

## DEBAT

# »Att dricka Guden« i språklig och religionshistorisk belysning\*

Af Gerd Carling, Pernille Carstens, Folke Josephson, Staffan Lundén

### Inledning

Detta inlägg bör förstås som en reaktion på Jens Braarvigs artikel: »Religionshistoriska implikasjoner av etymologien till ordet 'Gud'«, *Chaos* 23, 1995:3-22. En bra artikel är en, som får läsaren att reagera, tänka vidare, korrigera – och så är det med Braarvigs inlägg. Vi fyra författare har diskuterat Braarvigs argumentation. Det vi nått fram till skall uppfattas som att vi i positiv anda tänkt vidare på de mycket komplexa problemställningar Braarvig tar upp – reaktioner som förhoppningsvis kan berika denna i många avseenden intressanta artikel.

Huvudtesen i Braarvigs artikel är att guden i indoeuropeisk religion skulle kunna tolkas som det som »hälles ut/drickes« respektive »ätes« vid offerritten, sålunda en identifikation mellan guden och offersubstansen.

Braarvig stöder sitt resonemang med argument från syntax, etymologi och religionshistoria. Han om tolkar vissa syntaktiska konstruktioner rörande det kultiska språkbruket i ett flertal indoeuropeiska språk. Han föreslår vidare alternativa etymologiska förklaringar till orden för »gud« och »präst, offerförättare« i några indoeuropeiska språk. De föreslagna syntaktiska och etymologiska om tolkningarna blir sedan grunden för hans religionshistoriska resonemang.

Vi har valt att indela vår text i fyra huvudavsnitt, där vi först berör de filologiska/syntaktiska/kontextuella problemen i de olika språken, sedan det anatoliska respektive grekiska materialet och sist de etymologiska förslagen.

### *Det syntaktiska problemet »att offra guden«<sup>1</sup>*

Braarvig hämtar exempel från flera indoeuropeiska språk, där orden för »off-

ra« respektive »dricka« (vid dryckesoffer) konstrueras med den man tillägnar offret eller dryckesoffret *åt* i ackusativ, och hävdar att ackusativen i dessa passager bör tolkas som direkt objekt (s. 6):

»At guden slik identifiseres med offeret kan også leses ut av det norrøne uttrykket *blóta* med akkusativ-objekt, ‘å ofre den eller den gud’, noe som er helt tilsvarande latin *mactare deum*, også ‘å ofre guden’«. Braarvig jämför med liknande konstruktioner i hettitiska och fornindiska.

Braarvig kommer här in på mycket invecklade syntaktiska problem, som kräver en utförlig diskussion. Att »offra« respektive »dricka« förekommer i dessa språk med i huvudsak två olika konstruktioner, där verbet har lite olika betydelse:<sup>2</sup>

Latin *mactō*<sup>3</sup> (i *mactāre deum*) betyder ursprungligen »hylla, vörda« och denna betydelse återfinns i den stelnade formeln *macte* »Var hälsad!«. *mactō* »hylla, vörda« konstrueras med den hyllningen är avsedd *för*, oftast en gud, i *ackusativ* och det *med* vilket man hyllar, mestadels ett djuroffer, i *ablativ* (=instrumental). *mactāre deum uictimā* betyder sålunda »glorifiera en gud (ack.) med ett offer (abl.)«. Senare betydelseövergång är »offra, slakta«, som konstrueras så, att det man offrar (djur etc.) står i *akkusativ* (direkt objekt) och den offret tillägnas (guden) i *dativ* (indirekt objekt). Följaktligen: *mactāre taurum neptunō* »offra en tjur (ack.) åt Neptunus (dat.)«.<sup>4</sup>

Utvecklingen av fornnordiska *blóta*<sup>5</sup> är jämförbar med *mactāre*: ursprunglig betydelse<sup>6</sup> är »hylla, helga, vörda« med den hyllningen ägnas åt i *ackusativ*. *blóta heiðit goð* betyder sålunda »helga den hedniske guden (ack.)«. *blóta* används ej bara med gudar som mål, utan även lundar, forsar, stenar, djur, alver, vättar, kor och liknande. Offerobjektet, det man offrar *med* (män, trälar etc.), står i *dativ*. Betydelsen »offra, slakta« torde vara senare och konstrueras även den med *dativ*: *heiðingar blóta enum verustum mqnnum* »hedningarna offrar de sämsta männen (dat.)«. Den tolkning Braarvig föreslår, att *blóta + ackusativ* skulle betyda »å ofre den eller den gud« framstår sålunda som ganska osannolik, enär offerobjektet, det man slaktar på altaret, i fornnordiska alltid står i *dativ*.

I anglosaxiskan konstrueras däremot *blótan* på annat sätt:<sup>7</sup> betydelsen är »offra« och det man offrar (män, barn etc.) står i *ackusativ*, och offrets mål (gudar, demoner etc.) i *dativ*; exempel *bearn blótan féondum* »offra barn (ack.) åt demoner (dat.)«. Vi har sålunda följande sannolika kronologiska utvecklingsgång för *mactāre* och *blóta*: 1) »hylla, vörda, helga medelst offer«

+ ack. (»guden« etc.) + dat. (=instr.) (»med ett offer«). => 2) »offra« + ack.  
»ett offer«) + dat. (»till guden« etc.).<sup>8</sup>

Verben för att »dricka« respektive »utföra libation« i hettitiskan, *eku*- och *sipant*,<sup>9</sup> verkar ha haft en syntaktisk utvecklingsgång motsatt den för *mactāre* och *blóta*, på följande sätt: 1) »dricka« + ack. (»en dryck«) + dat./gen. (»till guden« etc.). => 2) »dricka till« respektive »ge att dricka« + ack. (»guden« etc.) + instr. (»med en dryck«).<sup>10</sup>

Grekiska οπένδω<sup>11</sup> »att utgjuta ett dryckesoffer« konstrueras på följande sätt: den uthälda vätskan står i ackusativ och mottagaren i dativ. Σπένδω Διί betyder »jag offrar/liberar till Zeus (dat.)«. Braarvig menar (s. 15) att denna dativ kan tolkas som medlets dativ (= instrumental), och betyda »jag liberar med Zeus«. Detta framstår emellertid som ganska osannolikt. (Medlets dativ förekommer i den mycket ovanliga konstruktionen οπένδω ὑδατὶ »jag liberar med vatten« (dat.)).

I flera indoeuropeiska språk förekommer sålunda ett val mellan olika konstruktioner när det gäller såväl *eku*- och *sipant* (jämte latinets *pōtāre*) som *mactāre* och *blóta*. Den bakomliggande historiska semantiska och syntaktiska utvecklingen verkar dock mot ha varit olikartad dessa bildningar emellan. Detta visar Melchert, som anser att betydelseutvecklingen av *mactāre* och *blóta* kan vara av självständig och parallell karaktär i de enskilda språken. *eku*- med guden i ackusativ »att dricka guden till« anser han vara en analog utveckling till den som *sipant* genomgick (från »utgjuta« till »offra«) med handlingens mål, offerdjuret, i ackusativ. Man bör nog också överväga om inte den ackusativ som uttrycker handlingens (rörelsens) mål som finns med rörelseverb och transportverb i de flesta gamla indoeuropeiska språk, inklusive hettitiskan,<sup>12</sup> kan utgöra bakgrunden till en analogisk användning av *eku*- med guden i ackusativ, »dricka guden till«.

### »At drikke guden« i det anatolske materiale<sup>13</sup>

Ved at analysere hittitiske religiøse tekster og sprogbrugen dør mener Braarvig, at man i den anatolske religionsform i anden halvdel af 2. årtusind f.Kr. opfattede »libasjonen og guddommen nært knyttet sammen«.<sup>14</sup> Med den tilgang stikker Braarvig hånden ind i et hvepsebo af en faglig debat, når han vil diskutere den direkte oversættelse af »at drikke guden«; et udsagn hvor det hittitiske verbum for »at drikke«: *eku*- anvendes.

Der har nemlig længe udspillet sig en diskussion angående de hittitiske

verber: *sipant-* »at udgyde«/»libere« og verbet *eku-/aku-* »at drikke«/ »at give at drikke«/ eller »bringe en skål«. Ud fra en semantisk analyse af pågældende verber og deres funktion i religiøse tekster, kan der ikke herske tvivl om, at der ved begge de anvendte verbalformer udtrykkes en handling, man kan betegne for libation eller drikoffer.

Rosenkrantz<sup>15</sup> hører til de forskere, der ser en forbindelse mellem drikning og libation, og betegner handlingen »at fylde rhyton'et« som ensbetydende med libation,<sup>16</sup> en verbalhandling som er parallel med »at drikke gudens bæger«,<sup>17</sup> og det vil ifølge Rosenkrantz' egen tolkning sige det samme som: »Atære guden«.

A. Archi<sup>18</sup> fremhæver, sammen med Rosenkrantz, den mystiske kommunion med guddommen, når bægeret bliver drukket.<sup>19</sup> Det overvejes endda at benævne handlingen *offer*.<sup>20</sup> Rosenkrantz spørger netop, om bægeret, som man i drikkeriten gør anvendelse af, ikke er at opfatte som gudens egen?<sup>21</sup>

Generelt set ser det ud til, at der sker en udvikling med hensyn til kasusbrug i forbindelse med udtrykket »At drikke guden«. Tidligere anbragtes gudens navn i dativ i udtrykket <sup>D</sup>NN (dativ) *ekuzi* – og det udvides til brug med akkusativ. Som hovedregel har man sagt, at *eku-/aku-* med dativ, angav »at drikke«, eller »at drikke til«, *eku-/aku-* med akkusativ derimod »at bringe skål«, »at skåle«.<sup>22</sup>

H. Craig Melchert mener i lighed med Rosenkrantz,<sup>23</sup> at udtrykket »at drikke guden« angiver det samme som »at drikke til gudens øre«. Melchert artikel giver et udmærket overblik over forskningssituacionen; eksempelvis fremhæves A. Kammenhuber for ideen om at ville se »at drikke guden«, som en variation af libation.

B.J. Collins har ligeledes et overblik af den aktuelle diskussion.<sup>24</sup> Collins finder at anvendelse af akkusativ i denne forbindelse skal forståes: »Drink the god«, medens dativ udtrykker det mere forståelige: »Drink to the god«/ »give to god to drink«. Collins anfører endvidere Güterbocks pointe i denne diskussion: »'the god being drunk' is the liquid contained in the cup«.<sup>25</sup> Der har tidligere været grund til at afvise Güterbocks udlægning, med de nærmest kanibalistiske træk, men med Braarvigs artikel har det været udfordrende at overveje problematikken endnu engang.

Braarvigs exempel fra Ottens udgivelse af *Dødsritualet* er imidlertid diskutabelt (s.14): »De drikker hans sjæl tre gange« foreslåes som oversættelse af EGIR-ŠU-ma *a-pi-el* ZI-an III-ŠU *e-ku-zi*,<sup>26</sup> men for mig at se vil det i forlængelse af det ovenstående være oplagt, at forsøge med et: »Tre gange giver

de hans sjæl at drikke«.<sup>27</sup> Ud fra konteksten forekommer det mest oplagt. Inden det liquideoffer bliver bragt i begravelsesteksten, er brødet blevet brækket i bidder og lagt frem til den døde. Vi er i en sammenhæng, hvor de døde æres og får sat mad frem. Man ærer den døde, ligesom man ærer guden, ved at sætte drik frem, som præsterne sidenhen kan drikke, og det gøres for at fastholde gudens nærvær.<sup>28</sup>

Braarvig har en kommentar til verbet *sipant-* (s. 14), hvor han også overvejer en oversættelse af verbet med objekt til at betyde »at hælde guden ud«. Men den almindeligste konstruktion med *sipant-* er et dativobjekt og det synes vanskeligt at gennemføre den foreslæde oversættelse. LÚ.MEŠ MU-HALDIM ši-u-ni ku-ut-ta-aš pi-ra-an III-iš ši-pa-an-ti kan ordret oversættes: »Kokkenes anfører liberer til guden (dativ) foran væggen tre gange«.<sup>29</sup> At guden skulle hældes ud svarer under alle omstændigheder ikke til konteksten i *Tordenritualet*. Her bliver der også udgydt liquidt offer til ilden, tronen og vinduet, som er de hellige elementer i tempelbygningen. Det giver ingen mening at skulle oversætte med »at udhælde« i den forbindelse: Man hælder ikke jo ikke vinduet ud, man ofrer vin eller øl til det!

### »Att dricka guden« i det grekiska materialet<sup>30</sup>

Braarvig vill i sin studie visa på ett samband mellan begreppen gud-offer-libation och undersöker i vilken grad denna identifikation/association är en viktig religiös idé inom olika indoeuropeiska religioner. Han finner en sådan identifikation/association också inom den grekiska religionen. En passage i Euripides *Backanterna* (284-5) där Teiresias säger om Dionysos »Denne som har blivit gud, utgjuts åt gudarna«, tyder, enligt Braarvig, på att guden identifieras med vinet som utgjuts. Eftersom det ord som här används för »utgjuta dryckesoffer«, οπένδω, vanligen betecknar ett offer i vilket en del av vätskan utgjuts åt gudarna men resten dricks av deltagarna i offret,<sup>31</sup> följer av Braarvigs tolkning inte bara att guden kunde uppfattas som vinet själv, utan också att mänskor kunde dricka guden. Enligt Braarvig fanns det en motsvarande föreställning om att man kunde äta gudar, i varje fall guden Dionysos. Braarvig hävdar att förtärandet av gudar gjorde människan ἔνθεος eller ἐνθουσιαστικός det vill säga »hon fick guden i sig«.

Jag skall i det följande kortfattat diskutera om det i grekisk religion finns evidens för en nära association/identifikation mellan gudar, offer och liquideoffer.<sup>32</sup> *Backanterna* 284-5 kan vid första ögonkastet tyckas indikera riktigt-

heten i Braarvigs tes, men ser vi passagen i sitt sammanhang visar det sig att frågan är betydligt mer komplicerad. Passagen ingår i ett anförande av Teiresias där han försöker övertala Pentheus att acceptera Dionysoskulten. Teiresias försöker med hjälp av etymologier och filosofiska argument ge fenomenet Dionysos en rationell förklaring.<sup>33</sup> Hans »logiska« resonemang innehåller dock en del uppenbara motsägelser, till exempel säger han emot sig själv när han hävdar att Dionysos både är vinet och vinets upptäckare.<sup>34</sup> Bland annat denna inkonsekvens kan tyda på att Teiresias anförande skall ses som en parodi på sofistisk argumentation.<sup>35</sup> Identifikationen av Dionysos och vinet är sannolikt en del i ett spetsfundigt filosofiskt resonemang, som kanske skulle locka publiken till skratt. Eventuellt skall Teresias uppfattas som en smula senil och vi får alltså vara försiktiga med att se denna passage som ett uttryck för grekernas generella uppfattningen om Dionysos essens.<sup>36</sup>

Det finns dock uppgifter som tyder på att vin – i vissa kretsar – kunde uppfattas som Dionysos blod,<sup>37</sup> och sålunda kunde Dionysos både utgjutas och drickas. Det bör dock poängteras att bland de övriga gudarna finns det ingen som identifieras med vare sig vin, honung, vatten, mjölk, olja eller någon annan av de vätskor som används i libationer.<sup>38</sup> Den *ende* grekiske gud som (ibland) identifieras med vinet är Dionysos. Detta beror på hans generella koppling till vinet, *inte* på att grekiska gudar skulle uppfattas som identiska med den utgjutna vätskan. *Om* det hade funnits evidens för att uppfatta gudar som t ex Apollon, Artemis eller Hera, som utgjutna dryckesoffer, hade detta varit starka indikationer på riktigheten i Braarvigs tes, men så är inte fallet. Vi kan göra en jämförelse med den vediska gudavärlden. Sooma är både en gud och en dryck, och kan i egenskap av dryck utgjutas och drickas av både mänskor och gudar, men ingen av de andra gudarna är libationer. Att gudar som är nära associerade med vätskor utgjuts, betyder inte att det finns en generell identifikation av, eller ett starkt samband mellan, gudar och libationer.

### »Att äta guden« i det grekiska materialet

Om att äta gudar skriver Braarvig (s.16): »Slik den ville Dionysos-kulten er beskrevet, hovedsakelig i Euripides' Bakkhai, var også den kultiske kjøttspisig, ὠμοφαγία, tydligvis et rituelt element: de av guden besatte kvinner slukte rått bukkekjøtt og ble ett med guden, eller 'fikk guden i seg', noe som også tyder på en 'konkret' oppfatning av guddommen; ved å sluke guddom-

men i form av kjøtt, og vin, ble man ἐνθεος eller, ἐνθουσιαστικός, som betyr ‘å ha, få θεός i seg’».<sup>39</sup>

Mot Braarvigs uppfattning kan invändas att det inte finns några evidens för att »historiska« menader (som måste skiljas från sina mytiska förebilder) i sin kultutövning drack vin eller åt rått kött.<sup>40</sup> Likaså saknas belägg för att de djur som i olika sammanhang offrades till Dionysos identifierades med guden. Menader beskrivs ibland med termen ἐνθεος, men ingenting tyder på att mytiska eller historiska menaders själstillstånd framkallats genom förtäring av gudomlig substans.<sup>41</sup> Historiska menaders, mer eller mindre, exalterade tillstånd framkallades sannolikt främst genom musik och fysisk aktivitet, såsom dans, huvudskakande och εὐοī-rop.<sup>42</sup>

Som sammanfattning på denna mycket översiktliga diskussion om Braarvigs stipulerade association/identifikation mellan gudar, offer och libationer kan vi konstatera att sådana föreställningar inte tycks ha varit centrala inom grekisk religion. Ett citat av A. Henrichs kan tjäna som slutpunkt på diskussionen kring huruvida grekerna föreställde sig att de kunde förtära gudar i fast eller flytande form:

The idea of eating and drinking Dionysos is intrinsically attractive to modern minds steeped in Christian sacramentalism and Frazerian anthropology, and it is difficult to resist. But as long as we cannot even be sure that the Greeks identified Dionysos with his sacrificial animals, or that historical maenads practised omophagy in the literal sense, the whole theory remains a splendid house of cards.<sup>43</sup>

### *Etymologin för ordet »Gud»<sup>44</sup>*

Den etymologiska tolkning av ordet »gud», som Braarvig använder till stöd för sin tes, är mindre kontroversiell än hans filologiska/syntaktiska argument. Det ligger egentligen inga formella hinder ivägen för hans tolkning, men förhållandena är dock ingalunda så enkla, som det kan verka enligt hans framställning.

»Gud«, germanska \*guð<sup>45</sup>, har (vilket framgår om man läser not 10 hos Braarvig) analyserats som en -tó-bildning<sup>46</sup>, indoeuropeiskt \*ghu(ə)-tóm> germanskt \*guða, till två olika indoeuropeiska rötter<sup>47</sup>:

- a) \*gheuə- »åkalla, anropa<sup>48</sup> > \*ghuə-tóm »åkallad«
- b) \*gheu- »gjuta, hälla ut<sup>49</sup> > \*ghu-tóm »utgjuten«.

Tolkning a), guden = »den åkallade, anropade« är vanligast förekommande i standardverk och lexika.<sup>50</sup> Härvid brukar vediska *puru-hūtā* »den mycket anropade«<sup>51</sup> som epitet till framför allt Indra, men även Ashvinerna, Agni etc. nämns som jämförelse.

För tolkning b) *\*ghu-tóm* »det gjutna, uthällda« har tre alternativ föreslås:

- i) gud = »dryckesoffer«<sup>52</sup>
- ii) gud = »den, till vilken man utgjuter drickoffer«<sup>53</sup>
- iii) gud = »föremål, beläte, gjutet av metall (=gudabild)«<sup>54</sup>.

Som jämförelse till ii) kan vediska *ā-huta*, »som man utgjuter dryckesoffer åt«, som epitet till Agni<sup>55</sup> anföras.

Braarvig anknyter till tolkning i) då han identifierar gudomligheten med »det uthällda« = »offerdrycken«. Han hänvisar här (not 1 och 10) till C Watkins<sup>56</sup> som påpekar att germanska *\*guða* ej regelrätt kan komma från *\*gheuð-* »åkalla, anropa« (*\*guða* borde i så fall haft långt *u*). Watkins föreslår istället att *\*guða* skulle betyda »the libated one«, d v s »den, till vilken man utgjuter dryckesoffer« (vilket ej motsvarar Braarvigs tolkning, utan snarare ii) ovan). Watkins språkliga argument är dock tämligen svaga: å ena sidan kan man hitta parallellexempel i germanskan, som talar för dess riktighet<sup>57</sup>, men å andra sidan är verkningarna av *\*ð* i germanskan för dåligt kända för att man skall kunna dra några säkra slutsatser. I senare verk återgår Watkins<sup>58</sup> till förklaringen »den åkallade«.

Braarvig berör även *offerförättarens* benämning, som i flera språk uppenbart synes vara knuten till någon av ovanstående indoeuropeiska rötter. Han jämför fornindiska *hotṛ* (m) »offrare, präst« med (s. 14) germanska *\*guðija*, gotiska *gudja*, runiska *gudija*, fornisländska *goðe*, *guðe* (m) »(hednisk) präst« (som anses vara avlett ur *\*guða*<sup>59</sup>) med galliska *gutuatir* < *\*gutu-pətēr*, namn på en keltisk prästklass.

Dessa offerförättare skulle, enligt Braarvigs tolkning, vara »uthällare« av den offerdryck, som han identifierar med guden. Men här är problemet av samma art som med *\*guða*: fornindiskan visar ej, om *hotṛ* är avlett ur »gjuta« eller »anropa«, och *hotṛ* kan tolkas som »uthällaren« lika väl som »anroparen«.<sup>60</sup>

Galliska *gutuatir*, emellertid, brukar härledas till rotens *\*gheuð-* »åkalla« (och här sammanföras med germanska *\*guða* och *\*guðija*)<sup>61</sup>. *Gutuatir* anses

höra samman med forniriska *guth-* »röst, stämma«<sup>62</sup>, vilket starkt indikerar att vi i fallet *gutuatir* snarare har att göra med roten »åkalla« och tolkningen »åkallaren«. Bildningen kan för övrigt jämföras med fornengelska *god-fæder* (m) »gudfader, *baptizati susceptor, patrinus*«<sup>63</sup>, fornögryska \**gotfater*, forn-nordiska *guðfaðer* »gudfader«.<sup>64</sup>

Det anses att \**guðija* »präst« är bildat sekundärt till \**guða* »gud« (om detta även är Braarvigs ståndpunkt framgår ej helt). Inget hindrar emellertid att \**guðija* är en primärbildning (med -ja-suffix, *nomen agentis*<sup>65</sup>) direkt till \**gheuθ-* »anropa« eller \**gheu-* »gjuta«, och att den därför ej nödvändigtvis hör samman med \**guða*.

Sammanfattningsvis ser vi sålunda, att etymologin öppnar för alla möjliga heter: offerförättaren skulle kunna vara »den som utgjuter (dryckesoffer)« och guden »den som utgjutes/drickes« respektive »den som dryckesoffret ägnas åt«<sup>66</sup>, offerförättaren kan även vara »den som anropar« och guden »den som anropas«, eller, vilket också det är möjligt, »belätet, statyn« och offerförättaren »den som anropar« eller »den som utgjuter dryckesoffer« åt den-na.

### *Avslutning*

Braarvigs inlägg ingår i temanumret om »Mat och dryck i myt och kult«. Det finns mycket som tyder på att libationen/utgjutelsen/dryckesoffret hade en viktig funktion i arkaisk religion. Det finns inget tvivel om, att bröd och vin (mat och dryck) å ena sidan är offerelement och del av den föda, som sättes fram åt gudarna och å andra sidan också hör till människans basföda. Paralleliteten mellan gud och mänskliga för något så fundamentalt som maten har gett upphov till ett otal offerteorier från totemism och kommunionsoffer till nattvardsförståelse och överväganden om gudsbegreppet och mänskositynen. Vi har i denna artikel försökt att kritiskt väga de religionshistoriska och språkliga argumenten för Braarvigs förmodan att guden i indoeuropeisk religion skulle tolkas som det som »hälles ut/drickes« respektive »ätes«. Här framförda språkliga och innehållsmässiga synpunkter bör sålunda tas i beaktande vid en fortsatt diskussion av detta problemkomplex.

## Noter

- \* Denna artikel är skriven av deltagarna i ett löpande tvärvetenskapligt seminarium över ritualtexter vid Institutionen för jämförande Språkforskning, Göteborgs Universitet. [Af samme grund skrives på flere sprog, red. anm.].
1. Av Folke Josephson och Gerd Carling.
  2. Dessa konstruktioner behandlas i en artikel av Melchert, H. C., »'God-drinking', a syntactic transformation in Hittite», *Journal of Indo-European Studies* 9, 1981:245-254.
  3. Georges, K. E., *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Basel 1951:750.
  4. Sekundär till denna senare betydelse är också betydelsen »slakta, mörda» (*hostiam* etc.) med ackusativ.
  5. Cleasby, R., *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford 1957:70.
  6. Se Jóhannesson, A., *Isländisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1956:643.
  7. Bosworth, J., *Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford 1882:112-113.
  8. Annat är förhållandet med grekiska θύω »offra« och latin *immolare* »offra; döda« som konstrueras med det man offrar eller slaktar i ackusativ och offrets mål, dvs. guden, i dativ, på följande sätt: »offra« + ack. (»djur« etc.) + dat (»åt guden« etc.). Bibetydelsen »hylla, vörda« med guden i ackusativ förekommer inte i dessa verb. θύω förekommer undantagsvis med två dativer (både för offerobjektet och offrets mål): τῷ ήλιῳ θύουσι ἥπτοισι »de offrar till solen (dat.) med hästar (dat.)«. Liddell, H. G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1951:813.
  9. Om diskussionen »att dricka guden« inom det anatoliska området se nästföjande avsnitt.
  10. Denna utvecklingsgång kan jämföras med latin *pōtāre* »dricka«: detta ord konstrueras ursprungligen med vätskan (vin, vatten etc.) i ackusativ. Det har senare fått bibetydelsen »ge att dricka«, med den man ger att dricka i ackusativ, sålunda:
    - 1) »dricka« + ack. (vin, vatten etc.)
    - 2) »ge att dricka« + ack. (en person).
 Se Georges 1951:1818.
  11. Liddell – Scott 1951:1626.
  12. Dessa former har studerats av Krisch, T., *Konstruktionsmuster und Bedeutungswandel indo-germanischer Verben*, Frankfurt am Main 1984.
  13. Av Pernille Carstens.
  14. Braarvig 1995:14. Som det fremgår af afsnittet om det græske materiale i vores artikel note 32, skal jeg ligeledes indledningsvis pointere, at der heller ikke i forbindelse med drikofferet og libationen i det anatolske materiale – og i det nærorientalske – er gennemført analyser af denne offerform. Jeg skriver på en afhandling, der undersøger drikoffer og libation i den gammeltestamentlige kontekst, og inddrager her et bredere komparativt materiale. Mu-Chou Poo skriver i sin *Wine and Wine Offering in the Religions of Ancient Egypt*, London og New York 1995, at »until now little has been known of the actual process through which an object of daily life, such as wine, was integrated into the religious system.« Eller som W. Zwickel udtrykker det i *Der Tempelkult in Kanaan und Israel*, Tübingen 1994:202: »Eine umfassende Untersuchung zum Trankopfer steht noch aus«. Angående terminologien skal jeg bemærke, at vi i denne artikel anvender liquidoffer som

- ri-  
Af  
ta-  
c.)  
m  
iv,  
la,  
ss-  
ot  
ish  
v-  
ur-  
ge  
'o-  
o-  
f-  
a-  
on  
e.  
n-  
h-  
er  
en  
n
- samlebetegnelse, på linje med distinktionen animalsk offer og vegetabilsk offer. De liquide ofre kan så igen være bragt på forskellig måde: Enten helt udgydt i en libation, eller ophældt som i et drikoffer.
15. Rosenkranz, B., »Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern«, i Neu, E. og Rüster, C. (eds.), *Festschrift H. Otten*, Wiesbaden 1973:283-289.
  16. Rosenkrantz 1973:286 og Goetze, A., *Kleinasiens*, München 1957:168.
  17. GAL DISKUR a-ku-an-zi: »Vejrgudens bæger drikker de [kongen og dronningen], Neu, E., *Ein althethitisches Gewitterritual, Studien zu den Bogazköy-Texten* 12, Wiesbaden 1970:13.
  18. Archi, A., »Das Kultmahl bei den Hethitern«, i *Türk Tarih Kurumu Kongresi Yayınları* 8, Istanbul og Ankara 1979:197-213, 200.
  19. Archi, 1979:200 og Rosenkranz, 1973:284. J. Puhvel taler om eucharistiske overtoner i tolkningen af de forskellige ritualtekster og argumenterer mod denne konnotation. Puhvel fremhæver i »On an alleged eucharistic expression in Hittite rituals«, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 5, 1957:31-33 forståelsen af de forskellige mulige oversættelser af verbet eku- ved at betone betydningen »to drink to the health, honor, memory of someone« til at gælde for dem alle, og hvis det er det moment, der er det fremherskende i teksterne, så virker det ikke oplagt at tale om »partaking of divinity«.
  20. Dvs. offer forstået som mystisk forening gennem kommunionen, Rosenkrantz 1973:284. En forståelse af offeret som kommunionen mellem menneske og gud findes eksempelvis hos Robertson Smith.
  21. Rosenkrantz 1973:283, 286, 288. I Sturtevant, E.H. og Bechtel, G., »Instructions for Temple Officials«, *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia 1935:164 omtales gudernes egen skål; jf. Holt, J., *Hittiternes historie*, København 1951:304, der oversætter: »Dernæst drikker I gudernes egen skål til bunden.«
  22. <sup>D</sup>NN (akk.) eku- med direkte akkusativ på gudenavnet mener Carruba, er at forstå som parallel med den sætning, der siger, at kongen og dronningen drikker af vejrgudens bæger; Carruba, O., *Ritual für Wisurijanza, Studien zu den Bogazköy-Texten* 2, Wiesbaden 1966:41. »At drikke en gud« betyder for Carruba det samme som »at drikke en gud til!«
  23. Melchert, 1981:245-254, 246 – også Tischler, J., recension af Friedrich, J. – Kammenhuber, A., »Hethitisches Wörterbuch«, Heidelberg 1988 i *Zeitschrift der Deutschen morphologischen Gesellschaft* 140, 1990:377 – en tolkning også Puhvel ser ud til at dele, »eku-laku-«, i Puhvel, J., *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 1-3, Berlin 1991:267.
  24. Collins, B.J., »Ritual Meals in the Hittite Cult«, i Meyer, M. og Mirecki, P.(eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995:77-92, 86.
  25. Güterbock, H.G., »To Drink a God«, *Proceedings of the 34th Rencontre Assyriologique Internationale Istanbul, Turkey* 1988 (forthcoming).
  26. Otten, H., *Hethitische Totenrituale*, Berlin 1958:28.
  27. *Tränken fremfor trinken*. Melchert 1981:250: »Then he drinks (to) his soul three times...«
  28. For forbindelsen mellem det guddommelige nærvær i helligdommen og offertjenesten skal jeg henvise til tre artikler, jeg har skrevet: »Guder og templer – dagligdag og gentagelighed«, *Meddelelser fra klassisk arkæologisk forening* 32, 1996:4-23; »Telepinu og vellugten – myten om den vrede gud«, *Chaos* 25, 1996:66-82; og »Om Stormguder og deres forbundethed til helligsteder. Forholdet mellem metafor og kult i Hoseabogen«, udkommer senere på året i *Dansk Teologisk Tidsskrift*.

29. Et eksempel hentet fra Tordenritualet. Neu, E., *Ein althethitisches Gewitterritual. Studien zu den Bogazkoy-Texten 12*, Wiesbaden 1970:II,8 24.
30. Av Staffan Lundén.
31. Om termerna σπένδω och χέω se: Casabona, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de L'époque classique*, Aix-en-Provence 1966. Citron, A., *Semantische Untersuchung zu spendesthai, spendein, eukhesthai*, Winterthur 1965. Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Geneve 1958. (Ett smärre fel som insmugit sig i Braarvigs text är uppgiften att χύσις är det vanligaste ordet för libation. χύσις förekommer som benämning på libation, till exempel i Aiskylos Gravoffret/Χοηφόροι 97, men termen är mindre frekvent än σπονδή och χοή.)
32. Inom den moderna grekiska religionsforskningen har debatten kring tolkningen av djuroffret varit central (se t. ex. Pierce, S., »Death, revelry and *thysia*«, *Classical antiquity* 12, 1993:219-267 med sammanfattning av diskussionen). Till skillnad från djuroffer har liquidoffer, märkligt nog, ägnats ringa uppmärksamhet och litteraturen om liquidoffer är förhållandevis liten. Övergripande studier av liquidoffer saknas, men vissa aspekter har dock behandlats, till exempel har liquidoffer där vin inte ingår diskuterats i ett par artiklar t ex Henrichs, A., »The Eumenides and wineless Libations in the Derveni papyrus«, *Atti del 17 congresso internazionale di papirologia*, Napoli 1984:255-268, med vidare referenser. Det ikonografiska materialet har studerats av: Patton, C., *When High Gods pour out wine. A paradox of ancient Greek iconography in comparative context*, Diss. Harvard University 1992. En förtjänst med Braarvigs artikel är att den fäster uppmärksamheten på ett försummat forskningsfält. Jag har för avsikt att återkomma med en utförlig studie av grekiska liquidoffer ritualer.
33. 274-301.
34. 279.
35. Segal, C., *Dionysiac poetics and Euripides Bacchae*, Princeton 1982:294. Teiresias resone-mang är påverkat av sofisten och ateisten Prodigos. Henrichs, A. »Democritus and Prodigus on religion«, *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 1975:93-123, 110, n. 64. Om Prodigos, se också: Henrichs, A., »The sophists and Hellenistic religion. Prodigus as the spiritual father of the Isis arctologies«, *Harvard Studies in Classical Philology* 88, 1984:139-158. spec. 140-145. Om etymologier i Teiresias tal, se: Henrichs, A., »Die 'Erdmutter' Demeter«, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3, 1968:111f. För tolkningen av Teiresias tal, jfr. Roux, J., *Euripide. Les Bacchantes 2*, Introduction, texte et traduction, Paris 1972, Dodds, E. R., *Euripides: Bacchae*, Oxford 1960.
36. I en äldre religionsvetenskaplig skola kunde identifikationen Dionysos-vin kallas för en primitiv »survival«, som eventuellt kunde ledas tillbaks till ett indo-europeiskt ursprung. Dodds 1960:101 jämför Backanterna 284-5 med den indiske Soma och skriver: »It is tempting to see here not merely the rediscovery but the survival of an ancient religious idea«. Jfr. Farnell's tolkning av kulttiteln Dionysos Botrus, »Dionysos druvklasen« i en »halvbarbarisk« inskrift från romersk tid i Filippi: »The early Christian phrase 'Christ the Vine' is spiritual metaphor, but it is likely that the mystai of Philippi intended no figure or metaphore in their appellative, but that they regarded the cluster as containing the body and the spirit of the god; that is, what we call the inanimate product was regarded as ani-

mate and divine. This is primitive thought; it is found very rarely in advanced Greek cult...« (*Cults of the Greek States*, vol. 5, Oxford 1909:97, jfr. 121-123) För Euridides publik var Teiresias spekulationer vare sig urgamla eller »primitiva«, utan tvärtom snarare nymodigheter. Identifikationen Dionysos-vin blir en komisk poäng i Euripides satyrspelet *Cyklopen* 525-527. I Euripides *Ifigenia i Tauris* 953 är Dionysos en poetisk omskrivning för vin. Beträffande liknelser, jfr. Longinos' (*Om det sublima* 32. 7) kommentar av Platon, Lagarna 773 C-D. K. Kerényi argumenterar föga övertygande för att DI-WO-NU-SO-JO ( $\Delta\text{ΙΟΥΝΟΥ}$ ) i Linear-B används för att beteckna vin i »Möglicher Sinn von DI-WO-NU-SO-JO und DA-DA-RE-JO-DE«, i *Atti e memorie del 1° congresso internazionale di micenologia*, vol. 2, (Incunabula Graeca 25:2), Roma 1968:1023-1026. (Prof. Robin Hägg tackas för denna referens.)

37. Henrichs, A., »Changing Dionysiaca identities« i Sanders, E. P. (ed.), *Jewish and Christian self-definition*, Philadelphia 1983, vol. 3:137-160. Obbink, D., »Dionysus poured out. Ancient and modern theories of sacrifice and cultural formation«, i Carpenter, T. H., Faraone C. A. (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca & London 1993:65-86, 84f. Obbink berörar många av de problem som är relevanta i diskussionen av Braarvig's tes.
38. ἄκρωτος, det oblandade vinet, kan dock vara en personifikation. Henrichs 1983:216, n. 27.
39. Liknande tolkningar återfinns i flera standardverk, t. ex. Widengren, G., *Religionens värld*, Uppsala 1945:140, 233. (Anna Nilsson tackas för denna referens.)
40. ὠμοφαγία: Henrichs, A., »Greek maenadism from Olympias to Messalina«, *Harvard Studies in Classical Philology* 82, 1978:121-160, 152 n. 99f, idem, »Loss of self, suffering, violence: the modern view of Dionysus from Nietzsche to Girard«, *Harvard Studies in Classical Philology* 88, 1984:205-240, 211 n. 13. idem, 1983:144. Om vindrickande: idem, 1983:140, men jfr. R. Hamiltons diskussion om de så kallade »Lenaia«-vaserna, *Choes and Anthesteria. Athenian iconography and ritual*, Ann Arbor 1982:134-138, spec. 137, n. 52. Om dionysiskt vanvett: Henrichs, A., »Der rasende Gott: zur Psychologie des Dionysos und des dionysischen in Mythos und Literatur«, *Antike und Abendland* 40, 1994:31-58. Om skillnaden myt-kult, se också: Bremmer, J. N., »Greek Maenadism reconsidered«, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984:267-286.
41. Jfr. Diodoros Sikulos 4.3.3 där de ogifta kvinnorna συνενθουσιάζω, men inte har tillträde till de gifta kvinnornas offer till Dionysos.
42. Bremmer 1984:277-282, Henrichs 1983:144-146.
43. Henrichs 1983:159f.
44. Av Gerd Carling.
45. Gotiska *guþ*, fornisländska *goð*, *guð* (m) »(kristen) Gud« (n, mest pl.) »(heden) gud«, fornfriska, fornsaxiska, fornengelska *god* (m) »Gud«. Feist, S., *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, Leiden 1939:227f., Lehmann, W.P., *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden 1986:165f. och de Vries, J., *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1977:181, Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen Sprache*, Berlin 1957:256.
46. Ger av transitiva verb ett passivt preteritum particip. Om denna formans i germ. se Krahe, H. – Meid, W., *Germanische Sprachwissenschaft III, Wortbildungslehre*, Berlin 1967: 141f.
47. Om andra föreslagna etymologiska tolkningar se: Feist 1939:227f., Lehmann 1986:165f.,

- Jóhannesson, A., *Isländisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1956:287f. \*ð i \*guða behöver ej nödvändigtvis härröra från indoeuropeiskt \*t, utan kan lika gärna ha sitt ursprung i \*dh. Om detta suffix se Krahe – Meid 1967:177. 64. I
48. Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959:413. 65. S
49. Pokorny 1959:448. 66. C
50. Pokorny 1959:413, de Vries 1977:181, Lehmann 1986:165. För utförliga bibliografiska hänvisningar se Feist 1939:228. Jens
51. För textställen se Grassman, H., *Wörterbuch zum Rig-veda*, Leipzig 1936:834. Även Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1974:585f.
52. Äldre litteratur: se Feist 1939:228.
53. Watkins, C., »God«, *Antiquitates Indogermanicae*, FS Güntert, H., 1974:102-110; 102, för vidare litt. se föreg. not.
54. Se Feist 1939:228, Lehmann, 1986:165 och Kluge 1957:256.
55. För textställen se Grassmann 1936:1671.
56. Se not 53.
57. Indoeur. \*k<sup>u</sup>e<sup>i</sup>ð- »vila, vara lugn«, noll-stadium: \*k<sup>u</sup>i<sup>ə</sup>-lo- > germ. \*hwīlo > forneng. hwīlum, Watkins, C., »Indo-European and the Indo-Europeans«, *The American heritage dictionary of the English language*, Boston 1992:2081–2134, 2110. (Detta bör förstås som ett ljudlagsenligt parallellexempel, som visar hur Gud borde ha sett ut).
58. Watkins 1992:2105.
59. Feist 1939:224, Lehmann 1986:162.
60. Fornindiska hotr, avestiska zaotar, zaotṛ (m) »präst, offrare« brukar sammanföras med fornindiska hóman (n) »offer, libation«, avestiska zaotrā (f) »flytande offergåva, offerdryck«, en nomen agentis till roten fornindiska √hu-, juhoti, »gjuta i elden, offra« < indoeuropeiska \*gheu- »gjuta«, och tolkas som »den som utgjuter dryckesoffer« = »präst, offerförrättare«. Men även om skillnaden mellan \*gheuð- »åkalla« och \*gheu- »gjuta« kan skönjas i participbildungarna i fornindiska (hūta »åkallad« respektive huta »gjuten«), så kan denna skillnad ej ses i det avljudsstadium (guṇa), som finns i hotr. Samma finner vi i hávana- (n), som har två betydelser:
- 1) »anrop« (till Indra etc.) (av √hū- »ropas«)
  - 2) »offerdryck, dryckesoffer« (av √hu- »utgjuta«).
- Båda verbrötterna (och därtill bildade ord) förekommer inom det religiösa ordförrådet. hotr »präst, offerförrättare« kan följkartligen lika gärna tolkas som »den som anropar« som »den som utgjuter dryckesoffer«. Se Grassmann 1936:1681.
61. Pokorny 1959:413.
62. Pokorny 1959:447. Tovar, A., »Etymologisches zu air. guth 'Stimme'«, *Antiquitates Indogermanicae*, FS Güntert, H., Innsbruck 1974:293-294, behandlar forniriska guth och finner att detta ord kan vara avlett ur tre indoeuropeiska rötter:
  - a) \*gou- »ropa, skrika« (Pokorny 1959:403)
  - b) \*gheuð-, ghauð- »åkalla, anropa«
  - c) \*g<sup>u</sup>et- »tala, säga«, gotiska qipan »säga«; jfr. umbrisca kutef »dicens« i kutef pesnimu »murmurans precursor (den som utför förbön)«. Iguvinian Tablets IA6. Se Buck, C.D., *A Grammar of Oscan and Umbrian*, Boston 1904:288 och 332.
63. Bosworth 1882:483.

64. Dessa ord anses dock vara efterkristliga bildningar. Pokorny 1959:447.  
65. Se Krahe – Meid 1967:70.  
66. Om denna syntaktiska tolkning jfr. diskussionen i övriga avsnitt av denna artikel.

Jens Braarvigs svar følger i *Chaos* nr. 27 (red.).

»Att dricka guden« i språklig och  
religionshistorisk belysning, del II:

Svar till Jens Braarvig

*Av Gerd Carling och Staffan Lundén*

isk isen) ...	177	
.....	180	
.....	181	
.....	183	
.....	184	
.....	186	Upphovet till denna debatt är en artikel av Jens Braarvig i <i>Chaos</i> 23. 1996 <sup>1</sup> (här efter BI), där han diskuterar etymologin för ordet »gud«. Han föreslår att detta ord skall föras till den indoeuropeiska roten *g̊heu- »gjuta« och tolkas som »det uthällda«. Han hävdar vidare att de substanser som ingick i den kultiska måltiden i den indoeuropeiska föreställningsvärlden »i en viss forstand« var identifierade med gudomen. I en artikel i <i>Chaos</i> 26. 1996 <sup>2</sup> tar vi upp och analyserar Braarvigs argument från olika sidor: syntaktiskt (Carling, Josephson), religionshistoriskt/språkligt (Carstens, Lundén) och språketymologiskt (Carling). Vår artikel har föranlett Braarvig att svara (i <i>Chaos</i> 27. 1997, <sup>3</sup> här efter BII). Detta svar koncentrerar sig i huvudsak på att bemöta den språketymologiska argumentationen i vår artikel (Carling, s. 115-116) samt tolkningen av det grekiska materialet (Lundén, s. 116-118). Det innehåller även ett förtydligande av den ursprungliga artikelns (BI) teori (s. 113-115) och en kort diskussion om de syntaktiska problemen (s. 116).
....	198	
....	193	
....	195	
....	200	
sen) ...	202	
....	205	
		<i>Kommentar till Braarvigs etymologiska/syntaktiska argument<sup>4</sup></i>
....	209	Av Braarvig (BII:114) ges intycket att vi alla skulle vilja samla oss kring etymologin »den åkallade«. Detta framgår ej av vår text, och är ej heller avsett. <sup>5</sup>
....	210	För språketymologisk metod i allmänhet, skulle jag i denna korta kommentar över Braarvigs inlägg vilja hänvisa till K. Hoffmanns utomordentliga »Checkliste zur Aufstellung bzw. Beurteilung etymologischer Deutungen«. <sup>6</sup>
....	211	För att fastställa en etymologi som »säker« krävs övertygande rekonstruktion både av ordets bildning och dess betydelseutveckling. <sup>7</sup> Det kan betraktas som säkert att vi kan rekonstruera ett proto-germanskt *g̊hu-tóm med be-

tydelsen »gud«. Då denna betydelse ej förekommer i någon annan indoeuropeisk språkgrupp med samma rekonstruerade form, förblir det vi rekonstruerar före protogermanskan, d.v.s. till proto-indoeuropeiskan, spekulativt.

För att helt förkasta en etymologi som är den vanligast förekommande i standardverk och lexika<sup>8</sup> (observera dock att Kluge<sup>9</sup> snarast lutar åt etymologin »det gjutna« = »statyn«), krävs mycket starka argument. Vad beträffar indoeuropeiska verbrötter av samma typ som \*gheuə- »åkalla«, d.v.s. med ə,<sup>10</sup> så gäller det generellt, att de ofta, p.g.a. bildningarna i de enskilda språken, även måste anföras med en ə-lös variant.<sup>11</sup>

Germanskans primära verbbildningar (de s.k. starka) har undergått en ganska genomgående utjämning i strukturellt betingade serier<sup>12</sup> och har generaliserat -u- (-i-) i sina passiva preteritum-participer.<sup>13</sup> År sålunda bildningen sekundärt inomgermanskt (ett substantiverat -to-particip), så kan vi följdaktligen svårlijgen bedöma, om den bakomliggande roten kan tänkas innehålla ə eller inte. Skall vi då betrakta bildningen som äldre, måste den beläggas med samma form och samma betydelse i minst en språkgrupp till. Man kan här åberopa både fornindiska °huta- och °hūta-, som ej betyder »gud«, men som förekommer i den mycket rika flora av gudomliga epitet, som är vanliga i de vediska texterna.

Vad beträffar forniriska *guth* »stämma« och galliska *gutuatir*, namn på en keltisk prästklass,<sup>14</sup> vidrör vi här samma problemställning: vilket är mest sannolikt, att *guth* »stämma« skulle höra till en rot som betyder »tala« eller en rot som betyder »gjuta«?<sup>15</sup>

Om den semantiska utvecklingen av konstruktionen »att offra/äta/dricka guden« skriver Braarvig (BII:116) att den »bidrar... til å kaste lys over den nære forbindelse som synes å ha eksistert i den indoeuropeiske forstillingverden mellom guddommen og det sakramentale måltidet... og guddomen synes å være formodet på en eller annen måte tilstede i de substanser som innigikk i det kultiske måltidet, og at disse substansene i en viss forstand har vært identifisert med guddommen«. Vi diskuterar i Carling et al. 1996:161-167 de av Braarvig åberopade ställena, där verben för att »äta/offra/dricka« förekommer med guden i ackusativ (fornnordiska, fornengelska, hettitiska, latin, grekiska etc.) i deras *kontextuella* sammanhang. Vi söker göra tydligt att dessa konstruktioner inte så lättvindigt kan tolkas annorlunda, än att guden i sammanhanget är den åt vilken offret/libationen ägnas, ej den som offras/ätes. Verbet »tillägna« är så beskaffat att det kan konstrueras både med ackusativ och dativ (såsom verbet *eku-* »dricka« också gör i hettitiska texter).

Den bakomliggande syntaktiska utvecklingen är dessutom olikartad i de respektive språken.<sup>16</sup>

### Kommentar till Braarvigs kontextuella argument<sup>17</sup>

Enligt Braarvig kan hans tes verfieras om »det forefinnes et antall veldokumenterte eksempler på kontekst der dette semantiske innhold (d.v.s. »ut-hälld«) er knyttet til ordet 'gud' eller dets ekvivalenter« (BII:115). Problemet är att våra kunskaper om religionen »på den tid ordet *guð* etc. ble valgt til å betegne guddomsmaktene, en gang langt tilbake i den germanske historien« (BI:17) är så gott som obefintliga. Någon kontextuell evidens för eller emot Braarvigs tes finns alltså inte att hämta från perioden i fråga. Således måste Braarvig hämta evidens i senare källor – såsom de fornordiska – vilka antas innehålla »survivals« från den forngermanska religionen. Braarvig påpekar dock, beträffande de fornordiska källorna, att »det har ikke vært mulig å påvise *direkte henvisninger* til en *identifikasjon* av mjødet og guden« (BI:10). För att kringgå denna brist på evidens ger sig Braarvig, under fenomenologins täckmantel (BI:8), in på övriga indoeuropeiska religioner. I det väldiga källmaterial som nu står till hans förfogande finner han vad han söker och konstaterar att »libasjonofferet, som knyttet fremfor alt til Dionysos, og Soma, og muligens visse andre guddommer, har vært i den grad betydningsfullt i *indoeuropeisk* religion at det sannsynligvis har levert et av de viktigste ord som betegnet guder overhodet i gammel *germansk* religion« (BII:117, min kursivering). Den *grekiske* Dionysos och den *indiske* Somas relevans för etymologin för det *germanska* ordet för gud kan diskuteras, men i följande skall Dionysos identifikation/association med vin återigen beröras utifrån Braarvigs teorier.<sup>18</sup>

Syftet med Braarvigs artiklar sägs vara att »kaste lys over overgangen mellom det 'mytisk-konkrete språket til det abstrakt-metafysiske'« (BII:113). Angående mitt försök att »bortförlära« *Backanterna* 284f. som evidens för identifikationen av Dionysos-vin (BII:116), bör då framhållas att huvudtesen i mitt resonemang var att, om vi ser passagen i sitt textmässiga sammanhang – i dess kontext –, framgår det att Teiresias anförande är inspirerat av (och möjlichen parodierar) sofistisk argumentation samt filosofen och ateisten Prodigos teorier om gudatröns uppkomst. Alltså speglar passagen sannolikt inte den »arkaiske« människans »mytisk-konkrete« språk eller »primitivt« tänkande med eventuellt ursprung i indoeuropéernas grå forntid utan

snarare, på Euripides tid, moderna filosofiska spekulationer.<sup>19</sup> Jag har dock inte förnekat att Dionysos är nära *associerad* med vin, ej heller att Dionysos – ibland – kunde *identifieras* med vin.<sup>20</sup> Det bör dock påpekas att i flera av de texter där vin och Dionysos identifieras rör vi oss i olika former av filosofiska resonemang och knappast i det »mytisk-konkrete språkets« värld. Ett problem med Braarvigs teorier är att termerna »mytisk-konkrete« och »abstrakt-metafysiske« inte definieras.<sup>21</sup> (I BI:13 används dessutom en tredje term »filosofisk-abstrakte«.) Särskilt termen »konkret« är problematisk. I BI:4 läser vi att »guden er *i* eller *er* selve offeret«, men i BII:114 heter det »Likevel er det ikke dermed nødvendigtvis sagt at ‘guden er libasjonen’ i konkret mening, men snarere i metaforisk forstand«. I det av Braarvig utlovade bidraget om det mytiska språket som metaforiskt (BII:118, not 1) vore en diskussion kring dessa termer önskvärd. Allt språk, inte bara det arkaiska religiösa, hämtar metaforer från den fysiska omvärden: en teori kan vara ett korthus, bord och koppar har ben respektive öron osv. Lika lite som de två sistnämnda metaforerna måste ses som »survivals« från ett svunnet animistiskt stadium, måste en metafor som t.ex. Dionysos blod = vin ses som en kvarleva av Dionysos ursprungliga »natursubstrat«. (Jfr. BI:13, BII:117.) Syftet med vårt svar på BI var att fördjupa diskussionen kring Braarvigs teorier, inte att ta ställning till etymologierna »uthälld« resp. »åkallad« för ordet gud. Avslutningsvis bör dock påpekas att i de indoeuropeiska religionerna kan, generellt sett, alla gudar som åtnjuter kult åkallas – men bara undantagsvis möter vi gudar (Dionysos, Soma) som, i vissa sammanhang, är identiska med libationsvätskan. Att vi i två indoeuropeiska religioner finner en – visserligen viktig – gud som ibland är knuten till och ibland identifieras med libationsvätskan och därmed kan hällas ut, stödjer knappast tanken att på att alla gudar skulle fått benämningen »Uthälld«. Det är naturligtvis möjligt att hävda att en »Libationsgud« i indoeuropéernas forntid kan ha haft en dominerande plats, men detta har i så fall inte lämnat påtagliga spår i de olika indoeuropeiska religionerna. Från källmaterialet kan tvärtom utläsas att i de olika indoeuropeiska religionerna var uthållande av gudar en marginell företeelse, men åkallande desto vanligare. Huruvida detta förhållande skall projiceras tillbaka in i indoeuropéernas (och forngermanernas) forntid eller inte är naturligtvis en öppen fråga.

## Noter

1. Braarvig, J. »Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet 'gud'«, *Chaos* 23, 1996:3-21.
2. Carling, G., Carstens, P., Josephson., F. och Lundén, S., »Att dricka guden' i språklig och religionshistorisk belysning«, *Chaos* 26, 1996:161-175.
3. »Religionshistoriske implikasjoner av etymologien till ordet 'gud', del II«, *Chaos* 27, 1997:113-118.
4. Av Gerd Carling.
5. Jfr. genomgång av etymologiska förslag, Carling et al. 1996:167-168.
6. i Mayrhofer, M., *Zur Gestaltung des etymologischen Wörterbuches einer »Großcorpus-Sprache«*, Wien 1980:47-52, omtryckt i Hoffman, K., *Aufsätze zur Indoiranistik*, Wiesbaden 1992:761-766.
7. Hoffman 1992:§ 23, 35-37.
8. Hänvisning till Carling et al. 1996:173-174, not 45,47-48.
9. Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Berlin 1957:256.
10. \*Ceuθ-, \*Ceiθ-, \*CeRθ-.
11. \*bheuθ-/bheu- »vara, existera«, \*guelə-/guel- »kasta, räcka; genomborra«, \*keu-/keuθ- »svälla«, \*teuθ-/teu- »svälla«, \*weiθ-/wei- »vrida, vända« etc. Se Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, Watkins, C., »Indo-European and the Indo-Europeans«, *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston 1992:2081-2134. Så även \*gheu(ə)-, Pokorny 1959:413, Watkins 1992:2105.
12. Om detta fenomen finns en ganska omfångsrik litteratur, se fr. a. Sebold, E., *Vergleichendes und Etymologisches Wörterbuch der Germanischen starken Verben*, The Hague 1970, Bammesberger, A., *Der Aufbau des germanischen Verbalsystems*, Heidelberg 1986, Coetsem, F.v., *Ablaut and Reduplication in the Germanic Verb*, Heidelberg 1990.
13. Aktuella är i sammanhanget fr.a. verbrötter av klass II: CeuC-, noll-stadium CuC-, men även klass I: CeiC-, nollstadium CiC-.
14. BII:116, 118, not 5, menar att *guth* bör föras till \*gheu- »gjuta« och tolkas som »verbale utgrytelser«.
15. Se kommentar Carling et al. 1996:174, not 62.
16. Jfr. T. Krischs undersökning av verbet *widmen* »tillägna, ägna« i Krisch, T., *Konstruktionsmuster und Bedeutungswandel Indogermanischer Verben*, Frankfurt a. Main 1984:59-63.
17. Av Staffan Lundén.
18. Angående identifikationen av Dionysos och offerdjur och Braarvigs tolkning av guld-bladstexten från Petroporos, se Graf 1993:245 (fullständig referens i BII:118, not 7). Vissa antika kristna författare och otaliga moderna forskare har velat se en koppling mellan å ena sidan Dionysos och menaders sönderslitande och förtärande av djur och å andra sidan titanernas styckande och förtärande av Dionysos. Tolkningen försvåras dock av gastronomiska detaljer: i det förra fallet äts köttet rått, i det senare både kokas och grillas det. West, M. L., *The Orphic poems*, London 1993:160.
19. Utförligare diskussion om tolkningen av denna passage ges i litteraturen som anförts i Carling et al. 1996:172, not 35f., men jfr. även den delvis annorlunda tolkningen i Seaford, R., *Euripides Bacchae. Introduction, translation and commentary*, Warminster 1996:174-176.

20. Henrichs 1983:160 (fullständig referens i Carling et al. 1996:173, not 37).
21. Man kan eventuellt jämföra begreppet »det mytisk-konkrete språket« med Farnells och Frazer/Harrisons mindre artiga termer »primitive thought« och »savage logic« (Obbink 1993: 65f., fullständig referens i Carling et al. 1996:172, not 36f.).

\* Hermed avsluttes debatten, red.