Birgitta Odén

Ättestupan – myt eller verklighet?

Historia och politik

Efter Andra världskrigets slut skulle den svenska välfärdspolitiken sjösättas. Det var skördetid inte bara för skolpolitiken och för den ekonomiska politiken utan också för socialpolitiken. Statistiska centralbyråns demografer kunde peka på en dramatisk förändring i den svenska befolkningens åldersfördelning: de gamlas andel av befolkningen var i starkt växande. Något måste göras.

I en proposition 1947 lade socialministern Gustav Möller fram ett storslaget förslag till utbyggnad och kvalitativ förbättring av de svenska ålderdomshemmen.[1] Propositionen gick tillbaka på en utredning av den s. k. socialvårdskommittén, utformad av Socialstyrelsens chef Karl J. Höjer.[2] Riksdagen beslöt *i princip* att följa socialministerns förslag. Socialetablissemangets stolta dröm om "Ålderdomshemmet" stod inför sitt förverkligande – det kvalitativt högtstående, trygga, vårdprofessionella ålderdomshemmet.[3]

Förverkligandet av propositionen skulle kosta stora summor – både för stat och för kommuner. Finansläget var brydsamt. Finansministern Per Edvin Sköld vrenskades. Propositionen lades på is. Och redan 1952 skulle den vara satt ur spel. Ett äldrepolitiskt paradigmskifte ägde rum. Ålderdomshemmen avskrevs till förmån för hemtjänst. "Hemvård i stället för vårdhem" blev det politiska slagordet.

Den som myntade slagordet var författaren och frilansjournalisten Ivar Lo-Johansson. I februari 1949 inledde Ivar Lo en serie artiklar i kooperationens tidskrift *Vi* som gick ut till tusentals hushåll i landet. Strax efter startade han en serie radioprogram och till slut följde två böcker – *Ålderdom* (1949), rikt illustrerad med bilder av ålderdomshemmens klientel och miljö och *Ålderdoms-Sverige* (1952), som blev slutdokumentet i kampanjen. Ivar Los budskap var entydigt, klart och konkret. Ålderdomshemmen var en skamfläck för Sverige och en tragedi för de gamla.

Ivar Los argumentering startade i det historiskt förflutna. Förr i tiden – hette det – hade svenskarna gjort sig av med sina gamla genom att tvinga dem att kasta sig ut för ett stup – ättestupan. De kunde också i vissa trakter slås ihjäl med en långskaftad klubba – ätteklubban. Klubban skulle hela släkten hålla i,

då dådet utfördes, för att ingen personligen skulle bli anklagad eller ansvarig. Gamla människors öde i vårt land hade således varit ett rituellt mord eller ett kollektivt accepterat självmord.

Denna hårda attityd till de gamla bland svenskarna hade levt kvar genom seklerna och fanns även i det moderna Sverige. "Ett land med för många åldringar börjar först tröttna på, sen irriteras av och slutligen hata sina åldringar. Det dåliga samvetet gör att man söker bygga extravaganta ålderdomshem. De unga familjerna vill till vart pris bli av med de gamla" skrev Ivar Lo. "Ålderdomshemmen blir ett slags psykologiska ättestupor".[4]

Ivar Lo drev argumenteringen ett steg längre i politisk riktning. Ättestuporna hade bara utnyttjats för de fattiga. De rika fick vård eller dog med vapen i hand. Sett ur klass-synpunkt avsåg ättestupan och ålderdomshemmet att lösa ålderdomsfrågan för samma grupp i samhället – proletärerna. Ivar Lo-Johanssons utspel ledde efter en kort, het strid med det socialpolitiska etablissemanget till en fullständig seger – nyligen beskriven av historikern David Gaunt.[5] Byråchefen Per Eckerberg i Socialdepartementet utvecklade ett både bättre och billigare alternativ till anstaltsvården i en utbyggnad av den sociala hemhjälpen. När Gunnar Sträng 1951 blev socialminister fullföljdes det nya paradigmet.

Ett av Ivar Lo-Johanssons tyngsta argument var hans påstående att den svenska mentaliteten redan från heden tid var fientlig mot gamla. Svenskarna var inte bättre än zigenare, hävdade han. Hans beskrivning av ättestupan och ätteklubban var dramatisk och målande. Föreställningen om ättestupan och ätteklubban spreds genom radio och press. Ättestupan ansågs vara en del av det kollektiva minnet. Ivar Lo hävdade att även om enstaka forskare inte trodde på ättestupan och ätteklubban, så trodde svenska folket fullt och fast på detta. Det var för fattigt folk psykologiskt trovärdigt.

Ivar Los furiösa angrepp på svensk åldringsvård är ett exempel på, att det förflutna fungerat som argument för att förändra vår egen tids samhälle. Det är då hög tid att ställa frågan, som är rubrik för denna artikel: ättestupan – myt eller verklighet?

Ättestupans genesis

Ordet *ättestupa* förekommer först sent i det svenska språket. Det är inte känt före mitten på 1600-talet. Den enda historiska källa som beskriver ättestupans funktion i svensk förkristen tid är en isländsk saga, Gautreksagan. Sagan kan av språkliga skäl dateras till senare 1200-talet. Den äldsta bevarade handskriften är från 1400-talet. Även om sagan skrivits på Island behandlar den västsvenska förhållanden, nämligen en västgötsk kungaätts härstamning från kung Göte, en son till Oden. Det inledande avsnittet om ättestupan är ett sent tillägg till sagan.

Gautreksagan blev känd i Sverige på 1600-talet. Under svensk 1600-talsgö-

ticism ansåg man att de isländska sagorna var en relikt av ett gemensamt skandinaviskt sagobestånd, skrivet på ett gemensamt språk: götiskan.[6] Johannes Bureus, Gustav Adolfs lärare, började samla stoff till en svensk fornhistoria, drottning Kristina och Magnus Gabriel De la Gardie inköpte en dansk samlares isländska handskrifter och Karl X Gustavs officerare stal isländska handskrifter på Själland under fälttåget 1658. Ett danskt fartyg på väg från Island till Köpenhamn kapades av svenskarna. Ombord fanns en isländsk student, Jón Rúgman, som i sitt bagage hade ett antal isländska sagor i 1600-talsavskrifter. Rúgman togs omhand av riksdrotsen Per Brahe och skickades 1662 till Uppsala universitet, där universitetets rektor Olof Rudbeck just inrättat en professur i fäderneslandets antikviteter.[7] Den förste innehavaren blev filologen och fornforskaren Olof Verelius. Verelius och Rúgman började samarbeta och 1664 utgav Verelius *Göthreks och Rolfs saga* på isländska och med Verelius' översättning till svenska efter Rúgmans förlaga.

Verelius hade lärt sig isländska av Rúgman men gjorde ofta felöversättningar. Ett av de fel han gjorde var översättningen "ättestupa" för isländska "ætternis stapni", som betyder *släktklippa,* inte stup. Men uppenbart är av texten att klippan *användes* som ett stup, så felöversättningen saknar större betydelse.

Gautreksagan väckte stort intresse bland lärda män i 1600-talets Sverige. Johan Hadorph, en god vän till Verelius, kopplade 1673 ättestupans namn i sagan – Gillingshammar – till gården Gullhammar i Vättlösa socken i Västergötland. Därmed var ättestupan ordentligt placerad i svensk jord med den metod som 1600-talets historiker med förkärlek använde: att kombinera sagor och samtida verklighet. Erik Dahlberg avbildade en ättestupa i *Suecia Antiqua et Hodierna* (1705). Rhyzelius förde traditionen vidare. Lagerbring återberättade en episod ur sagan i *Swea rikes historia* (1769). Tuneld omtalade saken i vår första geografiska lärobok. Men det var först på 1800-talet med dess romantiska svärmeri för den götiska forntiden som Gautreksagans innehåll spreds på allvar. Historieprofessorn Nils Sjöborg förtecknade ättestupan som historiskt arkeologiskt fornminne. En auktoritet som historikern Erik Gustaf Geijer spred uppgiften i sin mycket lästa *Svenska folkets historia,* II (1832). Uppgiften flöt in i skolbokslitteraturen. Sockenbeskrivningar utnyttjade sagan för att dramatisera klippor i trakten. Gautreks saga blev folklore. Ättestupan införlivades med det kollektiva minnet.[8]

När etnologen Gunnar Granberg på 1930-talet intervjuade gamla människor i Småland om ättestupa och ätteklubba kände de alla till att svenskarna i heden tid tagit livet av sina gamla.[9] Denna kunskap måste då antingen vara en långt mer än tusenårig muntlig tradition eller också resultat av den effektiva spridningen av Gautreksagans informationer. Vi står inför en vattendelare i den historiska forskningens tolkningstraditioner: litterär konstruktion eller muntlig förmedling.

Tolkning av traditioner

De isländska sagornas värde som historiska källor är en av de stora tvistefrågorna i nordisk historia. Den radikala källkritiska metodens genombrott vid sekelskiftet i kombination med folkloristikens iakttagelser av sagors vandringar och traditionsspridningens lagbundenhet ledde till en total utdömning av de isländska sagorna som historiska källor. I Sverige företräddes den radikala kritiska hållningen av främst Lauritz Weibull, i Norge av Halvdan Koht.[10]

Den kritiska traditionen stod dock inte oemotsagd och främst på Island och i Norge framträdde forskare som sökte rädda de isländska sagornas historiska källvärde, t. ex. Finnur Jonsson och Knut Liestöl.[11] Dessa forskare hävdade att den folkliga, muntliga traditionen hade förmåga att korrekt bevara det förflutnas händelser genom århundraden.

Konflikten mellan de två tolkningstraditionerna gällde inte bara de isländska sagorna utan även annan muntlig tradition. Särskilt hetsig blev diskussionen om kulknappen – kulan som dödade Karl XII och återfanns av en entusiastisk museiman i ett grustag på gränsen mellan Västergötland och Halland – just där den enligt muntlig tradition skulle kastats bort av mördaren.[12]

När de isländska sagorna förkastades av historikerna som historiska källor togs de i stället till vara som texter av litteraturforskare, socialhistoriker och antropologer. Litteraturforskarna genrebestämde sagorna och placerade in dem i den europeiska litterära traditionen.[13] Antropologerna och historikerna visade att aktuella samhällsförhållanden på ett korrekt sätt återspeglades i sagorna, t. ex. kvinnosynen och förhållandet till våldet.[14] I vår egen miljö har Eva Österberg använt de isländska sagorna för att analysera tal och tystnad i den tidens isländska samtalskonst.[15] I dessa arbeten används sagorna som kvarlevor av en kultur, inte som berättelser om konkreta historiska händelser.

Döden genom en ättestupa hör onekligen till det antropologiska, kulturella stoffet och borde därför kunna tillmätas ett visst sanningsvärde. Men hur förhåller det sig med genrebestämningen av sagan?

Den gängse genrebestämningen delar de isländska sagorna grovt sett i tre skikt:[16]

– de äldre, historiska *kungasläktsagorna* som är skrivna nära händelserna,
– de *isländska familjesagorna,*
– de yngre s. k. *fornaldarsagorna,* som tillkom på 1200-talet eller senare men berättar om tiden före Harald Hårfagers tid och om förhållanden över hela Europa.

Gautreksagans innehåll avser visserligen att skildra en västgötsk kungasläkts historia, men den är sent tillkommen och räknas till fornaldarsagorna – eller mytsagorna som litteraturvetaren Lars Lönnroth kallar dem.[17]

I själva verket kan man genrebestämma Gautreksagan ännu närmare än som en fornaldarsaga. Det är en typisk *skämtsaga*, avsedd att locka till skratt och löje, när den berättades under långa, mörka vinterkvällar. Den presenterar

sig själv som ”en lustig historia”. Detta gäller i särskilt hög grad det inledande avsnittet om ättestupan.[18] Sagan berättar följande:

> Den rike och jaktglade kung Göte, som givit namn åt Västergötland, förirrade sig under en hjortjakt in i en svårgenomtränglig skog, som slet sönder hans kläder och förstörde hans skor. Halvnaken och barfota nådde han en enslig gård i skogen och begärde natthärbärge och kläder av bonden.
>
> Bonden hette ”Skraptunga” ”ty han är så njugg och sparsam, att han gitter icke se något förminskas, varken mat eller annat han äger”. Hans hustru hette ”Totra”, därför att hon var så slarvigt och fattigt klädd. Bonden hade tre söner och tre döttrar, alla med namn som liksom föräldrarnas var öknamn eller ordlekar.
>
> När kung Göte lagt sig, kom en av döttrarna, Snotra, till honom i bädden. Hon berättade för honom om klippan, som låg intill gården och som hette Gillings. Om klippan berättar Snotra: ”Hon är så hög och brant, att ingen behåller livet, som far utför den. Hon kallas 'ättstapul', därför att vi förstör och minskar vår släkt där, när någon olycka inträffar, och vi dödar våra föräldrar där, så att de utan sjukdom far till Oden. Då behöver vi ej ha någon tyngd eller besvär av våra föräldrar.” Anledningen till morden var ekonomisk fördel. ”Vi vill inte leva i fattigdom eller matlöshet.”
>
> När kung Göte nästa morgon lämnar gården uppmanar han Snotra att kalla den son han under natten avlat med henne för Gautrek.
>
> Sedan berättar sagan hur först Skraptunga och Totra i sällskap med barnen klättrar upp på Gillings i förargelse över kungens kostsamma besök. Föräldrarna ”foro glade och lustige till Odens”. En träl som varit bonden trogen följde också med till Valhall. Senare for de tre sönerna och två av döttrarna över stupet av anledningar som måste ha utmanat löjet hos lyssnarna. Två sniglar kryper av en guldplatta och vips går en bror och hans hustru/syster upp på Gillings för att störta sig utför ättstapulen och fara till Oden. En liten sparv äter ett korn ur ett ax och det föranleder den andre brodern och hans hustru/syster att gladeligen fara utför ättestupan. Till sist råkar lille Gautrek skjuta en pil i sin morbrors oxe, varpå morbrodern av förargelse omgående ”for ut för ättstapulen”. Andra bisarrerier i sagan är faderns beslut att gifta samman bröderna med systrarna och syskonens beslut att ordna barnbegränsning genom att klä sig i vadmal och stickor, vidare att en broder, Gilling, tror att han rått sin syster med barn endast genom att ha berört hennes kind med handen och att trälen ansågs ha visat trohet mot sin herre genom att skjuta ihjäl vakthunden.
>
> Återstår Snotra och Gautrek, som uppsöker kung Göte och Gautrek erkänns som tronarvinge – så följer släktsagan.

Uppenbart är att uppgiften att ättestupan fungerat som avlivningsplats för gamla endast förekommer i den lättfotade Snotras nattliga berättelse. De faktiskt genomförda hoppen utför stupet har alla karaktär av självmord på grund av förargelse. I en text skriven på det kristna Island, där självmord var en synd mot Gud, kan dessa upprepade självmord inte tolkas som annat än en grov drift med den hedna tidens etik och moral, där självmord ansågs vara tillåtet.[19]

Ättastupan i forskningen

Denna bisarra saga om självmorden i Västergötland togs på allvar av 1600-talets och 1700-talets lärda auktoriteter och var på 1800-talet helt införlivad med folktraditionen. Ordet ättestupa får nu en metaforisk funktion. "Dessa andliga öknar, dessa sansens ättestupor" skrev Albert Lysander 1877 och på 1900-talet införlivas termen i det politiska språket: "snöpligt att regeringen valde att välja tilläggsmandaten till ättestupa" skrev Svenska Dagbladets ledarskribent 1937.[20]

Ingen svensk i mitten av 1900-talet, då Ivar Lo-Johansson utnyttjade temat politiskt, var okunnig om vad en ättestupa innebar. Men var det myt eller verklighet?

En isländsk skröna från 1300-talet *kan* naturligtvis ha fångat en riktig bild av verkligheten. Varifrån härrörde i så fall denna dramatiska skildring av gamlas frivilliga död för att minska matbristen i ett fattigt land?

Den tyske filologen Wilhelm Ranisch undersökte utförligt de olika versionerna av Gautreksagan och han kom fram till att det inledande avsnittet där ättestupan omtalas hade tydlig sagokaraktär.[21] Olika moment i sagan återfanns i andra sagor. Motivet med fallet från klippan vill Ranisch återföra till några uppgifter i de äldre isländska sagorna om mord på barn, gamla och handikappade genom övergivande under nödår på Island. Men han gör det intressanta tillägget: "Das Motiv des Aetternisstapi kann auch von auswärts nach Island gekommen sein." Ranisch avslutar sin analys med en uttalad förvåning över att svenska auktoriteter godtagit denna satiriska och litterärt sammanflätade saga som historisk verklighet.

En enda svensk forskare uttryckte vid denna tid tvivel på ättestupan – professorn i nordiska språk Adolf Noreen. I en kort artikel hävdar han, att alla de spridda sägnerna om ättestupor är sena och samt och synnerligen kan återföras på den tvivelaktiga uppgiften i Gautreksagan.[22]

1926 togs Adolf Noreens utmaning upp av folkminnesforskaren Johan Götlind. Visserligen erkände han att spridningen av sagan ägt rum på 1700-talet, men han ville trots det hävda att det rörde sig om en folklig tradition med stort sanningsvärde.[23] Ett huvudargument var att antika auktorer – Prokopius och Pomponius Mela – omtalat äldremord och självmord bland skyter och heruler. Ett annat var namnlikheten mellan Gillingshammar och gården Gullhammar i Vättlösa invid den s. k. Tjursgraven – redan av Hadorph identifierad som Gautreksagans Gillingshammar.

Näste forskare in på plan var den tyske kulturhistorikern Fritz Paudler 1936.[24] Trots att han erkände Gautreksagans satiriska och litterära form fann han att sannolikheten talade för att just klippmotivet inte kunde vara fri fantasi utan måste återgå på en verklighet som lyssnarna till sagan varit förtrogna med. Argumentet är knappast övertygande i en text som *avser* att väcka löje genom bisarra uttalanden.

I Sverige hade etnologen Gunnar Granberg 1934 samlat in muntliga uppgif-

ter om ett annat åldringsmord: det kollektiva mordet på gamla med hjälp av ätteklubbor. Han hade t. o. m. funnit en uppgiven ätteklubba på kyrkvinden i Tidersrums kyrka, vilken införlivades med Nordiska museets samlingar.[25] Han uppfattade sagesmännens uppgifter som verklighet och påvisade att denna grymma sed också förekommit i tyska områden öster om Elbe. Några sagesmän kände också till ättestupan och andra hade hört om klubbegossarna som klubbade dem som till äventyrs inte dött av ättestupan. Folktraditionsmotiven flätades samman på sedvanligt sätt och detta påpekades 1938 av en annan etnolog, Dag Trotzig, som gick på tolkningslinjen ”myt”.[26] Trotzigs huvudargument var, att motivet med klubbning av gamla var en vida spridd folktradition. Den finns inte bara i Sverige och i Tyskland utan även i England, Skottland, Frankrike, Spanien och Italien – ofta i en ordspråksliknande versform som lätt har spritts. Tidersrumsklubban var helt enkelt ett äldre verktyg, som fått sägnen knuten till sig.

De två tolkningstraditionerna står här tydligt mot varandra: en ymnigt spridd folktradition bekräftar en verklighet som förmedlats genom sekler. Eller: en ymnigt spridd folktradition beror på sagornas förmåga att sprida sig över stora områden.

Släktklubban och ättestupan var två folkliga myter som på sagors vis gärna kopplades till varandra. Forskarna kombinerade sedan fritt med hjälp av spridda uppgifter från sagesmän.[27]

När etnologen Nils-Arvid Bringéus 1966 behandlade C. O. Hyltén-Cavallius' forskningar påpekade han, att Hyltén-Cavallius okritiskt anammat Peter Rudebecks småländska ”fantasier” om ätteklubban och därmed kommit att sprida ätteklubbsmyten.[28] För Bringéus står den lärda traditionsspridningen i centrum som utgångspunkt för den folkliga. Den lärda traditionen i sin tur spreds genom skolböckerna och blev därmed var mans egendom.

1958 publicerades folklivsforskaren Gösta Kellermans *Västgötsk forntro och folktro,* där han bl. a. beskrev dödskulten i forntidens Västergötland med hjälp av ortnamn med leden Oden och Valhall. Han anslöt till Östlinds tolkning av ättestupans läge i Vättlösa och kom med ett eget argument: det måste vara en äkta tradition, eftersom denna ättestupa ligger nära stora stråkvägen genom Västergötland, som även islänningar har passerat. Ironiskt nog dementerar själva sagan detta: Gillings klippa låg långt från allfarvägen.

När religionshistorikern Åke V. Ström 1973 skrev artikeln om ättestupan i *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* anslöt han sig till Götlinds och Kellermans tes. Ström fäster stor vikt vid ättestupornas spridning, där de flesta låg i Västergötland, men han bortsåg från de geologiska förhållandena: Västergötland är som bekant ett unikt platåbergslandskap med branta stup. Avgörande för Ström var dock att en prästerlig sockenbeskrivning från 1786 om Vättlösa kyrka utförligt beskriver de levnadströttas dödshopp och att beskrivningen fullständigt överensstämmer med Gautreksagan. Beviset är emellertid värdelöst, eftersom sockenbeskrivningen uttryckligen citerar Gautreksagan och inte alls en lokal tradition.

Så kom tiden för Dag Stålsjös etablering av västgötaskolan. Gautreks saga publicerades nu i tre olika versioner 1990–1991. Ättestupan hölls vid liv, även om utgivarna tagit ett visst intryck av traditionens brist på verklighetsanknytning. Utgivningen kommenterades i Svenska Dagbladet av specialisten på isländska sagor Lars Lönnroth.[29] Lönnroth bedömde sagans uppgifter som minst sagt tvivelaktiga och utgivningen som ett uttryck för "den orimligt vida klyfta som idag råder mellan akademiska forskare och bygdeförankrade amatörer".

Åldringsmord i förkristen tid

Om traditionen i Gautreksagan vacklar, kan det då finnas någon verklighetsgrund i faktiska samhällsförhållanden? Man kan också ställa frågan från antropologiska utgångspunkter: har åldringsmord eller rituella självmord varit sedvana i förkristen tid i Skandinavien?

De antika auktorerna har vissa uppgifter om mord och självmord på gamla. Pomponius Mela meddelar om skyterna, att de kastade sig i havet, när de blev gamla, och Prokopius skriver om herulerna, att gamla slogs ihjäl och brändes. Som belägg för ättestupan som sed i Norden är uppgifterna dock oanvändbara.

De isländska sagorna, Eddan och Havamal berättar alla om död, om ond bråd död och också om gamla människors död. Döden är allestädes närvarande i denna litteratur: på havet, i slagsmål, i fältslag, i brinnande hus, i ormgropar, genom svärd, spjut och pilar. Men endast vid ett tillfälle – i ett sent tillägg till Landnambok – omtalas planer på att vid en svältkatastrof på 900-talet kasta barn och gamla utför ett stup.[30] I stället finner man uttryck för att en stor slagskämpe som Egil Skallagrimsson, när han blev gammal och led vid livet, sökte svälta sig till döds men alls inte uppsökte någon "ættarstaupi" för att gå till Oden.[31]

Man kan då ställa frågan om den isländska sagoberättaren känt till någon annan antropologisk verklighet som avsatt spår i form av den inledande skrönan till Gautreksagan. För att anknyta till Ranisch – motivet med ättestupan kan vara importerat till Island.

Den form av altruistiskt självmord som Snotra beskriver för kung Göte fanns i den gamla eskimåiska kulturen. Moderna antropologiska studier av eskimåernas kultur före industrialiseringen och kommersialiseringen visar, att de överlevande gamla i denna kultur åtnjöt stort anseende och utvecklade starka emotionella relationer, särskilt till barnbarnen. När de gamla kände att de inte längre orkade bidraga till uppehället eller förmådde lära de unga hur man livnär sig under hårda betingelser, kunde de begära att få dö.[32] Dödssätten har beskrivits av uppgiftslämnare, som deltagit i ritualerna. Några detaljer sammanfaller med Gautreksagans berättelse. Barn och barnbarn spelar stor roll i själva handlingen. Anledningen var ekonomisk och altruistisk. Och – inte minst – sagans upprepade "de for glada till Oden" motsvaras av den eskimåiska

kulturens religiösa föreställningar: de gamla som deltog i detta rituella självmord var uppfyllda av förvissning att snabbt nå gudarnas glädje.

Under senmedeltiden hade som bekant islänningarna nära kontakter med eskimåerna på Grönland. Den danske arkeologen Poul Nörlund har grävt ut en senmedeltida isländsk bosättning på Grönland.[33] Intressant är att han kan visa att islänningar hade kulturkontakt *både* med ”skrällingarna” och med det Island som de lämnat bakom sig – detta från slutet av 1200-talet till 1400-talets mitt, alltså under den tid då Gautreksagan kom till. Det är därför inte omöjligt att kännedom om eskimåernas dödsritualer kring gamla förmedlats till Island – detta i en tid då döden var ständigt närvarande och ständigt dramatiserad. Detta är givetvis en hypotes, men en gissning som är bättre förankrad i verklighetens värld än Hadorphs identifikation av Gillingshammar och Gullhammar, som utlöst tidigare verklighetsförankring.

Religionshistorikern Ernst Arbman har framlagt en annan hypotes om ättestupans verklighetsanknytning.[34] Han har insamlat ett stort antal uppgifter om folktraditionen i Norrland kring lapparnas mord på gamla genom tre olika ritualer: dränkning i en vak, akjafärd utför ett stup eller inspärrning i en ihålig trädstam. Även lapparnas seder och bruk var kända för islänningarna, som betraktade dem som vilda, grymma, främmande. Även hos lapparna spelar barnen och trosföreställningarna stor roll i ritualen.

Det är väl känt att icke-industrialiserade stamsamhällen i viss utsträckning än idag tillämpar äldremord av gamla människor som blivit senila eller förvirrade.[34] De har förlorat sitt ”jag” och kan inte fylla sina funktioner i samhällets kulturella system. Men detta ger oss självfallet inte rätt att draga slutsatser om verkligheten i det förkristna Skandinavien.

Det är också möjligt att föra fram ett faktiskt motbevis till föreställningen om de svenska ättestuporna. Svensk osteologi har under de senaste decennierna gjort storartade framsteg och givit oss informationer om liv och död i forntiden genom skelettfynd, som kan åldersbestämmas. Ännu har inga skelett av gamla påträffats med skador på skalle eller extremiteter som tyder på fall från stor höjd.[35] Först med sådana fynd skulle Gautreksagans uppgifter om en svensk ättestupa kunna bevisas. Tills så skett måste den svenska ättestupan hänföras till mytens värld.

Mytens funktion

Ättestupan kan inte vetenskapligt beläggas, men det är uppenbart att föreställningen om ättestupan spritts som folklig tradition och delvis också som skriftlig tradition. Till slut har den fått en funktion som politiskt argument. Ivar Lo-Johansson pekade på ett skäl för detta: svenska folket och särskilt de fattiga trodde fullt ut på att traditionen svarade mot verkligheten. Den var ”psykologiskt” motiverad. Den fyllde en funktion i människors föreställningsvärld.

Detta för oss över till frågan om mytens funktion i dagens samhälle, ett tema

som fått stor aktualitet under senare år. Psykoanalytikern Rollo May talar om "the cry for myth" i en tid som förlorat kontakten med de gamla myter och sagor, som tidigare fungerade som tolkningsramar för existentiella relationsproblem.[36] Historikern William McNeill efterlyser samhälleliga myter, som kan ge förklaringar till samhällets grundstruktur och ge förståelse för vart vi är på väg.[37] Tidigare kulturers myter och sagor fyllde en samhällelig funktion.[38]

Men vilken funktion fyller den ihärdiga myten om ättestupan? Varför spred den sig som en löpeld under slutet av 1600-talet och under 1700-talet? Varför övergick den till ett kollektivt minne på 1800-talet och varför kunde den åberopas vid mitten av 1900-talet som ett politiskt argument till hjälp för de fattiga? Och varför dyker ättestupan upp i insändare och debattartiklar i dagens samhälle – nu ofta som ett humanare alternativ än ensamhetsboende eller som ett billigare alternativ till långvårdssjukhus?

Till slut: vilken uppgift fyller historikern i relation till produktiva eller improduktiva myter? Skall vi vårda dem för att nå ett politiskt önskvärt resultat? Eller skall vi söka nå fram till en sannolik verklighet bakom myten?

I folktraditionen kopplas ofta ättestupan och ätteklubban samman till ett mytkomplex: den frivilliga och accepterade åldringsdöden, det altruistiska självmordet eller det kollektivt utförda mordet. Ätteklubbemytens funktion har belysts i tidigare forskning. Dag Trotzig menar att de ordspråksliknande varningarna till gamla att inte ge bort sin egendom till barnen med risk att i så fall bli ihjälslagna med en "offentlig" klubba har en pedagogisk funktion. De gamla skulle tillhållas att så länge som möjligt bibehålla förfoganderätten över sin egendom. David Gaunt har samma uppfattning: ätteklubbetraditionen återspeglar myndigheternas varningar till de åldrande.[39]

Ingen uppmärksamhet har fästs vid att den mellantyska och anglosaxiska folktraditionen om klubban inte alls motsvarar den svenska folktraditionen, där de gamla enligt sedvana och "lag" borde dö för att inte ligga de unga till last. Den svenska släktklubbemyten och ättestupemyten kan inte rimligen tolkas som myndigheternas varningar för alltför tidig egendomsöverföring. Mytens innehåll är snarast den motsatta – det har en gång i tiden varit rätt att döda föräldrar för att komma i åtnjutande av mer resurser, för att slippa svälta.

Skillnaden mellan den mellaneuropeiska och den skandinaviska folktraditionen måste tolkas mot bakgrunden av de olika rättstraditionerna. Den mellaneuropeiska traditionen har utvecklats i gränszonen mellan romersk rätt och germansk rätt. Den "myndighetspedagogik" som förespråkas i Mellaneuropa är den romerska rättens mer patriarkala inställning till gamla fäder i ett område där germansk rätt om skyldigheten att överföra egendom till barnen vid orkeslöshet gällde.[40]

Den svenska folkmyten utvecklades i ett rättsläge, då jorden inte längre stod till den gamles disposition och då myndigheterna främst inriktade sig på att stävja konflikter inom familjerna. Förbuden som utfärdades i 1608 års lagtext gällde våld och förbannelser mot åldriga föräldrar.[41] De äldres situation i samhället innebar uppenbara risker för konflikter. När sagan om ättestupan

fördes ut i detta samhälle genom vetenskapen, inte genom myndigheternas försorg, utlöste den nyfiket intresse men också etiskt betingad avsky inför hedniska grymheter. Mytens funktion blev att bland en befolkning med en växande andel äldre öppet vidgå de samhälleliga och existentiella latenta konflikter, som fanns kring de gamla i ett fattigt jordbrukssamhälle. Etnologerna anser sig ha belägg för att dolda äldremord förekom genom svält, vanvård, gift eller spikar slagna in i hjärnan.[42] Åldringsmord var förbjudet men en frestelse. Myten kunde då få en ångestdämpande funktion: det fanns en tid då det var tillåtet och godtaget av de gamla.

Myten hölls vid liv, kopplad som den var till de naturgivna betingelserna, och själva termen fick metaforisk kraft genom flitig användning i vardagliga sammanhang. Folklivsforskarnas uppteckningar dokumenterade mytens vida spridning och förankring i folkdjupet. När Ivar Lo-Johansson på tröskeln till välfärdsstaten förde in ättestupan i den politiska debatten, var det ingen som förnekade den. Svenskarna bar på en mental skuld till de gamla som nu måste gäldas. Argumentet fungerade.

I vår egen tid har de äldres akuta problem flyttats från försörjning under ålderdomen till vården i livets slutskede. Ättestupan, den fortfarande levande myten, får nu en ny funktion, en omkastad värdering. Den framställs som en rationell och human lösning på ensamhetens och lidandets existentiella problem. Eller som en form av samhällelig besparing. Eutanasin framstår i förlängningen på den positiva uppvärderingen av ättestupan som den naturliga lösningen av ett uråldrigt problem. Myten får en ny funktion i ett förändrat samhälle. Detta gör myten farlig.

Vad blir då historikerns uppgift i förhållande till myten? Svaret har jag givit långt tidigare. Som nybliven professor fick jag uppdraget att tala över temat *Historia och samhälle*.[43] Även 1960-talet var en tid då historia som myt brukades och missbrukades. Många var beredda att acceptera en historisk myt om den användes för ett gott ändamål. Själv tog jag avstånd från detta. ”Om historisk forskning har en brännande aktuell uppgift i dagens kontroversiella samhälle, så är det att ge samhället den diskussion, den kritiska analys, det korrektiv, som behövs för att göra myterna verkningslösa – myten från varje håll, där man använder historia som propagandainstrument.”

Jag ser idag ingen anledning att ändra ståndpunkt. Visserligen kan det vara tämligen efemärt om ättestupan var verklighet eller ej i det hedniska Västergötland. Men så länge myten lever och utnyttjas, så kan inte historikern låta sanningsfrågan passera obesvarad. Framförallt gäller det för historikern att belysa de samhälleliga förutsättningarna för de lösningar av existentiella problem, som myterna förmedlar. Först då kan myternas funktion i samhället då, nu och i framtiden rätt bedömas och missbruk av historiska myter motverkas.

Noter

1. *Kungl. Maj:ts proposition till riksdagen angående grunder för ålderdomshemsvårdens ordnande och utbyggnad m. m.; given Stockholms slott den 18 april 1947.* (Kungl. Maj:ts proposition nr 243. Bihang till riksdagens protokoll vid lagtima riksdagen i Stockholm år 1947. Första samlingen. Fjortonde bandet.) Stockholm 1947.
2. *Socialvårdskommitténs betänkande XIV: Utredning och förslag angående ålderdomshem m. m.* (Statens offentliga utredningar 1946:52, Socialdepartementet.) Stockholm 1946.
3. P. G. Edebalk: *Drömmen om ålderdomshemmet. Åldringsvård och socialpolitik 1900–1952.* Lund 1991.
4. *Vi* 15 januari 1954.
5. D. Gaunt i: D. Gaunt, G. Lantz: *Vård i hemmet. Hemmet i vården.* Stockholm 1996. (Under utgivning. Jag tackar David Gaunt för att han ställt manus till mitt förfogande.)
6. G. Nilsson: *Den isländska litteraturen i stormaktstidens Sverige.* (Scripta Islandica. Isländska sällskapets årsbok, 5.) Uppsala, Stockholm & Köbenhavn 1954.
7. S. Lindroth: *Uppsala universitet 1477–1977.* Uppsala 1976.
8. Svenska akademiens ordboksredaktions (SAOB) excerpter ger en utmärkt bild av spridningen av termen "ättestupa" och begreppets förändringar.
9. G. Granberg: "Släktklubban" i *Budkavlen. Meddelanden utgivna av Brages sektion för folklivsforskning* 1934.
10. Se t. ex. T. M. Andersson: *The Problem of Icelandic Saga Origins. A Historical Survey.* New Haven 1964.
11. E. Mundal: *Sagadebatt.* Oslo 1977. J. L. Byock: *Medieval Iceland. Society, Sagas, and Power.* Berkeley 1988. (Nya uppl. 1990, 1993.)
12. Se härom B. Odén: "Vad kan vi veta om en försvunnen värld?" i A. Ellegård, red.: *Kan vi lita på vetenskapen? En bok om vetenskapen och sanningen. 14 forskares syn på verkligheten.* Stockholm 1989.
13. P. Hallberg: *Den isländska sagan.* 2:a uppl. Stockholm 1979. L. Lönnroth: *European Sources of Icelandic Saga Writing. An Essay Based on Previous Studies.* Stockholm 1965. C. J. Clover, J. Lindow, eds.: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide.* (Islandica, 45.) Ithaca 1985. L. Lönnroth: "Ättesamhällets textvärld" i L. Lönnroth, S. Delblanc, red., *Den svenska litteraturen. 1. Från forntid till frihetstid.* Stockholm 1987.
14. K. Hastrup: *Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change.* Oxford 1985. P. Meulengracht Sörensen: *Fortælling og ære.* Aarhus 1993. A. Breisch: *Frid och fredlöshet. Sociala band och utanförskap på Island under äldre medeltid.* Uppsala 1994.
15. E. Österberg: "Tystnadens strategi. Miljö och mentalitet i de isländska sagorna" i *Historisk Tidskrift* 1991:2. Se även dens.: *Folk förr. Historiska essäer.* Stockholm 1995.
16. H. Pálsson, P. Edwards: *Legendary Fiction in Medieval Iceland.* (Studia Islandica, 30.) Reykjavik 1971. Clover & Lindow, eds., 1985.
17. *Isländska mytsagor.* Översatta och kommenterade av L. Lönnroth. Stockholm 1995. Se också M. Kalinke: "Norse Romance: Riddaraa-sögur" i Clover & Lindow, eds., 1985.
18. *Gautrek's Saga and Other Medieval Tales.* Translated with an Introduction by H. Pálsson and P. Edwards. London 1968. Pálsson-Edwards 1971. Jag utnyttjar i det följande i första hand Dan Korn: *Tre isländska sagor om Sverige.* Mölnlycke 1990.
19. O. Fenger: *Selvmord i kultur- og retshistorisk belysning.* (Skrifter utgivna av Samfundet för rättshistorisk forskning. Serien 2: Rättshistoriska studier. Band 11.) Stockholm 1985.
20. SAOB:s excerpter ger intressanta exempel på förvandlingen av termen.
21. *Die Gautreks-Saga in zwei Fassungen.* Herausgegeben von W. Ranisch. (Palæstra.

Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie, 11.) Berlin 1900.

22. Artikeln publicerades i *Nordisk familjeboks* 2:a upplaga, "uggleupplagan", 1922.
23. J. Götlind: *Saga, sägen och folkliv i Västergötland. Urval och studier.* (Västergötland. Bidrag till landskapets kulturhistoria och naturbeskrivning. Ser. B:4.) Uppsala 1926. Dens.: "Vallhall och ättestupa i västgötsk tradition" i *Folkminnesstudier tillägnade Hilding Celander den 17 juli 1926.* Göteborg 1926.
24. F. Paudler: "Alten- und Krankentötung als Sitte bei indogermanischen Völkern" i *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung,* 27 (1936).
25. G. Granberg 1934. Se även dens.: "Die Sippenkeule" i *Acta ethnologica* 1938.
26. D. Trotzig: "Ätteklubban" i *Folkminnen och folktankar. Populär-vetenskaplig tidskrift utgiven av Folkminnesföreningen i Lund,* 25:2 (1938).
27. Se t. ex. I. Modéer: "Annandag klubb vid Levershäll" i *Folkminnen och folktankar [...],* 16:1 (1929).
28. N.-A. Bringéus: *Gunnar Olof Hyltén-Cavallius som etnolog. En studie kring Wärend och Wirdarne.* (Nordiska museets handlingar, 63.) Stockholm 1966.
29. L. Lönnroth: "Västgötska sagohjältars återkomst". Understreckare i *Svenska Dagbladet* 4 april 1991. Lönnroth tolkar sagan som en glad kupp av kung Göte och Snotra för att komma över släktgodset.
30. J. Hovstad: *Mannen og samfunnet. Studiar i norrön etikk.* Oslo 1943.
31. B. Odén: "Selvmord og saga – gamles selvmord i Norden" i *Gerontologi og samfund,* 12:2 (1996). L. Lönnroth: *Skaldemjödet i berget. Essayer om fornisländsk ordkonst och dess återanvändning i nutiden.* Stockholm 1996.
32. P. Freuchen: *Book of the Eskimos.* Edited with a Preface by D. Freuchen. Barker 1962. Hovstad 1943. E. Rhoads Holmes, L. D. Holmes: *Other Cultures, Elder Years.* 2nd ed. London 1995.
33. P. Nörlund: *De gamle Nordbybygder ved Verdens Ende. Skildringer fra Grönlands Middelalder.* Köbenhavn 1934. För tidigare kontakter se nyligen E. Lönnroth: "The Vinland Problem" i *Scandinavian Journal of History,* 21:1 (1996).
34. E. Arbman: "Kallbad och rännskjuts. En norrländsk folktradition och dess verklighetsunderlag" i *Festskrift till Ivan Wikström på hans 60-årsdag den 19 september 1947.* Lund 1947.
35. J. Koty: "Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern" i *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie,* 13. Stuttgart 1934. Rhoads Holmes & Holmes 1995. D. Gaunt: "Det förlorade paradiset eller paradisets förlorare – gamlingarnas status i olika kulturer" i *Socialmedicinsk tidskrift* 1991:2–3.
36. E. Iregren, docent i osteologi vid Lunds universitet, har haft vänligheten att meddela mig detta.
37. R. May: *Ropet efter myten. Om den moderna tidens mytologi.* Sv. övers. Stockholm 1994. För mytforskningens äldre skede se T. Butler, ed., *Memory, History, Culture and the Mind.* Oxford 1989.
38. W. H. McNeill: "The Care and Repair of the Public Myth" i *Foreign Affairs,* Fall 1982. Se om McNeills idéer L. Ingelstam: *Framtidstron och den svenska modellen.* Linköping 1988.
39. G. S. Kirk: *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures.* Cambridge/Berkeley 1970. J. O. Robertson: *American Myth, American Reality.* Toronto 1980. D. Röth, W. Kahn, Herausg., *Märchen und Märchenforschung in Europa. Ein Handbuch.* Den Haag 1993.
40. Trotzig 1938. D. Gaunt: Formen der Altersversorgung in Bauernfamilien Nord- und Mitteleuropas" i M. Mitterauer, R. Stiedler, Herausg., *Historische Familienforschung.* Frankfurt am Main 1982.
41. D. G. Troyansky: *Old Age in the Old Regime. Image and Experience in Eighteenth-Century France.* Ithaca 1989.

42. B. Odén: ”Relationer mellan generationerna: rättsläget 1300–1900" i *Maktpolitik och husfrid. Studier i internationell och svensk historia tillägnade Göran Rystad.* Lund 1991.
43. Granberg 1938 med där anförd litteratur.
44. B. Odén: ”Historia och samhälle” i *Lundaforskare föreläser. 1. Människa och materia.* Lund 1969.