävar av varje sädesslag som man sått och sedan delar varje handfull i tre delar, i det han tar tre gånger innan han får näven full. Så kastar han 27 gånger av varje sädesslag i en hög och håller allt tillsammans. Denna säd måste tagas av det som först uttröskats och kastats . . . Man tar så mycket korn eller havre som behövs för att det skall kunna mätas vilket sker hemma. Sedan males och brygges det. Den första brygden gör man för sig, sin hustru och sina barn, som ensamma dricka därav. Det övriga kunna de ge sitt tjänstefolk samt främlingar, men inte någon gäst. Blott så mycket står husbonden fritt att säga: **pas mus** — till oss, medan han vinkar med handen. Han väljer ut en dag, då han förmodar att inga gäster skola komma; dessutom försiggår det hela på kvällen, då kreaturen fått sitt och hushållsarbetet är avslutat. Han ber till guden, innan han tappar ölet på kannan, håller sedan tre gånger på tappen för jordguden eller jordgudinnan (**Zemynele**), medan han håller ett tal, ber för sådden etc., dricker en tredjedel ur bägaren, tar sedan en slev och slår, liggande på knä, ihjäl en tupp (icke en röd), ("jag säger, slår den ihjäl, han får inte skära honom") ber åter, dricker ännu en tredjedel, slår sedan ihjäl en höna som kläckts i samma kull som tuppen (inte heller en röd sådan), och tömmer bägaren helt och hållet. Medan han slår tuppen och hönan, lyfter var och en upp sina händer och säger: "Gud och **Zemynele**, se, vi skänka dig denna tupp (höna), tag emot den som ett offer (gåva), som av gott hjärta frambäres av oss". Sedan lagar husmodern själv maten. Därvid får ingen av tjänarna hjälpa till eller smaka. Bröden äro bakade av den hopkastade såden, endast för man, hustru och barn, ett för var och en till en måltid. Sedan följa dryckesceremonierna (27 gånger) m. m. Benen kastas till hundarna, som måste äta upp dem inför folkets ögon. Vad de låta ligga, gräver man ner i fähuset under gödseln.¹⁴⁾

På samma sätt brukade en tupp slås ihjäl och bl. a. offras åt **Zemynele** vid **Gabjaugis**-festen, när såden tröskats, men ingen kvinna eller främmande person fick vara närvarande, medan ceremonierna pågingo.¹⁵⁾ Kvinnorna

voro också enligt Lucas David¹⁶⁾ uteslutna¹⁷⁾ (jfr s. 92 ovan).

Något liknande skrev Erhard Wagner år 1621 om Litauen: *finita feliciter messe euacuatisque spicis viri gallum, gallinam mulieres mactent, hancque haec, illum ille devoret.*¹⁸⁾ Jämför också Strykowskis skildring av offrandet av tuppen genom att döda den med en käpp.¹⁹⁾ Hos letterna slaktade man en tupp vid Mikaeli. **Subary**, den andra skördefesten, hölls på **Martinsdagen**. Alla ovan nämnda fester äga rum under själattiden, ha en chtonisk prägel och återgå merendels på dyrkan av Moder jord, till vilken man frambar tackoffer och skänkte alla kvarlevor, genom att gräva ner dem i jorden. Hur nära besläktade dessa fester voro med dödsfesterna på hösten, framgår av den beskrivning av **Veceles**, de dödas fest (**dicata manibus seu animabus defunctorum**), som återfinnes i jesuiten Quecks biografi:

Kvällen före allhelgonadagen (alla själars dag) tände man ljus och lade fram vetekakor på bordet, lika många som antalet närvarande (jfr Praetorius, l. c.). Efter måltiden tog var och en en tupp och skar av dess huvud med en kniv. Två kärl ställdes fram med varmt och kallt vatten, en handduk lades fram, sedan man nämnt namnen på de döda, mat sattes på bordet och en del därav i ett särskilt kärl för de döda. Sedan anropade husbonden de döda och bad dem att icke vålla någon skada på hälsa, ägor, kreatur eller andra ägodelar och att icke komma i gestalt av varg, björn och orm. Inälvorna efter det kreatur som slaktats bar man till kyrkogården, inlindade i djurets hud, på det att själarna måtte få ett riddjur och så kunna komma till festen.²⁰⁾

Tupp eller höna förekommo också som vi ovan sett, vid begravningsceremonierna.²¹⁾

Om vi nu återgå till de skogsfester som skildrats av **Dlugoż** och **Culesius**, firades de vid samma tidpunkt som skördefesterna, nämligen den 1 oktober eller också omedelbart efter det skörden blivit hemförd (**collectis frugibus**) i början av oktober. **P. Culesius** är utförligast i sina beskrivningar. Han talar om två stora fester i skogarna, vilka senare tillhörde flera familjer. Den ena festen hölls vid midsommartid och man offrade då en svart tupp och en svart höna åt **Percunus** och **Den store guden**, fördelade sedan köttet och åt upp det men brände benen och alla offerkärlen, vilka dessförinnan krossats. De redan förut beskrivna begravnings- och minnesriterna, som också äro arkeologiskt dokumenterade,²²⁾ äro här starkt markerade. Enligt **R. Lubbenau** (1578) hölls vid midsommartid en dödsfest hos "de kuriska kungarna" i den heliga skogen.²³⁾

Den andra av Culesius skogsfester firades på hösten och till den hörde ett **tackoffer för skörden**, detta för att man skulle kunna genomleva vintern i trygghet. Man offrade med **samma ritual** ett lamm, en vit tupp och en vit höna åt Den store guden.²⁴⁾ Många likheter finnas alltså mellan de olika höstfesterna, och i rituellt avseende är avståndet inte heller så stort mellan skörde- och dödsfesterna.

Martinsdagen omnämnes ofta som festdag; den infaller i slutet av själatiden och arbetsåret, och ännu i yngsta tid firades den med tuppoffer och "kaka". Av Martinsbrödet, som var särskilt allmänt utbrett, fick man icke äta förrän husbonden och husmodern tagit för sig, annars gick det illa både för en själv och för värdfolket. En tupp dödades för hästarna och en höna för korna. Husbonden och husmodern gingo tillsammans med gästerna till ladugården och togo en höna med sig. Alla skulle krypa under kornas bindslen. Sedan slog man hönan mot den stång, vid vilken korna voro fastbundna, till dess hon var död. Man hällde brännvin på hennes huvud, och alla bjödos nu på ett glas öl eller brännvin. En tupp och Martinsbrödet jämte öl och brännvin tog man också med sig till stallet, och där slog man ihjäl tuppen på samma sätt. Gästerna förbjödos emellertid att äta av köttet. De fingo i stället första dagen gröt jämte köttet av en annan tupp och höna, sedan öl som kokats med socker och mjölk, vidare smör, mjölk och bröd, på kvällen surkål med kött och nästa dag grynkörv. Sedan de farit sin väg, åt husbondefolket av offerdjuren.²⁵⁾

Hur mycket de olika höstfesterna liknade varandra, framgår också av andra exempel. Sålunda berättar Stribingius år 1606 att man i Latgale vid vissa tidpunkter brukade offra en oxe, höna och gris, alla svarta, i skogarna åt fältens och sådens gud **Cereklicing** eller **Cerekling**. Några fat öl ställdes upp, man stänkte därav på det heliga trädet och deltagarna, man gjorde upp eldar, kastade fläsk i elden och efter maten drack och dansade man omkring trädet.²⁶⁾ Detta skedde vid Mikaeli och påsk. Åt samme **Ceroklis** offrades de första munsbitarna av maten och de första dropparna av drycken. Också till **Per-cunus** slaktades, enligt Dionysius Fabricius, en kviga, en bock och en tupp, alla svarta, vid en sammankomst i skogen, där alla grannar samlades. Sedan åt och drack man. Det första ölet bars tre gånger runt omkring elden och hölls därpå med en bön till **Per-cunus** att sända regn.²⁷⁾ Enligt Valenti (1604) brukade man vid midsommar offra bock, tupp och höna till **Debo Dewe** (himmelsguden) samt öl för att han skulle välsigna marken,²⁸⁾

vilket påminner oss om det preussiska bock-offret.²⁹⁾ Den svarta färgen visar på ett chtoniskt element, starkt uppblandat med välsignelseriter.³⁰⁾ Åt Moder jord (**Zemes mäte**) offrades enligt Hupel, vid gamla träd, bl. a. en svart tupp den 23 april. Dessa träd voro inhägnade och betraktades som gårdarnas helgedomar. I visitationsprotokollen från åren 1679 och 1680 berättas om de s. k. **Semmeslähten** eller **Semmeslehten** i Kalsnava. För några år sedan skola mer än 80 sådana orter, där man tidigare kanske offrat åt jorden (**Zeme**), ha blivit förstörda. Moder jord och de henne underdåniga spelade f. ö. en viss roll vid välsignandet av åkrarna.³¹⁾

Sedan skörden avslutats, vilket firades med stora fester, kom **Apkūlibas**, då säden tröskades. Man sjöng: "Ria, du min gamla moder, vad skulle du gärna vilja ha? Vill du ha ett svart svin eller den galande tuppen?" (LD 28828). Innan tröskningen började, brukade man slå ihjäl en tupp framför rians ugn. Den måste absolut vara svart. Med blodet smorde man takstängerna? och åt sedan upp djuret, varvid man också offrade. Sedan detta blivit strängt förbjudet, brukade husbonden ändå fortsätta därmed i hemlighet (S. Ticējumi 873). Vid tröskningens början måste husbonden sveda fjädrarna på en tupp vid rieugnen, men när tröskningen var avslutad, måste han döda, själv tillaga och äta upp den i hemlighet (A. Lerchis—Puškaitis, V, s. 120). Man åt den ibland, tillsammans med grannarna, på ugnen.³²⁾

Apkūlibas tillhörde redan helt och hållet oktober månad, som kallades **veļu mēnesis** eller **Zemlikas mēnesis** (de dödas månad). Tillsammans med de döda familjemedlemmarna skulle husbonden, som ansåg dem vara hans medhjälpare vid åkerarbetet, hälsa dem välkomna efter skörden.³³⁾ **Apkūlibas** påminner också om **Gabjaugios**-festen hos M. Praetorius.³⁴⁾

Hur långt verkan av kontaminationen mellan skörde- och själamotiv kan sträcka sig, visar oss det finska **kekri**. Ända till vår tid har man i östra Finland med **kekri** betecknat en fest på allhelgonadagen.³⁵⁾ I folkspråket kan man urskilja 5 olika kategorier av begreppet: 1) den redan omnämnda, 2) en halv helgdag efter Mikaeli, jul, midsommardag etc., 3) den omkring Mickelsmässan sådda rågen, 4) den person som vid sädesskörden blivit den siste, 5) **kekri**, något andeväsen, spöke eller den döde. Därvid tyckes den sistnämnda vara den ursprungligaste betydelsen.³⁶⁾ Emellertid har **kekris** feminina form, **kekritär**, ärvt flera av de betydelseschatteringar som syfta på de döda.³⁷⁾ Med fruktbarheten sammanhänger **kekri** som dess gudomlighet. Särskilda **kekribröd** bakades till **kekridagen**, men

ätos först på våren,³⁸⁾ vilket vi kunna jämföra med det svenska vårbrödet.³⁹⁾ Ävenså förekommer kekrilamm,-gröt och -öl.⁴⁰⁾ Hos Tver-karelerna förekommer kekri tydligen som dödsande.⁴¹⁾ Denna dualism hos kekri-festen överensstämmer bäst med de äldsta uppgifterna därom. Sålunda beskrev Castrén densamma år 1754 på följande sätt:

Efter hedendomens plägsed firas denna fäst sålunda: Aftonen före Allhelgondagen eller kanske tidigt samma dags morgon slaktas ett får, hälst årsgammalt, som sedan kokas utan att söndra något ben, eller at ei wid helsans förlust smaka något deraf, ja icke ens dess sälta, innan det framlägges helt på bordet. Deruppå upätes det utan at lämna några quarlefwor: Och emedan, under det namnet kekri äfwen tomtegubbar tyckes wara förborgade; ty tilredes för dem qwällen förut allehanda mat och drycker, som äro at tilgå, af några uti fähus för boskapslyckan, af några under store trän och avid stora stenar på åkrar eller i skogarne, och af somlige på alla upnämde ställen tillika, alt efter det förfädernes plägsed det kräfwer. Men hwad efter Påfwedömet göres de helige män til åminnelse, består deruti, at husbonden qwällen för allhelgon dagen i mörckret på gården dem emottager och införer uti badstugan, som är för dem så wäl annors upstädad, som i synnerhet til badning tilredd med kalt och warmt watn, samt qwastar; hwarest äfwen är et bord anrättadt med allehanda mat och drycker. Husbonden uppassar dem derstädes wissa tider och omsider följande dags qwällen, som . . . sent i mörckret med blottadt hufwud och med öls och bränwins spänderande dem utur gården beledsager. Hwarwid märckes at så framt efter dessa helige mäns badande quarblifwer i watnet något af halmen, tages deraf bemärckelse til följande godt och fruchtsamt år; men befinnes der pärt brand eller deraf fallit kol, betyder det infallande missväxt.⁴²⁾

Det är här påfallande att det som Castrén tillskriver den katolska kyrkan kanske är mera "hedniskt" än den i förra delen omnämnda seden. Det är en måltid för de döda, där förbunden med skördeorakel. I sitt lexikon av år 1745 känner Daniel Juslenius kekri eller köyri icke blott som skördefest (*cerealialia*), utan köyry är också *convivium anniversarium rusticorum*, liksom köyri eller *kör-ra-spectrum*.⁴³⁾ Enligt Christfrid Canander år 1789 var Kekri (Allhelgona) "en stor och gammal högtid, att fägna sig öfver god årswäxt och inbärgning . . ." Til Kekri slagta Carelare åter et får, såsom til Olsmessan, och förtära den jämte annat mat, öl och bränvin, med flere vidskeppelser, . . . Man fick ej en gång smaka på maltet, då det var på badstugu-

lafwen at mältas; ty då skulle halsen svälla på dem, som det gjorde; och utom alt annat tillagades då om aftonen upvärm� mjölk med så kallad Mämmi hvilket skulle ätas i fähuset, och så noga, at intet åter utbars; eftersågs ock noga om någon af gästerna dölgt sådant i munnen, det han oförmärkt utbära ville. Men skulle något blifwit qvar, som ej förtärdes på en gång: så spardes det i fähuset till en annan gång. Vid samma tillfälle indoppades en fogelvinge uti öl och därmed öfversmordes koerna på ryggen och sjöngs en Kekri Runa.⁴⁴⁾ (Jfr Sielujen-päiwä, dagen efter Kekri eller Allhelgona, då Badstugan värmes, quastar, bad-watn tillredes för pyhätmiehet, de heliga män, som tros komma at bada etc.⁴⁵⁾

Enligt F. Ruhs är Allhelgondagen (kekri eller köyry) för Savolaks, Karelen och norra Österbotten årets största högtid, årsväxtens och skördens fröjdfulla fest. Då företager man icke blott allehanda vidskepliga ceremonier utan sjunger också många lustiga visor, framför allt en egen, i landet mycket bekant sång:

Ei sina kekriä kestä etc. = kekri fortfar ej hela året . . . Badstugorna blefwo renskurade, och då husfolket begifwer sig dit lemnas böningsstugan tom, och det med mat och dryck öfverlastade bordet utan uppsigt at de så kallade *köyryn Könttänät* (?) (vissa skyddsandar). Emellertid får ingen inträda uti nämnda rum. Derefter tillagas för dem badvatten med quastar, och badstugan skall likaledes stå obesökt, för husandarnas bequämlighet. Hvaremot det någon gång händer, at om dessa misshagat husbonden, han nedhugger de offergranar (Ihri-kuuset) som hvarje hemman ännu bibehållit, i de aflägsnare skogs-trakterna.⁴⁶⁾

F. v. Knorring sammanfattar dem alla:

Allhelgonadagen firades kekri eller keyri till tacksamhet för god skörd, rengöres stugan, belastas bordet med mat och dryck för *Kekrihönttänät*, hvilka lemas ensamma i rummet, utan att någon menniska får vara närvarande.⁴⁷⁾

Vi ha också andra belägg på att skörde- och själafester delwis sammanfallit. Culesius har en beskrivning om själabespisning hos letterna:

De döda man kallat tilltalas som vore de närvarande och man förebrår dem deras otrohet både i fråga om att skydda gården mot missväxt och använda olyckor från djuren. Men när själarna givits mat och fått tillåtelse att gå och stugan rengjorts efter dem, ställer man genast fram två krus och nya ljus tändas. Sedan höjer prästen den största bågaren och ber på följande sätt: "Du högste Gud, vi giva Dig tillbaka vad vi fått

från Dig. Drick nu ur och var glad och lycklig, för att du, om du blott hjälper mig, också nästa år skall kunna få detsamma av mig. Sedan höjer han det andra mindre kruset, som är ägnat åt jordguden, och utropar: "O jordgud, också du är en gud, men dock mindre än den störste, och därför får du den mindre gåvan. Avvisa den icke utan drick och var glad: får jag min skörd som du giver, så skall jag återigen liksom nu offra till dig." Han håller ut allt som är i bägaren på golvet och sedan dricka de ur det större kruset.⁴⁸⁾

Även hos litauerne firades enligt J. Lasicus skördetiden *frugibus plane collatis* den 2 november som *Ilgi-festen*, följd av *linfesten* nästa dag, samtidigt som man också förplågade de döda: *iisdem feriis mortuos e tumulis ad balneum et epulas invitant . . . dehinc in sua mapalia reversi, triduum comitant.*⁴⁹⁾

En uppgift hos M. Praetorius kan eventuellt ge oss svaret på frågan varför alla höstfester, både skörde- och själägillan liksom övriga högtider av detta slag, uppvisa så stora likheter. Praetorius förklarar nämligen, att den preussisk-litauiska seden att i all synnerhet anropa *Zemynele* vid alla tillfällen berodde på att denna gudinna enligt deras åsikt skänkte och bevarade livet åt människor, djur och alla ting, varför de också vid högtiderna alltid vörda henne först och främst. När något t. ex. födes eller vinner en annan ställning, ett föl kommer till, för allting måste man först och främst ära *Zemynele*, ty det är hon som ger liv åt alla och bevarar det. När någon dör, betjänar man *Zemynele*, ja, man anförtror henne allt gott de önska och unna den dödes själ. Vid detta tillfälle dyrkas hon ivrigare än vid andra fester, emedan den döde behöver gudinnan, som om det inte skulle gå bra för honom om hon vredgades på honom. Därför dyrka de henne icke blott då någon människa dött och skall begravas, utan ännu flera år därefter på årsdagen för hennes begravning.⁵⁰⁾

Det är här fråga om jorden, om Moder jord, i vilken något gudomligt bor.⁵¹⁾ Hon dyrkas också under namnet *Zemynelis* eller *Zemepatis* (*Zempatys* o. a.) — alltså i maskulin form, varvid dock denne *Zempatys* jämställas med husguden, som råder över bondens hus och hem och skyddar och bevarar det.⁵²⁾

Vidare få vi veta att bonden varje år, då dagarna äro kortast, brygger öl av det första

av säden, vilket han tagit på samma sätt som vid *Saborios-festen* (skördefesten), i syfte att "göra dem välvilligt stämda". Han slaktar därvid också en tupp och en höna och lägger bröd på marken. Var och en tar sitt bröd, vidrör marken med det och säger: "Du *Zemepati*, du ger oss så gott bröd. Vi tacka dig. Hjälp oss så att vi genom din välsignelse kunna odla våra åkrar och med *Zemyneles* hjälp få än mer av dina gåvor."⁵³⁾

Det är tydligt att huskulten här samman-smält med jordkulten. *Zemepatis-fest* beskrives som identisk lika med *Zemyneles'* och tillhör samma chtoniska cykel. Vad jorden beträffar, är det den preussiske jordguden *Puschkaytus* som man ber skicka sina tjänare *Parstucken* för att de skola föra säd in i ladan; för dem ställer man där i ordning ett gille, som helt och hållet liknar en själamåltid.⁵⁴⁾ Och att jorden och jordgudarna haft en fruktbarhetsfunktion framgår tydligt av flera ställen hos Praetorius, så t. ex. "Kära jord (jordgudar), genom vilka allt måste blomstra, låt våra fält blomma med korn, vete, råg och annan säd."⁵⁵⁾ På samma sätt anropas i Quecks biografi husgudarna: "I penater, eller denna byggnads gud, vålla mig ingen skada på åker och äng, i fähus etc." Detta skedde sedan man kastat matbitar i härden och hållt dit öl.⁵⁶⁾

Samma funktioner tilldelas de döda eller deras själar. Man förebrår dem, att de icke tillräckligt skyddat huset för missväxt och annat:⁵⁷⁾ *vos permittitis mori nostra pecora, mures devorant nobis frumenta nostra, fulgur in campis desaevit . . .*⁵⁸⁾

I allt detta finner man ingenstädes fruktan för de döda. Böner såsom *nolite ergo pecoribus nobis nocere in valetudine, agris, pecoribus et in omni re familiari*⁶⁰⁾ användes också till de heliga träden *quercus et tiliola* (*ecce ego tuli tibi homagium, ne attingas igitur meos liberos, ne tangas mea pecora, valetudinem neque quidquam molestiae creato*)⁶¹⁾ och till penaterna (husgudarna) såsom förut anförts. Här gäller också "do ut des"-regeln: får jag min skörd, som du ger, så skall jag, liksom nu, ge dig mina offer.⁶²⁾ Man uttalar också i mera direkt form sitt tack t. ex. till *Ziemiennik*⁶³⁾ och *Zemepatti*.⁶⁴⁾ Det finns alltså inte heller ur formell synpunkt någon skillnad på anropandet vid skördefesterna av jord- och husgudar eller de döda.

1) Mannhardt LG, s. 249.

2) Ib., s. 294.

3) Mannhardt LG, s. 567 f.

4) L. Adamovičs, *Jumis*, i LKV; s. f., 1937, s. 134 f.

5) J. Kleijntjens I, 1940, s. 478 f.

6) O. Lideks 1940, s. 97. Till Mickelsmässan skulle allt vara klart. Då bakades av årets

skörd en stor kaka (A. Eskeröd 1947, s. 98). Enligt A. Lippert 1882, s. 662, var Mikael *praepositus paradisi et princeps animarum* under medeltiden. På Mickelsdagen inbjöd man alla själar till fest.

7) Mannhardt LG, s. 333.

8) Ib., s. 294.

9) Ib., s. 250.

- 10) Ib., s. 295.
 11) Ib., s. 182.
 12) Ib., s. 317—327.
 13) Ib., s. 322.
 14) M. Praetorius, i Mannhardt LG, V, c. 7, par. 1—16. Mannhardt, LG, op.cit. s. 568 ff.
 15) M. Praetorius, ib., C. IX, par. 1—6; Mannhardt LG, s. 572.
 16) Mannhardt LG, s. 318.
 17) J. Kleijntjens II, 1941, s. 254 f.
 18) Mannhardt LG, s. 425.
 19) Ib., s. 330, 340.
 20) J. Kleijntjens I, 1940, s. 478 f.
 21) Se sid 161 f.
 22) F. Balodis 1938, s. 87, 100, 106 f., 119 m. fl. st.
 23) L. Adamovičs 1937, s. 101; E. Kurtz 1924, s. 78.
 24) J. Kleijntjens II, 1941, s. 254 f.; K. Straubergs II, 1940.
 25) Latvju Raksti, Krustpils, s. 137.
 26) Mannhardt LG, s. 442.
 27) Ib., s. 458.
 28) A. Spekke 1935, s. 300.
 29) Mannhardt LG, s. 272, 278, 318—322.
 30) L. Adamovičs 1937, s. 104.
 31) Ib., s. 72.
 32) P. Smits, LTD X, s. 874. Om tuppen vid skördefesterna, se Mannhardt LG 1868, s. 15 f.
 33) L. Adamovičs 1935, s. 97.
 34) Mannhardt LG, s. 572 f.
 35) K. Krohn 1906, s. 46 f.
 36) H. Helminen 1929, s. 29.
 37) Ib., s. 30.
 38) Ib., s. 34.
 39) Materialet hos A. Eskeröd, 1947, s. 309 f.
 40) H. Helminen 1929, s. 36 f.
 41) Ib., s. 47.
 42) E. Castrén 1754, s. 76.
 43) K. Krohn 1906, s. 48.
 44) C. Ganander 1789, s. 37.
 45) Ib., s. 85.
 46) F. Ruhs II, 1827, s. 63.
 47) F. v. Knorring 1833, s. 48 f.
 48) I. Kleijntjens II, 1941, s. 254.
 49) Mannhardt LG, s. 359.
 50) Ib., s. 577, par. 2.
 51) Ib., par 2.
 52) Ib., par. 5, s. 578.
 53) Ib., par. 6.
 54) Ib., s. 251.
 55) Ib., s. 560.
 56) J. Kleijntjens I, 1940, s. 479.
 57) Ib., II, s. 209.
 58) Stribingius hos Mannhardt LG, s. 444.
 59) Mannhardt LG, s. 467.
 60) J. Kleijntjens I, s. 479.
 61) Ib.
 62) Ib. II, s. 255.
 63) Mannhardt LG, s. 333.
 64) Ib., s. 579.

Kapitel 5.

SJÄLAGILLEN

Enligt lettisk folketro avklippes aldrig bandet mellan de döda och de levande familjemedlemmarna utan samvaron fortsatte både i det dagliga livets arbete och vid festerna. Denna samhörighetskänsla mellan familjen och de bortgångna anförvanterna är oförenlig med fruktan för de döda och önskan att bli dem kvitt.¹⁾ Under de stora själattiderna bjöd man dem till sig. Husfadern var den som skulle förmedla inbjudningen: han stannade också hos dem under måltiden, skickade i väg dem och tog avsked av dem. Då skördefesterna firades på hösten, sammankopplades de med festerna för de döda. Eftersom familjemedlemmarna i världen på den andra sidan också brukade betraktas som hjälpare och välgörare, när det gällde åkerarbetet och jordens fruktbarhet,²⁾ kunde husbonden med särskild tacksamhet och välvilja bjuda dem till ett gille, när skörden varit god. Och när arbetsåret slutat framgångsrikt, var det alldeles särskilt nödvändigt att sammanträffa med makterna från den andra sidan och den stora skara av avlidna, som under hela sitt jordiska liv ägnat sitt arbete åt gården.³⁾

Vad beträffar tidpunkten för dessa fester för de döda strävade den katolska kyrkan här som överallt annars efter likformighet och sökte genomdriva den av benediktinerna år 998 införda "alla själars dag", som skulle följa på allhelgonadagen den 1 november. År 1006 påbjöds den för hela den katolska världen av påven Johannes XIV, men kunde icke genast undantränga den gamla "själattiden" eller göra denna till en vanlig andaktsceremoni. "Alla själars dag" fick överta alla de för döds kulten karakteristiska hedniska bruken,⁴⁾ och dyrkan av "alla själar" förblev i de olika länderna liksom tidigare förbehållen vissa dagar under olika årstider, sålunda hos slaverna på våren, motsvarande de romerska **Parentalia** den 13—20 februari, **Feralia** den 21 och **Caristia** den 22 februari, delvis också på sommaren, men huvudsakligast dock på hösten eller vintern, vid jultiden. Den lettiska själattiden (**veju laiks**) brukade räcka en månad, nämligen från den 29 september till den 28 oktober; vid julen räknades åtminstone "de tolv nätterna" som själattid.

S. k. själagillen äro kända både från grav-

och huskulten.⁵⁾ De åsyfta mera den döde än den dödes själ. Själén behöver icke mat och dryck — så sade redan den helige Augustinus — men väl den döde, som bor i gravhögen men också kan komma tillbaka till sitt hem för att där bli kärleksfullt mottagen.⁶⁾

Hos letterna ansågs också **varje måndag** vara själadag, så också torsdagskvällen. Då brukade man ha de döda särskilt i åtanke. I Sverige gällde detsamma om **torsdagskvällen** efter solnedgången; man trodde att de döda då gästade hemmen.⁷⁾ Också hos esterna voro torsdagskvällarna heliga.⁸⁾ Att gravkulten under hösten och vintern spelade en mindre roll än huskulten är lätt att förstå, liksom att det förhöll sig tvärtom på sommaren. Under den mörka årstidens korta, regniga och kalla dagar gjorde man endast hastiga besök vid graven, i övrigt brukade man inbjuda de döda att komma till de varma husen. I Litauen firade man i oktober en minnesfest för de döda föräldrarna och släktingarna; ibland brukade man på dessa fester vid gravarna gråta och klaga, så särskilt änkorna som då sjöngo om sina män och berömde deras dygder och skicklighet. M. Strykowski säger:

I Litauen och Zemaiten hålla också bönderna måltider till de dödas minne, och när de börjat äta, tar värden en stor sked mjöl av olika slags säd samt salt och rökelse, och sedan han tänt den senare säger han: "För alla våra vänner". Vid måltiden glömde man inte heller bort Moder jord och De dödas moder. Hölls festen i hemmet, offrades även då åt dem. Sålunda berättar Lasicius om litauerne: "Man offerar åt själaguden **Vielona** (jfr lett. **Veju** mäte, de dödas moder), då de döda bespisas. **Dari autem illi solent frixae placentalae, quattor locis sibi oppositis paululum discisse . . .**"⁹⁾

Mycket åskådligt har han skildrat Ilgifesten omkring den 2 november: de döda kallades från gravarna och inbjödos till en måltid och man bar fram lika många stolar, mantlar och klädesplagg som de dödas antal.

Iisdem feriis mortuos e tumulis ad balneum et epulas invitant, totidemque sedilia, mantilia, indusia, quot invitati fuerint, in tugurio eam ad rem praeparato ponunt, mensam cibo, potu onerant; dehinc in sua mapalia reversi,

*triduum compotant. Quo exacto, illa omnia in sepulchris, potu perfusis, relinquunt, tandem etiam manibus valedicunt.*¹⁰⁾

Det är vanligen fråga om en huskult,¹¹⁾ enligt E. Birkeli också påvisbar i Sagalitteraturen, så t. ex. i Snorres Heimskringla, där Sigvat inte blev insläppt i ett hus, då där försiggick ett "alvablot". "Alv" skall en gång ha varit synonymt med "död (människa)" men jämfördes senare med troll. Efter sin död blev Olav Gudrøson alv (Hateyjarbok II, s. 135). Ett offer till en sådan, omnämnt i Kormaks saga, c. 22, torde vara ett minne av gravkulten.¹²⁾

Hos letterna finner man år 1570 benämningen *Dwessel-Meley* (= *dvēseļu mielasts*, själagille), nämligen i den kurländska kyrkoordningen,¹³⁾ där det viktigaste sammanfattats på följande sätt:

Ännu mindre bör man längre tåla den utbredda hedniska avgudadyrkan bland detta lands bönder, vilken de utöva från Michaeli till Allhelgondagen på ett okristligt, vidskepligt och avgudiskt sätt, genom den gudlösa och hycklande vidskepelsen med *Dwessel-Meley* och vad som dessutom kan förekomma, såsom när de ~~alla~~ **måndagar** bära fram slaktoffer, likaså kokt mat och drycker, till sina döda förfäder, vänner och släktingar, och på Allhelgonadagen rena, bada och tvätta själen. Allt detta bör lika litet som all annan avgudadyrkan vid högtiderna, i synnerhet den som förekommer vid jultiden, längre tålas av präster och överhet.

Från slutet av 1500-talet ha vi flera jesuitrapporter, särskilt berörande Latgale. År 1598 säges bl. a.

att folket borde hindras att deltaga i själabespisningen och själagillena; de hade t. ex. stänkt vatten på golvet och sedan också lagt skedar i maten. Vid gillena brände man rökelse även på dagen och tände vaxljus, och efter måltiden bars mat ut till graven, där man ropade de döda vid namn. Maten lämnades kvar där i små kärl, så att de dödas själar, som om natten kommo fram ur gravarna, skulle kunna äta därav. Hundarna åto upp det, men människorna voro övertygade om att själarna gjort det.¹⁴⁾

Även jesuitpatern Petrus Culesius ansåg, enligt ett brev av år 1599, att det var ett ofog som de bedrevo på minnesdagarna för själarna:

de dukade borden men använde inte salt eller ättika, sopade huset riktigt rent, smyckade en stol och ställde den mitt i stugan; de lade ut hö runtomkring och satte fram mat där. En gammal offerpräst tog plats på stolen; några gamla kvinnor stodo bakom och hjälpte honom att ropa ut namnen på själarna efter dem som dött i huset. När så skett,

talade han till de dödas skuggor, som vore de närvarande, förebrådde dem deras försummelse vid beskyddandet av gården mot missväxt, likaså vid avvärjandet av olyckor från husdjuren, vid arbeten som misslyckats, vid fisket. När han slutligen uppmanat dem att i allt detta icke visa lättja, bjöd han dem taga plats (*accubitu*) och äta. För att göra dem glada blandade han till drycker åt dem, i det han hällde dem från det ena kärlet i det andra. När gillet var slut, slog han med sin yxa mot ett kopparkärl och talade med hög röst till dem på följande sätt: "Gå er väg genast, gärna för mig till de onda andarna (*ad cacodaemonem*). Ni har ätit och druckit tillräckligt, så att ni är mätta nu". För att ingen skulle stanna kvar och gömma sig någonstans, tvingade han dem alla att gå sin väg, i det att han slog i alla vrår och på alla säten och förbjöd dem att anstifta någon skada. Yxan kastade han slutligen över tröskeln, så att den skulle kunna renas i bäcken, om någon själ trots allt skulle ha gömt sig kvar. Likaså kastade han soporna från stugan i bäcken för att de själar, som stannat kvar, skulle drunkna i vattnet. Sedan alla sedan samlats, tog han vaxljuset som brunnit ända från början, förebrådde alla som under det gångna året varit fientligt sinnade och ställde det ännu brinnande ljuset på ett undanskymt ställe. På bordet placerades två ölkrukor, prästen tände två nya ljus (*luminaria*). Han höjde sedan det större kruset och bad . . .¹⁵⁾

Följande jesuitberättelser bygga på Culesius' brev. Sålunda berättar Stribingius år 1606, likaledes från Latgale:¹⁶⁾

Die vero animarum Parato prandio vocant animas suorum defunctorum, quemlibet nomine suo, et incipiunt expostulare et accusare animas eo, quod non servaverint et defendere illas Equos et pecora a lupis et infirmitatibus, cum tamen illis quotannis debita sua obtulerint. In hunc sensum: Vos permittitis mori nostra pecora, mures devorant nobis frumenta nostra, fulgur in campis desaevit ets. Tandem rogant animas (quas ipsi putant formari partim in lupos, ursos, partim in deos), in hunc sensum: Ivan (= lett. Jānis) vel Mater mea charissima (= lett. mana mīla māmuliņa) recordare filiorum tuorum, et commede ex hoc vasculo et bibe, quantum tibi placuerit, saltem nostrorum recordare. Interim ponunt in mensa panem unum, quem in ignem postea projiciunt, cerevisiam simul, quam iidem vel in terram vel in ignem conjiciunt. Ultimo scopant hypocaustrum et expellunt animas ex hypocausto, alter arripit securim et parietes secat per quattuor angulos, easdem expellens, si haereant in quodam loco.

Detsamma säges i Tolgsdorffs rapport.¹⁷⁾

Rika på upplysningar äro också andra källor från 1600-talets slut. Omkring år 1610 antecknade Dionysius Fabricius att man inbjöd föräldrar och förfäder genom att ropa dem vid namn, vilket man brukade göra i början av november, att man eldade i badstugan, som också blivit rengjord, och att man där satte fram mat och dryck, som man trodde dem behöva på samma sätt som i detta livet. Efter åkallandet buro de in allt i huset och åto själva upp det; mat och dryck togo de också till gravarna och sedan hem igen under samma riter:

Quotannis suorum et atavorum avorumque singuli singulos vocantes nominibus propriis, memoriam obire consueverunt, idque mense Novembri, circa commemorationem omnium fidelium defunctorum. Utuntur autem his ritibus, calefaciunt balnea, scopis mundantes, apponentes animabus eorum cibum et potum, existimantes eas egere illa refectioe cibi potusque, ut in hac vita. Ubi autem ad vesperum usque cibus permanserit illaesus, alloquuntur animas his verbis: Animae carissimae, ecce nos tractavimus Vos pro posse nostro, aequi consulite et sinite nos per hunc annum usque anno sequenti redeunte anniversario die. Vos sumus pari liberalitate tractaturi. Quibus dictis cibum potumque appositum animabus in aedes suas deferentes . . . eosdem obeunt ritus.^{17a)}

P. Einhorn härleder i sina "Wiederlegungen" från grekerna seden att bespisa de dödas själar. Ännu på hans tid var den icke helt avskaffad eller utrotad utan kvarlevde i hemlighet:

Och de hade en särskild tid bestämd därför, nämligen från S. Michaelis till Simon och Juda, från den 29 september till den 28 oktober. Under dessa fyra veckor höllo de gästabud och måltider för de döda, varvid de trakterade sina döda släktingars och vänners själar. Dessa kallade de också vid namn, liksom grekerna en gång gjorde. Och ännu i dag är detsamma brukligt, nämligen att de varje år vid nämnda tidpunkt bespisa samma själar, varför dessa fyra veckor, då sådant brukar ske, kallas med ett särskilt namn **Welle laick** (= **veju laiks**, de dödas tid), vilket de en gång i tiden under hedendomen fått från sådan *ψυχολογία* och själamåltiderna. Ju galnare och gudlösare en sak är, desto mera håller det vidskepliga och avgudadyrkande folket fast därvid, desto svårare är det också att hindra dem därifrån. Ty sådana människor tillskriva denna avgudadyrkan och vidskepelse all sin lycka och välgång. Och mången beklagar fortfarande, inte endast i hemlighet utan helt öppet, att de inte längre få utöva bespisningen av de dödas själar fritt som förr. Ty sedan det

blivit förbjudet och de alltmer försummat detta, hade de berövats all lycka och välgång, och i gengäld träffats av all möjlig olycka, vilket de, som ännu årligen följa denna sed, icke erfara eller märka, utan överallt erfara mycken lycka och välsignelse . . .¹⁸⁾

Också i **Reformatio** (c. 7) talas om letternas *ψυχολογία* eller själamåltider. Med utgångspunkt från grekernas Pandemier, vid vilka man bar mat och dryck till de dödas gravar, ropade deras namn och sade: **surge tu, comede, bibe et laetare**, antager P. Einhorn,

att samma sed funnits hos letterna, och att de utövat densamma så envist, att de ännu på hans tid inte kunnat hindras därifrån utan tvärtom varje år utfört den med största iver och bespisat sina döda, särskilt på hösten, då man haft rikliga förråd av allt slags mat och dryck. Sådana själamåltider varade ända till fyra veckor, varför denna tid kallades **Wella-laick** eller **Semlicka** (**zemlikas** = de gåvor man lägger fram åt de döda själarne¹⁹⁾), under vilken tid deras själar bespisades. Folket håller mycket envist fast därvid då det tror att hela dess välgång beror därpå . . . Om de icke göra det årligen med iver så få de ingen god tid eller något fruktbart år utan missväxt och dyrtid; och eftersom de inte få göra det öppet, begå de det i hemlighet och stillhet. Om såsom jag själv erfarit . . . i en socken funnos åtminstone tio tolv gårdar, i vilka denna avgudadyrkan årligen utövades — vad månede då ske på andra orter? . . . Ty man brukar ännu i dag icke blott noga akta på samma tid under hösten utan håller den också så helig, att man under den tiden inte gärna tröskar, föregivande att det, som då tröskas, inte är användbart som utsäde, emedan det icke skulle komma upp eller gro i jorden: själarne skulle icke tillåta att det grodde, eftersom det tröskats under den heliga tiden.²⁰⁾

I en bilaga, innehållande olika visitationsfrågor, har Einhorn också förutsett det fallet, att husfäderna skulle förhöras om det ännu hölls själamåltider och anordnades gästabud för de döda. Under rubriken "Diverse fall" ("etliche Casus") har han också medtagit en fråga, nr 4, om själamåltider skulle tolereras, eftersom människorna trodde, att de om de upphörde därmed, inte längre skulle välsignas med timligt gods på samma sätt som deras fäder.²¹⁾

Ännu en gång återkommer P. Einhorn till denna fråga i **Historia lettica** (c. 4), nämligen att man i oktober månad fortfarande brukat bespisa själarne och hålla en fest för dem under "de fyra veckorna" från den 28 september till den 28 oktober, vilka dagar de kallade **G u d s d a g a r** och då de inte uträt-

tade något arbete, framför allt inte tröskning, eftersom de ansågo att det, som tröskades under dessa dagar, inte kunde gro eller komma upp, om det såddes. Oktober heter ju Wälla-Månes (de dödas månad) eller **Semlicka Månes** (c. 5), vilket namn månaden fått av deras vidskepliga själamåltider, ty under den tiden brukade de kalla själarna ur gravarna och bjuda dem att äta. Samma dagar ha de också benämnt **Deewa Deenas**, d. v. s. Guds dag.²²) Ännu en beskrivning har Einhorn i kap. 13, fullständigare än de föregående:

När de nu begravt sina döda, höllo de för samma själar årligen vid viss tid, nämligen om hösten i oktober månad,²³) ett **convivium** eller gästabud, då de lagade olika slags maträtter, som de satte fram på golvet i en stuga,²⁴) som utsetts och ordnats för detta ändamål samt uppvärmts och sopats; husbonden själv måste gå in dit sent på kvällen, hålla elden vid liv och kalla på de döda, framför allt sina förfäder, föräldrar, barn och andra anhöriga, att de måtte komma och äta och dricka. De voro av den åsikten att om "eldhållaren" som de *ab officio* kallade husbonden, fick se någonting, nämligen att själarna kommo in och visade sig, skulle han med visshet dö samma år; såg han ingenting skulle han leva året ut, och detta blev liksom ett **signum mortis** eller förebud till döden. När han nu ansåg att de ätit sig mätta, högg han på tröskeln med en yxa sönder stickorna (**Pergel**) med vilka de hålla elden vid liv, och bjöd själarna på sin väg. De hade nu ätit och druckit, de skulle därför återvända till sin ort, men därvid gå på gator och vägar, inte trampa på rågbrodden, för att inte förstöra rötterna och förorsaka missväxt under det kommande året. Ty om under nästföljande år en sådan missväxt inträffade, trodde de att själarna inte blivit tillräckligt väl förplågade, varöver de vredgats så att de trampat i rågsådden och förorsakat missväxten.²⁵)

De svenska instruktioner för kyrkovisitationer, som gå tillbaka till början av 1600-talet, dock ännu icke dem för åren 1625, 1630 eller 1638, omnämna ännu själamåltiderna. Först i en instruktion från år 1650 för Th. Praetorius från Stockholm finna vi följande:

Avgudadyrkan och dryckenskapen på alla själers och helgons dag likaså varjehanda offer av skördeprodukter och ljus, likaså deras ölgillen (Bier Gylden) samt att dricka öl på åkern . . . är förbjudet.²⁶)

Men redan i ett visitationsprotokoll från 1640 fastställdes, att bönderna i Nitaure bedrovo avgudadyrkan, bespisade själarna och endast med svårighet kunde förmås att avstå därifrån.²⁷) Från Cesvaine berättas år 1679 om "måltider för själarna som sedan förde-

las bland de fattiga. Tidigare försiggick det på kyrkogårdarna, men sedan pastorn stört dem, skedde det på värdshuset".²⁸) Själamåltider konstaterades år 1689 i Piebalga på Allhelgonadagen och Alla själers dag, liksom år 1739 i Neuermühlen och 1713 i Wohlfahrt, där bönderna dukade ett bord för de dödas själar,²⁹) 1740 i Sissegal, år 1774 i Laudona.³⁰) Mat på gravarna omnämnes från Lubāna och Rauna och i Rūjiena offrade man på gravarna.³¹)

I J. Kanolds Supplementum³²) finnes en berättelse från år 1726 av dennes sagesman Weygandt:

Oktober, **Wella Mehnesis** eller **Semlicka Mehnesis** eller **Deewa deenas** (Guds dagar). Kurerna brukade i slutet av denna månad, om än i hemlighet, då de voro till hälften hedningar, till hälften kristna, kalla själarna ur deras gravar och förplåga dem, vilket skedde under följande ceremonier: För det första skurade man under denna natt ett bord, på vilket de skulle sätta maten, alldeles vitt (några brukade också ställa denna på marken i en därtill iordningställd kammare, i förrådshuset, Klete, logen etc. eller något annat utrymme, eller till och med i badstugan), därefter täckte de över det med en alldeles vit bordduk eller ett lakan och satte fram alla de olika maträtter som folket förmår åstadkomma, nämligen en tjock gröt av alla de sädeslag som de odlat under året,³³) t. ex. sommar- och vinterråg, vete, korn och bovete, bröd av alla sädeslagen, likaså kokt kött av får, gäss, höns och oxer, därtill till själarnas förnöjelse det starkaste öl man hade i huset. Man anropade själarna, i synnerhet de närmaste släktingarnas, och inbjöd dem med ungefär följande ord: "Kom blott och ät, men gå inte på min åker utan på vägen, vålla mig ingen skada (**Nahkat un eedat Ansing, Jannite, Ilsing, Geding, Kauzing ne eitet par mannu druwu, eitet par mannu ehshu, ne darrat skadu pee mannem lopeem, pee mannem Behraem**). När sedan husmodern eller någon annan av kvinnorna nästa morgon fann all mat uppäten, hoppade hon högt av glädje och utropade följande: "O, hur gott har det inte smakat mina vänners och väninnors själar, eftersom intet blivit kvar."

Vidare citerar J. G. Weygandt ur Rosinus *Lentilius*:³⁴)

Balneas sacras habent Letti, animas hinc quoque vocant in istis: Ea nocte, quae praecedit omnium animarum festum, prima scilicet Novembris, cibos 4, 5 aut circiter pro facultacula patrisfamilias super instratam decenter mensam collocant, parentum, filiorum et consanguineorum demortuorum animas illuc diversaturas et cibos istos noctu delibatos credentes, mane quod relinquunt ani-

mae, omne scilicet quod appositum erat, ipsimet abliguriunt, id vero iam aliquibus locis obstetricante Parochorum zelo fieri desiit.

Enligt Berchemeyers "Antiquarius" (s. 373) firade kurländarna på alla själars dag en särskild fest, varvid de i slutet rum dukade ett långt bord med den bästa mat de hade och sade: "Vi förplåga förfädernas själar"; sedan gingo de ut och läto maten stå kvar över natten.

Under "de dödas tid" satte man fram av det bästa man hade och bad om välsignelse för kreatur och åker (Š. Ticējumi 6221). Barnen buro mat till föräldrarna på kyrkogården "för att dessa inte skulle komma och se hur de levde" (ib. 6222). En gång om året, mellan Mikaeli och Martini, for man i Alšvanga till och med till kyrkogården för att hämta "de avlidnas andar" och förplåga dem hemma i ett uppvärmt rum.³⁵⁾

Enligt E. Birkeli kan man skilja mellan inledningsriterna, det egentliga förplågan och avslutningen av festen för de döda. Till den första gruppen hörde iordningställandet av rummet och övriga förberedelser. I Suojärvi bar var och en, sedan man kommit överens om tid och plats för festen för de döda, varje dag dit sked, tallrik o. s. v. Man slog tränaglar i väggen, bar in stolar, lagade kalla och varma maträtter, slaktade ett får. Deltagarna gingo sedan tillsammans till kyrkogården och var och en kallade på sina döda, vilka i sin tur skulle taga med sig ända till den nionde släktingen liksom också sina vänner. Tidigt på morgonen besökte de sedan kyrkan tillsammans med de döda.³⁶⁾ Hos letterna firade man emellertid själafesten mestadels som en sluten familjefest. Man bar väl också där mat till kyrkogården, men annars dominerade huskulten. Man eldade i ugnen för att de döda skulle kunna värma sig och ställde också i ordning ett bad. Från Mikaeli ända till Allhelgonadagen fingo de döda förfäderna, vännerna och släktingarna bada och tvätta sig, varefter de skulle förplågas, såsom framgår av kurländska kyrkoordningen av år 1570 och av Dionysius Fabricius' och andras berättelser. Detsamma förekom också vid julen i Skandinavien.³⁷⁾ Man gjorde upp eld och tände också bål för att själarna skulle värma sig och för att visa dem vägen. På många olika sätt kommo de från gravarna, men mestadels redo de på sina "ridhästar" d. v. s. de djur som slaktats för dem vid deras begravning (A. Lerchis-Puškaitis, passim); man bad dem att inte taga vägen över åkrarna.³⁸⁾ En hel månad varade denna samvaro mellan levande och döda, då de förra samtalade med de senare, frågade ut dem och berättade för dem vad som hänt, allt detta i

en enda stor krets av levande och döda släktingar.

Hur djupt rotade de gamla traditionerna voro hos det lettiska folket och hur svårt det var att ersätta dem med nya kristna sådana, se vi bäst av de polemiska skrifter som författades av den kurländske superintendenten Paul Einhorn och som innehålla en hel rad belägg rörande letternas hedniska bruk ännu på 1600-talet, alltså 500 år efter kristendomens införande i landet. I den andra av de böcker, som utgöra hans "Reformatio Gentis Letticae in Ducatu Curlandiae" (1636), har han tillfogat en anvisning om hur man skulle pröva de icke-tyska människorna (*visitatio sive annuum Examen gentis Letticae in Ducatu Curlandiae*): familjefäderna skulle förhöras en gång om året, bl. a. om de ännu dyrkade avgudar och höllo fast vid sin tidigare hedniska avgudadyrkan, om de fortfarande brukade förplåga själarna och anordna gästbud för de döda, som de kallade vid namn och bjödo att komma till mat och dryck, om de också vid sina anförvinters begravningar brukade hednisk vidskepelse, och, liksom de tidigare gjort, gävo de döda pengar, kläder, och andra ting med sig i graven och lade dem i kistan för att de i det andra livet skulle ha pengar, kläder och annan nödortft och kunna reda sig.³⁹⁾ Han anför också flera speciella fall, som kunde möta hos det icke-tyska folket vid avskaffandet av sådan vidskepelse och hur man skulle förfara därvid.⁴⁰⁾

Begravningen enligt gammal sed och dess avskaffande behandlas särskilt i den citerade skriften. Det frågas bland annat: Då det nu kräves att det icke-tyska folkets gamla begravningar avskaffas, såsom t. ex. i kyrkoordningen av 1570, och att de skola begrava sina döda på kyrkogården, borde icke därav följa, eller människorna mena, att begravnandet på kyrkogården är bättre och för deras salighet nyttigare än det på öppna fältet och utanför kyrkogården?

Också de döda tänktes göra motstånd mot det nya. Så heter det t. ex. i par. XI:

Om de nu anfäktas av djävulen i den dödes gestalt, i sömnen eller på annat sätt, och denne begärde att man skulle begrava de döda hos sina döda förfäder, på de av gammalt föreskrivna gravplatserna, hur skall man då förfara?

Det nya kunde medföra fara, ty de döda kunde vilja hämnas på de levande. I par. XII frågas:

Om nu dessa Spectra eller spöken, som låta sig ses i de dödas gestalt, skulle döda de människor, som inte vilja rätta sig efter deras vilja och påbud och bringa dem om livet eller på annat sätt hota dem till livet, borde man

inte då till undvikande av sådan fara efterkomma deras begäran och göra vad de önska?

Vidare frågas i par. XIII:

Om nu föräldrarna före sin död bedja sina barn eller vänner och släktingar att man skall kläda och begrava dem efter hedniskt bruk, såsom förr varit sed, skulle de då också vara skyldiga att göra detta?

Eller i par. XIV:

Om de nu ville begrava sina döda efter sina fäders bruk med kläder och smycken, så som de haft det under sin levnad, utan någon som helst avgudadyrkan eller vidskepelse, eller utan att de därvid haft någon hednisk avsikt eller tro om dem, skulle man icke kunna tillåta det?

Likaså skriver denne författare om klädandet av de döda och om gåvorna till dem, att de "strävat efter att avfärda dem välförsedda i döden, med goda kläder och även andra förråd".

De flesta begrava väl ännu i dag sina döda på sina egna gravplatser, såsom de av gammalt brukat göra; om man icke ger akt på dem, bruka de där fortfarande öva sina gamla onda seder. Och att detta fortfarande är brukligt hos dem har jag själv sett och hört . . . Prästerna bruka intala folket, att en kristen, som dött salig, där uppe träder fram i vita, i lammets blod renade kläder och därför icke vore i behov av bättre kläder i kistan än dem han burit i livet; inte heller kunde smycken, guld och silver eller vackra kläder förhjälpas honom till saligheten. Vidare tillhållas de alla att med iver begrava sina döda icke på sina gravplatser på fälten och i skogarna utan på kyrkogårdarna. Visserligen är jorden överallt Herrens, men en begravning inom de ordnade kyrkogårdarna vore att föredraga, emedan prästerna där bättre kunde övervaka om människorna fortfarande övade hedniskt oskick." ⁴¹⁾

Einhorn återkommer ännu en gång till denna fråga, nämligen i sin *Historia lettica* av år 1649. Här säges visserligen intet nytt, endast att många människor också satte fram mat och dryck till de döda vid deras gravar. Om de döda varit rika och förnåma människor, begravde man dem under särskilda glädjebetygelser, under pipande och sjungande, liksom trakerna en gång gjorde. Gravarna äro dock åtkomliga för de vilda djuren i skogen eller på de öppna fälten. ⁴²⁾ I de svenska *Articuli visitationis* av år 1638 finna vi även frågan: "Göras gravarna också tillräckligt djupa, så att de döda inte kunna grävas fram av de vilda djuren?" ⁴³⁾

Den andra fråga, som Einhorn närmare behandlar i sin *Visitatio*, ⁴⁴⁾ är framsättande av mat till de döda, vilken sedvänja bekämpades på samma sätt men ändå fortfarande utövades i hemlighet av många människor. Det är lätt att se vilka förebräelser som främst riktades mot "de icke-tyska":

När hedningarna tjänade de falska gudarna, vunno de därigenom mången fördel och hade stor framgång i sin sädesodling, med sina kreatur och andra ting, varför också ännu i denna stund de, som hålla *ψυχωτοοφία* eller själamåltider och vinnlägga sig därom, berömma sig av att de ha allt i överflöd, medan andra, som upphört därmed, beklaga sig över att det inte längre går dem så väl som deras fäder, som utövade sådan gudstjänst, ty de hade haft tillräckligt av allting: Skulle man inte på grund av den lycka och välmåga som följer därav kunna tillåta det? (IV)

När då djävulen med sina spöken ansätter dem som frångått sådan avgudadyrkan och avskaffat den, och inte lämnar dem någon ro, utan ständigt plågar dem och förleder dem att återtaga det avskaffade avguderiet: Hur skall man då förhålla sig? (V)

När de sedan med särskilda tecken eller under skulle kunna förledas att återgå till sin tidigare avgudadyrkan och hedniska bruk . . . skulle de då icke följa dem och hålla dem för goda änglar och Guds sändebud? (VI)

Men när de, som tidigare varit anhängare av sådan hednisk avgudadyrkan och sedan avsvurit densamma, råka i svåra anfäktelser och på grund av den avgudadyrkan de sålunda brukat känna stor pina och vånda i hjärtan och samveten, hur skola de handla? (VII)

De s. k. själamåltiderna som voro avsedda för de döda, höllos i första hand för att få tur med jordbruk, kreatur m. m. De döda, som icke vördades utan glömdes bort, kunde komma och oroa de levande. Att giva dem mat var alltså både till nytta och en plikt.

Det framgår av frågorna själva, att människorna i allmänhet inte hade frångått de gamla begravningsbruket, något som också Einhorn själv framhåller:

Om de också trodde på ett evigt liv, var dock deras mening därom den, att det skulle vara ett lika jordiskt och naturligt liv som detta; man skulle där, liksom här, äta, dricka, sova, klä sig etc. Därför försågo de sina döda, när dessa begravdes med goda kläder, gåvo dem t. ex. pengar, silver, guld, silversmide, smycken med sig på det att de skulle kunna reda sig i det andra livet" . . . ⁴⁵⁾

- 1) L. Adamovičs 1937, s. 91, 59.
- 2) Jfr Yngl. s., c. 10: "Då svearna 3 år efter Frös död fingo vetskap om denna händelse och då besinnade att ändock den honom tillskrivna goda årsväxten och freden hållit i sig, trodde de att så skulle det förbliva, så länge Frö var i Svithjod, och ville ej bränna honom . . ."
- 3) L. Adamovičs 1937, s. 97; jfr estniska själagillen, hos O. Loorits 1932, s. 58.
- 4) H. F. Feilberg I, 1904, s. 30 ff; J. Lippert 1882, s. 664.
- 5) Jfr P. Sartori 1903, s. T. Sirelius 1921, s. 68 f.
- 6) E. Birkeli 1944, s. 111.
- 7) G. O. Hyltén—Cavallius I, 1864, s. 492.
- 8) Jfr J. W. Boecler (1600-talet) 1848, i Scr.rer. Liv. II, s. 673.
- 9) Mannhardt LG, s. 334.
- 10) Ib., s. 359; Jfr P. Sartori 1903, s. 54.
- 11) De främmande i grannskapet ta ingen del däri och släppas inte in, B. Senkeviča 1939, s. 155.
- 12) E. Birkeli 1944, s. 9.
- 13) Kurl. Kirchenordnung, Instructio generalis, K II v.
- 14) E. Kurtz 1925, s. 116 f.
- 15) I. Kleijntjens II, 1941, s. 254 f.; K. Straubergs II, 1940; jfr s. 000 ovan.
- 16) Mannhardt LG, s. 444.
- 17) Ib., s. 446.
- 17a) Ib., 458 f.
- 18) Ib., s. 467 f.
- 19) K. Mühlenbach—J. Endzelīns 1923—32.
- 20) Mannhardt LG, s. 477, kap. 7.
- 21) Ib., s. 480.
- 22) Ib., s. 482.
- 23) J. W. Boecler 1848, s. 673, har meddelat, nästan ordagrant efter P. Einhorn, detsamma om esterna, här dock endast på "alla sjäalars dag". Boeclers text också hos H. F. Feilberg I, 1904, s. 57.
- 24) J. W. Boecler 1848, ib.: "i en därtill iordningställd och uppvärmd bad- eller annan stuga".
- 25) Mannhardt LG, s. 487.
- 26) E. Lundström 1914, s. 299, Bil. XXIV.
- 27) Mannhardt LG, s. 500.
- 28) Ib., s. 501.
- 29) Ib., s. 504.
- 30) Ib., s. 507.
- 31) Ib., s. 508.
- 32) J. Kanold IV, 1726 f, s. 27.
- 33) Jfr M. Praetorius, om preussarna på skördefesten, se Mannhardt LG, s. 572 f.
- 34) *Curlandiae quaedam memorabilia*; Hupel II, s. 144.
- 35) Latvju Raksti, Alšvanga, s. 8, anm.
- 36) E. Birkeli 1944, s. 134.
- 37) Under hela denna tid fick man inte tröska säd, ty man trodde att den sedan inte grodde om den såddes, emedan de vredgade sjäalarna hindrade den att göra det, P. Sartori 1903, s. 53.
- 38) Jfr H. F. Feilberg II, 1904, s. 4: "Et skel må dog nok hær sættes mellem slægtens døde og vætterne. Trods rædelsen for de døde, skal de mottages så hensynsfuld og godt, man ævner. Offeret, gaverne, der fremsættes for dem, er en hilsen, et bud til dem fra den slægt, de forlod; en bøn om at de, som er stærkere end de levende og staar de dunkle skæbnemagter nærmere, til advare, hjælpe, skærme menneskerne. Fjærnere staar vætter og trolde, men de, som har magt til at øde bondens kvæg og korn eller give vækst og rigdom, må man gøre vel stemte mod sine interesser, og give dem del i hvad ting man selv ejer".
- 39) Scr.rer. Livon. II, s. 634 f.
- 40) Ib., s. 645.
- 41) Ib., s. 628 f.
- 42) Ib., s. 597.
- 43) E. H. J. Lundström 1914, s. 276, bil. XXIV.
- 44) *Reformatio gentis Letticae*, i Scr. rer. Liv. II, s. 635.
- 45) Ib., s. 645.

Kapitel 6.

JULTIDEN

Också i julfirandet återfinna vi seder och bruk som sammanhånga med döds-kulten. Jul-tiden bevarade själagillenas karak-teristiska drag; man lät t. ex. mat stå fram-dukad eller bredde ut halm på golvet. Tva-ningen i badstugan, ljusen på bordet, eldarna, de dödas ankomst, bäddarna för dem, sökan-det efter deras spår i askan, alla dessa mo-ment omnämnas. Martin P:n Nilsson vill dock icke godtaga ett samband mellan själa-fest- och fruktbarhetsriterna: Ett naturligt samband mellan själa- och fruktbarhetsfest kan man icke finna om man ej hyllar den omstridda och ganska osannolika teorin, att de döda tillika äro fruktbarhetens givare.¹⁾ Det kan icke förnekas att många olika element äro knutna till julen — de dödas besök, frukt-barhetsriter, sol- och eldkult — såsom H. F. Feilberg, M. P:n Nilsson, H. Celander och N. Lid påvisat.²⁾ I Danmark har skördefesten kunnat hålla sig kvar på Mikaelidagen,³⁾ men i Sverige och Norge flyttades den till Lucia-dagen och julen, ehuru den ännu år 1772 firas-des på Mikaelidagen.⁴⁾ Enligt E. Birkeli brukade man på julaftonen besöka gravhögen och åtminstone dricka öl där; man kunde ibland också dansa. En ölskål vid graven är belagd från Sverige, drycken hällde man ut på graven, det förekom också att man tände ljus.⁵⁾ De viktigaste momenten för Sveriges del skulle vara tändandet av bål, badet för de döda, öppnandet av dörrar och förrådshus, dukningen av bordet med julbröd samt den bäddade sängen eller hedersplatsen.⁶⁾ Vad badet angår, var det i Norge förbjudet att tömma ut badvattnet på julaftonen, ty man trodde att de osynliga gästerna önskade an-vända det. Efter badet fick man inte släcka elden i bastun, ty de döda kommo dit för att bada.⁷⁾ Bordet förblev dukat till nyårsafton och ännu längre; man kunde dock även ordna ett extra bord för de underjordiska, som eventuellt kommo på besök; i Sverige åt man tillsammans med de osynliga gästerna.⁸⁾ Hal-men på stugans golv, som redan omnämnes av Snorre Sturlasson, var avsedd som säng-plats för nykomlingarna.⁹⁾ Den högtidliga inbjudan är omnämnd från Island,¹⁰⁾ likaså fördrivandet av de döda, vilket i Norge skedde på ett brutalt sätt, med "stokker og stenger, bjørkekviser, limer og pisker, busker, men i

Sverige fick heta bära ut julen, äta ut julen, dricka ut, köra ut, dansa ut julen."¹¹⁾

Julnatten är "själarnas dag", då komma alla under året hädangångna osynliga på be-sök till sina forna hem för att gästa sina levande anhöriga och se, att de ha det gott och icke lida någon nöd . . . Vid 11—12-tiden om natten . . . är det som de dödas andar komma, så att då skola alla dörrar stå olästa och inga spjäll stängas. Enligt gammal, ännu mångenstädes fortlevande tradition får icke heller maten julaftonen dukas av från jul-bordet, utan skall den stå framme för de döda, som då komma och smaka på den . . . Ljus skulle också tändas och lysa för att "dom" skulle kunna se i mörkret, elden brinna för att de skulle kunna värma sig och badstugan vara uppeldad. Familjemedlemmarnas vanliga sovplatser lämnades också åt de osynliga gäs-terna, under det att de själva tillbragte nat-ten i den på golvet utbredda julhalmen, som sades förta ljudet av de dödas fotsteg . . . Funno de döda sig glömda, sutto de gråtande på sina gravar och fröso.¹²⁾ . . . Julnatten öppnas alla gravar, och då hålla även de döda efter besöket i sina forna hem gudstjänst i kyrkan.¹³⁾

Också i Lettland har julen firats som en själa-fest, vilket bl. a. framgår av Lubenaus skildring av en resa från Königsberg till Kur-land år 1585, där han tillbragte julen hos de sedan 1300-talet fria letterna, de "kuriska kungarna".

Då foro de på jakt till sina heliga skogar, där de annars under hela året inte fingo döda något vilt eller hugga något träd. Det som de vid detta tillfälle fällde av rådjur, hjort och hare, flådde och stekte de och satte det på ett långt bord, och runtomkring detta tändes en mängd vaxljus för föräldrars, far- och morföräldrars, barns och släktingars själar. Medan de stodo där eller gingo fram och tillbaka, åto och drucko de och trugade även oss att göra det. Sedan hämtade de ett tomt ölfat, slogo med två påkar på det, och man och kvinna dansade omkring bordet, liksom också barnen, vilket varade hela natten. När nu var och en gick att sova, bådo de oss att äta och även taga med vad vi önskade; ty de äta intet av det som blivit över utan ge det åt hundarna. De ville inte heller taga något betalt av oss för det vi ätit.¹⁴⁾

P. Einhorn talar likaså¹⁵⁾ om att julen firades med ett gille liknande den sista begravningsmåltiden efter begravningen¹⁶⁾ och under stort larm. Bl. a. förekommo masker. För övrigt brukade man vid julen låta mat och dryck stå kvar på bordet, i badstugan eller i stugan.¹⁷⁾ Där man i vissa trakter fortsatte med själamåltider ända fram till jul, glömde man inte heller på julafton de döda.¹⁸⁾ Några bruk som speciellt sammanhånga med julen måste vi här gå närmare in på, först och främst jultocken (julstubben, julkubben?).

I Bretagne bruka släktingarna samlas den 2 november och tillbringa tiden med att sitta vid härden samtala om sina döda. Husmodern dukar sedan bordet med duk och festkärl. Sedan gå de alla till vila. Elden på härden hålles vid liv med hjälp av en stor stock. Denna skall enligt Birkeli vara "en dödes kubbe".¹⁹⁾ På Gotland har emellertid länge en ännu ursprungligare sed levat kvar, gräupacken eller jaulstucken (julstocken). En stor stock, helst den största man kunde komma åt, lades i spisen. Den var så stor, att flera karlar behövdes för att hämta in den: Ibland måste den rullas in. Den ur spisen utskjutande änden vilade på en pall. Den makades in med stor högtidlighet, då alla arbeten undangjorts, ofta strax före kvällsmålet. Ofta hjälpte man varandra, och därvid vankades det traktering av allt det bästa man bakat och bryggt till jul. Julölet skulle då först slås upp. Vid bjudandet tog man plats på stocken. Efteråt gingo bönderna omkring och sågo efter på varandras julstockar — ty det var en ära i att ha den största, smakade på julölet och önskade varandra en fröjdefull helg. Julstocken skulle räcka åtminstone till nyår eller också till tjugondedagen. Den fick inte brinna upp helt och hållet, sista stumpen gömdes eller kastades i rågbåset, för god skörd, eller i fårhuset, för lammalycka.²⁰⁾ Man trodde att de döda värmdes sig vid elden och sedan kommo och åto vid bordet. I Lettland frågade man år 1717 bonden Wohgul i Rauna, varför han sent på kvällen den 3 november gjort upp eld vid bostadsrians fyra hörn, medan han inne i själva rian, vars dörrar och fönster varit stängda, lagt en bunt hö på bordet och där bredvid bröd och ljus, varefter han bett och sjungit tillsammans med de sina. Härpå gav han till svar, att det skett till **Bluku Dievs'** (stockgudens) ära.²¹⁾ Det är tydligt att stocken i båda fallen verkligen haft något att betyda. Julaftonen kallas i Lettland också **Bluka vakars** (stockkvällen). Att stocken har något samband med själatiden är säkert. Även på annat håll är den sedan gammalt knuten till jultiden, så t. ex. ännu år 1184 i

Münster och Leiden.²²⁾ Under 1400-talet måste i trakterna omkring Mosel och Rhen en ekstock brinna ända till den 6 januari, på sina håll till och med ända till nästa jul, i en ugn där elden blott delvis kunde komma åt den. Enligt H. Freudenthal är seden att bränna en stock känd i västra Tyskland, Frankrike, Belgien, Schweiz, Italien, Balkanhalvön och hos slaverna.²³⁾ Den har intet samband med den kristna läran,²⁴⁾ men sammanställs med bespisandet av hus- och härdandarna²⁵⁾ som vegetationsdemoner²⁶⁾ samt med jul-²⁷⁾ och midsommarelden.²⁸⁾ H. Freudenthal anser att brännandet av stocken inte är någon samfundets angelägenhet utan den enskildes i hemmet, såsom sådan nära förbunden med eldens förnyelse. Detta är dock föga troligt, ty för det första hörde brännandet av stocken inte bara samman med julen och för det andra har det trots allt varit en allas gemensamma angelägenhet. De lettiska källorna bjuda oss härvidlag ett rikt material. I procession drogs stocken från gård till gård, medan man sjöng, dansade och bjöd på mat och dryck. Sålunda berättar P. Einhorn år 1636:²⁹⁾

Och de fira till och med under vår jultid och kvällen före en skamlös fest, med mat, dryck, dans, hoppande och skrikande, i det de gå runt från det ena huset till det andra under sådant väldigt skrån, att de sinsemellan inte kalla julkvällen för annat än danskvällen, eftersom de tillbringa hela natten med dans, sång och hoppande. Samma kväll kallas också **Bluckvackar**, d. v. s. stockkvällen, emedan de därvid under stort oväsen draga omkring med en stock, sedan bränna den och så ha sin fröjd däråt. Det är allt mycket skamligt, och de göra fortfarande allt helt öppet.

Detsamma berättas också i *Historia lettica* (c. 4). Man kan också jämföra J. Kanolds uppgifter:

Januarius-Svehtku Mehnensis (festmånad) i vilken månad den gamla jultiden infaller. Här nedan meddelas i korthet med vilka ceremonier de bruka fira den heliga jultiden (som kallas **stocknatten**, **stockaftonen**, (**Bluku vakker**), om än hemligt på grund av sin stora fruktan för de evangeliska prästernas beivrande: De lägga nämligen under jultiden en stor tjock, knotig stock i elden, låta den långsamt brinna ända till ljusan dag; det som nu återstår av stocken, gömma de ända till våren, klyva några bitar av den, kasta de avhuggna spånen kors och tvärs i porten, då alla kreatur för första gången på våren gå ut på bete. Det djur som nu med fötterna trampar på spånorna, dör oundvikligen det året eller drabbas av andra olyckshändelser.³⁰⁾

J. Lange³¹⁾ följer i sin tur Einhornes skildring: **bluku vakars** (stockkvällen) torde ha

varit ett hedniskt gille, där man under löjlga ceremonier brände stocken. G. Stender,³²⁾ som förlägger denna fest till jultiden, antager, att stocken släpades omkring, medan man åt, drack och hoppade, varefter den brändes under löjlga ceremonier som en symbol för det mödosamma sommar- och höstarbetets avslutning. Enligt O. Schultz³³⁾ var det julafton, som de drogo omkring en stor tung stock med bastrep, under stort jubel vältrade den från en by till en annan och från det ena huset till det andra och slutligen brände den. F. Milbergs³⁴⁾ nämner inte julen utan **bluku veji** (stockvältandet) under vintermånaden (december), då folket efter åkerarbetets och tröskningens avslutning "gjorde en omgång", medan de vältade en stock, och sedan de ätit och druckit, brände upp den på den sista gården. Detsamma finna vi hos J. Špiss,³⁵⁾ vilken liksom Milbergs följer G. Stender och alltså sammanställer brännandet av stocken med skördefesterna och skildrar detta som dessas avslutning.

Detta stämmer väl icke överens med H. Freudenthals husgillen, utan mera med skördefesterna. Däremot kan man påvisa drag, som äro karakteristiska för hus- och själakulten hos letterna, så t. ex. i den ovan anförda berättelsen från Rauna (1717). Även K. Schilling³⁶⁾ är av den åsikten, att **bluku vakars** varit en sjulafton. Då var det förbjudet att spinna, liksom man över huvud tagat i Vidzeme och Kurzeme inte utträttade något sådant arbete på torsdagskvällarna. Enligt D. Ozoliņš³⁷⁾ fick man inte någonstans företa sig något dessa kvällar, då kvinnorna höllo stockkväll. O. Lideks, som samlat material rörande denna, meddelar, att **bluku vakars** hölls varje torsdag redan från och med Martinsdagen, ehuru endast den sista torsdagskvällen före jul och julafton hade någon utpräglad festkaraktär.³⁸⁾ I många trakter förekommo sådana aftnar hela vintern igenom, men endast de före jul kallades stockaftnar. Spriču Ernsts³⁹⁾ skriver, att husbonden nämnda kväll rullade ekstocken runt fyra gånger och slutligen sköt in den i elden, samt att allt folket sedan värmde sig vid elden. I Märupe skurade man bostadsrian till jul och lät sedan ekstocken brinna i ugnen. Män och kvinnor samlades framför ugnen, drucko öl vid bordet och åto kakor (**karašas**). Mitt i bostadsrian sutto pojkar och gungade på bjälken; de skulle "skjuta" den av halm gjorde trebenta haren. Lyckades det tre gånger i följd för någon, skulle allt gå väl för honom under det kommande året; träffade han inte haren en enda gång, blev det följande året olyckligt (LFK 76, 1833). Denna halmhare, som bringade lycka och god skörd, påminner om de svenska halmdjuren vid jul. Också i

stugan kunde man dansa och hoppa omkring stocken (LFK 179, 1234).

De svenska juldjur, som varit knutna till skörden och tillverkats av halm, liksom den lettiska trebenta haren, äro naturligtvis symboliskt uppfattade men samtidigt lycko- och välsignelsebringande. I en mycket ovanlig form förekomma de hos letterna, nämligen som vargar eller varulvar. De senares verksamhet sammanhänger med Luciafirandet, som annars inte spelar någon större roll hos letterna.

År 1691 erkände den 86-årige lettiske bonden Thiess inför domstol, att han löpt som varulv, men förnekade att han vore trollkarl. Till fots hade de som vargar gått till helvetet, som låg i **Purva ezers** (träsksjö) vid Mälpils. Dörrvaktarna avvisade dem, då de ville hämta ut något av den sädesblom eller säd, som trollkarlarna burit dit. Blommen förvarades i ett särskilt förrådsrum (**klēts**) och säden i ett annat. Varulvarna löpte till helvetet emedan därifrån skulle hämtas t. ex. kreatur, säd, och annat växande. Hade man blivit försenad, så att man inte hann dit, medan portarna ännu voro öppna, eller inte hann bära ut något av blom och säd, fick man ett dåligt sädesår. Han hade själv hämtat korn, havre och råg, så mycket han orkat bära. Det hade skett under Lucianatten före jul. Till helvetet kommo de vanligen tre gånger: pingst-, midsommar- och Lucianatten. Vad de båda förstnämnda beträffar, kom man inte varje gång dit just under dessa nätter utan först då säden stod riktigt i blom, ty då och under tiden för sådden rövade trollkarlarna bort välsignelsen och förde den sedan till helvetet, medan varulvarna ansträngde sig att hämta den tillbaka. Där tillämpades en egen tideräkning. Djävulen sådde redan långt i förväg; vid jul var det redan fullständigt grönt, både säden och träden.⁴⁰⁾ Dessa varulvar kommo från olika trakter, fördelade på grupper. Även kvinnorna. Men döttrarna skickades att som drakar (**pūķis**) röva mjölk- och smörlyckan. Varulvarna voro inte djävulens tjänare utan hämtade tillbaka det som trollkarlarna burit samman; djävulen tog illa upp och slog dem som hundar. De voro således **Guds hundar** och bringade människorna lycka; hade de inte stulit denna tillbaka från djävulen, skulle den ha gått förlorad för människorna.

Sedan H. Bruiningk publicerade denna process,⁴¹⁾ ha ännu flera blivit kända. I en annan dylik, från år 1647, som publicerades av T. Zemzaris,⁴²⁾ höll man lika strängt på skillnaden mellan varulvar och trollkarlar, vilket domarna dock icke ville gå med på, utan dömde den anlagade Hindrich Blende som trollkarl. Att varulvarna bekämpade häxor-

na och förföljde dem, berättade redan Peuce-
rus år 1560.⁴³) I en annan process erkände
varulven Idgund, att det var häxornas plikt
att stjåla sädesblommen och hämta den åt sin
herre djävulen. Men de själva, varulvarna,
buro den tillbaka till ägarna och skyddade
dem så från förluster.⁴⁴) Häxorna träffade
de vid jultid, midsommarafton och pingst.
Vad dessa tidpunkter beträffar, var det hos
slaverna framför allt pingstaftonen hos let-
terna och en del andra folk också midsom-
maraftonen som höllos som själattid. Lucia-
dagen eller julafton spelade samma roll sär-
skilt i Skandinavien; här voro de också på det
allra närmaste knutna till skörden. Det är
påfallande, att man annars inte skilde troll-
karlar och häxor så noga från varulvarna.
En häxa kunde också vara varulv (enligt en
häxprocess av år 1608). Varulvarna samman-
träffade med häxorna i varg- eller människo-
gestalt (1683), en häxas make var varulv
(1614). Varulvarnas hustrur löpte som var-
ulvar, men döttrarna som **pūkis** för att stjåla
välsignelsen från mjölken och smöret (1691).
Men de s. k. mjölkhäxorna i den lettiska folk-
traditionen voro något helt annat än häxpro-
cessernas skadebringande häxor (*maleficae*),
och även den s. k. **raggan** (*ragana*, häxa) i en
process år 1647 hörde såsom flygande ande
snarare till den förra gruppen. År 1673 an-
klagades en viss Balodis för att man sett en
pūkis flyga till och från hans hus. År 1647
erkände en kvinna vid namn Blende, vars far
också stod som anklagad, att hon flugit som
pūkis och av en "vetande" blivit inspärrad i
en kruka och pinad, ett motiv som vi känna
till från den yngre folktraditionen.⁴⁵) Vore
det möjligt att förklara etymologien för **vil-**
katis (varulv) icke endast med **vilks** (varg)
utan liksom i fråga om **vilce** (= **pūkis** som
kvinna) med **vilkt** (draga, draga in) kunde
man etymologiskt och analogiskt förstå var-
ulvens roll som "lyckobringare" (för sig själv
eller för andra). Motivet med återbärandet
av välsignelsen känna vi också till från myt-
terna om Demeter och Persefone.

Till julen äro även andra mytiska väsen
knutna, som i Kurzeme äro kända som **miež-**
vilkas.⁴⁶) De ha såsom kornvargar (Gersten-
wölfe) sammanställts med sädesvargarna
(Kornwölfe), vilket emellertid är omöjligt ur
etymologisk synpunkt. I alla de visor som
insamlats av K. Pētersons förekomma blott
miežvilkas som pluralis till **miežvilka** (från
vilkt, draga), vilka endast kunna samman-
ställas med det förutnämnda **vilce** men icke
med **vilks** (varg) och alltså blott kan betyda
"kornbärerska, -bringarska" eller **korn-**
bärare, -bringare. Det berättas om
följande sedvänja: i trakten av Ventspils bru-
kade byborna den första juldagen göra en

rundgång och i olika grupper besöka alla hus
i byn. Den första gruppen fördes av **miežvilku**
tēvs (**miežvilkas'** fader), den andra av **miež-**
vilku mäte (moder), vilka samtidigt voro för-
sångare. De övriga däremot bildade **miežvilku**
draudze (**miežvilkasamfundet**), på samma
sätt som man midsommarafton hade en **Jāņa**
tēvs (midsommarfadern = husbonden), **Jāņa**
mäte (midsommarmodern), medan de övriga
kallades **Jāņa bērni** (midsommarbarnen).⁴⁷)
När de kommo till ett hus, sjöngo de: "Ropa,
skrik, miežvilku draudze, så att varg och björn
fly till skogs, så att fålarna på betet kunna
gå fritt omkring". Också inne på gården
sjöngo de. De hade ris med sig, som de kas-
tade ifrån sig i förrummet, i det de sjöngo:
"Dip, dop, dip, dop, du miežvilkas' kväll, alla
små barn med tiggarpåsar, påsar på ryggen,
axen i dem". När de kommo in i stugan,
sjöngo de: "Miežvilkas sprungo in i rökstugan,
Gud kommer att giva en dimmig som-
mar . . . Äro alla människor från förra året
vid god hälsa? Friska lämnade jag dem,
friska träffade jag dem igen. Give Gud att
de förbli friska." Man gav det rådet att vaka
över prylarna ty de hade slitit sönder skorna,
när de hoppade över gärdesgården. Båda
grupperna sjöngo och bjödos också på öl; den
som druckit ur kannan, höjde denna och
sjöng: "Höj och sänk ner **miežvilkas'** kannan;
ju högre man lyfter den, desto slankare blir
axet, i det slanka axet frodas kornet". Man
bjöd upp till dans och sade också: "Kära mor,
tag på dig **miežvilkas'** kläder, tag på dig en
svart kjortel, svep om dig en lång duk". Se-
dan de ätit böror och kött, gingo de vidare:
"Gör er färdiga, kläd på er, **miežvilkas'** barn,
den ene klättrar upp i linden, den andre i
eken, den tredje går in i vår käre broders
förrådshus. Med Gud, med Gud, med Gud
mottager man, med Gud ledsagar man!" Se-
dan gingo de vidare. De buro axen i påsarna
och sprungo till linden och eken och in i för-
rådshuset som lyckobringare och uppnådde
med dansen och drickandet att växtkraften
främjades. Varje år kommo de svartklädda,
hoppande likt vargar över gärdesgården. Till
funktionerna voro de varulvar och liknade
vilces, de förde med sig välsignelse och god
skörd.

Det berättas om ännu en rundvandring,
denna gång av **masker** kända under t. ex.
namnen **Ķekatas**, **budēji**, **kurcumi**. De kommo
sent om kvällen under själattiden på hösten⁴⁸)
ända fram till fastan, de trampade ner ogrä-
set (LD 54540), med sin dans förde de lycka
med sig åt trädgården (ib. 33460, 54541),
bringade korn och råg (ib. 33323), förde in
fålar, får och kalvar i fähuset (33463) samt
slogo med ett spö den unga svärdottern m. m.

Det är påfallande att de kallades **Ziemas-**

svētki (jular) och alltså framträdde som en personifikation: "Vad ljuder där, vad klingar där? Det är jularna som kommit med silverslådar. Gå och titta, barn, jularna ha kommit" (ib. 54345). Färden gick genom yrsnön: "Vad är det som virvlar med snön (putina) där bortom berget? Jularna komma virvlande" (ib. 54344). De kommo nerför berget: "Vad skola vi göra, kära syster, jularna komma ner på slätten. Låt oss gå, stora och små, låt oss draga jularna uppför berget" (ib. 54347). "Stora äro jularna, de ha åkt ner för berget, låt oss gå, unga och gamla, vi skola föra dem uppför berget" (ib. 54348). "Stanna de här, så måste de lägga sig att sova i höet. Jularna ha frågat, var vi skola låta dem sova. I stugan under bänken, i det doftande höet" (ib. 54367) eller också i fähuset: "Var sova jularna när de komma? På skullen i fårhuset. Var sova jularna den andra natten? På skullen i fähuset. Var sova jularna när de draga bort? På skullen i stallet" (ib. 54349). Tre dagar stannade de som gäster. Man talade också om jularna som de fyra bröderna (ib. 54338). De förde med sig bönor, ärter, gris-huvuden (smeceriti) (ib. 54335) samt korv (ib. 54335), de bryggde också öl i förhuset (ib. 54339), det var de "rika jularna" (ib. 54333).

Maskerna voro sålunda välsignelsebringande personifikationer, som efter själätiden kommo och gästade släktingarna,⁴⁹⁾ de bringade gården välsignelse och marken god årsväxt, och skrämde bort de onda andarna med buller och dans.⁵⁰⁾ Det var fruktbarhetsriter som lågo till grund för maskupptågen. En fråga återstår dock, varför de ha prylar och hårborstar? "Lägg åt sidan prylarna och hårborstarna, mitt bland maskerna äro tjuvak-tiga människor (ib. 33445). "Hårborstar vill jag stjäla, dem behöver jag: Maskernas barn ha oborstat hår" (ib. 33329). Att maskerna över huvud taget skulle representera andar, själar och döda får väl anses som ganska säkert. Själätiden var deras tid. I stora skaror kommo enligt germanernas tro de döda under själätiden från de hädangångnas land, foro blixtnabbt över land och hav, som en invasion till de levande. Något mystiskt försiggick i luften och på jorden.⁵¹⁾ Vanligen gick denna färd genom luften, men ibland också på jorden, de reste, kommo och redo från dödsriket och ur gravhögarna. Hos letterna finner man blott antydningar om dem; det var krigarnas själar som fortsatte sina strider i norrskenet.⁵²⁾ Men i snöyran kunde "jularnas" fredliga skaror också komma. De voro icke främlingar och förde välsignelse med sig. Släktingarnas själar bjöd man i vänskap och utan rädsla på mat och dryck och lät sova i en säng, när de under själätiden kommit tillbaka och besökte sina gamla hem.

Först vid besökets slut måste man jaga eller följa dem ut. Det var vänskapliga visiter, åtföljda av ymnighet och fruktbarhetsceremonier. De kommo från ett land, där det även om vintern var grönt överallt.⁵³⁾ Man kunde inte veta, varifrån fruktbarheten kom; den blåstes ju hit på julaftonen med nordanvinden: "Blås, blås, nordanvind, på julaftonen, blås ren råg på åkern, blås ogräset till skogs" (LD 1755), eller: "In i logen korn och råg, fålar in i stallet" (ib. 1756). De annalkande "jularna" böra sammanställas med de lyckobringande själarna, de voro "rika", de kommo eller redo över berg och dal från okänd trakt.

Om vi räkna både "Miežvilkas barn", "jularna" och "Johannesbarnen" samt "fågeldrivarna" vid påsk till dessa skaror, som sålunda uppträdde vid bestämda tidpunkter och förde lycka med sig, så komma vi in på ett annat problem, nämligen att axen som "Miežvilkas" fört med sig, lasten av foder, råg, korn, fålar m. m., som "jularna" haft med sig i sin vagn eller släde (LD 33282) samt kornet och fålarna, som blåstes hit av nordanvinden (ib. 33282), måste komma från en plats, varifrån också dessa skaror själva kommo. Inte ens sädesdraken (pūķis), som fyllde sin husbondes förrådshus, kunde alltid stjåla allt från grannens, och i drakhistorierna är det inte heller detta motiv som spelar den största rollen, utan överbringandet av välsignelsen. Därför äro också varulvmotiven i de lettiska häxprocesserna av alldeles särskild betydelse för oss, nämligen de som gälla hämtandet och hitförandet av sädesblommen från "helvetet", alltså från ett land "på andra sidan". Detta är ingalunda någon ödemark, där allt förgås, det är ett land, där livet enligt den lettiska folktraditionen t. ex. är skönare, ett land med välstånd och överflöd, med rika åkrar, betande kreaturshjordar. Alla kunde väl inte stå i direkt förbindelse med detta land, utan först och främst var det de döda, som själva kommo därifrån och kunde föra med sig något, för det andra deras representanter i maskupptågen under själätiderna och för det tredje också varulvarna, som liknade "Gudshundarna", samt sädesdrakarna, sådana de förekommo i de lettiska häxprocesserna, däremot icke varulvarna enligt den medeltida uppfattningen, enligt vilken dessa vållade människor och djur skada.

Det är dock påfallande, att den lettiska folktraditionen över huvud taget inte vet något om germanernas förhärjande exercitum furiosum, om de stora skaror av kringirrande själar efter döda, som icke inbjudits men som i sin ondska söker utnyttja denna för de döda tillättna tid. Det var framför allt sådana döda som omkommit genom svärd (in similli-

tudinem mortuorum apparent . . . mortuorum, et maxime gladio interfectorum). Det var odöpta barn och sådana som fallit i krig o. d.: omnes infantes non baptizati, omnes in pugna caesi, omnes ecstatici, in quorum corpora animae, quae evo lassent, non rediissent. Det var själarna efter människor som dött av olyckshändelse, genom krigsdomares eller bödlars verk, före sin fastställda tid . . .⁵⁴⁾

Utom de dödas julotta . . . den andra är oskoreidi, jolaskreidi, lussiferdi m. m., även den knuten till juletiden, den får skuld för allt möjligt ledsamt, som kan inträffa under julen: den rövar bort folk, och den förtär eller fördärvar maten och julölet. Liksom de döda anhöriga då besöka sina gamla hem, tänkas de farliga döda, de elaka gengångarna, då också vara i rörelse som objudna gäster och utgöra huvudbeståndsdelen av oskoreidi.⁵⁵⁾ Jämför också det lapska coetus Julius, till vilken man offrade.⁵⁶⁾ Endast de baltiska folkens varulvsskaror vid jul, enligt Olaus Magnus och C. Peucerus' uppgifter, stå dem ganska nära, däremot icke de välvilliga, lyckobringande tågen vid midsommar och jul.

De Vries har skrivit följande om de båda komponenterna i julfirandet:

Man har velat förklara julfesten ur döds- och fruktbarhetskulten. Det är lätt att finna bevis för båda delarna. De dödas andar spela en stor roll under tolvnätterna; de besöka människors boningar, för dem ställes alltid ett rum i ordning och dukas ett bord; man frambär offer till dem . . . i det stora hela äro just de drag som tyda på döds-kult märkvärdigt väl bevarade. I motsats härtill höra vi att den sista kärven spelade en särskild roll vid julfesten. Sådana drag tyda på ett nära samband med växtlighetskulten. Här finns det emellertid inte något antingen — eller. Man behöver inte granska den jämförande religionshistoriens rika material länge för att förstå, att de intimeste förbindelser funnits mellan jordens växtkraft och andarnas inflytande. Men på vilket sätt denna urgamla tro förverkligats i kulten, få vi icke veta, om vi begränsa oss till den hedniska tidens källor. Däremot ger oss den nutida folkseden rika upplysningar.⁵⁷⁾

- 1) M. P:n Nilsson 1938, s. 18 ff, 31 ff, 60.
- 2) H. F. Feilberg I—II, 1904; N. Lid 1928; H. Celandar 1925, s. 24.
- 3) E. Birkeli 1944, s. 134.
- 4) G. Nikander 1916, s. 308. De fyra kärvarna i rummets fyra hörn vid julen kallades i Galizien *dzjady* = förfäder, de döda, J. Lippert 1882, s. 472.
- 5) E. Birkeli 1944, s. 132.
- 6) Ib., s. 149; H. F. Feilberg I, 1904, s. 98, 178, 181 f.; badstugan, i I, s. 182, II, 6 f: "i flere af Norges bygder har man redt leje for dem i sengene, mens folket selv sov i halmen på gulvet", i II, s. 9. Om Finland, se J. H. Wegelius — K. Rob. V. Wikman 1916, s. 133 f.
- 7) E. Birkeli 1944, s. 134.
- 8) Ib., s. 140 f.
- 9) Ib., s. 137 f.; H. F. Feilberg I, 1904, s. 178 f.; om besök i I, s. 97 f., 157 f., 159 f., i II, s. 4, 7.
- 10) H. F. Feilberg II, 1904, s. 5.
- 11) E. Birkeli 1944, s. 147.
- 12) L. Hagberg 1937, s. 650 f; H. F. Feilberg II, 1904, s. 8 f: "Julene samles de døde i deres gamle hjem, og man må levne noget til dem af hver ret, der er på bordet tilmed skal stolesæderne nøje aftørkes med et hvidt og rent linklæde, inden man gaar iseng . . . Juleaftensnat ved mitnatstid kom de, der i aarets løb var døde, hjem. Naar dagen randt, maatte de tilbage . . ." Jfr i I, s. 97 f (Eyrbyggjenes s.), 159 f, i II, s. 4, 7 m. fl. st.
- 13) L. Hagberg 1937, s. 653; jfr "Entfesselung des Geistesreiches", hos J. Lippert 1882, s. 683.
- 14) Mannhardt LG, s. 420.
- 15) Reformatio, c. 4, c. 3; P. Einhorn 1649, c. 4.
- 16) Jfr L. Adamovičs 1937, s. 97.
- 17) LFK 184, 1259.
- 18) O. Lideks 1940, s. 8.
- 19) E. Birkeli 1944, s. 150; "julhöna" i Småland, "en väldig brändeknude, der maatte være så stor at den mindst kunde række til trediedags jul", se H.F. Feilberg I, 1904, s. 181. Till julbrasan skulle man utvälja de tjärigaste stubbarna, se J. H. Wegelius — K. Rob. V. Wikman 1916, s. 139.
- 20) M. P:n Nilsson 1936, s. 179—180; jfr Gotländsk Ordbok I, s. v. jul.
- 21) Mannhardt LG, s. 503.
- 22) H. Freudenthal 1931, s. 121.
- 23) Ib., s. 123.
- 24) Mannhardt LG I, 1875, s. 236 f.
- 25) A. Sauppe 1891, s. 22; H. Freudenthal 1931, s. 121.
- 26) Mannhardt I, 1875, s. 236.
- 27) O. Jahn 1884, s. 254; H. F. Feilberg 1904, s. 181.
- 28) Montanus 1854, s. 127.
- 29) P. Einhorn 1636, c. 4.
- 30) J. Kanold IV, 1729, s. 15.
- 31) I. Lange 1777.
- 32) G. Stender 1783, kap. Lettische Mythologie.
- 33) O. Schultz 1831, 8.
- 34) F. Milbergs 1856, 7.
- 35) J. Spiess 1865, 7.
- 36) K. Schilling 1832.
- 37) D. Ozolinš 1891.
- 38) O. Lideks 1940, s. 14. Jfr E. Birkeli 1944, s. 11: "Torshelg efter solnedgang som en av de hellige tider for fedrekult: På dessa heliga qvällar har man därföre trott sig förr få emottaga dödingarne till gäst i husen — husene i senere tid blev feiet, lys tendt og mat satt på bordet", efter G. O. Hylltén—Cavallius I, s. 140 f.
- 39) O. Lideks 1940, s. 14.
- 40) Jfr Saxo Grammaticus I, 53 (Hadings resa).
- 41) Mitt.d.livl.Gesch. XXII, 1928, s. 163 ff.
- 42) T. Zemzaris 1939.
- 43) C. Peucerus 1560.
- 44) K. Straubergs II, 1940, s. 525.
- 45) Ib., I, 1930, s. 94 f.
- 46) K. Petersons 1914.
- 47) En liknande organisation äro också de s. k. "fågeldrivarna" vid påsk, K. Auziņš (Petersons), 1901.

48) Från och med Martinsdagen Martinsbarn, betraktade som välsignelsebringande döda, se O. Lideks 1940, s. 17. Också *budeļi* äro välsignelsebringande, se LP VII, s. 295.

49) O. Lideks 1940, s. 17.

50) Ib., s. 20.

51) E. Birkeli 1944, s. 155 f; U. Harva 1946, s. 8: Den finska äringsguden *Sämpsä* övervintrar

i någon bestämd trakt, varifrån han avhämtas . . . flytt till *Pohjola*, d.v.s. dödsriket.

52) Hos letterna de s. k. *kävi*.

53) Jfr not 40.

54) O. Höfler I, 1934, s. 226.

55) C. W. von Sydow i NK XIV, s. 115.

56) Joh. Schaefferus, s. 93, 118; H. Grundström 1942, s. 9 ff.

57) J. de Vries II, s. 138—139.

LITTERATUR

FÖRKORTNINGAR

AA	Acta Archaeologica, Khvn 1930 ff.	LTD	Latvju Tautas Dainas I—XII, Riga 1928 ff.
Aarbøger	Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, Khvn 1868 ff.	LVIŽ	Latvijas Vēstures Institūta Zurnāls, Riga.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Freiburg-Tübingen-Leipzig 1898 ff.	MG	Monumenta Germanica historica, 1819 ff.
AUL	Acta Universitatis Latviensis (Latvijas augstskolas raksti), Riga 1921 ff.	MGS	Monumenta Germanica historica, Scriptores.
Die Letten	Aufsätze über Geschichte, Sprache und Kultur der alten Letten, Riga 1930.	Mannhardt LG	W. Mannhardt, Letto-preussische Götterlehre, Riga 1936.
M. Ebert	M. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin 1924 ff.	Mansi	Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I—LIII, Florentiae o. a. 1759—1927.
FFC	Folklore fellows communications, Hfs 1911 ff.	Migne	Cursus patrologiae completus. Series latina I—CCXXI, Paris 1844—64.
FmFt	Folkminnen och folktankar, Lund-Gbg 1914 ff.	MSFOu	Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Hfs 1890 ff.
Folk-Liv	Folk-Liv. Acta ethnologica et folkloristica Europaea, Sthlm 1937 ff.	NK	Nordisk Kultur. Samlingsverk. Sthlm-Khvn-Oslo 1927 ff.
Fornv.	Fornvännan. Meddelanden från Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Sthlm 1906 ff.	NVAS	Skrifter utgitt av Det norske Videnskaps-Akademie i Oslo: Historisk-filosofisk Klasse, Kristiania (Oslo).
FUF	Finnisch-ugrische Forschungen, Hfs 1902 ff.	Prussia	Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia, Königsberg 1881 ff.
Globus	Globus. Ill. Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, Braunschweig 1862—1910.	Rig	Rig. Tidskrift utg. av föreningen för svensk kulturhistoria, Sthlm 1918 ff.
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin-Leipzig 1927—42.	RLBZK	Rigas Latviešu Biedrības Zinību Komisijas rakstu krājums I—XXII, Riga.
Hfs	Helsingfors, Helsinki.	SD	(Svenskt Diplomatarium) Diplomatarium suecanum, Holmiae 1829 ff.
Hoops	J. Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Strassburg 1911 ff.	S. Pasakas	P. Smits, Latviešu pasakas un teikas I—XV, Riga.
IMM	Izglītības Ministrijas mēnešraksts, Riga 1920 f.	S. Ticējumi	P. Smits, Latviešu tautas ticējumi I—IV, Riga.
JSFOu	Journal de la Société Finno-Ougrienne, Hfs 1886 ff.	SU	Suomen Museo (Finskt Museum). Senatne un Māksla, Riga.
Khvn	Köpenhamn, København.	SuM	1. Nyare bidrag till kännedom om de sv. l. och sv. folkliv, Sthlm 1879—1903, och 2. Svenska landsmål och sv. folkliv, Sthlm—Ups 1904 ff.
LD	Kr. Barons Latvju Dainas I—VI, 1894—1915, 1920 ² , samt fortsättning i Latviešu tautas dziesmas I—IV, Riga.	Sv. Landsmål	Uppsala.
LFK	Latviešu Folkloras Krātuve (Let-tisk Folklore-Archiv).	Ups	Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift, Heidelberg 1909 ff.
LKV	Latvju Konversācijas Vārdnīca I—XXI, Riga 1927—40.	WuS	
LP	A. Lerchis-Puškaitis, Latviešu tautas teikas un pasakas I—VII. Leipzig.		
Lpg			

Adami Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, Hannover 1907.

Adamovičs, L., Der Acker und sein Ertrag in der athletischen Volksüberlieferung, i Congressus primus historicorum Balticorum, Riga 1937.

Adamovičs, L., Zur Geschichte der athletischen Religion, i *Studia Theologica*, II, Riga 1940.

Adamovičs, L., Vidzemes baznīca un latviešu Zemnieks 1710—1740, Riga 1933.

Adamovičs, L., Diferenciācija un integrācija latviešu mitoloģijā, i SuM 1936.

Adamovičs, L., Pūķis latviešu folklorā un senlatviešu mitoloģijā, i RLBZK 23 A, Riga 1940.

Adamovičs, L., Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā, i *Vēstures atzinumi un tēlojumi*, Riga 1937.

Adelung, F. v., Kritisch-literarische Uebersicht der Reisenden in Russland seit 1700, Petersburg und Leipzig 1846.

- Alseikaite-Gimbutiene, M.*, Die Bestattung in Litauen in der vorgeschichtlichen Zeit, Tübingen 1946.
- Andree, R.*, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, I—II, Stuttgart 1878, 1889.
- Arbman, E.*, Tod und Unsterblichkeit im Vedischen Glauben, i ARW 25—26.
- Arbman, E.*, Seele und Mana, i ARW 29, 1931.
- Arbman, H.*, Birka, Sthlm 1939.
- Arndt, E. M.*, Reise durch Schweden i. J. 1804, I—IV, Berlin 1806.
- Arne, T. J.*, Skandinavische Holzkammergräber aus der Wikingerzeit in der Ukraine, i AA II, 3, 1931.
- Auziņš, K.*, Putnu dzīšana un pautu šausana, i RLBZK 13, 1901.
- Balodis, F.*, Letten und lettische Kultur in vorgeschichtlicher Zeit, i Geografiska annaler, Sthlm 1929.
- Balodis, F.*, Det äldsta Lettland, Sthlm 1940.
- Balodis, F.*, Latvju senvēsture I, Riga 1938.
- Balodis, F.*, Latvju aizvēsture, i LKV XI.
- Balodis, F.*, Metals un metalla rotu lietas senatnē un tautas dziesmu atminā, i LTD V, 1930.
- Balodis, F.*, Latviešu kultūra senatnē, Riga 1937.
- Balodis, F.*, Die Burgberge Lettlands, i Studi Baltici VIII, Roma 1940.
- Balys, J.*, Baum und Mensch in litauischer Volksdichtung, i Deutsche Volkskunde 1942, H.4.
- Balys, J.*, Litauische Hochzeitsgebräuche, i Contrib. of the Baltic Univ. 9, Hamburg 1946.
- Bargheer, E.*, Eingeweide, Leben und Seelenkräfte des Leibinnern im deutschen Glauben und Brauch, Berlin 1931.
- Barons, Kr.*, Latvju Dainas I—VI, Riga 1922.²
- Bartholomaeus Anglicus*, De proprietatibus rerum, Nürnberg 1483.
- Bartsch, K.*, Totenklagen in der litauischen Volksdichtung, i Z.f.vergl.Literaturg. NF. II.
- Bayle, P.*, Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1720.
- Beckman, N.*, Äldre Västgötalagen, övers., Ups 1924.
- Behn, F.*, Hausurnen, Berlin 1924.
- Beitl, R.*, Deutsche Volkskunde, Berlin 1933.
- Berg, G.—Svensson, S.*, Svensk bondekultur, Sthlm 1934.
- Bergstrand, C.-M.*, Kulturbilder från 1700-talets Västergötland, I—III, Lund 1933—36.
- Bertuleit, H.*, Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen, i Sitzb. Prussia, 25, Königsberg 1924.
- Bērziņš, L.*, Ziemassvētki senāk un tagad, i Ceļi VII, Riga 1939.
- Beth, K.*, i HDA, passim.
- Bielenstein, A.*, Das Johannisfest der Letten, i Balt. Monatsschr. 1874.
- Birkeli, E.*, Fedrekult i Norge, Oslo 1938.
- Birkeli, E.*, Huskult og hinsidighetstro, Oslo 1944.
- Blumenau, L.*, Historia de ordine Theutonicorum cruciferorum, i Scr.r.Pr.IV, 49.
- Boecler, J. W.*, Der einfaltigen Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, i Scr.r.Liv.II, 1848.
- Boehme, F. M.*, Geschichte des Tanzes in Deutschland I—II, Lpg 1886.
- Boehmer, F.*, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Lpg 1943.
- Boemus, J.*, Mores, leges et ritus omnium gentium, Lugduni 1582.
- Boerger, J. L.*, Versuch über die Altertümer Lieflands und seiner Völker, besonders der Letten, Riga 1778.
- Boetticher, K.*, Der Baumkultus der Hellenen, 1856.
- Boudriot, W.*, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes v. 5. bis 11. Jh., Bonn 1928.
- Brand, J. A. v.*, Reisen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Pleszkovien, Gross-Naugardien, Tverien und Moskovien . . . , Wesel 1702.
- Bregžis, K.*, Baznīcas vizitāciju protokoli, Riga 1931.
- Brežgo, V.*, Latgale 17. g. s., i Sējējs 1937, 7.
- Brotze, J.*, Livonica, ms i Riga, Stadsbibliotek.
- Brückner, A.*, Osteuropäische Götternamen, i Zsch.f.vergl.Sprachwiss., N.F. 30, 1922.
- Bruiningh, H. v.*, Der Werwolf in Livland, i Mitt. d.livl.Gesch. 22, Riga 1924.
- Buga, K.*, Die Vorgeschichte der Aistischen (Baltischen) Stämme, i Streitberg — Festgabe, Lpg 1924.
- Bugge, A.*, Vikingerne, I—II, Khvn 1904.
- Bujnicki, J. K.*, Pamiętniki ksedza Jordana I—II, Wilno 1852.
- Burkhardt v. Worms, Corrector*, i Migne 140.
- Caland, W.*, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW XVII, 1914.
- Castrén, E.*, Historisk och oekonomisk beskrifning öfver Cajaneborgs län, Abo 1754.
- Chéruel, A.*, Dictionnaire historique des institutions, moeurs et coutumes de la France, Paris 1884.⁶
- Celander, H.*, Nordisk jul I, Sthlm 1928.
- Celander, H.*, Julen som äringfest, i FmFt 1925.
- Celander, H.*, Västsvensk forntro och folksed, Gbg 1923.
- Clemen, C.*, Fontes historiae religionis germanicae, Berlin 1928.
- Clemen, C.*, Das Leben nach dem Tode, Berlin 1920.
- Clemen, C.*, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen 1916.
- Danell, G.*, Svenskarna i Estland, i Rig 1922.
- Daukantas, S.*, Lietuviu budas, Kaunas 1933.³
- Del-Rio, M.*, Disquisitionum magicarum l.sex, Coloniae Agr. 1633.
- Dieterich, A.*, Mutter Erde, Lpg 1925.³
- Dieterich, A.*, Nekya, Lpg 1913.²
- Dieterich, K.*, Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde, I—II, Lpg 1912.
- Dijkman, P.*, Antiquitates ecclesiasticae eller gamle Swenske kyrkiehandlingar, Sthlm 1703.
- Diplomatarium Suecanum I—VI*, Holmiae 1829 ff.
- Dlugosz, J.*, Opera omnia. Cura A. Przedziecki, Cracoviae 1873—87.
- Dusburg, P. de*, Cronicon terrae Prussiae . . . , i Scr.r.Pr. I, 1861.
- Eastlake, E.*, Letters from the shores of the Baltic sea, 1842.
- Ebert, M.*, Reallex. der Vorgeschichte, Berlin 1924 ff.
- Ebert M.*, Die Anfänge des europäischen Totenkultus, i Präh. Z. XIII/XIV, 1921—1922.
- Eckels, R. P.*, Greek Wolf-Lore, Philadelphia 1937.
- Edman, J. O.*, Chorographia Bahusiensis thei är Bahus-Läns Beskrifning, Sthlm 1746.
- Einhorn, P.*, Die Wiederlegungen der Abgötterey und nichtigen Aberglaubens, so vorzeiten ausz der Heydnischen Abgötterey in diesem Lande entsprossen und biszhero im gebrauchte blieben . . . , Riga 1627, i Scr.r. Liv. II.
- Einhorn, P.*, Reformatio gentis Letticae in Ducatu Curlandiae . . . , Riga 1636, i Scr.r. Liv. II.

- Einhorn, P.*, Historia Lettica. Das ist Beschreibung der Lettischen Nation. In welcher von den Letten als alten Einwohner und Besitzer des Lieflandes, Curlandes und Semgallen Namen, Ursprung oder Ankunft ihrem Gottes-Dienst, ihrer Republica oder Regimente so sie in der Heydenschaftt gehabt, auch ihren Sitten, Geberden, Gewohnheiten, Natur und Eigenschaften . . . gründlich und umbständig Meldung geschicht . . . , Dorpt 1649, i Scr.r. Liv. II.
- Eisen, M.*, Estnische Mythologie, Lpg 1925.
- Ejdestam, J.*, Årseldarnas samband med boskaps-skötsel och åkerbruk i Sverige, Ups 1944.
- Endzeļins, J.*, Senprūšu valoda, Riga 1943.
- Engel, C.*, Aus ostpreussischer Vorzeit, Königsberg 1925.
- Engel, C.*, Vorgeschichte der altpreussischen Stämme I, Königsberg
- Engels, K.*, Piezimes par senprūšu aizgājušo kultūru, i IMM 1930, 5—6.
- Erasmus Stella*, De Borussiae antiquitatibus libri duo, Basileae 1518.
- Erixon, S.*, Skultuna bruks historia, I—II, Sthlm 1921, 1935.
- Erixon, S.*, Svenskt folklied, Ups och Sthlm 1938.
- Eskeröd, A.*, Årets äring, Sthlm 1947.
- Fabri, J. E.*, Neues geographisches Magazin, I B, 2. St., Halle 1783.
- Fabricius, Dionysius*, Livonicae historiae compendiosa series, i Scr.r.Liv. II, 1853.
- Fehrle, E.*, Deutsche Feste und Volksbräuche, Leipzig-Berlin 1920.³
- Feilberg, H. F.*, Jul, Allesjælestiden, Hedensk, kristen Julfest, I—II, Khvn 1904.
- Feilberg, H. F.*, Sjøletro, Khvn 1914.
- Feilberg, H. F.*, Dansk Bondeliv I—II, Khvn 1898—99.
- Fischart, J.*, De magorum Daemonomania. Vom auszgelasnen wütigen teuffelszheer, 1581.
- Fischer, A.*, Zwyczaje progrzebowe ludu polskiego, Lwów 1921.
- Fontes historiae Latviae medii aevi*, ed. A. Svabe I—II, Riga 1937 f.
- Fontes historiae Latviae Societatis Jesu*, ed. J. Kleijntjens I—II, Riga 1940—41.
- Forshund, M.*, Mikaeli och Korsmässa, i FmFt 1938.
- Franz, A.*, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, I—II, Freiburg 1909.
- Freudenthal, H.*, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, Berlin 1931.
- Friedberg, E.*, Aus deutschen Bussbüchern, Halle 1868.
- Fritzsche, H.*, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jh., Halle 1885.
- Gadelius, B.*, Tro och öfvertro i gångna, tider, I—III, Sthlm 1912—13.
- Gaerthe, W.*, Urgeschichte Ostpreussens, Königsberg 1929.
- Gaerthe, W.*, Totenkronen und Totenbraut, i Altpreussen 1937.
- Gaerthe, W.*, Witwenverbrennung im vorordenszeitlichen Ostpreussen, i Prussia 29, 1931.
- Ganander, C.*, Mythologia Fennica, Åbo 1789.
- Geiger, i HDA*, passim.
- Gennep, A. van*, Les rites de passage, Paris 1909.
- Gibbons, J.*, Keepers of the Baltic gates, London 1839.
- Ginters, V.*, Latviesu tērpju aizvēsture, Riga 1936.
- Ginters, V.*, Beiträge zur vorrömischen Eisenzeit, i Congressus secundus arch. balticorum, Riga 1930.
- Godclman, J. G.*, Tractatus de Magis, Veneficiis et Lamiis Cognoscendis et Puniendis, 1591.
- Goeding, A.*, De antiquis humandi ritibus, Ups 1698.
- Grimm, J.*, Deutsche Mythologie, Göttingen 1835.
- Grundström, H.*, Tro och öfvertro bland lapparna, i Sv. Landsm. 1942:1—2.
- Guagnini, A.*, Sarmatiae Europaeae descriptio, Basileae 1582.
- Hackmann*, Om likbränning i båtar, i Finskt Museum 4, 1897.
- Hagberg, L.*, När döden gästar, Sthlm 1937.
- Hagberg, L.*, En dödsed i Hälsingland, i Sv. Landsm. 1917:1.
- Hahne, H.*, Totenehre im alten Norden, Jena 1923.
- Hallström, G.*, Gravplatser och offerplatser i ryska Lappmarken, i Rig 1922.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I—X*, 1927—1942.
- Hanovius, M. Ch.*, Philosophemata de Silicerniis maxime veterum Curonum, Gedani 1728.
- Hansen, F.*, Stenåldersproblemet, I, Lund 1938.
- Hansen, J.*, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahnes und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901.
- Hartknoch, C.*, Alt- und Neues Preussen oder Preussischer Historien Zwei Theile, Frankfurt und Leipzig 1684.
- Harva, U.*, Det levande liket, i Arv 1945, h. 3—4.
- Harva, U.*, Den finska säningsguden, i Sv. Landsm. 1946.
- Hauser, O.*, Människan för 100.000 år sedan, Sthlm 1918.
- Heckscher, K.*, Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises, Hamburg 1925.
- Hefele, C. J. von*, Conciliengeschichte 1—9, Freiburg 1855—90.
- Heinrich v. Lettland*, Henrici Chronicon Lyvoniae, Hannover 1874, i Scr. r. Liv. I.
- Helminen, H.*, Aus Ostmark in Wärmland, i Kalevalaseuran vussikirja II.
- Helminen, H.*, Syysjuhlat, Porvoo 1929.
- Helsingboken*, utg. K. A. Hagermarck, 1900.
- Henning, S.*, Warhafftiger und bestendiger Bericht, wie es bisshero und zu heutigen Stunde in Religions Sachen im Fürstenthume Churland und Semigalln i Lieflland, ist gehalten worden, Rostock 1589.
- Herberstein, S.*, Rerum Moscoviticarum Commentarii, Basileae 1571.
- Herrmann, P.*, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte v. Saxo Grammaticus, Leipzig 1901—1902.
- Hertz, W.*, Der Werwolf, Stuttgart 1862.
- Hildebrand, H.*, Sveriges Medeltid, I—III, Sthlm 1878—1903.
- His, R.*, Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts, Münster 1929.
- Historia Norvegiae*, ed. G. Storm, Christiania 1880.
- Hofberg, H.*, Nerikes gamla minnen, Örebro 1868.
- Holmbäck, A., och Wessén, E.*, Svenska Landskapslagar, Sthlm 1933 ff.
- Holmberg, U.*, Baum des Lebens, i Ann.Soc.Sc. Fenn., Ser. B. XVI, 1922, 3.
- Holmberg, U.*, Die Religion der Tscheremissen, i FFC 61, Hfs 1925.
- Holmberg, U.*, Doppelfrucht im Volksglaube, i MSFOu 1924.
- Hoops, J.*, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Strassburg 1911 ff.

- Hunfalvy, P.*, Reise in den Ostseeprovinzen Russlands, Lpg 1874.
- Hupel, A. W.*, Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland, I—IV, Riga 1774 ff.
- Hyltén-Cavallius, G. O.*, Wärend och Wirdarne I—II, Sthlm 1863—81 och 1921.²
- Hämäläinen, A.*, Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen, i JSFOu XLIV, 1930.
- Hämäläinen, A.*, Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen, ib. XLVIII, 1936.
- Höfler, O.*, Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt 1934.
- Ibn-Fadlans Reisebericht*, üb v. A. Zeki Validi Togan, i Abh. f. die Kunde des Morgenlandes XXIV 3, Lpg 1939.
- Inland*, Das, Wochenschrift für Liv- Ehst- und Curländische Geschichte, Dorpat 1836—1863.
- Isidorus Hispalensis*, Etymologiae, Augsburg 1472, Migne 82.
- Jacobus de Clusa*, Tractatus peroptimus de animabus exutis a corporibus, Passau 1482.
- Jahn, O.*, Die deutschen Opfergebräuche, Breslau 1933.
- Jankuhn, H.*, Haithabu, eine germanische Stadt der Frühzeit, Neumünster 1937.
- Janševskis, J.*, Dzimtene, Riga 1925.
- Janševskis, J.*, Nica, Riga.
- Janson, J. A.*, Die lettischen Maskenumzüge, Riga 1933.
- Janssen, H. L.*, Mittelalterliche Berichte vom Totenbrauch der Balten, i Prussia 32, 1939.
- Janssen, H. L.*, Die Toten im Brauchtum und Glauben der germanischen Vorzeit, i Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien B. 72, 1943.
- Jaunzems, J.*, Blūka zārki, i SuM II 1939.
- Jensen*, Die nordfriesischen Inseln, Hamburg 1891.
- Jonval, M.*, Les chansons mythologiques lettonnes, Paris 1929.
- Jourdanne, G.*, Contribution au folk-lore de l'Ande I, Paris 1899.
- Julius, A.*, Sverige med främlingsögon, Sthlm 1930.
- Jungfer, V.*, Alt-Litauen, Berlin-Lpg 1926.
- Jurjans, A.*, Latvju tautas muzikas materiali IV, Riga 1912.
- Jühns, M.*, Ross und Reiter, I, Lpg 1872.
- Kaibel, G.*, Epigrammata graeca, ex lapidibus conlecta, Berolini 1878.
- Kanold, J.*, Supplementum curieuser und nutzbarer anmerckungen von Natur- und Kunstgeschichte, I—IV, Budissin 1726—1729.
- Karjalainen, K. F.*, Die Religion der Jugra—Völker, I, Hfs. 1921.
- Kārņups, A.*, Dzīvnieku galvas kausi Talsu pilskalnā i SuM 1937, IV.
- Kirchen-Reformation des Fürstenthumbs Churlandt und Semigallien . . .* 1570, Rostock 1572.
- Klapper, J.*, Erzählungen des Mittelalters, Breslau 1914.
- Klare, H. J.*, Die Toten in der altnordischen Literatur, i Acta phil. Scand. 1933.
- Kleijntjens, J.*, Fontes historiae Latviae Societatis Jesu, I—II, i Latvijas vēstures avoti III, Riga 1940—1941.
- Knorring, F. P. von*, Gamla Finland, 1883.
- Kohl, J. G.*, Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen oder Natur- und Völkerleben in Kur-Liv- und Ehstland, I—II, Dresden und Leipzig 1841.
- Kornets, Fr.*, Senlatviešu bērū ierašas, i Sēta, Daba, Pasaule V, 1889.
- Kretschmer, F.*, Hundesvater und Kerberos, I—II, Stuttgart 1938.
- Kreuzwald, F. R.*, Der Ehsten abergläubische Gebräuche von J. W. Boeckler, beleuchtet von . . ., Petersburg 1854.
- Krohn, K.*, Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie, i FuF VI, 1906.
- Krohn, K.*, Zur finnischen Mythologie, I, Hfs 1932.
- Kruse, F.*, Necrolivonica, Dorpat 1842.
- Kummer, F.*, i HDA, passim.
- Kurtz, Edith*, Verzeichnis der alten Kultstätten in Lettland, i Mitt. aus d. livl. Gesch. 22, Riga 1924.
- Kurtz, E.*, Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu über ihre Wirksamkeit in Riga und Dorpat, Riga 1925.
- Kusnezow, S. K.*, Ueber den Glauben von Jenseits- und Totenkult der Tscheremissen, i Intern. Arch. f. Ethnogr. IX, Leiden.
- Kaahund, K.*, Familielivet på Island i den förste sagaperiode, i Aarbøger 1870.
- Kämpfer, E.*, Diarium itineris ad aulam moscoviticam, 1683.
- Köhler*, Die Schlüssel des Peters, i ARW B. 8., 1905.
- La Baume, W.*, Zur Bedeutung der ostpreussischen Türurten, i Prussia B. 33, 1932.
- La Baume*, Bestattung im Vorratsraum, i Z. f. Ethnologie 64.
- Lange, J.*, Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon, Mitau 1777.
- Langseth, M.*, Folketro och folksed i Stora Tuna, i Sv. Landsm. 35, 1935.
- Lannoy, Guillebert De*, Voyages et ambassades de messire . . ., i Scr.r. Pr. III.
- Lannoy, Guillebert De*, et ses voyages en 1423, 1424 et 1421. Commentés par Joachim Lelwel, Bruxelles 1844.
- Lasicki, J.*, De diis Samogitarum caeterorumque Sarmatorum et falsorum Cristianorum, ed. W. Mannhardt i Magazin d. Lett.-Liter. Ges. 14, Mitau 1868.
- Latvju Raksti*, 1—52, Riga.
- Lauffer, O.*, Geister im Baum, i Volkskundl. Gaben an John Meier, Berlin 1934.
- Lautenbach, J.*, Očerki latiškago narodnago tvorčestva I, Dorpt 1896.
- Lehmann, K.*, Grabhügel und Königshügel in nordischer Heidenzeit, i ZfPhil. 42, 1910; 44, 1912.
- Lercheimer, A.*, Christlich bedenken und verwarnung von Zauberey, Woher, was vnd wie vielfältig sie sey, wenn sie schaden könne oder nicht: wie diesem laster zu wehren, vnd die, so damit behafft, zu bekehren oder auch zu stafen seyn, 1585.
- Lerchis-Puškaitis, A.*, Latviešu tautas teikas un pasakas I—VII.
- Leskien, A.*, Litauisches veles, i Idg. Forsch. 34, 1914/1915.
- Die Letten*, Aufsätze über Geschichte, Sprache und Kultur der alten Letten, Riga 1930.
- Lid, N.*, Zur nordischen Ethnologie, i Sitzb. d. gel. Estn. Ges., Tartu 1940.
- Lid, N.*, Jolesveinar og grøderikedomsgudar, Oslo 1932.
- Lid, N.*, Joleband og vegetationsguddom, i NVAS 1828, 4, Oslo 1929.
- Lid, N.*, Magiske fyrestellingar og bruk, i NK XIX.
- Lid, N.*, Light-mother and Earth-mother, i Studia Norvegica ethnologica et folkloristica, Oslo 1946.
- Līdeks, O.*, Latviešu svētki, Riga 1940.
- Lindquist, S.*, Snorres uppgifter om hednatidens gravskick och gravar, i Fornv 1920.

- Lindquist, S.*, Svenskarna i heden tid, Sthlm 1935.
- Lindquist, S.*, Ynglingaättens gravskick, Fornv 1921.
- Lippert, J.*, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Stuttgart 1882.
- Litterae annuae societatis Jesu*, t. 18, Antwerpen 1618.
- Liungman, W.*, Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, i FFC 118—119, Hfs 1937—38.
- Loccenius, J.*, Antiquitatum sveogothicorum l. tres, 1647.
- Loorits, O.*, Estnische Volksdichtung und Mythologie, Tartu 1932.
- Loorits, O.*, Grundzüge des estnischen Volksglaubens I, Ups. 1949.
- Loorits, O.*, Der Tod in der livischen Volksüberlieferung, i Verh. Estn. Ges., Tartu XXVI.
- Lubenaus, R.*, Beschreibung der Reisen von, Mitt. a. d. Stadtbibl. Königsberg 1912 f.
- Lundberg, H.*, Den nordiska religionen och kristendomen, Sthlm 1938.
- Lundström, E. H. J.*, Bidrag till Livlands kyrkohistoria under den svenska tidens första skede 1621—1660, Ups 1914.
- Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lapponiae*, i Sv. Landsm. 1905:5.
- Lönnerberg, E.*, Kyrkovärjor i Jönköping, i Sv. Vapenhist. Sällsk. årsskr. 1944—1946, Sthlm 1946.
- Magalotti, Lorenzo*, Sverige under år 1674, Sthlm 1912.
- Mahler, E.*, Die russische Totenklage, ihre rituelle und dichterische Deutung, Lpg 1936.
- Maldonis, V.*, Bērnu audzināšana, i LTD I.
- Manlius, Joannes*, Libellus medicus, Basileae 1563.
- Mannhardt, W.*, Letto-preussische Götterlehre, i Mag. d. Lett. Litt. Ges. 21, Riga 1936.
- Mannhardt, W.*, Wald- und Feldkulte I—II, Berlin 1875—77.
- Mannhardt, W.*, Germanische Mythologie, Berlin 1868.
- Mannhardt, W.*, Die Korndämonen, Berlin 1868.
- Mannhardt, W.*, Roggenwolf und Roggenhund, Berlin 1865.
- Mannhardt, W.*, Die lettischen Sonnenmythen, i Zfschr. f. Ethnol. 1875.
- Mannhardt, W.*, Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker, I, Berlin 1860.
- Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I—LIII, Florentiae 1759—1927.
- Mansikka, V. J.*, Die Religion der Ostslaven, I, i FFC 43, Hfs 1922.
- Mansikka, V. J.*, Ueber russische Zauberformeln, Hfs 1909.
- Mansikka, V. J.*, Zur ostslavischen Totenklage, i MSFOu 58, Hfs 1928.
- Manteuffel, G.*, Polnisches Livland, Riga 1869.
- Margeret, J.*, Estat de l'Empire de Russie, 1607.
- Marquardt-Mau, A.*, Das Privatleben der Römer I², Lpg 1886.
- Maurer, K. v.*, Die Bekehrung des nordischen Stammes, I—II, München 1855—56.
- Meulen, R. v. d.*, Naturvergleiche in den Liedern und Totenklagen der Litauer, Leiden 1907.
- Meulen, R. v. d.*, Ueber die litauischen Vēlēs, i ARW 17.
- Meyer, C. F.*, Brauchtum der Jungmannschaften in Schleswig-Holstein, Flensburg 1941.
- Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844—64.
- Mierzynski, A.*, Mythologiae Lithuanicae Monumenta, I—II, Warszawa 1892, 1896.
- Milbergs, F.*, Veco latviešu laikmeti, i Latviešu avizes 7, 1865.
- Mogk, E.*, Die deutschen Sitten und Bräuche, Lpg und Wien 1921.
- Moman, J.*, De superstitionibus hodiernis, I—II, Uppsaliae 1750—1752.
- Montanus*, Die deutschen Volksfeste, Iserlohn—Elberfeld 1854.
- Monumenta Livoniae antiquae I—V*, Riga—Leipzig 1855 f.
- Moora, H.*, Eisenzeit in Lettland, II, Tartu 1938.
- Murko, M.*, Das Grab als Tisch, i WuS II, Heidelberg 1910.
- Mühlenbach, K.—Endzelins, J.*, Lettisch-deutsches Wörterbuch I—V, Riga 1923 f.
- Müller, Laurentius*, Polnische, Liffländische, Moschovitische, Schwedische u. a. Historien, Frankfurt a. M. 1585.
- Münster, Sebastian*, Cosmographia universalis, Basel 1550.
- Münster, Sebastian*, Cosmographia. Beschreybung aller Lender, Basel 1544.
- Narbutt, T.*, Mitologia Litewska, Wilno 1835.
- Naumann, H.*, Primitive Gesellschaftskultur, Jena 1921.
- Neckel, G.*, Walhall, Dortmund 1913.
- Nerman, B.*, Ynglingasagan i arkeologisk belysning, i Fornv 1917.
- Nerman, B.*, Sveriges rikets uppkomst, Sthlm 1941.
- Nerman, B.*, Den svenska expansionen i Östersjön, i NK I.
- Nerman, B.*, Die Verbindungen zwischen Skandinavien und d. Ostbaltikum in der jüngeren Eisenzeit, Sthlm 1929.
- Nerman, B.*, Funde und Ausgrabungen in Grobin 1929, i Congressus secundus archaeologorum Balticorum, Riga 1931.
- Nesselman, G. H. F.*, Wörterbuch der litauischen Sprache, Königsberg 1851.
- Nicolovius (Lovén, Nils)*, Folklivet i Skytts härad i Skåne vid början av 1800-talet, Lund 1924.
- Nikander, G.*, Jul och nyår på Åland, i Festskr. til H. Feilberg 1911.
- Nikander, G.*, Fruchtbarheitsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland, i Folkl. etnogr. Stud. I, Hfs 1916.
- Nilsson, M. P:n*, Årets folkliga fester, Sthlm 1936.²
- Nilsson, M. P:n*, Festdagar och vardagar, Sthlm 1925.
- Nilsson, M. P:n*, Julen, i NK XXII, Sthlm 1938.
- Nissen, E.*, Kulturminne i Fornfund, i NK XXVI.
- Niurenius, O.*, Lappland, i Sv. Landsm. 1905:5.
- Norlind, T.*, Svenska Allmogens Lif, Sthlm 1912.
- Oderborn, P.*, De Russorum Religione, Ritibus nuptiarum, Funerum . . . Alia eiusdem argumenti de sacrificiis, nuptiis . . . veterum Borussorum. Epistola ad D. D. Chytraeum, Spira 1582.
- Odstedt, Ella*, Varulven i svensk folktradition, Ups 1943.
- Olaus Magnus*, Historia de gentium septentrionalium variis conditionibus statibusque, Roma 1555, Basileae 1567 etc.
- Olaus Magnus Gothus*, Ain kurze Auslegung der neuen Mappen von den alten Goettenreich u. andern Nordlenden, Venedig 1539, Sthlm 1912.
- Olearius, Adam*, Offt beehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Reise . . . , Schleswig 1647.
- Orosius*, Historiarum adversus paganos libri VII, I. ed. W. Bosworth, London 1859.
- Otto, Fr.*, Die Manen, Berlin 1923.
- Ozolins, D.*, i Dienas Lapas etnografiskais pielikums, Riga 1891 ff.

- Palm, T.*, Wendische Kultstätten, Lund 1939.
- Palmquist, A.*, Rester av primitiv religion bland Värmlands finnbefolkning, Karlstad 1924.
- Pētersons, K.*, Par miežvilkiem, i RLBZK XVII, Riga 1914.
- Pētersons*, Latviešu kāzas, ib. XVI.
- Petrejus, P.*, Regni Muschovitici sciographia, Sthlm 1615.
- Peucerī, Casp.*, Commentarius de praecipuis generibus divinationum, in quo a propheticis auctoritate divina traditis et a Physicis coniecturis discernuntur artes et imposturae diabolicae, atque observationes natae ex superstitione et cum hoc conjunctae . . ., Viteberg 1560.
- Philipsson, E. A.*, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen, Leipzig 1939.
- Possart, P. A.*, Die russischen Ostsee-Provinzen, I—II, Stuttgart 1843—1846.
- Praetorius, M.*, Deliciae Prussiae oder Preussische Schaubühne, i Mannhardt LG.
- Praetorius, M.*, Nachricht von der Littauer Art, Natur und Leben, i Erneueretes Preussen I, Königsberg 1723.
- Preuss, K. T.*, Tod und Unsterblichkeit, Tübingen 1930.
- Quigstad, J.*, Zur Sprach- und Volkskunde der norwegischen Lappen, Oslo 1920—1934.
- Quigstad, J.*, Kildeskrifter till den lappiske mytologie, Trondhjem 1903.
- Rabot, C.*, Notes ethnographiques recueillies en Laponie, i Revue d'Ethnogr. IV, Paris 1885.
- Rantasalo, A. V.*, Der Ackerbau im Volksaberglaube der Finnen und Esten, I—V, i FFC, 1919—1925.
- Reichardt, J.*, Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben, Jena 1913.
- Remigius, Nic.*, Daemonolatria, Frankfurt 1598.
- Reichborn-Kjennerud, I.*, Vår gamle trolldomsmedisin, Oslo 1927.
- Rettberg, F. M.*, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 1848.
- Riekstiņš, H.*, Latviešu cilšu kapu tipi, Riga 1935.
- Rochholz, F.*, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, I—II, Berlin 1867.
- Rohde, E.*, Psyche, I—II, Tübingen 1910.
- Rosén, H.*, Begravningsbruk och dödstro, i NK XX, 1948.
- Rosén, H.*, Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund 1918.
- Rosinus Lentilius*, Curlandiae quaedam memorabilia, i AUL.
- Ruhs, F.*, Finland och dess invånare, Sthlm 1827.
- Russwurm, C.*, Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehistlands und auf Runö, Reval 1855.
- Rüssow, B.*, Chronica der Provintz Lyffland, Bart 1584, i Scr. r. Liv. II.
- Ränk, G.*, Valkea pellavangas virolaisen osuintuvan seinäkoristeena, i SM 1944.
- Samter, E.*, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig 1911.
- Sandklef, A.*, Bockstensmannen och hans olycksbröder, Sthlm 1933.
- Sartori, P.*, Die Speisung der Toten, Dortmund 1903.
- Sartori, P.*, Sitte und Brauch, I—III, Leipzig 1910—1914.
- Saupe, A.*, Der Indiculus superstitionum et paganiarum, Leipzig 1891.
- Saxo Grammaticus*, Gesta Danorum, Havniae 1931—35.
- Saxo Grammaticus*, Historia Danica, ed. Müller—Velschow, Havniae 1839. f.
- Johannis Schefferi* Argentoratensis Lapponia, id est religionis, regionis Lapporum et gentis nova et verissima descriptio, Francofurti 1673.
- Schilling, K.*, Par latweeschu tautas mahņutizzi-bu, i Mag. d. Lett. litt. Ges. IV:1, 1832.
- Schlender, J.*, Germanische Mythologie, Dresden 1937.⁶
- Schlichtling, H.*, Die Trachten der Schweden an den Küsten Estlands und auf Runö, Lpg 1864.
- Schmitz, H. J.*, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche I—II, Mainz 1883.
- Schrader, O.*, Totenhochzeit, Jena 1904.
- Schrader, O.*, Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte, Breslau 1917.
- Schrader, O.*, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Strassburg 1901.
- Schoenfeld, E.*, Das Pferd im Dienste der Isländer zur Saga-Zeit, Jena 1900.
- Schreuer, H.*, Das Recht der Toten, i Zschr. vergl. Rechtswiss. 34, 1916.
- Schwenn, F.*, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen 1915.
- Schulz, O.*, Kurzemes stāstu grāmata, i Latviešu Avizes 1831, 8.
- Scriptores rerum Livonicarum I—II*, Riga—Leipzig 1853, 1848.
- Scriptores rerum Prussicarum I—V*, Lpg 1861—1874.
- Scriptores rerum Suecicarum mediū aevi I—III*, Uppsaliae 1818—1876.
- Segerstedt, T.*, Mynts användning i döds-kulten, Lund 1907.
- Sehling, E.*, Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Lpg 1902 f.
- Seligmann, S.*, Der böse Blick und Verwandtes, I—II, Berlin 1910.
- Senkeviča, B.*, Godi Vidus Kursā, Riga 1939.
- Seraphim, A.*, Das Zeugenverhör des Franciscus de Molliano (1312), Königsberg 1912.
- Silīņa, E.*, Latviešu deja, Riga 1939.
- Sirelius, U. T.*, L'origine des finnois, Hfs 1925.
- Sirelius, U. T.*, Om gästabad i Finland för släktens samtliga avlidna, i Etnol. stud. tillägnade Nils Edvard Hammarstedt, Sthlm 1921.
- Smirnov, I. N.*, Mordva, Kazan 1895.
- Šmits, P.*, Latviešu tautas ticējumi I—IV, Riga, 1939—1940.
- Šmits, P.*, Latviešu pasakas un teikas I—XV, Riga.
- Šmits, P.*, Latviešu mitoloģija, Riga 1926.²
- Šmits, P.*, Die Mythologie der Letten, i Die Letten, Riga 1930.
- Šmits, P.*, Miršana un bēres, i LTD X.
- Snorre Sturlassons Konungasagor I—III*, öv. av H. O. Hildebrand.
- Snorre*, Ynglinga-Saga, öv. av Akerblom, Ups 1854.
- Soldan, W. G.—Heppe, G.*, Geschichte der Hexprozesse, München 1912.
- Spekke, A.*, Livonija un latvieši 16. g. s., Riga 1936.
- Spekke, A.*, Alt-Riga im Lichte eines humanistischen Lobgedichts v. J. 1595, Riga 1927.
- Špiess, J.*, Veco latviešu laikmeti, i Latviešu Avizes 1865, 7.
- Sprīņģis, M.*, Miršana un bēres, i Dienas Lapas etn. piel. 1892.
- Sprogis, J.*, Pamjatniki latyškago narodnago tvorčestva, Vilna 1868.
- Starzewski, A.*, Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI, I—II, Berolini et Petro-poli 1841—42.

- Steffen, H.*, Altpreussische Kulturbilder, Breslau 1927.
- Stender, G.*, Lettische Grammatik, Mitau 1783.²
- Stjerna, K.*, Före hällkisttiden, i Antiquarisk Tidsskrift 19, 1911.
- Storm, G.*, Vore Forfædres Tro paa Sjølevandring og deres Opkaldesystem, i Ark. f. Nord. fil. IX, 1893.
- Straubergs, J.*, Aluksnes mācītāja D. Celaka ziņojums konsistorijai par latviešu bērnu parašām, i SuM 1936 II.
- Straubergs, J.*, Rigas vēsture I—VI, Riga.
- Straubergs, K.*, Latviešu buramie vārdi I—II, Riga 1939—40.
- Straubergs, K.*, Latviešu tautas paražas I, Riga 1944.
- Straubergs, K.*, Viņa saule, i IMM 1922.
- Straubergs, K.*, Pasaules jūra, i SuM 1937 IV.
- Straubergs, K.*, Latviešu tautas dziesmu nozīme vēsturē, i LVIZ 1938.
- Straubergs, K.*, Lettische Trachten, i Die Letten 1930.
- Straubergs, K.*, Latviešu gada svētki, i Zviedrijas latviešu fil. biedr. Raksti I, Sthlm 1947.
- Straubergs, K.*, De heliga skogarna, i Folk-Liv 1945.
- Strzykowski, M.*, Kronika polska, litewska . . . , Königsberg 1582, Warszawa 1846.
- Ström, F.*, On the sacral origin of the Germanic death penalties, Lund 1942.
- Strömbäck, D.*, Sejd. Textstudier i norsk religionshistoria, Lund 1935.
- Sturms, E.*, Die ältere Bronzezeit im Ostbaltikum, i Vorgesch. Forsch., Berlin 1936.
- Sturms, E.*, Pirmās bronzas laikmeta kapenes Latvijā, I, i SuM 1936.
- Sturms, E.*, Chroniku un senrakstu zināšanas par baltu tauta ierašām, i Tautas vēsturei, Riga 1938.
- Sturms, E.*, Vilkumuižas ezera atradumi, i SuM 1936, 2.
- Sturms, E.*, Baltische Alkhügel, i Congressus primus historicorum Balticorum, Riga 1938.
- Sturms, E.*, Die bronzezeitlichen Funde in Lettland, i Congressus secundus archeologorum Balticorum, Riga 1931.
- Summers, M.*, The werewolf, London 1933.
- Svābe, A.*, Senās Latvijas vēstures avoti I—II, Riga 1937 f.
- Svābe, A.*, Dvēseļu mielasts, i LKV III.
- Svābe, A.*, Dievs, i LKV III.
- Svābe, A.*, Latviešu kultūras vēsture I—II, Riga.
- Svābe, A.*, Kuršu ligumi, i Veltījums prof. A. Ten-
telim, Riga.
- Sverdrup, G.*, Gravskikker og dødstro i nordisk stenalder, i Nord. Tidsskr., Sthlm 1927.
- Sverdrup, G.*, Fra gravskikker till dødstro i nordisk stenalder, i NVAS 8, 1927.
- Sverdrup, G.*, Fra gravskikker till dødstro i nordisk bronsalder, ib. 4, 1933.
- Sydow, C. W. von.*, Övernaturliga väsen, i NK XIX.
- Sydow, C. W. von.*, Något om träden i folkets tro och sed, i Sv. Kulturbilder 6.
- Tacitus*, Germania.
- Thietmar v. Merseburg*, Chronik, Berlin 1855, MG.
- Thorndike, L.*, A history of magic and experimental Science I—VI, London 1923—41.
- Tobler, A.*, Die Epiphanie der Seele, Kiel 1911.
- Toeppen, M.*, Aberglauben aus Masuren, Danzig 1867.²
- Trede, Th.*, Das Heidentum der römischen Kirche, Gotha 1889.
- Troels-Lund*, Dagligt liv i Norden i det sekstende Aarhundrede, XIV, Khvn och Kristiania 1904.
- Tylor, E. B.*, Primitive culture I, London 1871.
- Ulenbrock, Henricus ab.*, Encomium urbis Rigae Livoniae emporii celeberrimi, Rostochii 1615.
- Unwerth, W. von.*, Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung, Breslau 1911.
- Usener, H.*, Götternamen, Bonn 1936.
- Wagner, E.*, Vita et mores Litvanorum in Borussia sub districtu Insterburgensi et Ragnitensi . . . , Regiomonti 1621.
- Wasserschleben, H.*, Die Bussordnungen der Abendländischen Kirche, Halle 1851.
- Wegelius, J. och Wikman, K. Rob. V.*, Om vid-skepliga föreställningar och bruk förenade med julens firande hos den svenska allmog-
en i Finland, i Etnogr. Studier I, Hfs 1916.
- Westling, F.*, Bidrag till Livlands kyrkohistoria 1521—1656, 1656—1710, i Kyrkohistorisk årsskrift 1900 och 1901.
- Wiedemann, F. J.*, Aus dem inneren und äusseren Leben der Esten, Petersburg 1876.
- Wikman, K. Rob. V.*, Om etnologien såsom sedernas vetenskap, i Folk-Liv 1945.
- Wilke, G.*, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung, Lpg 1923.
- Vincent Kadłubek*, Chronicon, i Monumenta Poloniae historica II, Lwów 1872.
- Winkelmann, E.*, Bibliotheca Livoniae historica, Berlin 1878.²
- Winter, A. C.*, Lettische Totenklagen, i Globus 1902.
- Winter, A. C.*, Die Birke im Volksliede der Letten, i ARW 2.
- Winter, A. C.*, Zur Symbolik der lettischen Sonnenwendfeuer, i Balt. Monatsschr. 1874.
- Wislocki, H. von.*, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, Münster 1893.
- Volter, E.*, Materiali dia etnografiji latiškogo plemeni Vitebskoj guberniji, i Zapiski Imp. Russk. geogr. oščestva XV.
- Volter, E.*, O rezultatach etnografičeskoj pojezdki k prusskim litovcam, 1893.
- Vries, J. de.*, Altgermanische Religionsgeschichte I—II, Berlin 1935 ff.
- Wunderer, J. D.*, Reisen durch Dennemarck, Russland und Schweden 1589—1590, i Frankf. Arch. f. ält. deutsche Lit. u. Gesch. II, 1812.
- Wuttke, A.*, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Berlin 1900.³
- Zelenin, D. K.*, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin 1927.
- Zemzaris, T.*, Vilkaču prāvas Vidzemē, i Latviešu vēsturnieku Veltījums prof. R. Viperam, Riga 1939.
- Zenker, G.*, Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten, Stuttgart—Berlin 1939.
- Zicāns, E.*, Latviešu tradīcijas par garo pupu, i IMM 1936 II.
- Zicāns, E.*, Numinozie elementi latviešu Dieva tēlā, i Ceļš I, Virburga 1945.
- Zommers, T.*, Latviešu teksti zviedru laika Vidzemes zemes tiesu protokolos, i IMM 1936 I.
- Zwicker, J.*, Fontes historiae religionis celticae, Berlin 1934.



Lettiska gravvårdar från: 1. Rucava socken; 2. Paltmale socken; 3, 7, 9. Dundaga socken; 4. Sloka socken; 5. Pērkone socken; 6. Ikšķile socken; 8. Baldone socken.
Teckningar av Jānis Cīrulis efter "Latvju raksti", del III.

Der lebende Tote in der lettischen Volkstradition.

Einleitung.

Der Glaube von dem Leben nach dem Tode als einer direkten Fortsetzung des hiesigen irdischen Lebens spiegelt sich ebenso wie in den archäologischen Funden so auch in den schriftlichen Quellen und auch noch in der jüngeren Tradition. Die Frage, ob die Volkstradition als Quelle zulässig ist, lässt eine positive Antwort zu. Blieb der Volksglaube als "Aberglaube" seinerzeit unberücksichtigt, so muss er heute einem Archiv älterer magisch-kultischer Anschauungen und Gebräuche verglichen werden, die für die kulturgeschichtliche Forschung von grösstem Gewicht sind. Für die Letten sind auch die älteren Volkslieder nicht ausser acht zu lassen, da sie eine Unmenge von sehr altertümlichen Reminiszenzen aus der Vorzeit bewahrt haben. Die schriftliche Ueberlieferung derselben geht bis auf das Jahr 1582 zurück; ihre Blütezeit fällt nach P. Šmits Auffassung in das 13.—16. Jh.; nach A. Švābe sind sie aber älterer Herkunft, und in Einzelheiten gehen sie bis auf die ältesten Schichten der Eisenzeit zurück. Sowohl eine Zusammenstellung mit den archäologischen Ergebnissen und der frühgeschichtlichen Tradition als auch der Vergleich mit dem Kulturgut anderer Völker, besonders aber der Nachbarvölker, ist notwendig gewesen, wobei der wichtigste Anteil auf die anderen Völker der Baltengruppe (Litauer, Altpreußen) entfällt.

I. Die ältesten Bestattungsformen.

1. Hockerbegräbnisse.

Nur einzelne Funde gehen in Lettland auf die Zeit der Schnurkeramik (2500—2000 v. Chr.) zurück. Viel mehr sind bronzezeitliche Begräbnisse bekannt, bei denen Beerdigung nebst Leichenverbrennung vorkommt, nicht aber die seit der Steinzeit bekannten Hockerbegräbnisse, obwohl sie in den Gräbern der anderen Völker der sog. baltischen Gruppe, so in Preussen, noch in der Eisenzeit zu finden sind. Spuren der Sitte begegnen in den älteren lettischen Volksliedern, so z.B., "Ich habe mein Brüderlein mit Stricken zusammengebunden, die Türe mit dem Schlüssel zugeschlossen, damit er nicht als Gast zu mir kommt" (L. D. 27514). Ist jemand auf dem Kirchhof eingeschlafen, so vernimmt er einen Gesang aus der Erde "Was kommst du uneingeladen zu denen, die eingeladen sind. Deine Augen sind nicht ausgedreht, deine Glieder nicht ausgezogen" (L. D. 27796). In diesen Liedern werden die Toten idealisiert und als die Tüchtigen, die guten Leute aus dem Lande der Gerechten den Lebenden gegenübergestellt, wobei die Verstümmelung des Körpers gewissermassen als Vorbedingung der Aufnahme in die Reihe der von der Mutter Erde angenommenen Toten angedeutet wird. Will man die Begräbnisbräuche und den Totenkult nur oder hauptsächlich aus der Furcht vor den Toten ableiten, so ist dies doch schwer übertrieben. Dasselbe trifft auch für den Begriff des "lebenden Leichnames" zu, wie er von T. Naumann dargestellt wurde (Zustand der Kälte, scheinbar böswillige Reglosigkeit und

Stummheit, zunehmende körperliche Dickköpfigkeit, unheimliche Bösäugigkeit). Der Tote der lettischen Tradition lebt als "lebender Toter" fort, muss auch alles mitbekommen, was er in diesem Leben benötigte. Daher die Grabbeigaben. Haben aber die Nachgebliebenen seinen letzten Willen nicht befolgt, waren sie mit den Beigaben nachlässig oder geizig, so kann der Tote zu ihnen kommen, um sie zu stören und zu beunruhigen, bis er das ihm Zukommende wirklich erhält. Die Furcht ist also nur etwas Sekundäres. Hat der Tote all das bekommen, was er bekommen soll, muss er auch nicht zurückkehren. Die Pietät und das Wohlwollen gegenüber den Toten wird von ihm mit der gleichen Münze zurückgezahlt.

2. Das Totenhaus.

Furcht vor dem Tode kommt sehr wenig bei der Hausbestattung in Frage, bei welcher der Tote mit dem Lebenden noch immer eng verbunden verbleibt. Neben dieser Sitte, die bis auf die ältere Steinzeit zurückgeht, stellt die Bestattung seit dem Neolithikum die Gräber auch als Nachbildungen des Wohnhauses dar. Aus der früheren Bronzezeit sind die Einbauten in die Grabhügel mit einem dachförmigen Aufbau bekannt. Die Holzbauten aus der Bronzezeit in den Grabhügeln in Kirchenheiligen und Nienstädt in Hessen und Holland, das Königsgrab von Seddin, die Grabbauten aus der jüngeren Hallstattzeit, die skythischen Hausgräber, die der Wohnung nachgebildeten etruskischen Kammergräber, auch die Hausurnen der Bronze- und Eisenzeit u.s.w. gehen ja alle auf dieselbe Idee einer Totenwohnung zurück. Eine eingehende Beschreibung der skandinavischen Holzkammergräber der Vikingerzeit ist bei T.J. Arne (1931, 285) u.a. zu finden. In Lettland sind keine Holzkammergräber gefunden worden. Reminiszenzen sind aber in den Volksliedern zu finden, so z.B.: "Die Lerche baut ihr Nest im Hufe des Pferdes, mein Bruder aber ein Zimmer im Sandhügel" (L. D. 41499, 27556). Ueber der Erde liegende Grabhäuser sind bei den Lappen und Karelern erhalten. Mit einem Dach sind auch die älteren Grabmäler versehen. In Lettland waren sie dem Kreuz mit einem Dach, unter dem "die Seelen die erste Nacht verbringen konnten", nicht ähnlich (L.D. 27616 u. w.).

Ofters werden Grabhügel als Totenwohnung erwähnt. Der Tote schläft dort, hört aber alles, kann sich auch mit den Verwandten unterhalten und nachts auf dem Hügel sitzen (L. D. 27667 u. a.). Wird in den jüngeren Volksliedern der Sarg "ewiges Haus" genannt, so ist hier der Tote dem Begriffe des Leichnams viel näher gekommen: er schläft dort, hört und fühlt aber nichts mehr.

Den provisorischen Hilfsmitteln gehört auch das Zelt als Totenhaus an, das nach dem Tode über dem Toten errichtet wird. Aus dem Bericht Ibn-Fadlans wie auch aus den nordischen Sagen ist diese Sitte bekannt. In Lettland kommt sie bis in die neueste Zeit noch immer vor. Der Tote wird auf einem niedrigen Tische aufgebahrt und neben dem Sarg werden vier hölzerne Stangen aufgestellt, über die ein

weisses Laken gespannt wird. Auch die beiden Schmalseiten werden zugedeckt und eine kleine Hütte als "Totenhaus" geschaffen. Es ist dies eine kurländische Sitte, ausser bei den Letten auch bei den Zigeunern und Liven ebendort bekannt. Weiterhin wird in Lettland, Estland, Schweden u. a. die Totenstube mit weissen Laken verhängt. Bei den Mordvinen und Esten werden die Toten in der "Seelenzeit" in die mit weissen Laken behängte Stube eingeladen, wie auch die Stube während der Hochzeit in gleicher Weise in Schweden, Lettland, Estland und Karelien ausgeschmückt wird. In Karelien werden auch Holznägel für die Kleider der unsichtbaren Gäste, d. h. der anwesenden Verstorbenen, in die Wandspalten der mit weissen Laken ausgestatteten Stube eingeschlagen (G. Ränk, 45).

3. Der Grabhügel.

Die Hügelbestattung bei den Völkern der baltischen Gruppe ist seit der älteren Bronzezeit bekannt, und die älteren Volkslieder der Letten sind ihrem Inhalt und ihrer Idee nach am besten mit den Bestattungsbräuchen der älteren Eisenzeit zu vergleichen. Es wurde damals die erste Leiche in einen Steinkreis auf den nackten Boden gelegt und mit einem flachen Hügel bedeckt, der allmählich mit jeder neuen Bestattung höher wurde und endlich den Steinkreis mitbedeckte. Die Hügelgruppen, insgesamt 20—30, befanden sich meist in Wäldern, und ein jeder Hügel diente als Familiengrab. Auf solche Hügel gehen nun die älteren lettischen Volkslieder zurück. In Lettland ist es Sitte, dass die Begleiter, die vom Kirchhofe zurückkommen, die zu Hause Verbliebenen mit einem vom Kirchhof mitgenommenen Tannenzweig mit den Worten schlagen: "Sterbt nicht, sterbt nicht, es gibt keinen Platz im Friedhof," wobei auch motiviert wird: "Wir haben ja unsere Schwester am Rande des Grabes (auch an der Pforte, ausserhalb des Friedhofes u. a.) begraben" (L. D. 27632). Es liegt klar zutage, dass diese Sitte mit dem modernen christlichen Kirchhof eigentlich nichts zu tun hat; denn erstens kann schwerlich von einem Raummangel in einem solchen gesprochen werden und zweitens ist ja die Begrabung ausserhalb des Kirchhofes als die schwerste Strafe und nur für grosse Sünder vorgesehen. Es wäre Unsinn, mit solchen Dingen zu Hause noch prahlen zu wollen. Ganz natürlich ist es aber, dass in dem Hügel der allerletzte von den Begrabenen entweder am Gipfel oder Rande oder auch ausserhalb des Steinringes zu liegen kommt. Vgl. die Volkslieder: "Die Anhöhen und Ebenen sind mit den Schlafenden voll: wo werde ich eine Schlafstätte finden? Muss ich wirklich oben am Gipfel schlafen gehen?" (L. D. 27544). Auch: "Den Hügel herum laufe ich eine Schlafstelle suchend, mit einer Handvoll Stroh in der einen Hand und mit dem Laken in der anderen" (ib. 27541) u. a. Singt man aber: "Sterbt nun, sterbt nun, es gibt Platz im Friedhof: ich habe meine Schwester in die Mitte gelegt" (ib. 4048), so geht auch diese Variante auf dieselbe Idee zurück; nur wird hier ein neues Grab angedeutet.

Meist waren die Hügelgräber auch den archäologischen Funden nach Waldgräber. Vgl. die Volkslieder: "Warum soll ich nicht liegen und schlafen im weissen Sandhügel? Die Winde wehen, die Fichten heulen, die Kieferspitzen flöten" (27560), auch: "Es fliesst das Flüsschen, es weht der Wind, die Wälder jauchzen" (ib.). Vermieden werden die niedrigen Stellen und Sümpfe (46691). Auch sind die Gräber am Rande des Weges gelegen (27399), wo sie nach dem griechischen Muster von den Vorübergehenden begrüsst wer-

den konnten (49669): dort sitzt und wartet auf die Ansprache der Vater oder die Mutter (49689, 49695). Der Hügelrand war die Grenze, die der Tote nicht überschreiten durfte. Eine Unterhaltung mit dem Toten war durchaus möglich, auch das Betreten des Grabes: "Weinend setze ich meinen Fuss auf den grünen Rasen: dort liegt ja meine Mutter" (27587). "Weinend trat ich auf den Gipfel, um meine Mutter zu sehen" (49753). "Unter dem dünnen Rasen liegt man wie unter einer Decke — das Waisenkind will sie ja aufheben" (27469). Die Sandschicht der Hügeldeckung war nur 20—30 cm dick. Gespräche mit der Mutter im Grabe sind aus Litauen, Dänemark u. a. bekannt. Von seinem Hügel konnte der Tote sehen, was in der Welt vorgeht. Die verstorbenen Eltern wurden auch zur Hochzeit eingeladen; in Schweden wurde ihnen ein Platz am Tische frei gelassen (L. Hagberg 540).

4. Die Mutter Erde und die Totenmutter.

Die alte Vormundschaft der chthonischen Mächte, der Mutter Erde selbst oder der in ihrem Dienste stehenden Helfer und Helferinnen, ist mit dem Grabhügel am engsten verbunden. Trotz einer gewaltigen Differenzierung in der lettischen Mythologie, wo über 70 verschiedene Mütter (je nach Gattungen aus Natur- und Menschenleben) bekannt sind, gehen die *dii minores* letzten Endes doch auf das kosmische Götterpaar Dievs als Himmelsvater und Zemes mäte (Mutter Erde) zurück (P. Smits, 1930, 195). Die Macht des Himmelvaters hat mit der Zeit zugenommen, und als Herrscher der Erde kommt Dievs (= Gott) den Menschen so nahe, dass er in den mythologischen Liedern als Mensch und Hauswirt dargestellt wurde. Die Zemes mäte (Mutter Erde) hat aber ihre Funktionen allmählich verloren, und nach der Differenzierung gingen sie auf die anderen Mütter über. So fiel z. B. das Totenreich der Totenmutter (Veļu mäte) zu, obgleich auch die Mutter Erde selbst noch immer als die Pflegerin der Toten erwähnt wird (L. D. 49520). Die Totenmutter ist weiss gekleidet. "Weiss sitzt sie auf dem mit weissem Klee bewachsenen Hügel, die Hände weisser Blumen voll, in einem weissen Manteltuch" (49778), und weiss sind auch die Toten gekleidet, "weiss an den Füßen" (49419), "in einem weissen Hemde, mit weissen Schuhen" (49418). Das Hemd muss lang genug sein, da sonst die Totenburschen sagen würden, dass das Totenmädchen nackt sei (27426). Auch Laken werden öfters genannt, nicht aber so oft die Kleider; in den Fällen aber, bei denen das Mädchen über das Wasser zur Totenmutter gekommen ist, was nur ausnahmsweise erwähnt wird, werden die unreinen und nassen Kleider genannt (LTD X, 4160—4169), oder sie werden von der Totenmutter getrocknet: "die Stange der Totenmutter beugt sich unter den Schmucksachen der NN: hier sind ihre Manteltücher, Laken, Strümpfe, Handschuhe" (27782).

Für die Totenmutter wird Brot gebacken; sie hat Schlüssel bei sich, wohnt unter der Erde, ist die Pförtnerin der Todespforte, auch wartet sie auf den Kommenden, "auf dem Rande des Grabes der Kälte wegen tanzend" (49434). Sie kann auch sowohl durch die Grab- und Pestmutter als auch durch die Sontentochter vertreten werden, und auch die Totenkinder können die Schlüssel tragen. Der "Mittagsschlaf der Ewigkeit" ist kein eigentlicher Todesschlaf; er dauert ja nur bis Mitternacht, "so lange die Sonne am Himmel bleibt" (L. D. 27554). In der Nacht haben die Toten mehr Freiheit.

Ist der Tote dem Grabe abgegeben, so fällt das Erdtor zu; der Schlüssel ist verschwunden

(49590). Bei der Anfahrt des Toten tanzt die Totenmutter und auch die Sandmutter (49787).

Es gibt keine Verbitterung der Totenmutter, auch nicht dem Tod, ihrem Diener, gegenüber, der öfters in einer liebkosenden Diminutivform angerufen wird (nāvīte = Tödchen, Lieber Tod): "Komm, lieber Tod, zu Hilfe, nimm meinen Bruder mit: mein Bruder weint ja bitterlich, die Erde bewohnend" (49384); "Eile, Brüderchen, dem lieben Tod entgegen, führe ihn in das Vorhaus" (49390).

5. Die Totenhochzeit.

Die Frau des Verstorbenen folgte ihrem Mann. Dies ist für die europäischen Völker für älteren Zeiten belegt, auch noch für das Skandinavien der Sagazeit. Nicht als Furcht vor dem Toten ist diese Sitte zu erklären und auch nicht als Totenopfer. Vielmehr lässt sich aus der Vorstellung von dem lebenden Toten folgern, dass der Verstorbene als Grabbeilage all das, was er in diesem Leben gebraucht hat, auch mithaben will und soll. Waffen, Kleider, Essen und Trinken, das Pferd und die Diener sind als solche Beigaben auf Grund von archäologischen und schriftlichen Quellen zu konstatieren, und es ist nicht zu verwundern, dass auch die Frau und das Familienleben in dem Jenseitsleben vorgesehen waren. Diese Vorstellung bei den alten Preussen ist durch S. Grunau ganz realistisch dargestellt; 50 litauische Frauen töteten sich im J. 1205 nach dem Tode ihrer Männer: auch dass die germanischen Frauen ihren Männern nach deren Tode freiwillig folgten, betrachtet H. Schreuer nicht als freiwillige Vernichtung, sondern als ungeschwächte Fortsetzung des bisherigen Zusammenlebens.

Auch die ledigen Männer wurden nach dem Tode mit einer Frau versorgt, was mit der Zeit zur Scheinehe führte. Bei ihrer Beerdigung wurden Hochzeitslieder gesungen, und ein als Braut gekleidetes Mädchen folgte dem Sarg nach. Auch geht die Sitte, ein verstorbenes Mädchen im Brautkleide zu begraben, auf dieselbe Idee zurück. Louise Hagberg hat viele Beweise dafür aus ganz Europa gesammelt. Nach dem arabischen Schriftsteller Massudi (10. Jhd.): "si le défunt était célibataire, on le mariait après son décès, et les femmes s'empresaient de se brûler pour entrer avec leurs âmes au paradis." Bei den Letten wurde der zweite Tag des Bestattungsfestes "Hochzeitstag" genannt (ev. auch der erste); es wurde getanzt und gesungen. Insbesondere die Beerdigung des Ledigen galt als seine Hochzeit. Anstatt der Scheinehe ist es bei den Letten zu einer anderen Totenhochzeitsform gekommen, und zwar musste die Totenmutter selbst die Sache erledigen. In einem lettischen Volkslied heisst es: "Brüder, lasst uns tanzen in unserem grossen Kummer: den Bruder haben wir der Tochter der Totenmutter abgegeben" (L.D. 27699). Die Herbsttage mit Regen bei Sonnenschein sind dafür angemessen: "Es regnet bei Sonnenschein, die Toten feiern Hochzeit. Mein Bruder ist jung gestorben, hat von den Toten eine Braut genommen" (ib. 27798), oder: ihm wurde eine Braut vorgeführt. Da die Verstorbenen alle als Totenkinder galten, so fiel der Totenmutter die Aufgabe vollständig zu, die Braut oder den Bräutigam auszusuchen: "Es regnet; die Wälder weinen, die Totenmutter hat Hochzeit gefeiert, die Totenkinder haben ihre Schuhe abgetanzt."

Parallelen sind im Norden zu finden, so bei den Lappen, Norwegern und Schweden; vgl. bei den Lappen: "Du sollst beachten, wenn schönes Wetter ist, dass die Toten Hochzeit feiern. Nur dann ist es, wenn es bei Sonnenschein regnet" (Quigstad).

6. Das Pferd.

Man hat in Lettland keine Pferde als Beigaben in den Gräbern gefunden, obwohl für die anderen Baltenländer diese Sitte mehr als genügend dokumentiert ist. In Preussen sind Gräber mit Pferden in stehender Lage unter dem Toten gefunden worden — sie tragen auch nach dem Tode den Reiter. Solche Begräbnisse sind auch in Litauen bekannt gewesen. Aus den schriftlichen Quellen geht hervor, dass bei der Bestattung des summus rex Algardus i. J. 1377 18 von den besten Pferden verbrannt wurden.

Das Pferd wurde dem Verstorbenen als Reittier mitgegeben. Als solches gilt aber nach der lettischen Volkstradition auch jedes Tier, welches für das Begräbnisgelage geschlachtet und auf diese Weise dem Verstorbenen mitgegeben wurde. Nach der Biographie des Jesuitenpater Queck aus dem 17. Jhd. wurden am Totenfest im Herbst an dem sog. Veceles (= Fest der Alten, d. h. der Toten) die Eingeweide des geschlachteten Tieres sowie seine Haut nach dem Friedhof gebracht, um dem Toten damit die Gelegenheit zu geben, reitend das Totenfest im Hause des Einladenden zu besuchen.

Die archäologischen Ausgrabungen in Lettland weisen nur Pferdeknochen in den Verbrennungsgruben und ausserdem auch Pferdeköpfe unter den Fundamenten der Gebäude in dem Burgberg in Talsi auf.

7. Feuerbestattung. Die Asche ins Wasser. Der Klotz im Grabe.

Die Feuerbestattung, die schon seit der Bronzezeit bei den Kuren bekannt war, kehrt bei ihnen ung. im 8. Jh. n. Chr. wieder zurück und ist während der jüngeren Eisenzeit (800—1200 n. Chr.) überall in Lettland, bei den Kuren aber sogar bis in das 15. Jh. n. Chr. bekannt. Leichenverbrennung wurde aber auch dem Deutschen Orden in Livland i. J. 133 von Papst zum Vorwurf gemacht. Es fällt auf, dass die lettische Volkstradition, die so viel Material über die Beerdigung und die Hügelbegrabung aufweist, nur ausnahmsweise die Feuerbestattung erwähnt. Im Gegensatz hierzu sind aber die archäologischen Funde insofern überraschend, als i. J. 1934 u. ff. aus einem See bei Talsi allein (Vilkumuižas ezers) mehrere Tausend Bronze- und Eisensachen, die sonst als kurische Grabbeilageobjekte bekannt sind, herausgefischt wurden. Ähnliche Funde, die aus dem 13.—14. Jh. stammen, sind in kleinerem Umfang auch in dem Kaķu ezers in Ēdole wie auch in den Morasten in Kazdanga, Tāsi, Sieksate u. a. gefunden worden. Die Morastfunde in Skandinavien sind als Deposite und Waffenfunde qualifiziert (Sverdrup, 1933, 39). Was die lettischen aber anbetrifft, so fallen sie nicht unter dieselben, da die Waffen u. a. Objekte zuerst verbrannt und zerbrochen, verbogen und beschädigt wurden. Dass sie in den See kamen, stimmt ja ausgezeichnet, wie es schon Stürms angenommen hat, mit dem Odingsetz (Ynglingas. 8: die Toten musste man mit dem, was sie haben, verbrennen . . . die Asche in den See werfen oder in der Erde vergraben) überein, obgleich in Skandinavien selbst keine derartigen Funde, die die Sitte "att kasta askan i sjön" illustrieren könnten, nachzuweisen sind (Lindquist u. a.). Auch mit Sverdrups Ersatzopfertheorie (op. cit. 84) haben diese Funde nichts zu tun. Auf sie gehen aber einige andere lettische Bräuche zurück. Es ist ja verständlich, dass der Mensch anstatt sich selbst lieber Geld, Gold, Silber u. ähnliches opfern will. Nach einem lettischen Volkslied will der Tod nicht Gold und Silber, sondern den Mensch selbst haben (L. D. 27550). Auch: "Hat

mich der Herr zu sich gefordert, so schicke ich mein Dienstmädchen zu ihm, fordere mich aber Gott, so muss ich selbst zu ihm" (ib. 27346). In Lettland ist es aber bekannt, dass ein Ersatzopfer für den Menschen in das Grab gelegt wurde, so z. B. einen Birkenklotz: "Ich starb wohl, bin aber doch nicht gestorben: auch habe ich nicht den Freunden meine Frau überlassen, da ich den Birkenklotz in die Grube hineingeworfen habe" (ib. 27372). Die stellvertretenden Objekte sollen anstatt des Menschen verwesen; und sind sie dies, so ist es auch aus mit dem Menschen, und er muss selbst sterben (ib. 27407). Vgl: "Ich wälzte einen Birkenklotz in meine Grabstelle hinein: dort soll er verwesen, bis ich meine Lebenszeit verlebt habe" (ib. 27332); "der Klotz ist verwesen, jetzt muss ich anstatt seiner gehen" (ib. 27331). Wälzt man einen Klotz ins Grab, wirft man einen Stein oder ein Beil (ib. 27588, 49380) dorthin, so kann man auch an dem Rande des Grabes eine Lanze oder einen Degen in die Erde stecken und dort verrotten und verwesen lassen, bis man das Ende des Lebens erreicht hat (ib. 27332, 21445). Für diese letzte Version haben wir auch archäologische Beweise. So hat Fr. Balodis mit Recht in diesem Volkslied die Erklärung für die in die Erde neben einem Grab gesteckten vier Lanzenspitzen gefunden. In einem anderen Volkslied ist aber dieselbe Sitte als Beigabe erklärt: "Ich habe das Schwert in den Rand des Grabes gesteckt; hier liegt der Bruder, hier rostet das Schwert" (ib. 27688), was einer neueren Version entsprechen kann.

8. Stroh- und Kleiderverbrennung.

Die Beigaben wurden entweder direkt dem Toten mitgegeben, also ins Grab oder in den Sarg gelegt oder auch verbrannt, oder in einer anderen Weise der Vernichtung preisgegeben. Auch die Scherben nach dem Totenmahl und Trinkhörner wurden am Grabe ins Feuer geworfen. Bis auf die Bronzezeit geht auch die Verbrennung seiner Kleider und des Bettstrohes als der allerletzten Lagerstatt des Verstorbenen zurück (Fr. Balodis). Auch für Lettland ist die Sitte belegt, dass der Sterbende vor dem Tode auf die Erde oder auf den Schlitten gelegt wurde. Für das zukünftige Leben benötigte er auch das Bett und bekam es dadurch, dass Bettstroh für ihn verbrannt wurde. In Schweden wurden einige Halme von dem Bettstroh dem Toten auf die Brust in den Sarg gelegt (L. Hagberg 138) oder das Stroh halbwegs verbrannt und die Asche auf dem Grabe verstreut (ib. 137). Nach L. Hagberg soll hier das Furchtmotiv dominieren: war das Stroh verbrannt, so hatte der Tote keine Lagerstatt mehr, um zurückzukommen. Umgekehrt kann man aber sagen, dass der Tote nun sein Bett mitbekommen hatte und so brauchte er auch nicht mehr zurückzukommen. In Ostpreussen wurde Stroh am Kirchhof oder an der Grenze geworfen, damit der Tote, der 40 Nächte umherwandern musste, dort ausruhen konnte (Toepfen, Masuren, 109). Auf Stroh als Totenbett gehen auch einige lettische Volkslieder zurück.

Die Strohverbrennung in den älteren Zeiten ist nach Fr. Balodis in der Nähe von dem Hügel, wo die Erde mit kleinen Kohlenresten bedeckt ist, zu konstatieren. In neuerer Zeit kommt sie aber überall vor, so auf dem Wege, an der Grenze, auf dem Feld, auch im Wald, hinter dem Hause u. s. w. Nicht mit einem fremden, sondern mit dem aus dem Hause mitgenommenem Feuer soll der Haufen angezündet werden. Die Stroh- und Kleiderverbrennung hat sich zu einer feierlichen Zeremonie entwickelt. So wurden in Lettland am letzten Tage des Begräbnisfestes

nicht nur Stroh und Kleider, sondern auch Tannenbäumchen aus dem Haus auf das Feld gebracht, wo all dies verbrannt wurde. Über den Scheiterhaufen sprang die Wirtin, wobei sie die Bedienenden und Gäste im Reigen mit sich zog. Danach wurden alle mit Essen und Trinken versorgt, worauf die Verteilung der nachgebliebenen Sachen des Verstorbenen vorgenommen wurde. Mit Stroh- und Kleiderbündeln, auch mit Essen und Getränken versorgt, gingen in Berzaune die zu Hause Verbliebenen in die Richtung auf den Friedhof zu und verbrannten unter Essen und Trinken das Bündel, wobei auch von einer Rodung gesungen wurde: "Wir haben unserem Jakob eine Rodung gemacht, damit er Roggen und Gerste säen und Kohl pflanzen kann." Während des Begräbnismahles wird der Tote auch mit einer Mühle versehen, indem man eine Flasche auf dem Tisch zu rollen pflegte, bis sie zersplitterte.

II. Die Beerdigung.

1. Sterben und Tod.

Ist ein Mensch der Ueberzeugung, dass ihm nach dem Tode ein anderes Leben bevorsteht, dass der Tod kein Zustand, sondern nur ein Uebergang ist, so kann man auch die Ruhe der alt gewordenen Menschen verstehen, mit welcher sie ihre Blicke über die Pforte zur Ewigkeit zu werfen pflegen, wie sie ihre Haushaltung in Ordnung bringen, sich auch das "ewige Haus" — den Sarg — die Ehrenkleider u. a. beschaffen. Das Scheiden von "diesem Leben" ist ja nicht so schwer. "Meine Mutter ist in dieser Sonne umhergehend müde geworden — gehe, meine Mutter, in jene Sonne, dort wird ein gutes Leben sein" (L. D. 49323). Es ist ja "diese Sonne für eine Weile, die andere für die Ewigkeit". Auch der Spruch "In jener Sonne treffen wir uns" ist nicht lediglich als eine Phrase zu betrachten. Der Tote als Mitglied der grösseren Verwandtengruppe ist nur der "Weggegangene" (aižgājējs). In der Totenzeit, besonders im Herbst, wenn sich die ganze Welt erschliesst, kann er die Hinterbliebenen (palicēji) besuchen und auch zu anderen Zeiten von ihnen eingeladen werden.

Der Sterbende soll nicht durch Weinen und Seufzen, durch Lärm und Gewalt zurückgehalten werden. Es ist auch nicht zu verstehen, wie der Abgeschiedene, der bis in den letzten Augenblick so geliebt wurde und erst unlängst gestorben ist, für die Lebenden so gefährlich werden sollte, dass nach Sartori und anderen man ihn sofort nach dem Tode in einen solchen Zustand versetzen müsse, der ihn für die Hinterbliebenen so ungefährlich als möglich macht: man drücke ihm die Augen zu, rasiere ihn, beschneide seine Nägel u. s. w. (Sitte und Brauch I 131). Von einem Augenblick zu dem anderen soll also der Verstorbene gefährlich geworden sein, sei es durch Mana oder durch eine andere Macht, die jetzt von ihm nach aussen dringt. Gehen wir von dem Volksglauben aus, dass der Tote, indem er von diesem Leben Abschied nimmt, auch etwas für das kommende Leben mitnehmen will und nur in dem Falle, wenn man ihn vergessen hat, Veranlassung hat böse zu sein, so können wir auch annehmen, dass die in der Zeit bis zur Beerdigung mit einer fast juristischen Präzision normierten Verhältnisse zwischen den beiden Partnern hinsichtlich der Beigabenfrage unter deren Kontrolle verblieb. — Der Tote soll ja nicht mehr mitnehmen als vorgesehen wurde und es auch nicht begehren. Darum schliesst man ihm die Augen zu, damit er keinen von den Lebenden, die er lieb und gerne gehabt hatte, verführt, ihm

zu folgen. Viele gute und nützliche Sachen werden vor ihm versteckt und ihm ferne gehalten. So werden Essen und Getränke aus dem Zimmer getragen, die Bienenkörbe zugedeckt, die Menschen und das Vieh im Stalle geweckt, damit man sie nicht "besterbe", alle Samen, die er auch "besterben", also ihnen die Kraft des Keimens entziehen kann, zur Seite gelegt u. s. w. Auch bei der Ausfahrt wird der Tote nicht über Äcker und Flüsse geführt, denen er den Segen entziehen könnte. Man versorgt ihn stattdessen mit dem, was er wirklich benötigt. Für das Begräbnis wird geschlachtet, damit er nicht selbst das Vieh nimmt; die Rodung und Mühle sind schon erwähnt worden, und auch die Stroh- und Kleiderverbrennung kommt als Versorgung hinzu. Man kann ihm Krankheiten mitgeben, um sie los zu werden. Natürlich kann der Tote auch die Lebenden infizieren, weshalb besonders diejenige Stelle, an der er gebadet hat, gefährlich ist.

2. Die Bekleidung und die Beigaben.

Der Tote soll nach der lettischen Volkstradition weiss gekleidet sein, was mit dem weissen Laken zusammen dem Schlafen in dem weissen Sandhügel entspricht.

Die archäologischen Funde weisen Prachtkleider und Schmucksachen auf, was noch durch die schriftlichen Quellen bekräftigt wird. Für das 17. Jh. liegt eine Motivierung für die Totentracht der Letten vor. Nach P. Einhorn haben "die Letten es dafür gehalten, es würde eben so ein irdisch und natürlich Leben sein, wie dieses: man würde da, gleich wie hie, essen und trinken, schlafen, sich bekleiden etc. Daher sie ihre Toten, wann sie sie begraben, mit guter Kleidung versehen, ihnen Geld, Silber, Gold, silberne Geschmeide etc. mitgeben, dass sie in jenem Leben sich erhalten möchten" (Scr. rer. Liv. II, 628, 527).

Wenn der Verstorbene gewaschen und bekleidet war, wurde der alten Sitte nach eine Anzahl der Beigaben in den Sarg gelegt. Die in dem Jenseitsleben brauchbaren und nützlichen Sachen kamen also direkt mit, wie Hemd und Badebesen, Strümpfe, Handschuhe, Mütze, Pfeife, Feuerstahl und Feuerstein, Feuerschwamm und Tabaksbeutel, Bier und Brantwein, Seife, Kopfbürste, Beil und Messer sowie verschiedene Werkzeuge, Brot und Geld, damit man in der Welt des Jenseits Kleider kaufen, einen Fuhrmann bezahlen und leichter nach dem Himmel kommen könne. Auch für verschiedene Ausgaben war Reisegeld vorgesehen, wie dies auch bei vielen anderen Völkern Sitte war.

3. Der erste Totenschmaus. Das Zutrinken.

Wenn der Tote in den Sarg gelegt war, bekamen bei den Letten alle Hinterbliebenen Brantwein und einen Imbiss. In Schweden wurde die Leiche im Sarge auf einem mit einem Tuch bedeckten Tisch, auf dem Brot, Butter und Käse mit Brantwein stand, zur Besichtigung ausgestellt. Die Besucher wurden bewirtet (L. Hagberg, 236). Dies war als erster Totenschmaus in der Anwesenheit des Toten gedacht. Aus älteren Berichten, so aus Jordans Bericht von den Letten im 17. Jh., geht hervor, dass der Verstorbene auf einen Stuhl gesetzt, ihm eine Rede gehalten wurde, und nachdem sich die Gäste auf die Bänke gesetzt hatten, wurden sie bewirtet, wobei ein jeder dem Toten die Frage stellte, warum er gestorben sei. Es wurde Bier getrunken; man sagte dann dem Toten gute Nacht und bat ihn, in der Welt des Jenseits die Verwandten, Freunde und Bekannten zu grüssen. In Lettland (Rucava) wurde auch in neuerer Zeit der Tote an den Tisch gesetzt und ihm Getränke angeboten.

Die Anwesenden tranken auch; es wurde um den Toten getanzt. Dies bedeutet wohl, dass der Tote als anwesend gedacht war. Bei den Altpreussen wurde der Tote "gewaschen und bekleidet, sowie auf den Stuhl gesetzt. Darnach trank ein itziger ihm Bier zu, fragte, warum er gestorben. Zum letzten tranken sie ihm gute Nacht zu, liessen in jener Welt alle grüssen, gaben ihm auch ein Messer an die Seite, ein Tuch um den Hals, auch etwas Geld mit" (Sudauerbüchlein, vgl. auch Maletius, Lasicius, Strykowski). Der Tote wurde bei den Russen auf den Stuhl gesetzt; in Schweden wurde ihm ein Stuhl während des Gelages freigelassen (L. Hagberg), dasselbe bei den Masuren (Toeppen, 111). Auch von den Litauern schreibt im 17. Jh. M. Praetorius: "Stirbt ein Mensch, so waschen sie ihn sauber, bekleiden ihn mit seinen besten Kleidern und setzen ihn auf einen Stuhl. Dabei wird tapfer getrunken. Einer von den nächsten Freunden betet, die Kauschel (Becher) in der Hand haltend, für die Seele des Verstorbenen, giesst da etwas auf die Erde mit den Worten: Sei fröhlich, Mutter Erde (Zemynele) und nimm diese Seele wohl auf und bewahre sie wohl. Darauf trinkt er . . . worauf die Kauschel wieder gefüllt wird und er dem Toten zutrinkt. Nachdem er ausgetrunken, reicht er es dem Nachbar, der auch trinkt, und so geht es in der Gesellschaft herum." Das Giessen auf die Erde ist wohl eine libatio, ein Opfer an die Mutter Erde; aber gleichzeitig meinte man auch dadurch die Toten zu speisen, die an diesem Tage umherirren können.

4. Die Nachtwache.

In der Zwischenzeit wurde der Tote im Hause selbst oder in einem anderen Raum aufbewahrt, und gewöhnlich wurde die letzte Nacht vor dem Begräbnis für die Totenwache angewandt, die dann ohne Schlaf zugebracht wurde.

Nächtliche Zusammenkünfte an den Bestattungsorten fanden seit altchristlicher Zeit statt. In Spanien wurden sie im J. 305 verboten. Ein Totenmahl, auf das auch die Sitte der Nachtwache zurückgeht, wurde nach heidnischer Sitte mit dem Toten zusammen verzehrt und ihm auch etwas von dem Essen vorgelegt. Wie die Speisung der Toten überhaupt, wurde diese Sitte von Augustin, Cyprian und auch den Concilien bekämpft. Das Singen weltlicher Lieder, Fröhlichkeit und Lachen kam dazu. Vgl. Burchardt v. Worms: *Interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi christiana corpora more paganorum custodiebantur, et cantasti ibi carmina diabolica et fecisti ibi saltationes . . .* Auch: *Est aliquis qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur. Nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere . . .* Dieses allgemeine Jubeln bei den Exequien und Funeralien ist dadurch zu erklären, dass damit ein Ehrenfest für den Toten selbst gefeiert wird. Auch während der nächtlichen Totenwache wurden "teuflische" Lieder, Trinken und Belustigung verboten. In England wurden nur die nächsten Verwandten zur Nachtwache zugelassen, um das Singen weltlicher Lieder (cantilenaes), Tanzen und Spielen mit allerlei anderen törichten und schamlosen Dingen zu vermeiden, und im J. 1342 wurden die Leichenwachen in den privaten Häusern ganz verboten. In Schweden wurde die Nachtwache, *vakstuga*, noch im 17. Jh. besonders der Munterheit und Lustigkeit wegen bekämpft. Auch wurde in der Nähe der Leiche oder um die Leiche selbst getanzt. Dasselbe traf für Dänemark, Deutschland u. a. zu.

Auch in Lettland wurde Nachtwache gehalten, der Tote in das Vor- oder Vorratshaus gebracht, ein Tisch mit verschiedenen Speisen für ihn aufgestellt. Es wurde gesungen, nach Mitternacht lustige Lieder. War ein lediger Mann gestorben, so kam es auch zum Tanzen. "Meine Mutter hat mir einen Tanzrock mit Gold und Silber gewebt, damit ich den Jungen (Verstorbenen) mit dem Rocke tanzend anrühren kann", heisst es in einem lettischen Volkslied. Man sang, trank, spielte und tanzte, um damit dem Verstorbenen eine besondere Ehre zu bezeugen (L. D. III, 3,872). Man glaubte, dass der Tote selbst am Mahl teilnimmt.

Die kultische Bedeutung des Tanzes tritt besonders in dem sog. Totentanz deutlich zutage. Diese Sitte ist aus Westphalen, Schlesien, Ungarn und Italien bekannt, und auch eine lettische Version liegt vor. Am "Hochzeitstag" des verstorbenen Ledigen, also am zweiten Tag der Begräbnisfeier kleidete sich ein Mädchen aus, legte sich nackt mit ausgestreckten Füßen und Händen in die Mitte des Zimmer auf den Rücken, und die Anwesenden tanzten um sie herum, auch zwischen ihren Händen und Füßen. Vielleicht geht dies auf die obengenannte symbolische Totenehe zurück.

5. Die Klage- und Ehrenlieder.

Die Klagelieder, die fast bei allen Völkern zu konstatieren sind, wurden zusammen mit den weltlichen Belustigungen schon seit d. 6. Jh. von der Kirche bekämpft. Als *lamentatio funebris* wurden sie teils zu Hause, teils am Grab ausgeführt, nicht aber nur als ein *ritus pavoris flendo et ululando* (Samland, 15. Jh., Mannhardt, 159) sondern innerhalb eines sehr komplizierten Zeremonienkomplexes, in welchem dem Toten nochmals sein Leben und seine Verdienste vor Augen geführt werden, wobei wenigstens ein Teil der Klagelieder auf Lobsprieche zurückgeht. Neben den Grabspielen, die z.B. am Grabe des Patroklos oder während der altrussischen Trizna u. a. ausgeführt wurden, sind die Leichenspiele der Preussen um 890 von Wulfstan bei Orosius beschrieben. Als Wettrennen sind sie in Preussen noch im 16. Jh. in dem "Sudauerbüchlein" erwähnt (Mannhardt 258). Die wilde Trauer, die von der Kirche verboten wurde, wie auch die hierher gehörenden motivenreichen Klagelieder haben sich am besten bei den Slaven des 14.—17. Jh. erhalten. Diese stark übertriebene Äusserung und das Jammern ist aber bei den Balten nicht so akzentuiert worden. Die älteren Berichte von den Klageliedern sind kriegerischen Charakters. So haben die Kuren bei Riga i. J. 1210 ihre Gefallenen verbrannt und drei Tage ihre Klagen gesungen — *triduo quiescentes mortuos suos cremantes fecerunt planctum super eos* (Henr. Chron. Liv. XIV, 5). Statt der gewöhnlichen *luctae* kommt hier *planctus* vor, was nicht nur Totenklage, sondern Klage überhaupt bedeutet, so z.B. die Klage der Semgaller, die ihre Burg Sidabrene verlassen mussten (Livl. Reimchr. 10156 ff), die Klage der Braut beim Verlassen des Heimes (Sudauerbüchlein) u. a. Auch die *lamentatio* des König Visvaldis von Gerzika über seine Stadt geht auf dasselbe Motiv zurück. Auch die eigentlichen Klagelieder (*raudas*) der Letten und Litauer sind nicht ganz so melodramatisch aufzufassen. In dem Sudauerbüchlein aus dem 16. Jh. trinken die Männer dem Verstorbenen zu: "Ich trinke dir zu, mein Freund; warum bist du verstorben? Hast du nicht dein liebes Weib, dein Vieh, deine Kühe", und so nennen sie alles herfür. Zum letzten trinken sie ihm gute Nacht und bitten, er soll in jener Welt ihre Vetter, Brüder,

Freunde fleissig grüssen, und sich mit ihnen wohlgehaben. Aus dem 16. Jh. ist eine lettische Sitte bekannt, nämlich statt einer *Lamentation* den Wunsch zu äussern, der Tote soll ins bessere Leben übergehen (Seb. Münster), was in der Redaktion des Lasicius lautet: *Transi, o miser, ab hoc rerum statu in mundum meliorem, ubi non tibi Germani amplius, sed tu illis imperabis . . .* Nach Dionysius Fabricius haben die Letten den Verstorbenen gratuliert, dass er der grausamen Sklaverei entronnen ist (Mannhardt 458). Also keine Verzweigung als Leitmotiv. Von Strykowski (1582) wissen wir weiterhin, dass sie im Monat Oktober zuweilen an den Gräbern kläglich weinten und auch dass die Frauen die Tätigkeit und Tüchtigkeit ihrer verstorbenen Männer besangen, was dem Inhalt nach den Liedern der kurischen Krieger wie auch den Ehrenliedern der Preussen nahtkommt, die i. J. 1249 in dem Friedensvertrag mit dem Orden verboten wurden. Bei der Verbrennung der Toten priesen ihre Priester in Liedern die Taten der Verstorbenen, was in der Redaktion der Eroberer lautet: *laudantes mortuos de suis furtis et spoliis, immundiciis, et rapinis ac aliis viciis et peccatis, quae dum viverent perpetrarunt*. In der preussischen Redaktion sind aber diese Lieder dem Inhalt nach wirklich als Preis- und Heldenlieder zu erkennen, wie auch viele ähnliche bekannt sind. Vgl. die lappischen Lieder bei Olaus Magnus (IV 8) und die Worte des Lettenkönigs Russinus: *Filii filiorum meorum nunciabunt fillis suis in tertiam et quartam generationem, quae operatus est Russinus* (Henr. Chr. Liv. XII, 6).

6. Die Ausfahrt.

Schon am Vorabend der Beerdigung kamen die eingeladenen Gäste mit ihren Vorratsgaben, und vor dem Sonnenuntergang wurde der Tote für die Nachtwache aufgestellt. Sie konnten aber auch am Vormittag des Beerdigungstages kommen. Alle, die der Sterbende einladen wollte, mussten eingeladen werden und niemand von ihnen konnte zu Hause bleiben. Kam jemand nicht, so rächte sich der Tote, da ihm die letzte Ehre nicht erwiesen wurde. War jemand krank, so musste er wenigstens seinen Anteil an Vorräten schicken lassen. Der Tote hörte aber weiterhin alles, was in dem Hause geschah. Deswegen gedachte man seiner. Auf den Stuhl oder Tisch neben dem Sarg wurden eine Schale mit Branntwein und zwei Gläser gestellt, auch Käse; der Wirt trank als erster mit der Wirtin, dann die anderen. Parallel zu dieser lettischen Sitte sind leicht zu finden, so das Zutrinken in Wallis, Dänemark, Schweden u. a. (Hagberg 442 f.). Auch bei der Mahlzeit wurde dem Toten sein Anteil gegeben. Essen und Getränke wurden ihm vorgesetzt. Auf einem kleinen Tisch wurde ihm Hahn- oder Hühnerfleisch serviert, und dort sollten die älteren Leute zusammen mit ihm essen, wobei er auch angesprochen wurde: "Iss, mein Brüderlein, nimm an, was wir haben." Trug man den Verstorbenen heraus, so hing man ein Handtuch an der Türe auf, damit sich der Tote nach dem Essen den Mund reinigen konnte. Vor der Abfahrt wurde den Pferden ein Hahn unter die Hufe geworfen und etwas Essen, wenigstens Erbsen und Bohnen, nach dem Friedhof mitgenommen — es galt als die Gabe des Toten. "Er wird bald Bohnen anbieten" bedeutet ja sterben (L.D. III, 3,877). Die alte Sitte, die Leiche mit dem Schlitten zu transportieren, wird noch in Lettland erwähnt. Der Fuhrmann sitzt auf dem Sargdeckel bis zur Grenze des Hofes, wo der Zug Halt macht. Eben dort nahmen auch die Frauen bei den Preussen

im 16. Jh. und bei den Russen Abschied. Ein Pfahl wurde hier in Nestors Zeit bei Vjatiči errichtet. An solchen Pfählen wird bei den Tschermassen ein Tisch "des Verstorbenen" mit Speisen aufgestellt (Mansikka 80). Hier war auch die Grenze, bis zu welcher der Tote zurückkommen konnte. Bei den Preussen wurden hier die Pecollen oder Pocollen verjagt (Maletius u. a.), was die Schar der entgegenströmenden Toten bedeuten kann, die den Ankömmling zu erwarten pflegen. Nach lettischer Tradition geschieht dies noch heute: diese setzen sich auf den Totenwagen, der dann für die Pferde schwer zu ziehen ist. Der Fuhrmann hat eine lange Peitsche, um sie abzuwehren. Auch auf dem Weg sind sie überall anzutreffen.

Eine andere Scheidegrenze markieren die Kreuzbäume. Hier wird Halt gemacht, Schnaps getrunken, gegessen und etwas auf die Wurzeln des Baumes gegossen. Nach der Abfahrt wird in dem Festhaus alles gereinigt und in Ordnung gebracht, auch Bettstroh des Verstorbenen verbrannt u. s. w.

7. Am Grabe.

Auf die alten heidnischen Gebräuche auf den Friedhöfen und auch in den Kirchen gehen die *Statuta provincialia concilii Rigensis 1428* zurück, in denen u. a. folgendes gesagt wird: *sacra cimiteria contempnendo preeligunt se in campis silvestribus sepeliri ac eciam in quibusdam locis prophanis, ubi ipsorum parentes et amici sue gentilitatis temporibus sunt sepulti, et eciam in ecclesiis et cimiteriis consecratis convivia preparant, defunctis eorum parentibus et amicis cibum et potum exhibentes* (Mannhardt 156). Die Kirche wollte die Begräbnisse auf die Kirchhöfe begrenzen, was ihr aber bis in das 18. Jh. hinein misslang, und die heidnischen Zeremonien wurden dann auch dorthin übernommen. Was von ihnen übrig blieb, lässt sich in zwei Gruppen einteilen: die Beigaben, die ins Grab kommen, und die Ausklänge des Grabmahles, das Essen am Grabe. Im 17. Jh. wurden nach Jordan die Letten in Gruben begraben; ein Wildeber und ein Steinfeil wurden zuvor ins Grab gelegt, fernerhin zwei Laib Brot, zwei Geldstücke für die Fähre und ein Krug Bier. Mit einem Hügel wurde alles bedeckt und nach altem Muster mit einem Steinring versehen. Im Winter wurde auch Holz und Pelz auf das Grab gelegt. Die Beigaben werden auch in den Berichten von Maletius, Seb. Münster, Stribingius, Culesius, Valenti und in einem grösseren von Pastor D. Celak (1664) über die Bestattung der Letten (J. Straubergs) zitiert. Das Mahl am Grabe bei den Litauern ist im J. 1763 von J.-A. Brand beschrieben, die Sitte selbst in Lettland auch archäologisch nachgewiesen worden (F. Balodis). Ausser dem Essen am offenen Grabe kam auch das Essen auf dem Grabhügel vor. In Lettland wurden im J. 1748 auf das Grab auch Vögel, Speisen, Schüsseln u. dgl. gestellt (Mannhardt 507), bis in die Neuzeit aber Speisen und Getränke, auch Erbsen und Bohnen, Kuchen u. a. während des Zuges nach dem Kirchhof mitgenommen. Auch wurde auf dem Grabe gegessen. Die jüngere Form, die Verteilung des mitgebrachten Essens an Bettler, ist noch fast überall in Lettland bekannt.

8. Nach der Beerdigung.

Nicht mehr langsam fahren die Begleiter zurück, da der Tote sie doch verfolgen könnte. Dieser nahm aber ohnedies am Mahl zu Hause teil, wurde auch dazu eingeladen und auf jeden Fall nicht als "gengängare" angesehen. Ausser anderen Zeremonien nach dem Begräbnis sind

zwei zu nennen: Zutreten und Zutanzen der Fusstapfen des Toten und das Schlagen der zu Hause Gebliebenen mit Tannenzweigen. Im ersten Falle betritt der Zug in einer rhythmischen Tanzreihe alle Fusstege im Hof, die nach Gebäuden, Feld und Ställen führen, wobei gesungen wird. Die Frauen, die Teilnehmerinnen waren, wischen mit ihren langen Röcken die Erde und schlagen sie mit Stöcken. Die Fusspuren wurden damit abgesteckt, wobei in den Liedern eines jeden Schrittes des oder der Verstorbenen gedacht wird. Es ist durchaus möglich, dass damit alle irdischen Spuren des Toten, der jetzt in seinem neuen Hause wohnte, abgewischt werden sollten, damit sie ihn nicht mehr zurückhalten. In einer ähnlichen magischen Weise werden auch die zu Hause Gebliebenen zu dem Gesang "Sterbt nicht, es gibt keinen Platz auf dem Friedhof" mit Tannenzweigen geschlagen, was, wie schon oben angeführt, auf die graue Vorzeit zurückgeht.

Bei dem Totenmahl muss man bis zum Uebermass dem Toten zu Wohlwollen und Ehren essen und trinken. In einem lettischen Volkslied sagt man der verstorbenen Schwester, die nicht im Traume kommen soll: "Ich habe für dich den Tisch voll gedeckt und voll besetzt mit den Eingeladenen" (L. D. 49615). Man darf diese Nacht überhaupt nicht schlafen, da der Tote kommt, um zu sehen, ob auch ihm aufgewartet wurde (ib. 49577). Er kommt hinein, ist selbst anwesend, erfreut sich, kann auch am Gelage teilnehmen. Manchmal — auch in Schweden — wird ihm am Tisch ein Platz reserviert. Den umherirrenden Toten wird etwas vom Essen und den Getränken auf die Erde geworfen. Nach Mitternacht war die Trauer beendet. Später wurde auch getanzt — es kam ja die Totenhochzeit. Im 16. Jh. wurde in Preussen die Beerdigung dem Geburtstag ähnlich mit Essen und Singen, mit Spielen und Singen, mit höchster Fröhlichkeit und Heiterkeit gefeiert (Stella, Mannhardt 182). Gewöhnlich musste alles aufgegessen werden, was für das Begräbnis vorgesehen war: die Gäste bekamen etwas mit, ein Teil der Opfer Speisen wurde an die Bettler verteilt. Auch Blut und Eingeweide wurden ausgenutzt, die Knochen aber verbrannt oder in die Erde vergraben, was auf die chthonischen Holokaustiten zurückgeht.

Schon am zweiten Tag fängt die Intronisationszeremonie des neuen Hauswirtes an. Zwei Stühle werden aufgestellt, der nachgebliebene Wirt oder Wirtin auf den einen gesetzt, auf den anderen aber nach einem besonderen Zeremoniell der Erbe und Nachfolger des Verstorbenen. Ein Kranz aus verschiedenen Landfrüchten oder Wirtschaftsgegenständen wird ihm dargebracht. Parallelen zu diesen lettischen Gebräuchen sind in dem altnordischen *arvöl*, *arvegille* zu finden, die nach *Eyrbyggjasagan* auch mit dem Begräbnismahl (*gravöl*) zusammenfallen können.

Auch ein Nachfest (*atbères*), vgl. die schwedische *eftergille* (Hagberg 454), wird am nächsten Sonntag gehalten.

III. Die Toten und die Lebenden.

1. Die Gedächtnistage.

Die Beziehungen zwischen den toten und lebenden Familienmitgliedern werden auch nach dem Begräbnis weiter fortgesetzt. Von den Familien- und Sippenfesten sind die ersteren nicht ausgeschlossen; an den Gedächtnisfesten nehmen sie teil, und ausserdem sind die sog. "Seelenzeiten", während welcher ihnen *mundus patet*, die Welt offensteht, für den Besuch der

Toten. Was die Gedächtnistage anbetrifft, so wurden sie am 3., 6., 9., 40. oder auch an anderen Tagen gehalten und ganz ebenso wie die Nachtwache und das Begräbnisfest verbracht: die Verwandten und Freunde kamen zusammen, und ein Totenmahl wurde gehalten, wobei der Tote anwesend sein sollte. Das Essen wurde am Grabe gehalten, oder auf dem Grabe selbst eine Mahlzeit aufgetischt. Solche *convivia* auf den Kirchhöfen und sogar in den Kirchen sind auch in Lettland aus dem Jahre 1428 bekannt: den verstorbenen Verwandten und Freunden wurden eben dorthin Essen und Getränke gebracht (*Statuta Provincialia concilii Rigensis*). Diese Sitte wurde von der Kirche bekämpft, ebenso auch Tanz und Spiel auf den Kirchhöfen, was z.B. bis ins 18. Jh. in Schweden vorkam. Gedächtnistage unter kirchlicher Kontrolle der speziellen Speisen für die Toten kommen besonders bei den Russen vor. Für Kurland und Litauen gelten die Berichte Strykowskis. In Lettland nimmt man noch heute Essen und Getränke auf Kirchhoffestlichkeiten mit; sie werden auf oder neben dem Kirchhofe verzehrt.

2. Die lettisch-litauischen Waldfeste.

Ebenso wie die archäologischen Funde, so beweisen auch die schriftlichen Quellen, dass die Toten meist in Waldbüschen begraben wurden, und bis in die neueste Zeit wurde diese Sitte als solche von der Kirche in Lettland bekämpft. Die Kirchenvisitationen aus den 17. und 18. Jh. beweisen dies, ebenso auch die kurländische Kirchenordnung vom J. 1570: "Die Undeutschen . . . das sie von den alten Veldtcapellen und Begrebnissen in den Wölden abgewant, Ihre Sepultur bei den Kirchen halten". Die schwedische Visitationsordnung in Livland vom J. 1633 verbietet das Begräbnis in "buschen und Wäldern". Aus der Beschreibung von Dlugosz über die Litauer weiss man, dass sie besondere Wälder für ihre Dörfer oder Häuser gehabt haben, wo sie ihre Verwandten verbrannten. Solche Wälder waren heilig, und anfangs Oktober nach der Ernte kamen sie dorthin mit allen Angehörigen und Gesinde, opferten 3 Tage lang dort und verbrachten zwischen Essen und Trinken die Zeit mit Tanzen und Reigen . . . Sie meinten, dass die Toten in der Nacht kommen werden, um von dem auf den Bänken aufgestellten Essen und dem in die Scheiterhaufen gegossenen Honigbier zu essen und zu trinken. Ähnliches schreibt im J. 1599 P. Culesius von den Letten. In die heiligen Wäldern, die mehreren Familien zusammen gehörten, kamen sie am Johannistag und nach der Erntezeit, in die privaten zu Ostern und Martini. Lustrationen wurden vorgenommen, und alles, was nach dem Essen übrig blieb, verbrannt, auch die Geräte zerschlagen, wie dies auch sonst bei den Totenriten üblich war. Aus den Rigischen *Statuta Provincialia* von J. 1428 wissen wir nicht nur, dass Waldbegräbnisse vorkamen (*preeligunt se in campis silvestribus cum feris sepeliri*), sondern auch, dass die heidnischen Sitten auf die christlichen Kirchhöfe übertragen wurden. Es wurde hier gegessen und getrunken, *convivia praeparant defunctis . . . cibum et potum exhibentes*. Dasselbe gilt auch für die altpreussische *Kresze* oder *Sirmen-potaciones, commessaciones alia convivia . . . presertim juxta tumulos et sepulchra*, ebenso in den Wäldern. Dasselbe lässt sich bei den Esten, Lappen u. a. konstatieren, auch in den Ukko-Festen der Finnen.

3. Die Totenzeit im Frühling.

Die Gedächtnistage nach dem Tode sind nicht die einzigen, an welchen der Verschiedene mit

den Lebenden in Verbindung treten konnte, denn diese Verbindung hörte nie auf. Zu bestimmten Jahreszeiten (*mundus patens*) kamen die Toten in grosser Anzahl und wurden von den Verwandten eingeladen. Gesah dies nicht, so irrten sie in wütenden Scharen umher. Ausser den grossen "Seelenzeiten" im Herbst sind solche auch von anderen Jahreszeiten ebenso gut bekannt. In Rom war dies Ende Februar, was dem Jahresende am 1. März nahekommt und von der Kirche auf Petri-Stuhlfeier gelegt wurde. Solche Frühlingfeste für die Abgeschiedenen waren besonders bei den slavischen Völkern bekannt. Bei den Russen ist dies die Woche vor Ostern mit Gründonnerstag, in welcher schon im J. 1000 Totenbad u. a. nachweisbar ist; ausführliche Beschreibungen liegen auch aus d. 14 und 16. Jh. vor. Ostern, St. Georgstag und die aus d. 14. Jh. bekannte Radunica gehören hierher, ebenso auch die Pfingstzeit mit den Rosalien, die aus d. 12. Jh. bekannt sind. Für die erste Gruppe ist die Einladung der Toten in die Badestube charakteristisch, für die letzteren aber das Grabfest mit dem Mahl, Tanzen und Jubeln während desselben. Bei den alten Preussen, Litauern und Letten sind die Frühlingstage als Totentage nur schwach angedeutet.

4. Die Erntefeste im Herbst.

Nach Dlugosz und Culesius waren die Erntefeste in den Wäldern teils Dank- teils Totenfeste (*placavisse Deos et animas suorum necessariorum cibasse*), und auch in der späteren Zeit bleibt dies ein Charakteristikum für die letto-litauischen und preussischen Erntefeste. Sie konnten sogar öffentlichen und privaten Charakter tragen, auch mit dem Anfang oder Ende der Ernte oder mit dem Dreschen verbunden sein (Sudauerbüchlein aus d. Anfang des 16. Jh., J. Maletius, M. Praetorius). In Lettland fand der Anfang der Ernte am Jakobstag (25.8.) statt, und Jakob selbst wird ein "reicher Mann", der "Kornbringer" u. a. genannt. Es ist möglich, dass die lettischen "rudenāji" als Ernteanfang mit dem in des Jesuiten Queck (geb. 1680) Biographie erwähnten altlettischen Herbstfest "suliszones" (*votum, ab offerendo in eorum lingua*) identisch sind. In den ersten Herbsttagen wird geopfert. Der Hauswirt legt etwas von jeder Speise auf den Tisch in ein besonderes Gefäss hinein, stellt sich vor den Herd und ruft die Penaten an, wirft dann die Brocken über die Feuerstätte und giesst auch etwas Bier dazu. Dann feiern alle froh. Es wird aber auch Essen auf dem Felde erwähnt. Das letzte Bündel wird feierlich "gefangen genommen" — in demselben hat sich Jumis versteckt, und dieser verbleibt auch bis zum neuen Aussat in dem aus dem letzten Bündel geflochtenen Kranz der Hausmutter oder im Gürtel des Wirtes. Oder aber wurde Jumis auch auf dem Felde mit dem letzten Bündel festgebunden und daselbst unter einem Stein bis zum nächsten Frühling verwahrt. Das Fest am Ende der Ernte hiess auch "apjumibās" oder "applāvības". Nach der Ernte bereiten nach M. Strykowski die Bauern in Litauen, Zemaiten, Kurland und Livland Mahlzeiten, zu denen bisweilen drei bis vier Dörfer mit Weibern und Kindern und Dienstleuten in einem Hause zusammenkommen. Sie bedecken einen Tisch mit Heu und einen anderen mit Tafeltuch, stellen einige Brote und vier grosse Krüge mit Bier an den vier Tischecken auf. Dann beginnt ihr Wahrsager mit den anderen die Opfertiere zu schlagen. Dann kochen, braten, schmoren sie das Fleisch . . ., setzen sich zu Tisch und essen. Aber zuerst schneidet der Wahrsager von jeder Speise ein Stückchen ab,

wirft es unter den Tisch, nach dem Ofen, unter die Bank und in jede Ecke des Hauses. Was übrig geblieben ist, wird in die Erde vergraben. Letzteres kommt nach dem Sudauerbüchlein und den Schriftstellern des 16. Jh. (E. Stella, G. Sabinus u. a.) auch bei den altpreussischen "Bockheiligungen" vor, die als Erntefeste galten. Im 17. Jh. (M. Praetorius) kommt nur das Hahnenopfer vor, was auch in Lettland am Martinstage, am Erntefest (*Subary*, nach Queck's Biographie) der Fall war, wie auch nach dem Dreschen (*apkalūbas*), welches schon in den "Totenmonat" (*Veļu mēnesis*) fällt. Die rituellen Gebräuche dieser Erntefeste, wie dies auch mit den obenerwähnten Waldfesten der Fall war, gehen wie u. a. auch in den finnischen *kekri* auf eine Kontamination der chthonischen Motive der beiden Festgattungen zurück: der Ernte- und Totenfesten im Herbst. Als Segensträger sind die Hausgeister mit den Toten gleichgestellt: als solche wurden laut Praetorius und Queck die Penaten angerufen, und ebenso wurden auch die zum Totenschmaus eingeladenen Toten gebeten: *nolite ergo pecoribus nobis nocere in valetudine, agris, pecoribus et in omni re familiari*, wie dies in Lettland im 17. Jh. den Jesuitenberichten dieser Zeit zufolge öfters geschehen sein soll.

5. Die Totenzeit im Herbst.

Da die Verbindung zwischen den toten und lebenden Familienmitgliedern nicht mit dem Tode aufhört, so können sie sich noch immer treffen. Wenigstens in der grossen Totenzeit werden sie von dem Hausvater eingeladen, und derselbe bleibt auch während der Totenmahlzeit mit ihnen zusammen, nimmt dann Abschied und begleitet sie bis zur Tür. Die im jenseitigen Leben weilenden Familienmitglieder werden auch als Gehilfen und Gönner der Feldarbeit und Ackerfruchtbarkeit aufgefasst, denen der Hauswirt nach der guten Ernte mit besonderer Dankbarkeit und Wohlwollen eine Mahlzeit anrichtet. Als Grab- und Hauskult ist die sog. Seelenspeisung bekannt (so Sartori 37,42): eine Speisung mit Essen und Getränk benötigt, wie bereits Augustinus sagte, keine Seele, wohl aber der Tote, der im Grabhügel wohnt und zu bestimmten Zeiten unter gewissen Bedingungen auch sein früheres Heim besuchen kann. Was die Zeit anbetrifft, so hat die Uniformierungstendenz der Kirche (Allerseelentag am 2. Nov.) die "Seelentage" der verschiedenen Jahreszeiten nicht ganz zu beseitigen vermocht, ebenso auch nicht die längeren "Zeiten". So sind bei den Letten Montag und Donnerstag als Gedächtnistage bekannt, und der "*veļu laiks*" hat hier einen Monat (29. Sept.—28. Okt.) andauert. Dass sich während dieser dunklen, kurzen und nassen Tage der Grabkult auf den Besuch des Grabes beschränkte, ist zu verstehen. Die Toten wurden aber gewöhnlich eingeladen, und das Fest zu Hause gehalten. Für Lettland ist diese Sitte aus dem 16. Jh. mehrfach nachweisbar. Nach der Kirchenordnung von 1570 bringen sie von Michaelis bis Omnium Sanctorum und alle Montage Speiseopfer ihren verstorbenen Voreltern, Freunden und Verwandten dar und am Allerheiligentag reinigen, baden und waschen sie die Seelen. 1598 berichten die Jesuiten, dass das Volk Wasser auf den Boden spritzte und danach Löffel in das Essen legte, bei den Gelagen Räucherwerk abbrannte und Wachskerzen anzündete und nach dem Gelage Essen zum Grabe brachte, wo die Toten mit Namen angerufen und ihnen Essen in kleinen Gefässen zurückgelassen wurde, damit die Seelen der in der Nacht aus den Gräbern kommenden Verstorbenen davon essen könnten. Aus dem sehr eingehenden Be-

richt des P. Culesius (1599) ist anzuführen, dass man den Tisch deckte, aber kein Salz und Essig anwandte, das Haus reinfegte, Heu auslegte und Essen dorthin stellte. Ein alter *sacrificulus* nahm auf dem Stuhl Platz und rief die Seelen derer aus, die im Hause starben, sprach dann zu den Schatten der Verstorbenen, als ob sie anwesend wären, warf ihnen ihre Versäumnisse vor bei dem Schutz des Hofes gegen Missernte, ebenso auch bei dem Abwenden von Unglück von dem Vieh, bei missglückter Arbeit, beim Fischfang. Und nachdem er sie aufgefordert hatte, in solchen Sachen nicht faul zu sein, lud er sie ein, Platz zu nehmen und zu essen. Er mischte ihnen auch Getränke, wobei er dieselben von einem Gefäss ins andere goss. Nachdem das Gelage beendet war, schlug er mit seiner Axt gegen ein kupfernes Gefäss. Es folgt dann die Beschreibung, wie die Seelen vertrieben werden, und des Gelages, bei welchem dem Höchsten Gott und dem Erdgott Trinkopfer als Gabe für die Ernte dargebracht wird. Stribingius berichtet 1606: *Die vero animarum parato prandio vocant animas suorum defunctorum, quemlibet nomine suo, et incipiunt expostulare et accusare animas eo, quod non servaverint et defenderint illae equos et pecora a lupis et infirmitatibus, cum tamen illis quotannis debita sua obtulerint. In hunc sensum: Vos permittistis mori rostra pecora, mures devorant nobis frumenta nostra, fulgur in campis desaevit etc. Tandem rogant . . . N. vel mater mea carissima, recordare filiorum tuorum, et comede ex hoc vasculo et bibe . . . saltem nostrorum recordare . . .* Dasselbe berichtet Tolgsdorf 1608. Nach D. Fabricius (1610) wurden anfangs November die Väter und Vorväter mit Namen angerufen, die Badstube geheizt und gefegt, und ihnen in derselben Essen und Trinken mit folgender Worten vorgesetzt: *. . . aequi consulite et sinite vos per hunc annum usque anno sequenti redeunte anniversario die vos sumus pari libertate tractaturi. Dann assen sie selbst im Hause alles auf. In seinen Arbeiten kommt P. Einhorn mehrmals auf dieselbe Frage zurück, desgleichen die Kirchenvisitationen des 17. Jh. (1650, 1640 u. a.). 1640 wurde festgestellt, dass die Bauern in Nitaure Abgötterei und Speisung der Seelen betrieben, in Cesvaine (1679) geschah dies früher auf den Kirchhöfen, nach dem Verbote in Wirtschaftshäusern. Vgl. die Kirchenrevisionen v. J. 1689, 1739, 1740, 1744, auch die Beschreibungen von J. Kanold und Ros. Lentilius u. a.*

Kulturhistorisch interessant sind auch die von P. Einhorn in seinem Buche "*Reformatio Gentis Letticae in Ducatu Curklandiae*" (1636) angeführten articuli visitationis. Einhorn beantwortet ausführlich Fragen wie, ob die Seelenspeisung bei den Letten zu dulden sei, da sie glauben, dass sie bei Unterlassung derselben mit zeitlichen Gütern nicht mehr so gesegnet würden wie ihre Väter. Darf man nachgeben, wenn die Eltern auf dem Totenbett oder der Teufel in Gestalt von Verstorbenen ein Begräbnis auf den alten Begräbnisstätten und eine Einkleidung und Bestattung nach heidnischer Sitte verlangen u. s. w. ?

6. Die Weihnachten.

Auch die Weihnachtszeit mit dem Zwölften vor und nach dem Feste (13/12 Lucia—6/1 schwed. Trettondedag Jul) gibt neben dem Fruchtbarkeitsmotiv und anderen Motiven das des Totenkultes zu erkennen. Alle die für die Toten- oder Seelenzeit charakteristischen Elemente finden wir z. B. in den Weihnachtsgebräuchen Skandinaviens. Von Lettland sind sie aus der Beschreibung Lubenaus (1585) bekannt. Auf dieselben geht teilweise auch das Blockbrennen zurück. In der

Bretagne wird der Holzblock am 2. November im Herde angezündet. In Lettland (Rauna) wurde im J. 1717 der Bauer Wohgul gefragt, warum er am 3. Nov. am späten Abend an den vier Ecken der Wohnriege Feuerhaufen anzündete, in der Riege bei geschlossenen Türen und Fenstern ein Bündel Heu auf den Tisch und Brot und Licht daneben legte, wonach er mit den Seinen betete und sang. Er gab darauf zur Antwort, es geschehe dies *Bluku Dievs* (dem Block-Gott) zu Ehren (Mannhardt 503). Nach H. Freudenthal ist dieses Blockbrennen keine kollektive, sondern eine private Hauszeremonie, was mit den lettischen Quellen seit dem 17. Jh. nicht übereinstimmt, vgl. Einhorn, Lange, Stender u. a. Der Block wurde z.B. in Lettland mit grossem Geschrei herumgezogen und danach verbrannt. Aus den lettischen Werwolfprozessen (1691, 1647, 1683 u. a.) geht hervor, dass die Werwölfe keineswegs mit den Hexen und Zauberern zusammenzustellen sind, auch dass sie die Kornblüte, die von denselben in die Hölle getragen werden, um Weihnachten den Menschen zurückbringen. Es ist möglich, dass die mittelalterliche Dämonologie die Werwölfe mit den Zauberern identifiziert hat und dass die Etymologie von Werwolf im Lettischen nicht auf den Wolf, sondern auf "ziehen" zurückgeht (*vilkacis*, *vilkata* × *vilks* = Wolf, vgl.

vilkt = ziehen). Für das Letztere sprechen sowohl die obengenannten Funktionen als auch im J. 1691 die Benennung der weiblichen kornbringenden Drachen (*vilce* > *vilkt*). Auf dieselbe Etymologie gehen als Kornbringer die bis in die letzte Zeit in Kurland bekannten *miežvilkas* zurück, die als organisierte Gemeinden (*miežvilku draudze*) mit ihrem Vater (*miežvilku tēvs*) und Mutter (*miežvilku māte*) herumspringen und Segen bringen, ganz ebenso wie dies auch am Johannisabend die Gemeinde der Johanniskinder (*Jāna bērni*) mit ihrem Vater und Mutter tut. Diese "Kornbringer" der Weihnachtszeit sind aber selbst mystische Segenträger, die als Personifikationen der Weihnachten (*Ziemassvētki*) am Vorabend des Festes aus einer unbekanntem Ferne gefahren oder mit dem Schneewirbel kommen und nicht schaden, wie das germanische *exercitum furiosum* der Weihnachten. Nicht nur aus Saxo Grammaticus ist jenes Land bekannt, in welchem in der Winterszeit alles in Blüte steht. Ein Totenland kommt auch als Fortsetzung des Totenhauses vor, sowie alle möglichen Katabasen mit Hin- und Rückwanderungen, mit Rückwegen der Verstorbenen, die meist in Verwandlungsformen, Reinkarnationen eingerechnet, auftreten. All diese Fragen kommen aber hier nicht zur Behandlung. *Habeant sua fata libelli*.

NORDISKA MUSEET

Pris: häftad kr. 12: —, inbunden kr. 17: —