



# Oss og De andre

- en analyse av de andres betydning  
i norrøn religion

*Anine T. Andersen*

Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap

Universitetet i Tromsø  
Det samfunnsvitenskaplige fakultet  
Institutt for religionsvitenskap  
Vår 2007



## Forord

Etter å ha holdt på med denne oppgaven en stund ser jeg alt i forhold til oss/andre relasjoner. Alt handler om oss og de andre, og hvordan vi oppfatter oss selv i forhold til noe eller noen. I forhold til oppgaveskriving er de andre også perifere skikkelser med liminale egenskaper. Men de er på toppen av hierarkiet. Det er *de andre* som til enhver tid blir ferdig før *oss*. Det føles godt å kunne tre inn i kategorien som de andre. *Å bli ferdig* har vært et uutømmelig samtaleemne nesten siden første dag på hovedfag, og etter mange år frem og tilbake i denne prosessen er det nesten litt uvirkelig at den endelig er over.

Det er helt fantastisk å se hvor mange ressurser jeg har rundt meg etter alle disse år ved UiTø. De er nesten litt som ætten i det norrøne samfunnet, bestående av muligheter som settes ut i livet når situasjonen krever det, i dette som jo kan kalles en slags krisesituasjon. Jeg er veldig rørt og dypt takknemlig for all den hjelp og oppmuntring jeg har fått av alle mine utrolig dyktige venner. Tusen takk til dere alle!

Noen må imidlertid takkes spesielt. Min gode venninne Elisabet fortjener en enormt stor takk for, tips, gjennomlesing av oppgave på alle mulige stadier, korrekturlesing og ikke minst for tilgjengelighet, oppmuntring og støtte om relasjoner og jotner og sånn! Du er fantastisk og helt uunnværlig! Arild skal ha en stor takk for å stille opp på kort varsel med gjennomlesing og tips. Tusen hjertelig takk til Torjer A. Olsen for at du alltid stiller opp, og for utrolig gode og forløsende tips! Til veileder Roald E. Kristiansen vil jeg si; takk for oppklarende og veiledende veiledning (!), datasupport og for all hjelp med å tre inn i andre-gruppen!

Jeg vil også takke alle som har bidratt med innspill, tips og ikke minst kake på fredagsseminarene gjennom årene! Lesesalsmiljøet på religionsvitenskap har for meg vært helt fantastisk. Det er alltid noen som bryr seg, og som har en skvett kaffebløte eller litt sjokolade å gi bort.

Til min fine familie; mamma, pappa og lillebror Kristian. Takk for at dere har oppmuntret og støttet meg på alle mulige måter! Til slutt min kjære Jan Magne; du fortjener den største takk av alle, for tålmodighet uten sidestykke og for at du har vært en helt fantastisk alenepappa og husfar den siste tiden. Dorthe og Øyvor; takk for at dere er så flinke jenter, og for fantastiske avbrekk i prosessen!

Anine T. Andersen

# Innholdsfortegnelse

<b>FORORD</b> .....	<b>1</b>
<b>INNHALDSFORTEGNELSE</b> .....	<b>3</b>
<b>FORKORTELSER:</b> .....	<b>5</b>
<b>1. INNLEDNING</b> .....	<b>7</b>
Problemstilling .....	8
<b>2. FORSKNINGSHISTORISK KONTEKST</b> .....	<b>11</b>
2.1 Eldre forskning (1900 - 1960-tallet) .....	12
2.2 Nyere forskning (1960-tallet – 1980-tallet) .....	14
2.3 Dagens forskningssituasjon (etter 1990) .....	16
2.4 Samisk-norrøne relasjoner i forskningen .....	18
<b>3. KILDER OG KILDEKRITISKE PERSPEKTIVER</b> .....	<b>21</b>
3.1 Kildemateriale .....	22
Poesi .....	22
Snorre-Edda .....	24
Sagamaterialet .....	24
Andre kilder .....	26
3.2 Kildekritiske perspektiver – kildenes troverdighet .....	27
<b>4. TEORETISKE PERSPEKTIVER</b> .....	<b>29</b>
4.1 Myter .....	29
Mytens form .....	29
Mytens funksjon .....	31
4.2 Etnisitetsteoretiske perspektiver .....	35
<b>5. FORTELLINGER OM DE ANDRE</b> .....	<b>39</b>
Jotnene som de mytiske andre .....	39
5.1 Tussemøyene .....	44
Nornene .....	46
“Þriar kómu þursa meyjar...” - tussemøyenes betydning .....	49

<b>5.2 Skade .....</b>	<b>52</b>
Skade som representant for jotunkvinnerenes kraft .....	54
Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid .....	55
De andres iboende potensial/kraft .....	58
Skades tilknytning til samisk kultur .....	59
Gunnhild hos samene .....	63
Parallellen jotun – same .....	66
<b>5.3 Loke .....</b>	<b>68</b>
Loke i mytene .....	68
Slektskap og ætt .....	75
En lineær ekteskapsmodell .....	78
Loke som den negative helten .....	82
<b>6. RELASJONER TIL DE ANDRE .....</b>	<b>87</b>
<b>6.1 Den ettertraktede kunnskapen .....</b>	<b>87</b>
Odin og kunnskapen .....	87
Kunnskapens makt .....	91
<b>6.2 Den norrøne befolkningens relasjoner til samene .....</b>	<b>95</b>
Handel og samhandel .....	96
<b>6.3 Grenser og grensers betydning .....</b>	<b>100</b>
<b>7. DE ANDRES BETYDNING I NORRØN RELIGION .....</b>	<b>103</b>
<b>LITTERATUR: .....</b>	<b>107</b>
<b>Grunntekster .....</b>	<b>107</b>
<b>Bibliografi .....</b>	<b>108</b>

## Forkortelser:

Bld	Balders Drømmer
BoS	Boses saga
EiR	Eirik raudes saga
EiS	Eiriksønnenes saga
EgS	Egils saga
Grm	Grimnesmál
GT	Gulatingsslova
Gylv	Gylvaginging
Hdl	Hyndluljóð
HG	Håkon den godes saga
HH	Harald Hårfagres saga
HN	Historiae Norwegiae
Hkr	Heimskringla
Hvm	Hávamál
Hym	Hymeskvadet
HåJ	Håkon jarl saga
Is	Islandingsaga
Lan	Landnámsbok
Ls	Lokesenna
OH	Olav den helliges saga
OrO	Soga om Orvar-Odd
OT	Olav Tryggvason saga
Rig	Rigstula
Skir	Skirnesmál
SnE	Snorre-Edda
Sskm	Skaldskaparmál
Trym	Trymskvadet
Vats	Soga um Vatsdølerne
Vav	Vavtrudnesmál
Vsp	Voluspá
Ys	Ynglingesaga





# 1. Innledning

Guder og jotner kan karakteriseres som de to hovedgruppene i den norrøne mytologien. Disse to gruppene representerer henholdsvis ordens- og kaosmaktene i det norrøne kosmos. Tema for denne oppgaven er *Oss og De andre i norrøn religion*, med jotnenes rolle i de norrøne mytene som utgangspunkt. Analysen av de andres betydning vil utspille seg som en tolkning av relasjoner mellom guder og jotner. Jotnenes demoniske og destruktive sider har i tidlig forskning vært dominerende, noe som også har satt dem i en andre-kategori sett i forhold til gudeskikkelsene. De andres rolle skal imidlertid vise seg å være av større betydning enn tidligere antatt, noe det i de senere år også har blitt forsket på.

Relasjonen mellom æser og jotner preges av den kosmiske kampen mellom orden og kaos. De stammer fra det samme opphav, ur-jotnen Yme, og er derfor uløselig knyttet til hverandre. Æsene er den første gruppen guder som kommer til, og den gruppen guder som skaper verden og kosmos. Seinere i den mytiske tiden etter en krig med vanene, blir tre andre gudeskikkelser tatt opp i dette kollektivet, i utgangspunktet som gisler. Vanegudene er representert av Njord, Frøy og Frøya. Når gudene nevnes er det altså snakk om både æser og vaner.

Gudenes kamp for å opprettholde verdensorden ser ved første øyekast ut til å være avhengig av avstanden til jotnene. Spørsmålet er om de faktisk kan klare denne oppgaven uten dem? Det ser tilsynelatende ut til å være avstanden til jotnene som preger de norrøne mytene i opptakten fra verdens skapelse til dens undergang i ragnarok. Tolkninger av gudenes forhold til jotnene har gjerne blitt basert på at gudene til enhver tid bekjemper dem, bl.a. gjennom guden Tor som til stadighet reiser til Jotunheimen for å slå i hjel jotner. Relasjonen mellom guder og jotner, oss og de andre,<sup>1</sup> kan vise seg å være langt mer komplisert.

Representantene for oss-gruppen vil fremstå som den sterkeste part i analysen av fortellinger og myter, men det er ikke *gudenes* forhold til eller forståelse av de andre som belyses. Det er i utgangspunktet de som kan kalles for mytenes eiere, eller skapere, som har stemmen som oss. Det vil si at mytene i teorien kan speile den norrøne befolkningens forhold til de andre. Kildene vi har til de norrøne mytene og fortellingene stammer imidlertid ikke direkte fra den norrøne befolkningen selv. Mytene, som baserer seg på muntlige overleveringer, er skrevet

---

<sup>1</sup> Når termene “oss” og “de andre” brukes i denne oppgaven, skal de ikke forstås i forhold til sin grammatikalske betydning, men som betegnelse for oss- og andre-grupper i sosiologisk forstand.

ned i tidlig middelalder lenge etter at den norrøne religionen ble skiftet ut med kristendommen. Men fortellingene representerer likevel et oss-perspektiv, og med et kildekritisk blikk kan de fortsatt bidra i fortellingen om oss og de andre. Spørsmålet blir i noen sammenhenger imidlertid hvilket oss-perspektiv kildene representerer.

## **Problemstilling**

Hovedproblemstillingen for dette prosjektet er “de andres” *betydning* i mytene. Utgangspunktet for analysen er guder og jotner i de norrøne mytene, men jeg vil også se på hvordan et oss/andre forholdet kan ha blitt reflektert i det norrøne samfunnet gjennom den norrøne befolkningens relasjon til de andre. For å belyse det norrøne samfunnets relasjon til de andre vil jeg ta utgangspunkt i relasjoner til samisk befolkning, slik de fremstilles i sagamaterialet.

Myter kan representere føringer, normer og verdier i det samfunnet de oppstod i. Med utgangspunkt i dette kan mytene knyttes opp til sagamaterialets fremstilling av andre-grupper. Fremstillingen av relasjonene mellom samisk og norrøn befolkning er interessant sett i forhold til relasjoner og samhandling mellom oss- og andre-gruppen, og hvordan de andre fremstilles og oppfattes. Hvem skaper bildene av hvem de andre er, hvordan fremstår relasjonen til dem, og hva representerer de andre for oss-gruppen?

I relasjonen til de andre er grenser mellom oss- og andre-gruppen viktig, og hvordan samspill langs grensene eventuelt fungerer kan være avgjørende. Kan det fremmede andre-gruppen representerer være til nytte for oss-gruppen? Og i så fall hvordan? Utgjør de andre en trussel for oss-gruppen ved å true posisjonen som oss? Alle disse spørsmålene er interessante for å finne ut av ”de andres” betydning i de norrøne mytene og det norrøne samfunnet.

I de norrøne mytene og i sagaene er det i stor grad fokus på mannen og mannsskikkelser. Men vi møter også sterke kvinneskikkelser. I relasjonen til jotnene er jotunkvinnenes rolle den mest fremtredende. De ser ut til å være en viktig brikke i verdens opprinnelse og gudenes kamp.

Oppgaven består av to hoveddeler. Den første delen, kap.1 til og med kap.4, tar for seg forskningshistorie, kildemateriale og teoretiske perspektiver. Forskningshistorien tar utgangs-

punkt i tolkningen av jotnene i forskningen fra starten av 1900-tallet og frem til i dag (jfr. kap.2). Forståelsen av jotnene i forskningen er viktig også for å gi et bilde av hvordan oppfatningen og forståelsen av de andre på generell basis i samfunnet har endret seg, med utgangspunkt i at et samfunns føringer kan reflekteres i forskningen. I kap.3 vil kildene som er tilgjengelige i forhold til kunnskap om norrøn religion og det norrøne samfunnet bli presentert, og kildenes troverdighet diskutert. Til slutt i den første delen vil oppgavens teoretiske perspektiver bli lagt til grunn og diskutert.

Oppgavens andre del tar for seg ulike fortellinger om, og fremstillinger av de andre i den norrøne litteraturen, i hovedsak fra det mytologiske materialet men også fra sagamaterialet. Disse fortellingene vil sammen med oppgavens teoretiske perspektiver være utgangspunkt for analysen av *De andres betydning i norrøn religion* (jfr. kap.5 og kap.6).



## 2. Forskningshistorisk kontekst

Oppgavens overordnede problemstilling tar som sagt for seg betydningen av jotnene som en andre-gruppe i norrøn religion. Men hvordan har jotnenes annerledeshet, og deres rolle blitt tolket i forskningen? Hvilken rolle har de spilt, og hvordan har deres tilknytning til æsene blitt tolket? Jeg vil her i grove trekk gå igjennom forståelsen av jotnene i forskningshistorien, og hvordan den har endret seg.

Jotnene har fått varierende oppmerksomhet i forskningshistorien. Fokus har beveget seg fra et udelt negativt til et mer nyansert og positivt blikk på deres plass i de norrøne mytene. Ut i fra hvordan historiens gang endrer vår forståelseshorisont, kan endringen i synet på jotnene også spores i samfunnets holdninger til de andre. Forskning representerer sin samtids føringer, selv om man forsker på fortiden. Samfunnets forståelse av omverdenen spiller på den måten inn i forståelsen av mytene (jfr. Lincoln 1999).

Jotnene har tidligere måttet vike plass for guder som Odin og Tor, som har blitt sett på som de store og mektige vikinggudene. I den senere tid har man imidlertid vendt sin interesse i større grad mot jotnenes rolle i den norrøne mytologien (jfr. bl.a. Steinsland 1986 og 1991, Mundal 2000 og Ross 1994). Roller og funksjoner som ikke har representert viktige verdier i det norrøne samfunnet, skinner også gjennom i forskningen. Dette gjelder ikke bare de som har forsket på de norrøne tekstene, men også de som skrev ned mytene og fortellingene i tidlig middelalder og bevarte dem i deres daværende form. Uaktuelle aspekter, som for eksempel kjønn, kunne fjernes og underkommuniseres, samtidig som aspekter som samtiden var opptatt av ble styrket (Mundal 1990:187).

Forskning på norrøn religion har vært og er preget av stor grad av tverrfaglighet. Kildene vi har er skriftlige kilder, skrevet på norrønt språk. Dette har ført til at særlig tidlig forskning er gjort av bl.a. filologer. Disse har åpnet materialet for andre forskere som historikere, arkeologer og religionsforskere. Litterære og materielle kilder er varierte og av interesse for mange fagfelt, og det er mange brikker fra ulike fagfelt som må til for å kunne gi et godt bilde av denne perioden i historien.

## 2.1 Eldre forskning (1900 - 1960-tallet)

Den tidlige forskningen representerer det vi kan kalle en usynliggjøring og demonisering av jotnene. Dette kan også karakteriseres som en måte å plassere jotnene i en andre-kategori. Det var ikke mulig og *ikke* forholde seg til jotnene, da de tross alt er deltagende i de fleste mytene. Jotnene ble anerkjente som en del av mytologien, men de ble som regel karakterisert som onde kaosmakter som ikke brakte noe fruktbart inn i den mytologiske sammenhengen. De ble sett på som representanter for død, fordervelse og verdens undergang.

Tiden rundt århundreskiftet 1900 var perioden for store arkeologiske funn som Osebergskipet og Gokstadskipet, og nasjonalromantikken stod fortsatt sterkt. Funn som Osebergskipet representerer det norrøne samfunnets elite, og gir inntrykk av at vikingtiden var en storhetstid i Norges historie. Dette var viktig i en tid hvor Norge var inne i en fase av identitetsbygging etter unionsoppløsningen i 1905. Det er dermed naturlig at eliten i det norrøne samfunnet, og dermed også elitens guder, var det som fanget forskernes og samfunnets interesse. Dette er også en form for mytekonstruksjon, hvor fortiden er med på å bygge opp det norske samfunnets selvtilitt og tro på seg selv som selvstendig nasjon. Det var liten plass til jotner og truende krefter i en slik sammenheng.

Flere av de tidlige forskerne setter jotnene i sammenheng med død. Jotunheimen var et dødsrike og jotnene ble karakterisert som lik-etende demoner (jfr. bl.a. Olsen 1909, Schoning 1903 og Turville-Petre 1964).<sup>2</sup> Æsene fremstår riktignok ikke kun som gode og milde makter, men årsaken til det ble knyttet opp til deres felles opphav med jotnene (jfr. Turville-Petre 1964:279). Samtidig lærte Odin også visdom og magi fra sønnen til jotnen Boltorn (Turville-Petre 1964:278).<sup>3</sup> Jotnene har på den måten også bidratt til positive sider av samfunnets utvikling, fordi de bidrar til økt kunnskap hos æsene gjennom Odin. Yme og hans etterkommere beskrives av Snorre som onde.<sup>4</sup> Siden Snorre kommer fra en kristen tradisjon, er hans fremstilling av mytene preget av en dualisme som neppe kan sies å representere en

---

<sup>2</sup> Deres virksomhet bestod i å ete kjøttet av likene (Olsen 1909), og dette ble beskrevet av Schoning (1903) som den primitive forklaringen på forråtnelse.

<sup>3</sup> Jfr. også *Hávamál* 140; "Ni storgaldrer / fikk jeg av den navngjetne sønnen / til Bóltorn, Bestlas far[...]"

<sup>4</sup> Det sies ikke noe om hvorfor de var onde, men det er svaret som Ganglare får på spørsmålet om menneskene holdt Yme for gud (jfr. *Gylf*). Jotnene beskrives direkte som onde kun en plass i *Edda*, i *Vav* 31, som Snorre antagelig også baserer seg på.

norrøn tankegang. Hos Snorre er verden delt i to motsetninger, og deles inn i godt og ondt, hvitt og svart, jotner og æser (Holtmark 1990:73).<sup>5</sup>

Jotunkvinnene Gerd og Skade skiller seg ut i denne sammenheng. Selv om de eksplisitt blir beskrevet som jotunkvinner i mytene så blir dette gjerne oversett. Filologen Magnus Olsen (1909) nevner jotunkvinnen Gerd i forbindelse med eddadiktet *Skirnesmál*, og fortellingen om hennes bryllup med Frøy. Selv om Gerd helt tydelig blir beskrevet som jotunkvinne, nevner han henne kun som *gudinne*.<sup>6</sup> Olsen er generelt sett ikke spesielt interessert i jotuntematikken i dette tilfellet, men er mest opptatt av Frøy og Gerd som et gudepar knyttet til fruktbarhet (jfr. Olsen 1909:20-21).

Jotunkvinnen Skade har stor plass i mytene, sammenlignet med andre jotunkvinneskikkelser, og har naturlig nok vært gjenstand for en del teorier. Hun har av mange forskere blitt satt i sammenheng med guden Ull,<sup>7</sup> fordi de begge omtales som skiguder.<sup>8</sup> De kan ha vært varianter av den samme guden, og i den sammenheng er det mulig at Skade opprinnelig var en gud og ikke en gudinne. Årsaken til det er at hun knyttes til skigåing og jakt, noe som tradisjonelt har blitt regnet for å være mannlige aktiviteter (Elgqvist 1955:104-106). Det er imidlertid gjort bl.a. gravfunn som kan tyde på det motsatte (jfr. Schanche 2000 og kap.5.3).

Skade har også blitt satt inn i en samisk kontekst på grunnlag av navnet til hennes far, jotnen Tjatze. Eric Elgqvist (1955) tenker seg da at Skades opphav er en guddom lånt fra den samiske befolkningen. Han setter Tjatze i forbindelse med den samiske guden Tjatseolmai, som er gud for sjø og fiske. Det sies at Tjatze er en havgud også fordi han tar på seg ørneham (Elgqvist 1955:107ff).

---

<sup>5</sup> Her refererer Holtmark blant annet til Snorres lys- og svartalver som finnes henholdsvis i himmelen og under jorda (jfr. Holtmark 1990:73-74).

<sup>6</sup> Antagelig fordi det ville være utenkelig for ham at hun kunne være noe annet, i og med at hun gifter seg med en av æsene.

<sup>7</sup> Ull kalles for Onduráss (skigud) og Veidiáss (jaktguden). Han var alles overmann i bueskytting og skiløping (Ström 1985:131).

<sup>8</sup> Skade (Skaði) omtales som Ondurðis (jfr. Elgqvist 1955 og *SnE*).

## 2.2 Nyere forskning (1960-tallet – 1980-tallet)

Fra 1960-tallet og utover blir det mer interessant å se nærmere på jotnenes egenskaper og roller. Jotnenes kunnskap vektlegges i større grad, og deres egenskaper forbundet med død og råskap fremheves ikke i like stor grad som tidligere. Vi får samtidig et voksende fokus på jotunkvinnene og deres betydning. Samfunnet er også i endring, både når det gjelder synet på de andre og på oss selv. Feminismen er en av de retningene som brøyter seg vei, og får betydning for de fleste fagfelt. Kvinnenes sfære og roller skulle nå tydeliggjøres og frem i lyset. Dette førte i forskningen på det norrøne til at jotunkvinnene fikk større plass, og at det ikke lenger kun var elitesamfunnets menn og krigere som var i fokus.

I sin karakteristikk av jotnene sier Anne Holtmark bl.a. at de er umåtelig store. Siden de har levd lengst vet de mest og kan minnes langt tilbake. Men de er lette å lure, og de er fiender til mennesker og guder. Jotnene er kalde og derfor kalles de rimtusser, de holder til i mørket og blir til stein dersom sola treffer dem (1990[1970]:75, jfr. også Munch 1967:78). I noen myter fremstår jotnene som store,<sup>9</sup> men som oftest i møter mellom jotner og guder er det lite som tilsier at de var på noen måte større enn gudene selv. Denne karakteristikken kan knyttes sammen med folkloristiske beskrivelser av kjemper, og det er muligens derfra den engelske betegnelsen på jotnene kommer fra, ”giants”.<sup>10</sup>

Folke Ström sier i *Nordisk Hedendom* (1985 [1961])<sup>11</sup> at nordboerne var redde for at de livsfremmende maktenes (altså gudenes) orden skulle falle sammen. Trusselen kom fra jotnene. Ström karakteriserer jotnene som fryktinngytende og beskriver dem som ”trusselen fra villmarken”. Jotnene er gudenes fryktelige motstandere i styrke og dyp visdom. Deres visdom har de i kraft av at de er urtidsvesen, og de vet derfor mer om verden enn andre (Ström, 1985:100).<sup>12</sup> Dette viser et endret fokus i forhold til hvilke farer jotnene utgjør, og hvilke verdier som kan ha vært viktige i det norrøne samfunnet, bl.a. kunnskapen.

---

<sup>9</sup> Eksempel på dette er myten om Tor og jotnen Rungne, hvor Rugnes hjelper Mokkurkalve er en kjempe (*Skaldskaparmál*:102ff).

<sup>10</sup> Det er for øvrig interessant at forskere som Gro Steinsland også bruker denne typen beskrivelse av jotnene. Hun sier i en av sine senere utgivelser (2005), at jotnene er store, ville og voldsomme (Steinsland 2005:251).

<sup>11</sup> Den eldste ugaven skiller seg litt fra den yngste ved at den nyeste ugaven viser seg mer nyansert enn den eldste i forhold til synet på jotner.

<sup>12</sup> I den første utgaven av *Nordisk Hedendom* fra 1961, sier Ström imidlertid at hele deres ”diktan och traktan” går ut på å styrte tilværelsen tilbake til kaos. Det var viktig å ha konstant vakthold mot jotnene, noe som var Tors oppgave. Dette var en vanskelig jobb, for i kraft av å være urtidsvesen satt jotnene inne med en enorm kunnskap som æsene ikke hadde tilgang på (Ström 1961:70-71).



Filologen Lotte Motz (Motz 1981a) tar for seg jotunkvinnenavn, og sier at man gjennom å studere disse kan si noe om jotunkvinnenes karakter.<sup>13</sup> Gjennom denne analysen kommer hun frem til at deres egenskaper strekker seg over et bredere spekter av assosiasjoner enn kun de negative. Motz mener også i den sammenheng at jotunkvinnene fullstendig utkonkurrerer åsynjene<sup>14</sup> når det kommer til spørsmål om makt og styrke. Dette sier hun blant annet på grunnlag av at det er jotunkvinner og ikke gudinner som er ettertraktet for sin kunnskap, og at jotunkvinner er opphav til kongeslekter (Motz 1981a:496). Jotunkvinnenes positive kvaliteter kommer bl.a. frem gjennom at de ofte assisterer gudene i såkalte krisesituasjoner.<sup>15</sup> Motz mener at jotunforestillingene har sitt opphav i mytene og troen, og ikke i intellektuelle spekulasjoner over naturen. Hun tolker jotnene som de opprinnelige guddommene i de nordlige strøk, som har blitt tatt opp av germanske immigranter, men skjøvet ut i periferien (Motz 1984). Hun tar også opp disse temaene ved andre anledninger, og kommer nærmere inn på jotunkvinnen Gerds betydning, og ellers jotnenes mangesidighet og tilknytning til naturen (jfr. Motz 1981b og 1987).

Anne Holtsmark (1990 [1970]) hevder i likhet med mange andre at det ikke ble blotet til jotner, fordi de ikke ble dyrket som guder. De representerte de maktene som menneskene måtte stri mot eller overliste (Holtsmark 1990:77). Kari Vogt og Gro Steinsland (1981) derimot, tar opp diskusjonen rundt jotunkult. De tar for seg *Volsetåtten*,<sup>16</sup> og diskuterer kultscenen som utspiller seg der. Denne riten, hvor hestefallosen Volve forenes med mornir (som tolkes til å bety jotunkvinner),<sup>17</sup> har i følge Vogt og Steinsland sin mytiske modell i forholdet mellom guder og jotunkvinner (Steinsland og Vogt 1981:100). De mener dermed at *Volsetåtten* viser at menneskene har hatt bruk for rituelle foretak i forhold til jotnene, og at jotnene har hatt betydning i menneskenes liv.

---

<sup>13</sup> Motz har samlet navn på jotunkvinner forbundet med "trollkona", "flagd" (troll), "skessa" (gyger/trollkjerring) og kvinner beskrevet som søstre eller døtre av jotner (Motz 1981a:497-98).

<sup>14</sup> Åsynjer refererer til de kvinnelige gudene, som for eksempel Siv, Idunn og Frøya.

<sup>15</sup> Eksempler på slike kriser er jotundatteren Gunnlod som hjelper Odin med å få tak i Skaldemjøden (*Sskm*), Tor som får jernhanske og styrkebelte av jotunkvinnen Grid (*Sskm*) og jotunkvinnen Hyrrokkin som må dytte Balders brennende grav-skip ut på sjøen (*Gylv*).

<sup>16</sup> *Volsetåtten* finnes i *Flateyrbók*, som er skrevet i 1380-årene, og er et samlehandskrift hvor mange av sagaene er representert. I disse sagaene er det også noen kortere fortellinger, eller "tåtter". En av disse som finnes i *Olav den Helliges saga* er *Volsetåtten*. Den forteller om et rituale som foregår på en avsidesliggende gård, og dreier seg om kult rundt *Volve* (hestefallos). Kong Olav kommer på besøk i forkledning og deltar i ritualet, han avslører seg, og historien ender med at familien blir døpt (Steinsland og Vogt 1981:87).

<sup>17</sup> Betydningen av *mornir* er usikker og mye diskutert, og det kan ikke sies med sikkerhet at det dreier seg om jotunkvinner. Turville-Petre har tolket betydningen til sverd, og at det da reflekterer tilbake på Frøy. Folke Ström har tolket ordet til å bety diser, som kvinnekollektiv av fruktbarhetsmakter (jfr. (Turville-Petre 1964:256-257, Ström 1954:24-25 og Steinsland og Vogt 1981:88-89).

Jotnene som kultmottakere blir generelt sett ikke diskutert i forskningen, et problem som blir tatt opp av Gro Steinsland (1986). Steinsland mener at det har blitt en slags godtatt sannhet at jotner og kult ikke hører sammen, og at jotnenes rolle kun tolkes som gudenes motstandere og fiender. Hun mener det på denne tiden ser ut til at det er en generell tendens i forskningen til å unngå jotunopphav som mytisk, kultisk og religiøst problem (Steinsland, 1986:212-215). Det er imidlertid problematisk å si så mye om kult i norrøn tid ut i fra kildematerialet som er tilgjengelig, som er sparsommelig angående kult i forhold til både guder og jotner.

### **2.3 Dagens forskningssituasjon (etter 1990)**

Med avhandlingen *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* (1991) tar Gro Steinsland fatt i det som hun selv så som et forskningsmessig problem, at jotunopphav og jotuntematikk ble omgått i forskningen. Hun tar i hovedsak utgangspunkt i eddadiktet *Skirnesmál*, og det hellige bryllup mellom vaneguden Frøy og jotunkvinnen Gerd. I den forbindelse kommer hun også inn på jotunkvinnen Skade. Både Gerd og Skade får sønner, med henholdsvis Frøy og Odin, som er opphav til kongeætter. Avkommet fra alliansen mellom gud og jotunkvinne er verken jotun eller gud, men noe helt nytt. Dette avkommet representerer en ny art, i dette tilfellet menneskenes kongsætter (Steinsland 1991:92). Steinsland lar dermed jotnene få en sentral rolle i norrøn religion i en politisk kontekst. Dette får konsekvenser for forståelsen av relasjonen mellom guder og jotner, og de kreftene som jotnene bærer med seg i form av nyskapende elementer. Dette kan føres tilbake til deres felles opphav i ur-jotnen Yme. De andres rolle og funksjon står nå i et nytt lys i forhold til hva vi så i den tidlige forskningen.

Grensene mellom guder og jotner fremstår i følge filologen Else Mundal (1990) i dagens forskningssituasjon som vagere enn tidligere. Hun kommer fram til dette gjennom å tolke forholdet mellom guder og jotner med utgangspunkt i det mytologiske navnematerialet (Mundal 1990:5). Eksempler på vage grenser er bl.a. Lokes fosterbrorskap med Odin, og æser og jotners felles opphav (Mundal 1990:6). Mundal mener med dette at jotunavstamning ser ut til å spille en like stor rolle som gudeavstamning, for å dokumentere krav på fyrstedømme og høvdingenskap (Mundal 1990:6-7).<sup>18</sup> I et samfunn som det norrøne, hvor slektskapsbånd er så viktig, mener hun det er vanskelig å ikke skulle vektlegge familiestrukturen hvor gudene

---

<sup>18</sup> Mundal refererer her til det hellige bryllup mellom Frøy og Gerd, og Odin og Skade.

nedstammer fra jotner, og er inngiftet med dem, når man skal prøve å forstå forholdet mellom de to gruppene (Mundal 1990:7-8). Både Tor og andre guder har erotiske forhold til jotunkvinner. Dette mener Mundal er et så fast mytologisk mønster at det må være meningsbærende (Mundal 1990:6).<sup>19</sup>

Dersom vi tar sosiale relasjoner i betraktning, peker kildene på at gudene og jotnene er de sentrale gruppene i den norrøne mytologiske verden. Selv om det blir fokusert på motsetningene i mytene, så er likhetene mellom de to gruppene like oppsiktsvekkende. Ikke bare er jotner og guder i slekt, men de lever i samme type sosiale grupper med samme type sosiale interesser (Ross 1994:60). Motsetningene mellom dem uttrykkes gjennom gudenes konstante avvisning av jotnene som alliansepartnere gjennom giftemål og andre offisielle instanser. Dette er et motiv som understrekes igjen og igjen i mytene, noe Margaret C. Ross mener har bidratt til den moderne oppfattelsen av jotnene som de andre sett i forhold til gudene (Ross 1994:61).

Dette prosjektet vil følge denne utviklingen i forhold til forståelsen av jotnene. Jotnene fremstår i større og større grad som flertydige skikkelser med mange potensielle identiteter, som kan bidra til å øke forståelsen av dem. Prosjektet vil også plassere seg i forhold til en forståelse av at mytene kan reflektere forhold i samfunnet. Jeg vil i den sammenheng se på hvordan forskningen har sett på relasjoner mellom oss og de andre i det norrøne samfunnet, belyst gjennom relasjoner mellom samisk og norrøn befolkning. Jeg vil i den sammenheng kort belyse hvordan denne debatten har artet seg i forskningen.

---

<sup>19</sup> Flere av gudene får også barn med jotunkvinner, som blir av stor betydning i blant annet Ragnarok. Et eksempel er Odin som får sønner som skal hevne ham i ragnarok kampen (jfr. *Vsp* 55).

## 2.4 Samisk-norrøne relasjoner i forskningen

I sagalitteraturen har vi flere eksempler på at samisk befolkning (finner) knyttes til jotnene. I betegnelsen av samer i sagalitteraturen ser vi flere eksempler på at same/finn og jotun-betegnelser som *risi* og *bergrisi* knyttes sammen (Pålsson 1999:32-33).<sup>20</sup> Det er også interessant i denne sammenhengen at jotunkvinnen Skade har karakteristikk som kan knyttes til samisk kultur og identitet.

Håkan Rydving (1990) går igjennom forskningshistorien på forholdet mellom samisk og norrøn religion. Han deler forskningen inn i to hovedretninger innenfor forskning på samisk religion og dens opphav, som er låneteorier og arveteorier. Låneteorien brukes fra 1800- til tidlig 1900-tall, og tar i hovedsak for seg samisk religion som lån fra den norrøne religionen. Det vil si at man ved å studere samisk religion kunne finne tilbake til den opprinnelige norrøne religionen. Seinere har forskerne stort sett gått vekk fra låneteorien. Elementer som tidligere ble sett på som lån fra skandinavisk eller norrøn religion ble etter hvert satt inn i en finno-ugrisk kontekst. De få tilfellene som ble sett på som lån den skandinaviske religionen hadde fra den samiske ble tolket som arv fra en felles opprinnelse, en nord-urasisk kultur (Rydving 1990:358-359).<sup>21</sup>

Som vi har sett hos bl.a. Elgqvist (1955) har skikkelser fra norrøn religion blitt tolket nettopp som lån fra samisk religion (jfr. Skade og Tjatze). Jotner har også ellers i den norrøne litteraturen blitt assosiert med samene (finnene). En av de som i stor grad har tatt for seg parallellen same – jotun, er filologen Else Mundal. Hun ser bl.a. på parallellen mellom samenes forhold til den norrøne befolkningen, og hellige bryllup i mytologien (jfr. Mundal 1996 og 1997). Det viser seg at forholdet mellom oss og de andre i mytene er et så viktig motiv at det brukes til å legitimere kongemakt i vikingtid og tidlig middelalder.

Et tema som går igjen i kontakten mellom samisk og norrøn befolkning er trolldom og magi (jfr. f.eks. fortellingen om Harald og Snøfrid, og Gunnhild i kap.5). Motivene sagaforfatterne hadde i forhold til denne parallellen kan ha vært mange. Det er imidlertid vanskelig å si om den stammer fra de faktiske relasjonene mellom oss og de andre i norrøn tid, eller om det er

---

<sup>20</sup> Samene knyttes også til andre mytiske skikkelser som alver og dverger. Det knytter samene til annerledeshet, og de som ikke er som oss (Pålsson 1999:32-33).

<sup>21</sup> Nord-Eurasia er den nordligste delen av Europa og Asia, fra Norge i vest og østover til Ural.

en kunstig skapt sammenligning av sagaforfatterne selv, ut i fra deres eget ståsted som var kristen middelalder.



### 3. Kilder og kildekritiske perspektiver

Kildene vi har til den norrøne befolkningens liv og virke er i hovedsak arkeologiske og skriftlige kilder. De arkeologiske kildene er boplasser, gravmateriale, depotfunn etc., mens de skrevne kildene i vesentlig grad er representert av det islandske sagamateriale. I tillegg til dette har vi de norrøne mytene i form av *Eddadikt*, også kalt *Den Eldre Edda*, skaldedikt og *Snorre-Edda*, også kalt *Den Yngre Edda* eller *Sæmundar Edda*. De skriftlige kildene er i all hovedsak nedskrevet i tidlig middelalder, i hovedsak på 1200-1300-tallet. Det finnes også runeinskripsjoner på steiner og gjenstander fra norrøn tid og tidlig middelalder. Andre kilder vi kan støtte oss til er lovverk, særlig fra overgangen til kristendommen. Lovverk kan indirekte fortelle om sider ved samfunnet slik det var i norrøn tid, gjennom forbud mot handlinger som var akseptert før kristendommens inntog.

De skriftlige kildene bygger i mange tilfeller på muntlig fortellertradisjon, som var den tradisjonelle måte å formidle myter og fortellinger på. Nedskrivningen av fortellingene skjedde i tidlig middelalder i en kristen tradisjon, lenge etter deres opprinnelse, noe som fører med seg en del kildekritiske problemer som må tas hensyn til.

Kildene er skrevet fra et oss-perspektiv, og derfor kan de kun fortelle om *oss* og relasjoner *til* de andre. Ut i fra kildene kan vi derfor ikke si noe om hvordan andre-grupper oppfattet verden. Vi kan derimot tolke oppfatningen *av* de andre sett i fra et oss-perspektiv.

Når vi leser disse tekstene eller fortellingene i dag, gjør vi samtidig en tolkning av dem ut i fra hvordan middelalderforfatterne har fremstilt og tolket den informasjonen de hadde tilgjengelig. Kildene settes inn i rammer ut ifra de referansene som ellers var tilgjengelig i samfunnet, og i historien.

I gjengivelsene av eddadiktene bruker jeg Holm-Olsens bokmåloversettelse av *Edda* (jfr. Holm-Olsen 1993). I noen tilfeller er betydningen av enkelte ord, og diskusjonen rundt dem, viktig, og i de sammenhengene refererer jeg også til den norrøne versjonen av enkelte av strofene. I de tilfellene baserer jeg meg på Finnur Jónssons versjon av *Edda* (jfr. Jónsson 1932). I gjengivelsen av mytene i *Snorre-Edda*, baserer jeg meg på oversettelsen til Erik Eggen, *Den Yngre Edda*, utgitt av Det norske samlaget (1967).

### 3.1 Kildemateriale

Kildene som dette prosjektet baserer seg på kan deles inn i to grupper. I den ene gruppa finner vi de mytologiske kildene, mens vi i den andre gruppa finner de historiske kildene. Den første gruppa representeres av skaldediktene, *Eddadikt*, *Snorre-Edda* og *Ynglingesagaen*. I den andre gruppa finner vi i hovedsak sagamaterialet. Arkeologisk materiale faller i de fleste tilfeller inn under historisk materiale, men kan også gå på tvers av de to kategoriene.

De skriftlige kildene baserer seg ofte på hverandre, eller på de samme originalhåndskriftene. Både skaldediktene og eddadiktene har blitt brukt som kilder av sagaforfatterne, og skaldene har også kjent til eddadiktningen.

### Poesi

Skaldepoesien består av hele den gamle norske og islandske diktning, med unntak av eddadiktene (Jónsson 1920:328). Skaldediktene er diktet av menn som levde fra 800-tallet til slutten av 1000-tallet. Diktene ble imidlertid ikke skrevet ned før på slutten av 1100-tallet. Vi har derfor i noen tilfeller tre århundrer med muntlige overleveringer før de ble nedtegnet. De skriftene vi har tilgang til er for det meste kopier av kopier, og mange av dem fra 1300-tallet. Dette medfører stor sannsynlighet for feillesing og “forbedringer” underveis (Turville-Petre 1976:lxvi-lxvii). Skaldediktene som opptrer i sagaene er eldre enn sagaene selv, og fungerer ofte som kilder for sagaskriveren. Skaldediktene regnes for å være den litterære kilden som er minst påvirket av muntlig overlevering og nedskriving. Årsaken til det er skaldediktens rigide form, som gjør dem mindre utsatt for “korrupsjon” gjennom muntlig overlevering sett i forhold til eddadiktene (Turville-Petre 1976:lxix). Skillet mellom skaldedikt og eddadikt ligger altså ikke bare i innhold, men også i form og oppbygning. Mens skaldediktene har en relativt fast form, er eddadiktene friere. Skaldene telte stavelser, og hadde en fast struktur på diktene i motsetning til eddadiktens forfattere (Turville-Petre 1976:xvii). Det var også antagelig gjennom innflytelse fra skaldene at eddadiktene utviklet en struktur med strofer. De eldste eddadiktene hadde dermed sannsynligvis en mer tilfeldig form enn de seinere. Dette er også et godt eksempel på hvordan kildene er påvirket av hverandre (jfr. Turville-Petre 1976:xiii).



Skaldediktenes tema er ofte seire i store slag, helter, nederlag og død. Men vi finner også hyllest til høvdinger og fortellinger fra mytene. *Ragnarsdrápa* og *Haustlongr* er eksempler på dikt som tar for seg mytiske motiv (jfr. Jónsson 1973). I begge disse diktene forteller skalden om mytiske scener som er malt på skjold. Dette var såkalte skjolddikt, diktet over et vakkert skjold som blir gitt i gave til f.eks. en høvding. Skalden forteller og utvider myten som inspirerte den kunstneren som malte skjoldet (Turville-Petre 1976:xvii).<sup>22</sup>

Hvorledes skal jeg besynge Torleif, skjoldets giver (?). Jeg ser på det blanke skjolds rand tre kraftige guders og Tjatses svigfulde mellemværende. (*Haustlongr* 2, i Jónsson 1973).

Eddadiktene er bevart i islandske pergament-håndskrifter fra 1200-1300-tallet. Vi kan ikke med sikkerhet si når disse diktene ble skrevet ned, men trolig skjedde dette rundt ca. 1200. Disse skriftene er etter all sannsynlighet avskrift av andre tidligere håndskrifter, som igjen baserer seg på lang tid med muntlige overleveringer (Holm-Olsen 1993:7). Diktene finnes hovedsakelig i et håndskrift fra ca.1270 som kalles *Codex Regius* (Jónsson 1907:31). Enkelte av diktene finnes også i andre islandske håndskrift, skrevet på begynnelsen av 1300-tallet (Holm-Olsen 1993:7).<sup>23</sup>

De diktene vi i dag har samlet under ett, deles inn i to grupper. Den ene gruppen inneholder gudediktene (13), mens den andre gruppen består av heltedikt (18). Heltediktenes handling samler seg stort sett om noen få hovedpersoner og deres tragiske skjebner (Holm-Olsen 1993:8). Jeg konsentrerer meg i hovedsak om gudediktene, da de har størst relevans for min problemstilling.

I følge P. M. Sørensen (2001) er det ikke av avgjørende betydning *når* eddadiktene har fått sin bevarte form i forhold til anvendelsen av dem som kilder til nordisk mytologi. Det er ikke grunn til å tro at mytens alder er den samme som diktets (Sørensen 2001:147). Denne antagelsen baseres på at mytene i diktene ofte har allusjoner til andre myter som det forventes at tilhørerne kjenner til. Det betyr at mytene må ha eksistert forut for nedskrivning av diktet

---

<sup>22</sup> Skaldene var gjerne profesjonelle diktere som fikk lønn fra f.eks. en høvding, jarl eller en konge (Turville-Petre 1976:xvi). Skaldediktenene kunne også være av personlig karakter, eksempel på det er Egil Skallagrímssons *Sonatorrek* (Sønnetapet), som han dikter etter å ha mistet sønnene sine (jfr. *EgS* kap.78).

<sup>23</sup> Finnur Jónsson (1907) refererer til at det finnes bruddstykker av et håndskrift fra ca. 1325 (AM. 748, 4to), hvor vi finner Balders drømmer. Ellers finnes enkelte andre dikt fra *Codex Regius* også i andre håndskrift (jfr. Jónsson 1907:31).

(Sørensen 2001:148). Sørensen kommer med to viktige argumenter for at eddadiktene har bevart en genuin hedensk forestillingsverden. For det første mener han at ingen av diktene inneholder referanser til kristendommen eller til kristen moral. For det andre er det ingenting som tyder på at de menneskene som interesserte seg for diktene i islandsk høymiddelalder så på dem som noe annet enn hedenske. Blant annet kan man se dette på hvordan Snorre plasserte mytene i forhold til kristendommen, og formante unge skaldere mot å tro på dem i *Snorre-Edda* (Sørensen 2001:149 og jfr. *Snorre-Edda, Prolog*). Like fullt må vi ta hensyn til at en nedskrivning av en fortelling også innebærer en form for tolkning, og at de kan bære preg av middelalderens samfunns- og verdensforståelse.

## **Snorre-Edda**

*Snorre-Edda* (*SnE*) er en lærebok i skaldskap, skrevet av Snorre Sturlasson på 1200-tallet. Boken er delt inn i 4 deler, og inneholder en prolog og tre hovedbolker. De tre hovedbolkene fikk allerede i middelalderen navnene *Gylvagingning* (*Gylv*), *Skaldskaparmål* (*Sskm*), og *Háttatal*. Snorre bruker i hovedsak de eldre eddadiktene som basis for boken, men kan også ha hatt tilgang til andre kilder som ikke lenger er tilgjengelige. Snorre tar for seg mytologien fra skapelse til ragnarok i *Gylv*. Her ser det ut til at han i størst grad har konsentrert seg om eddadiktet *Voluspá* (*Vsp*) som kilde (jfr. Mundal 1992:180). *Sskm* er opptegninger av omskrivninger og kunstord (kenninger) som de norrøne skaldene brukte i diktningen sin. Vi får i den sammenheng forklaring på kenningenes mytiske bakgrunn og opphav, og gjennom det også tilgang til mytene som fortellinger. *Háttatal* er et læredikt i skaldskap på 102 strofer, som Snorre diktet til ære for Håkon Håkonsson og jarlen Skule Bårdsson (jfr. Magerøy 1967:7-9). *Háttatal* er som regel utelatt i de norske oversettelsene.

## **Sagamaterialet**

Sagamaterialet kan bidra til å fortelle om relasjoner mellom oss og de andre i det norrøne samfunnet. Det vil si oss-gruppens relasjoner til de andre. Det er kildemessige problemer i den sammenheng, noe som vil bli diskutert videre i kap.3.2.

Sagamaterialet er et stort materiale som kan deles inn i tre hovedkategorier. Disse er kongesagaene, fra Snorres *Heimskringla*, Islendingesagaene og Fornaldersagaene. I denne sammenheng vil i hovedsak de to første kategoriene benyttes.

*Heimskringla* (*Hkr*) ble skrevet av Snorre Sturlasson ca. 1230, på oppfordring av den daværende norske kongen Håkon Magnus. *Hkr* er de norske kongenes historie fra urtiden og fram til 1177. Formålet var blant annet å gjøre rede for de norske kongenes slektskap med ynglingekongene i Sverige, slik det skjer i *Ynglingesaga* (*Ys*) (Hedeager 1999:25). I de ulike sagaene finner vi mange av skaldediktene, som også er en del av sagaenes kildegrunnlag. *Ys* baserer seg også på mytologiske kilder som *Edda*, i hovedsak *Vsp*. I *Ys* trekkes slektskap helt tilbake til verdens opprinnelse. Ellers befatter *Hkr* seg med historiske personer, i hovedsak de norske kongene og menneskene rundt dem.

Islendingesagaene (*Is*) ble skrevet på Island på 1200-1300-tallet. De handler om islandske kvinner og menn som levde på slutten av 900-tallet og begynnelsen av 1000-tallet (Pálsson 2000:17). Denne perioden, ca 930-1050, kalles også for sagatiden. En god del av *Is* har kjente skaldere som hovedpersoner, som også fører til at de delvis baserer seg på skaldedikt. Eksempler på dette er *Egil Skallagrimssons saga*, *Kormaks saga* og *Gisle Surssons saga*. *Is* skiller seg fra kongesagaene ved at de tar for seg bønder og bondesønner, som tilhørte det tidlige Islands demokrati, i motsetning til samfunnets elite (Pálsson 1999:37).

*Landnåmsbok* (*Lan*) baserer seg i hovedsak på *Is*, og tar for seg beretningen om landnåmet<sup>24</sup> på Island ca. 870-930. *Lan* har utviklet seg gjennom til sammen 7 forskjellige håndskriftversjoner. Den eneste komplette middelalderversjonen som fortsatt er bevart er *Sturlubok*, som er skrevet på slutten av 1200-tallet av Sturla Tordarson (Pálsson 1997:9ff).

Fornaldersagaene skiller seg fra de andre sagatypene ved at de var sagaer om fortiden tilbake til den legendariske og heroiske tiden i Skandinavia, før bosettingen på Island. Fornaldersagaene ble skrevet på Island fra 1300-tallet og helt frem til 1600-1700-tallet. Dette var en tid hvor man rev seg løs fra ideen om at litteratur måtte være forankret i historie og realisme, og de er dermed i hovedsak basert på legender og fiktive helter (Sørensen 2001:317).

---

<sup>24</sup> Landnåmet kalles den perioden da Island ble befolket/innvandret.

## Andre kilder

*Ottars beretning* er eksempel på en skriftlig kilde som kan kalles for en reiseskildring. Det antas at Ottar var en høvding fra Hålogaland. Han besøkte en gang rundt ca. 890 e.Kr. kong Alfred av Wessex. Kong Alfred fikk på det tidspunktet oversatt historieverket til presten Orosius til gammelengelsk. Dette historieverket inneholdt på det tidspunktet kun informasjon om Europa sør for Alpene, og derfor fikk kong Alfred tilføyd en beskrivelse av Europa nord for Alpene. Det er her vi finner *Ottars beretning* (Storli 1995:2).

Ottar forteller kong Alfred om sine reiser sørover og nordover langs norskekysten. Han forteller om møter med andre folkeslag, som samer (finner), kvener, bjarmer og terfinner. Denne fortellingen gir en detaljert skildring av bl.a. skattene som samene måtte betale til de norrøne høvdingene. Ottar forteller om både herjinger og fredelig handel mellom de ulike gruppene (Sandved 1995).

*Ottars beretning* er interessant i forhold til det norrøne samfunnets relasjoner til de andre. Han forteller om møter med de andre, og hvor viktig kontakten med dem var, ut i fra et økonomisk og politisk ståsted. Denne kilden viser også hvor langt den norrøne befolkningens verden strakk seg, og hvor stort kontaktnett de hadde.

En annen type kilde som kan være til hjelp i forståelsen av det norrøne samfunnet er Norges eldste lovgivning. Lovene kan bidra med informasjon om tiden før de ble laget. Den tidlige lovgivningen inneholder bl.a. forbud som reflekterer normer og skikker som fantes før kristningen. Kristningen av Norge var en offisiell handling som ikke nødvendigvis betydde at hele befolkningen ble omvendt med en gang. Forbud mot for eksempel trolldom og magi, eller forbud mot å blote til de gamle gudene forteller hvordan skikkene var før kristendommens introduksjon.

*Frostatingslova* og *Gulatinglova* representerer Norges eldste lovgivning. Den eldste islandske lovgivning finner vi i *Grágás*, som er bevart i to håndskrifter fra slutten av det 13. århundre, men som antas å inneholde islandsk rett fra det 12. århundre og inntil republikkens fall på 1260-tallet (Sørensen 1980:19-20).

### 3.2 Kildekritiske perspektiver – kildenes troverdighet

Med kildekritikk menes metoder for å avgjøre om opplysningene som en kilde gir er anvendbare for et bestemt formål (Villstrand 2004:123). Det som i hovedsak er problematisk med kildene til det norrøne samfunnet og de norrøne mytene, er at de er bevart i sin nåværende form lenge etter at den tradisjonen de oppstod i opphørte.

En kilde kan sees som en brikke i et puslespill vi forsøker å gjenskape. Med utgangspunkt i de restene vi har, søker vi å rekonstruere en situasjon. Produktet blir dermed utgangspunkt for å slutte tilbake til de som produserte kilden, opphavsperson og opphavsmiljø. Snorre Sturlassons sagaer handler om tiden før Snorre levde. Det vil si at sagaene er *levninger* fra 1200-tallet, og som levning anvender vi dem som kilde til hvordan Snorre tenkte. Mer allment gir de oss innblikk i verdier og tenkemåter hos en islandsk stormann på 1200-tallet (Kjeldstadli 1994:163). Når vi bruker spor av fortiden som levning, er det vi som iakttar restene av fortiden (Kjeldstadli 1994:164). Samtidig som Snorres sagaer er en levning fra hans egen tid, er de også *beretninger* fra en tid lenger tilbake. Nils E. Villstrand (2004) setter i den sammenheng opp noen kriterier for bruk av et materiale som berettende kilder. Kriteriene han bruker er nærhet og samtidighet, uavhengighet og saklighet. Med uavhengighet mener han to kilder som oppstår uavhengig av hverandre. Saklighet betyr at vi må skape et så klart bilde som mulig av fortellerens situasjon, og fortellingens hensikt (Villstrand 2004:132-135). Det er viktig å forsøke å sette seg inn i tankeverdenen til menneskene som levde i dette miljøet, dvs. at den kulturelle bakgrunnen må rekonstrueres (Wolf-Knuts 2004:147). Dette er vanskelig i og med at vi alle bærer med oss en forforståelse av hvordan verden og samfunnet er, som ikke så lett kan legges bort. Vi blir alle farget av vår egen samtid, dens ideer og strømninger, men også av de prosessene som har ført frem til det som til enhver tid er nåtiden.

I *SnE* fokuseres det sterkt på kampen mellom guder og jotner, samtidig som det også er fokus på fredelige forhold mellom de to gruppene. Fokuseringen på kampen mellom de to gruppene, *kan* være et resultat av at materialet i den kristne middelalderkilden *SnE* har glidd inn i et mønster påvirket av kampen mellom det gode og det onde i kristne kilder (Mundal 1990:6). Kampen mellom æser og jotner er avgjørende for verdens skjebne. Men kildene tyder også på at vi her har å gjøre med et avhengighetsforhold, og en relasjon som ikke kan sammenlignes med kampen mellom det gode og det onde i kristen-etisk forstand. I forhold til bruken av

disse kildene er det viktig å ta hensyn til deres status som levninger fra tidlig kristen middelalder.

Det er ingen grunn til å betvile kildenes nytteverdi dersom det legges visse premisser til grunn. Kildene gir ikke et fullstendig helhetlig bilde av fortiden, de er relativt selektive og særlig da i forhold til sosial status.<sup>25</sup> Kilder som kongesagaer, skaldedikt og *SnE* representerer som regel samfunnets øvre sjikt, samfunnets elite. Dette er imidlertid de kildene vi har tilgjengelige, og som vi kan se av forskningshistorien så bidrar stadig nylesing og tolkning av kildene til ny kunnskap om denne perioden. Vi er avhengig av tverrfaglighet for å kunne belyse de ulike aspektene ved samfunnet, som også kan reflektere hverandre. Ved komparativ og parallell lesning av de ulike kildene ser vi at de bygger på hverandre (jfr. Snorres bruk av eddadiktene og skaldedikt), og de kan dermed styrke hverandres troverdighet. Kildene krever stadig nylesing, og ettersom samfunnet og vår forståelse av oss selv endrer seg, vil vi også se informasjon om fortiden med nye øyne, og muligens komme fram til nye konklusjoner. Dette vises også i forskningshistorien. Tolkningene vil i så måte forandre seg, men kildene er konservert i den form vi finner de i dag.

Hverdagens forestillingsverden er ikke identisk med den litterære, men de to forestillingskompleksene står i et nært forhold til hverandre. Det som er forbudt eller alt for usannsynlig i virkeligheten, kan godt gjøres tillatt, mulig eller sannsynlig i litteraturen. Men dette får kun betydning i kraft av forholdet til virkeligheten og dens normer. Det kan betraktes som en av litteraturens viktigste oppgaver nettopp å overskride disse grensene, for gjennom overskridelsen på fantasiens plan å bekrefte samfunnets normer (Sørensen 1980:16-17).

---

<sup>25</sup> Dette gjelder også kilder som arkeologiske funn, som for eksempel gravmateriale og store langhus som krevde store menneskelige ressurser.

## 4. Teoretiske perspektiver

Fordi min empiri i hovedsak baserer seg på de norrøne mytene, vil jeg gå igjennom mytebegrepet og myteteoretiske vinklinger slik jeg vil knytte det til mitt materiale.

Som et teoretisk verktøy i analysen av relasjoner til de andre i norrøn religion, har jeg valgt å ta utgangspunkt i Fredrik Barths etnisitetsteoretiske perspektiver fra 1969 (jfr. kap.4.2). Jeg vurderer Barths teori som et godt verktøy i denne sammenheng, selv om det ikke er uproblematisk å bruke et perspektiv som tar utgangspunkt i etnisitet på et mytisk materiale. Etnisitet er en måte å definere identitet og annerledeshet på, noe som er viktig i forholdet til de andre, og jeg vil derfor i denne sammenhengen fokusere på identitet i større grad en etnisitet.

### 4.1 Myter

#### Mytens form

Myte som religionsvitenskapelig fagterm refererer gjerne til “sanne” og hellige historier. Det vil si religiøse tekster som for eksempel åpenbaringstekster og ritualtekster (Gilhus & Mikaelsson 2001:102). Mytene kan også sies å være en måte for et folk eller en gruppe å huske hvem de er, hvem deres forfedre var og til å holde i hevd tradisjoner. Mytene er på den måten fortellinger hvor medlemmene av et samfunn innskriver sine verdier og følelse av felles identitet (Lincoln 1996:168). Mytene blir dermed også en del av grunnlaget en gruppe har for å definere de som ikke deler de samme mytene som dem, som de andre. Mytene vil, sammen med andre normer, regler og lover i samfunnet, kunne gi grunnlag for hva som er akseptert atferd. Myter er i så måte fortellinger som i en tilsørt, kodet eller symbolsk form uttrykker en gruppes dypeste personlige og sosiale verdier (McCutcheon 2000:197). For skandinaviske folk i norrøn tid antar man at det ikke fantes noe skille mellom myte og historie. Det vil si at i vikingtid var mytene utgangspunkt for all historie og menneskenes forståelseshorisont (Sundqvist 1997:94). Det norrøne samfunnet var av en slik karakter at religion og samfunn ikke kunne skilles fra hverandre. Guder og andre mytologiske vesen var en like stor del av samfunnet og verdensforståelsen som menneskene selv.

Et perspektivskifte gjør det mulig å foreslå at myter er normale menneskelige måter å forme og gi autoritet til de verdener de lever i og tror på. Myte som et vanlig retorisk verktøy, i sosial konstruksjon og opprettholdelse, gjør *denne* i motsetning til *den andre* sosiale identiteten mulig i utgangspunktet. En gruppes bruk av merkelappen “myte” reflekterer og uttrykker, utforsker og legitimerer deres egen selvforståelse og identitet (McCutcheon 2000:200). Mytene er også mangedimensjonelle, og kan ha betydning på flere nivåer. De er normerende samtidig som de uttrykker grunnleggende trosoppfatninger om menneskenes og verdens opprinnelse (Sundqvist 1997:94).

Myter er ikke statiske og deres ytre form forandrer seg i takt med samfunnet. Innholdets betydning og mening kan i mange tilfeller dypest sett forbli den samme, men tolkningen av innholdet vil også forandre seg ettersom menneskene og samfunnet forandrer seg. Det vil si at i mytens bunn ligger tanker og ideer som er konstante selv om mytens ytre form forandrer seg. De ytre påvirkningene vil igjen kunne påvirke den indre formen når menneskene selv forandrer seg, og tolker mytene ut i fra endrede samfunnsforhold og ny kunnskap. Mytens utvikling stopper når den ikke lenger fremstår som sann og blir byttet ut med nye myter, som for eksempel ved et religionsskifte. Det betyr også at de norrøne mytenes *form* er konserverert for fremtiden av de middelalderforfatterne som skrev dem ned.

Konstruksjon av identitet ligger implisitt i mye av beskjeftigelsen med myter. Spørsmålene hvem er vi? Hvem er jeg?, er ikke alltid formulert som et tema. Men man får et svar når mennesket som mennesker stilles ovenfor gudene, dvs. som vesener av lavere art som forventes å tjene gudene. Å være muslim, kristen, jøde eller hindu er å iføre seg kollektive identitetsmarkører. Identitet har med symboler, betydninger og identifikasjoner å gjøre. Kultur og religion gir stoff til identitetsskaping (Gilhus & Mikaelsson 2001:117). Det vil si at grupper og individer identifiserer seg selv ut i fra felles identitetsmarkører som skiller seg fra de andre. Ser vi på norrøn religion i en slik sammenheng ser vi hvordan denne religiøse tradisjonen som Gro Steinsland kaller folkereligion eller “etnisk religion”, skiller seg fra de såkalte universal- eller frelsesreligionene (Steinsland 2005:31ff). I norrøn religion står fellesskapets beste i fokus og det er liten eller ingen fokus på individet, men på ætten. Individet eksisterer kun som en del av ætten, og det er ikke rom for individualitet i så måte.



Med utgangspunkt i det jeg nå har skissert velger jeg å støtte meg til en mytedefinisjon av Olof Sundqvist (1997:94).

Med “myt” menar jag en berättelse om gudar och andra väsen (jättar, monster, alver, dvärger, heroer och människor), som i huvudsak utspelas i begynnelsen, då de grunläggande och exemplariska handlingarna utfördes, de som gav opphov til världen, naturen, kulturen och den ordning och lagar som styr universum. En myt är en narrativ redogörelse av händelser som äger rum i en “mytisk tid” och et “mytisk rum”. Myten uttrycker och bekräftar ett samhälles normer och religiösa värden, den tillhandahåller en modell och ett beteendemönster som ibland kan imiteras och bevitnas i riterna och den heliga kulten.

## **Mytens funksjon**

Det norrøne samfunnet var inndelt, og til en viss grad styrt, på samme måte som gudenes samfunn i Ásgard. Politiske og samfunnsmessige avgjørelser ble gjort på grunnlag av en ideologi, som var det samme som religion og tro. I dagens samfunn er det et vitenskaplig ideal å skille mellom religion og politikk, det vi kan kalle det “hellige” og det “profane” (jfr. Eliade 2002), selv om dette sjelden er tilfellet, og religion og politikk ofte er sterkt knyttet til hverandre.<sup>26</sup>

Enhver ideologi er ikke en religion, men enhver religion er ideologi (Lease 2000:445). Ideologi er resultatet av forsøk på å gjøre overliggende idé-strukturer autonome og uavhengige av det faktiske forholdet mellom bevissthet og virkelighet (Lease 2000:445). Religion er en av de arenaer for menneskelig aktivitet hvor normer og verdier forstås som uforanderlige. Russel T. McCutcheon (2000) mener at myteproduksjon er en form for ideologiproduksjon. En produksjon av idealer, hvor idealet ikke er noe abstrakt, men representerer, og samtidig reproducerer, bestemte sosiale verdier som om de er uunngåelige og universelle. Sosiale formasjoner kan dermed forstås som stadig pågående resultater av myteproduksjon (McCutcheon 2000:204).

---

<sup>26</sup> Selv om skillet mellom politikk og religion i dag er skarpere, danner likevel religionen og mytene grunnlag for samfunnets verdigrunnlag, men da gjerne kategorisert som tradisjoner. Mange av de norske tradisjonene har et kristent verdigrunnlag. Selv om mange tradisjoner og skikker også går tilbake til norrøn tid, så har de etter hvert utviklet seg til å bli innlemmet i en kristen verdensforståelse. For eksempel tradisjoner som julefeiring, som kan føres tilbake til jólablot.

Sosiale og økonomiske egeninteresser er én forklaring på hvordan og hvorfor mytiske tradisjoner holdes i hevd gjennom århundrer (Gilhus & Mikaelsson 2001:113), men det er også noe av forklaringen på hvorfor de opphører. Fordi mytene rommer ideologi, er de seiglivete elementer av kulturen. Omfattende endringer på det politiske, økonomiske og samfunnsmessige plan vil kunne føre til at nye konkurrerende myter skapes, eller at gamle myter endrer mening. Noen ganger er slike endringer så radikale at vi snakker om religionsskifter (Steinsland 2005:95). Et eksempel på det finner vi i religionsskiftet fra norrøn religion til kristendom, som hovedsakelig skjedde av politiske årsaker.<sup>27</sup>

Myter er dynamiske fortellinger som er under stadig endring, mens en ideologi bør være, eller strebe etter å være, konsistent. (Svalastog 1997:23-24). Ved å knytte ideologi opp mot mytens dynamiskhet, kan vi si at mytenes "fleksibilitet" bringer ideologien videre som den/de ideen(e) som ligger til grunn for mytens utforming. Mytens grunnleggende idé kan føres videre, dersom det er en ideologis natur å strebe etter det konsistente. Det vil si at selv om de norrøne mytene har endret form, så vil de kunne fortelle oss noe om det norrøne samfunnets grunnleggende verdier og ideer. Når vi studerer fortidens, eller våre egne myter, driver vi en form for ideologikritikk, uansett hvilken myteteori vi knytter oss til. Vi studerer de norrøne mytene som den norrøne kulturens ideologi, der noen grupper av mennesker hadde interesser av å fremme og opprettholde bestemte myter (Steinsland 2005:95).

Tolkningen av kultur som natur er et ideologisk aspekt som er karakteristisk for myten, det samme gjelder projeksjonen av fortellerens idealer og verdier og favorisert rangering av kategorier i den fiktive fortid. Andre ideologiske trekk man ofte finner i mytene er tolkningen ved å la enkelte deler av en gruppe stå som representanter for helheten (Lincoln 1999:149).<sup>28</sup> Dette vil si det samme som at mytene, også som ideologi, ikke fanger opp alle nyansene i et samfunn, slik at det er herskerklassens formål som tjenes i myten. Det vil i så fall være en ideell måte å sanksjonere et samfunn på, hvis man kan vise til mytene for å legitimere hvordan et samfunn skal bygges opp og styres. Mytenes dynamiskhet gjør dem lett tilgjengelige og formelige mot en gruppes eller individers egeninteresser.

---

<sup>27</sup> Det var høvdingene som slo seg sammen, og en etter en gikk over til kristendommen for å kunne opprettholde sine politiske allianser. Alliansene var avgjørende for opprettholdelsen av sosial status når øverste hold (kongen) hadde bestemt at dette skiftet skulle skje. Årsaken til dette kan ligge i en sterk følelse av lojalitet til fellesskapet (dvs. som eliten hadde til sin egen gruppe), og kulturen man hadde for alliansebygging, som var det viktigste for en høvding. Det vil alltid være spesielle grupper som er tjent med at en bestemt mytisk ideologi opprettholdes (jfr. Steinsland 2005:93).

<sup>28</sup> Bruce Lincoln kaller dette for en mistolkning ut i fra sitt religionskritiske perspektiv.

I forbindelse med analysen av relasjoner mellom guder og jotner, vil også relasjoner mellom oss og de andre i det norrøne samfunnet belyses. Dersom vi legger til grunn mytenes ideologiske aspekt, kan mytene reflektere forhold i samfunnet. Det eksisterer et dynamisk forhold mellom myte og samfunn. For å opprettholde en ideologi trengs regler for hvordan man skal forholde seg til hverandre. Dette bidrar også til å skape myter. Mytene gir dermed et felles grunnlag for hvem man er, og en enighet om hvordan samfunnet eller gruppen ideelt sett skal fungere. Det gir også grunnlag for å si noe om hvordan en gruppe/samfunn skal forholde seg til andre samfunn eller grupper, det vil si hvordan det norrøne samfunnet forholder seg til de andre. Mytene forteller også noe om *hvem* de andre er, og er identitetsskapende i forhold til hvem “vi” er.

Mytene som kilde til samfunnets normer er problematisk. Når det gjelder mytene er det handlingen og de prosessene som skjer der som er interessante, i forhold til hvordan motiver i mytene kan brukes til å underbygge handlinger i samfunnet. En problematisk situasjon i nåtiden kan på den måten utløse en undersøkelse av fortiden, en søken etter modeller og presedens som kan være til hjelp i en vanskelig situasjon. Det legitimerer handlinger og mobiliserer de sosiale grupperinger som kan hjelpe dem til å håndtere den i utgangspunktet vanskelige situasjonen (Lincoln 1989:28).

Myter blir oftere og mer effektivt brukt av de som søker å mystifisere og preservere utnyttende mønstre i sosiale relasjoner, enn av de som vil reformere eller radikalt restrukturerer slike relasjoner (Lincoln 1989:49). Påstander om at dette er et resultat av en iboende, uforanderlig og kategorisk egenskap hos mytene holder derimot ikke mål. Det ser ut til at den dominerende diskurs – inkludert den mytiske diskurs – i hvilken som helst tid(salder) ser ut til å være diskursen til den dominerende klasse (Lincoln 1989:49). Dette er noe av det som er problematisk i bruken av de norrøne mytene som kilde. Mytene reflekterer i høyeste grad den norrøne eliten, og vi får lite innblikk i vanlige menneskers liv.

For å oppsummere så kan vi fra et mytekritisk perspektiv se myten som et speilbilde av samfunnet. Vi kan ikke si at en myte gjenspeiler samfunnet slik det har vært, men at den gjenspeiler aspekter ved det. Det vil være vanskelig å forstå samfunnet kun ut i fra mytologien, da mytologien også ofte representerer utopier for hvordan et samfunn bør fungere, noe som sjelden lar seg gjennomføre til det fulle. Også i forhold til ideologi er mytologi et delaspekt. Myter vil kunne fungere som en del av byggesteinene i en ideologi,

men den vil aldri kunne bygge på myter alene. Det er unntakene som fører til endring, samfunnet (vi) er ikke bundet til de reglene vi har skapt.

Litteraturteoretikeren Stanley Fish bruker begrepet *interpretive communities* (tolkningsfelleskap), for å beskrive hvordan flere lesere av en tekst i utgangspunktet er enige om tekstens betydning:

Interpretive communities are made up of those who share interpretive strategies not for reading (in the conventional sense) but for writing texts, for constituting their properties and assigning their intentions. In other words, these strategies exist prior to the act of reading and therefore determine the shape of what is read rather than, as is usually assumed, the other way around (Fish 1992:327).

Fortolkningsstrategier er ikke naturlige eller universelle, men tilegnet kunnskap, dermed er kunnskap og kunnskap om fortolkning en viktig del av tilhørigheten til et fellesskap (Fish 1992:328). Det betyr at innen en gruppe som f.eks. den norrøne befolkningen er det en underforstått enighet om hvordan tekster blir til og hvordan de skal forstås. Dette bidrar til at alle innenfor en gruppe som leser en fortelling, eller hører den fortalt, deler en forståelse av tekstens betydning og hvem den er rettet mot, det vil si oss-gruppen som tekstens “eiere” eller målgruppe.

Begrepet tolkningsfelleskap blir også brukt av Lisbeth Mikaelsson (2003), hvor hun viser hvordan tekster blir skrevet av forfattere med kjennskap til forventningene som ligger i både sjanger (i dette tilfellet misjonærers selvbiografier) og leser. Det nære forholdet mellom leser og forfatter understrekes og gjør det mulig for teksten og kommuniserer på mange ulike nivå. En tekst kan dermed inneholde tomrom som leseren må fylle selv.

Det eksplisitte kontrollerer leserens tolkning av det implisitte, men det eksplisitte transformeres i sin tur av det implisitte når dette bringes frem i lyset. Kommunikasjon er derfor like avhengig av tekstens tomrom som av det som står eksplisitt uttrykt (Mikaelsson 2003:105-109).

Selv om det ikke er så mange tekster men heller fortellinger fra norrøn tid, vil likevel begrepet tolkningsfelleskap fungere. En muntlig fortelling vil kunne fungere i det norrøne samfunnet på samme måte som en tekst kan i dag. Sett i forhold til de norrøne mytene er disse en gang skapt av det vi kan anta er representanter for den norrøne befolkningen. De hadde forutsetningene som skulle til for å fylle tomrommene i teksten. Snorre derimot, og hans like, hadde ikke de samme forutsetningene til å forstå mytene. Snorre skapte imidlertid nye

tomrom i sin gjenfortelling av mytene, som det var forventet at hans samtid kunne fylle. På den måten konserveres oss-perspektivet, om enn i en annen en sin opprinnelige form.

Da fortellingene og mytene ble nedtegnet, hadde de allerede vært gjenstand for endring gjennom lange tiders muntlige overleveringer. Den muntlige overleveringens natur er å være presis om det vesentlige. Det er det vi kan kalle fortellingens budskap, eller ideologi som er det vesentlige, mens dens ytre form i større grad er gjenstand for endring. Intertekstualitet er et viktig perspektiv i arbeidet med skriftlige kilder. En tekst konstrueres i forhold til tidligere tekster og ytringer, dvs. den oppstår ikke i et vakuum, men bygger på det som allerede er kjent, samtidig som den er en individuell skapelse. Dette gjelder også muntlige kilder som seinere blir skrevet ned (Ingemark 2004:233). De norrøne mytenes flerstemmighet og intertekstualitet gjør det vanskelig å lage systemer og putte mytene inn i avgrensede kategorier. Myten kan på den måten karakteriseres som elastisk. En fortelling, eller en mytes motiv, dukker gjerne opp i mange sammenhenger og i ulike tekster. Intertekstualitet gjør at søken etter entydige og fullt konsistente systemer blir irrelevant.

Det er ikke avgjørende om fortellingene er absolutt sanne og historisk troverdige, men at de ble oppfattet som sanne av deres tilhørere. Fortellingene ble levert videre for å sikre den kosmologiske orden og dermed folks identitet og sosiale reproduksjon (Hedeager 1999:25-26).

## 4.2 Etnisitetsteoretiske perspektiver

De norrøne mytene lar oss møte grupper som av og til samarbeider, men som ofte er involvert i konflikter *som grupper*. Guder og jotner representerer ulike typer kollektive identiteter, og fortellingene om møtene mellom dem er *grensefortellinger*, dvs. fortellinger der grensene mellom gruppene identifiseres og markeres. Sosialantropologen Fredrik Barth er særlig kjent for sine teorier om hvordan *etniske* identifikasjoner blir til og forvaltes (Barth 1969). Han hevder at identitet blir til i møter med andre der grenser konstrueres. Spørsmålet blir derfor om en slik teori også kan brukes på et mytisk materiale. Kan fortellingene om de mytiske vesener som tilhører samme gruppe tenkes som analoge til de fortellinger menneskelige grupper skaper om seg selv og de andre, slik at det er de samme mekanismer som brukes når

de mytiske veseners identiteter skal skildres til fordel fra andre mytiske vesener? I en slik sammenheng vil etnisitetsteoretiske perspektiver kunne brukes på det norrøne materialet, sett i forhold til relasjonene mellom de grupper den norrøne befolkningen selv kunne identifisere seg med (f.eks. gudene) i forhold til de andre (f.eks. jotnene).

I introduksjonen til *Ethnic Groups and Boundaries* fra 1969 kritiserer Fredrik Barth de som mener at geografisk og sosial isolasjon har vært kritiske faktorer i forhold til opprettholdelsen av kulturelt mangfold. Han mener at grenser mellom grupper tydelig opprettholdes på tross av gjennomstrømming, og at etniske forskjeller ikke er avhengige av fravær av mobilitet, kontakt og utveksling av informasjon. Sosial interaksjon fører ikke til utvisking av etniske forskjeller. Interaksjon kan derimot bidra til å opprettholde og forsterke gruppens identitetsforståelse (Barth 1969:9-10). For å kunne opprettholde grensene mellom egen gruppe og de andre, må det ligge regler til grunn for når interaksjon er legitimt. Dette vil skjerme deler av kulturen for konfrontasjon og modifisering, noe som vil være gunstig for den allmenne orden (Barth 1969:16).

Barth sammenligner etnisk identitet med kjønn og sosial status, i og med at disse rollene er med på å definere hvilke handlinger som er legitime i de fleste sosiale sammenhenger (Barth 1969:17). Problemet med dette er at det kan være vanskelig å skille nettopp etnisitet fra disse andre typer kategorier som kjønn, klasse etc. (Jones 1997:61). Uansett om vi snakker om kjønn, klasse eller etnisitet er det alltid tale om kategorier for identitetskonstruksjon, der man skiller mellom oss og de andre.

En dikotomisering mellom oss-kategorien og de andre som "fremmede", f.eks. som medlemmer av en annen etnisk gruppe, impliserer en anerkjennelse av begrensninger i forhold til de forståelsene man deler, forskjeller i kriterier for bedømmelse av verdier, utføring av handlinger og restriksjon av handlinger til sektorer av antatt/forutsatt forståelse (assumed understanding) og gjensidige interesser (Barth 1969:15). Barth gir oss en reorientering av fokus i forhold til etnisitet. Det vil si at Barths idé er at etnisitet og kultur ikke oppstår og opprettholdes i lukkede eller isolerte grupper, uten kontakt med omverdenen (Jones 1997:52-53). Det vil ikke være mulig å konstruere identiteter uten referansepunkt, det vil si uten å ha noe eller noen andre å definere sin egen identitet i forhold til.

I tilfeller hvor en etnisk gruppe har kontroll over ressurser som også utnyttes av en annen etnisk gruppe i samme område, vil det oppstå hierarkiske eller stratifiserte system. Stratifiserte poly-etniske systemer finnes hvor grupper blir karakterisert gjennom differensiert kontroll av goder som vurderes som verdifulle for alle gruppene i systemet (Barth 1969:27).

Æser og jotner er mytiske vesener som lever i samme type sosiale system som ulike grupper av mennesker også gjør (jfr. Ross 1994:60). Begge gruppene er også ute etter de samme ressursene. Det er viktig for æsene å opprettholde sin egen gruppes identitet og status. Men for å gjøre dette har de også behov for en viss grad av nærhet til de andre, jotnene. Jotnens egenskaper som kaoskrefter kan bidra til å styrke æsens posisjon, dersom disse kreftene brukes på rett måte. Æsene henter ut disse kreftene eller egenskapene på ulike måter, være seg gjennom ekteskap med jotunkvinner, utnyttelse av jotnens kunnskap eller gjenstander skapt i kaossfæren. Ved å gjøre dette beholder de også kontrollen, og kan operere som den sterkeste gruppen. Med andre ord opererer æsene med en nærhet til de andre, hvor de selv kan kontrollere premissene for nærhet. Det er i denne sammenheng ikke snakk om to likeverdige grupper, men et hierarkisk system hvor æsene er på toppen, og jotnene, som de andre, er i bunn. Det norrøne samfunnet var ikke egalitært, så sett fra et slikt perspektiv kan myte og samfunn reflektere hverandre i inndeling.

Identitetskonstruksjon er en logisk konsekvens av oppretting av genser. Når grenser konstrueres skyves de andre ut i periferien. Andre-gruppen må holdes på avstand for å unngå trusselen om å bli fortrent slik at det kan skapes trygghet for egen gruppe. Jo lenger ut i periferien andre-gruppen skyves, desto mer blir de marginalisert i forhold til egen gruppe. Den logiske konsekvensen av fortrengningen er demonisering av ut-gruppen, dvs. at man oppfatter de andre som demoniske og farlige vesener som *alltid* truer ens egen gruppe. Dermed er man midt inne i mytekonstruksjonen der forskjelligheten mellom oss og de andre gjøres gjeldende i absolutt forstand.

Oss/andre-relasjoner er vanskelig å definere sett ut ifra etnisk identitet alene. Grupper og individer har mange og konkurrerende identiteter. Etnisitet og identitet er nært knyttet sammen, men det er mange kriterier utenom etnisitet som individer vil bruke til å fortelle hvem de er, og hva de identifiserer seg som. Identitet er i mange tilfeller situasjonsavhengig. Situasjonen gruppen eller det enkelte individ befinner seg i til enhver tid, avgjør hvilke identiteter og kriterier for identitet som er mest avgjørende.

De skikkelsene eller gruppene som befinner seg utenfor et bestemt samfunn er forholdsvis lett å plassere i en andre-kategori i forhold til en oss-kategori. Innenfor et samfunn finnes det også mange typer identiteter som kan karakteriseres som de andre. Men vi har også de skikkelsene som er vanskelig å plassere fordi de befinner seg både utenfor og innenfor på samme tid. De står i en slags mellomposisjon, mellom oss og de andre. Det vil også si at de besitter motstridende identiteter som utgjør en mulighet som realiseres i forhold til hva bestemte situasjoner krever av dem. Eksempler på slike skikkelser er volven, sjamanen eller seidmannen. Disse har tilgang til kunnskap som krever kryssing av grensene til de andre, som for resten av samfunnet er utilgjengelig og forbundet med stor fare. Volver og seidmenn kunne tilkalles av samfunnets medlemmer i tilfeller hvor de hadde behov for hjelp som involverte bl.a. å spå fremtiden, eller i ulike krisesituasjoner. De representerer i den sammenheng det som van Gennep (1999 [1909] kaller det *liminale* (jfr. også Turner 1979). Det liminale blir i denne sammenhengen å møte jotnenes annerledeshet. Æsenes møte med det liminale og det marginale kan i så måte i de norrøne mytene tolkes som en potensiell ressurs som er avgjørende i kampen om den rådende verdensorden.



## 5. Fortellinger om De andre

I kildene finnes et uttall av oss/andre-relasjoner, og jeg har gjort et utvalg av fortellinger som kan belyse andre-fremstillingen på ulike måter.

De utvalgte fortellingene kan deles inn i to kategorier. Den ene kategorien tar for seg fortellinger fra det mytologiske materialet, mens den andre tar for seg fortellinger om de andre i sagamaterialet. Hovedfokus vil ligge på det mytiske materialet, mens sagamateriale brukes for å se hvordan det mytiske materialet eventuelt kan belyse forhold i samfunnet der det i norrøn tid kunne være viktig å skille mellom oss og de andre. For øvrig er kapitlet tematisk inndelt, og jeg tar for meg tre hovedtema eller fortellinger som belyser jotnene som representanter for de andre, og hvilken betydning de kan ha hatt for gudene som representanter for oss-gruppen, den norrøne befolkningen. Hovedfortellingene jeg her valgt ut er de såkalte tussemøyene, samt jotunkvinnen Skade og den tvetydige Loke.<sup>29</sup> Disse tre fortellingene representerer jotnene som de andre, og som utgangspunktet for analysen av fortellingene må vi da også se på jotnenes opprinnelse. Fortellingen om jotnenes opprinnelse ligger også til grunn for forståelsen av jotnene som de mytiske andre.

### Jotnene som de mytiske andre

Den norrøne verdensforståelsen defineres ut i fra forståelsen av gudene som representanter for oss-gruppen, det vil si som skikkelser mytenes brukere kan identifisere seg med. I forhold til gudene blir jotnene plassert i periferien som andre-gruppen, det vil si som motpoler og som skikkelser mytenes brukere (tolkningsfelleskapet) *ikke* kan identifisere seg med. Gudenes forhold *til* jotnene må vi derfor tolke som en oss/andre-relasjon, sett ut i fra det norrøne samfunnets forhold *til* de andre.

Jotnenes skapelse, skapelsen av kosmos og æsenes opprinnelse er nært knyttet sammen. Kosmogonien bidrar til tolkningen av jotnene som de mytiske andre, og bakgrunnen for kampen mellom æser/guder og jotner.

---

<sup>29</sup> Når jeg her snakker om fortellinger, mener jeg alle de henvisninger eller myter som til sammen danner et bilde eller en fortelling om de respektive skikkelsene.

Skapelsesberetningen i norrøn religion finner vi gjengitt i *Edda* og i *Snorre-Edda*. I *Edda* finner vi henvisninger til verdens og jotnenes tilblivelse i diktene *Voluspá*, *Grimnesmál*, *Vavtrudnesmál* og *Hyndluljod*.

I *Gylvagingning* (*Gylv*) baserer Snorre seg på dikt fra *Edda* i sin fremstilling av Yme og verdens, jotners og æsers opprinnelse (jfr. bl.a. *Vav* 31, 35, *Grm* 40 og 41). Antagelig er det i hovedsak *Vsp* som er Snorres kilde til verdens opprinnelse og undergang.<sup>30</sup> I *Vsp* 3-4 finner vi opplysninger om de første tider, og om verdens og jotnenes opprinnelse.<sup>31</sup> Snorre tar først for seg Odin som skaperen av jorda og menneskene. Mytene framstilles gjennom en samtale mellom Ganglere, Høg, Jamhøg og Tredje.<sup>32</sup>

Før verdens skapelse fantes det noen elver som kaltes Elivågar (jfr. *Vav* 31 og *Gylv*), og fra disse elvene sprutet det eiterdråper. “Derfra kommer alle våre ætter, og derfor ble de alle så onde”, sies det i *Vav* 31. Snorre refererer imidlertid til at Elivågar kommer fra Nivlheimen og blir til is og rim. I Ginnungagap møtte de frosne elvene heten fra det som kalles Muspellheimen, og rimet smeltet.<sup>33</sup> Ut i fra disse rimdråpene ble ur-jotnen Yme eller Aurgjelme til.

Under Ymes arm vokste en mann og kvinne sammen, og føttene hans avlet barn med hverandre. På den måten formerte Yme seg, og slik kom rimtusseætten til (jfr. *Vav* 33 og *Gylv*). Snorre refererer også til ei ur-ku som ikke finnes i andre kjente kilder. Kua, Audhumbla, ble også til av det dryppende rimet. Det rant fire elver av melk fra spenene hennes, og med melka fødte hun opp Yme. Kua selv fikk næring ved å slikke rimsteiner. Hun slikket også frem en mannskikkelse, Bure, av disse steinene. Bure fikk en sønn som het Bor, som fikk en kone som het Bestla. Bestla var datter til jotnen Boltorn. Bestla og Bor fikk tre sønner, Odin, Vile [Vilje] og Ve (*Gylv*). Odin og brødrene drap Yme, og det rant så mye blod

---

<sup>30</sup> I *Vsp* (*Volvens Spådom*) forteller en volve om de første tider, og helt fram til ragnarok og verdens undergang.

<sup>31</sup> Siste del (fra strofe 30) av eddadiktet *Hdl* kalles “*det stutte Voluspá*”, og regnes for å være en miniutgave av *Vsp*. Gjennom volven Hyndla fortelles det om verdens begynnelse og slutt, og diktet gir i den sammenheng opplysninger om hvor volver, seidmenn og jotner kommer fra. *Hdl* er ikke tatt med i eddadikt-utgaven til Ludvig Holm-Olsen (1993). Referansen til dette diktet er fra en nynorsk utgave av *Edda*, oversatt av Ivar Mortesson-Egnund 1944. I *Flatøyarbók* finner den eneste kjente tekst av dette diktet (Benediktsson 1959).

<sup>32</sup> Kong Gylve, en klok og trollkunnig mann, dro til Ásgård forkledd som en gammel mann. Han kalte seg Ganglare. Han kommer til Valhall hvor han møter tre høvdinge, Høg, Jamhøg og Tredje. *Gylvagingning* er en samtale eller “kunnskapskamp” mellom Ganglare og de tre høvdingene, hvor Ganglare er den som stiller alle spørsmålene (jfr. *Gylv*).

<sup>33</sup> Muspellheime og Nivlheimen tenkes som en verden av henholdsvis varme og kulde, som møtes i Ginnungagap som er et stort intet. Før verdens skapelse fantes det altså en “verden” av ild og en av kulde som skiltes av et stort intet.

ut av sårene hans at hele rimtusseætta druknet i det. Men jotnen Bergjelme kom seg unna med sin kone.<sup>34</sup> Bergjelme var avlet av Trudgjelme som igjen var avlet av Aurgjelme (Yme) (*Vav* 29).

Utall av vintrer  
før jorda ble skapt,  
da ble Bergjelme børen;  
det første jeg minnes,  
er at den frode jotnen  
ble lagt som lik i kiste.

Ørófi vetra  
áðr væri jorð of sköpuð,  
þá vas Bergjelmir borinn;  
þát fyrst of mank,  
es hinn fróði jötunn  
á vas lúðr of lagðr. (*Vav* 35)

Odin og brødrene flyttet Yme midt ut i Ginnungagap og laget jord, fjell, sjø og himmel av kroppen hans (jfr. *Vav* 21, *Grim* 40-41 og *Gylv*). Jotnene fikk land langsmed havstranda, og inne på jorda bygde æsene en mur rundt heimen. Borgen innenfor kalte de Midgård, som er der hvor menneskene bor. Da Odin, Vile og Ve gikk langs havstranda fant de, i følge Snorre, to trestokker som de laget menneskene Ask og Embla av (jfr. *Gylv*). *Vsp* 17-18 viser til at det var Odin, Høne og Lodur som fant Ask og Embla på stranda, og at de gav dem ånde og livskraft.<sup>35</sup> Til slutt bygde æsene seg en borg i midten av verden, Ásgárd, det er den folk i følge Snorre kaller Troja.<sup>36</sup> Der bodde gudene og ættene deres (*Gylv*).

På denne måten plasseres gudene også øverst i hierarkiet, menneskene i midten og jotnene i bunnen. Etersom identifikasjonsbehovet i sosiale grupper alltid vil være rettet oppover (mot økt status), fremstår gudene som representanter for oss-kategorien, og setter dermed standarden for hvordan inndeling av kosmos og også samfunnet ideelt sett bør være. Grensene mellom guder og mennesker er kontrollert av høystatusgrupper, det vil si gudene. Jotnene skyves ut i periferien som kontrastgruppe og har heller ingen kontroll over grensene som opprettes.

---

<sup>34</sup> I følge Turville-Petre unnslopp Bergjelme på mystisk vis med sin *familie* for å videreføre sin onde rase (1964:275).

<sup>35</sup> *Vsp* sier for øvrig ingenting om at Ask og Embla ble funnet i form av trestokker.

<sup>36</sup> At Snorre her refererer til Troja, kan sees i sammenheng med *Ynglinga saga*, og Snorres euhemeristiske tolkning av gudenes opprinnelse. Det refererer muligens også til kunnskap Snorre hadde om den måten å bygge byer på, innhegnet og beskyttet av store bymurer? Troja var en mytisk by som gjerne ble brukt som en folkegruppes opphavssted. Vi finner ideen allerede hos romeren Vergil, som i verket *Æneiden* forteller at stamfaren Æneas flyktet fra Troja til Roma, der han ble grunnleggeren av Romerriket. Det lille øysamfunnet på Island etablerte et brorskap med Roma gjennom historieskriving som fortalte at menneskene på Island var av samme opphav som romerne (jfr. Steinsland 2005:56).

I *SnE* setter Snorre opplysningene fra eddadiktene i en større sammenheng, og gir oss mytene som mer helhetlige fortellinger, i motsetning til diktenes bruddstykker. Dette gjør også at mytene i *SnE* i større grad er bearbeidet, noe som igjen kan knyttes opp mot tekstens tolkningsfellesskap. Dette fører til at Snorres tekst er laget ut i fra et oss-perspektiv, sett ut i fra Snorres, og hans likemenns, perspektiv. Snorres bearbeiding av fortellingene gir som resultat at de fremstår med flere lag. Han står til dels i et annet tolkningsfellesskap enn vikingene på 900- og 1000-tallet, og fyller inn tomrommene på en annen måte enn de kanskje var tiltenkt. I dag står vi i et annet tolkningsfellesskap enn de som denne teksten er skrevet til, og dermed gjør vi oss også en annen fortolkning av dens innhold enn de den var myntet på i utgangspunktet. Vi fyller tomrommene ut fra andre forståelser og forutsetninger.

Måten Snorre fremstiller skapelsesprosessen på er noe av årsaken til at *SnE* troverdighet har vært diskutert. Den kan til tider minne om fremstillingen av den kristne skapelsesberetningen. Det har bl.a. vært antydnet at Snorre har latt seg influere av den kristne fortellingen om syndefloden, i sammenheng med jotnene som drukner i Ymes blod (jfr. Holtsmark 1946, Munch 1967). I *Vav* er det ingen referanser til at alle jotnene druknet i Ymes blod, kun til at blodet ble til sjø (jfr. *Vav* 21). Til Snorres forsvar så kan vi formode at han har hatt tilgang til kilder som ikke lenger eksisterer eller er tilgjengelige i dag.

Når jotnene plasseres i periferien av den nye verden skapes grenser mellom oss og de andre, og med det avstand til andre-gruppen. Oss-gruppen er imidlertid ikke bundet til de grenser og regler den selv skaper, så lenge det er oss-gruppen som legger premissene til grunn for hvordan grensene skal fungere. Måten gudene andre steder i mytologien utnytter og krysser grensen til de andre, bidrar også til opprettholdelse av grensene. Fortellingene representerer oss-gruppen gjennom gudene, og de styrer dermed også premissene for interaksjon. Dette kan knyttes opp mot forståelsen av hvordan gruppetilhørighet opprettholdes og forsterkes gjennom interaksjon og kryssing av symbolske grenser, og hvordan konkrete uttrykk for gruppeidentitet kan legge begrensninger på hvilke roller man kan påta seg som gruppe (jfr. Barth 1969 og kap.4.2). Premissene for dette er det også egen gruppe som styrer. Høystatusgruppen oss legger begrensninger på hvilke roller de andre som lavstatusgruppe kan påta seg i møter med oss-gruppen.

Anne Holtmark (1990 [1970]) beskriver de vesen som befinner seg i Utgård som de andre.<sup>37</sup> Hun mener imidlertid at Odins jotunopphav gjør det vanskelig å sette et klart skille mellom jotner og æser. Vanen Njords, og (i følge *Ys*) Odins, ekteskap med jotunkvinnen Skade, bidrar også til å vise hvor uklare disse grenselinjene er (Holtmark 1990:75). Grensene mellom jotner og guder er imidlertid ganske klare. Selv om æser og jotner deler samme opphav gjennom Yme, er de likevel helt forskjellige, noe mytene også antyder når æsene oppstår som en helt ny “rase” og kontrollerer det som skjer videre i skapelsen. Premissene for interaksjon er ikke likeverdige for de to gruppene, og lojalitetsforholdene er heller ikke de samme. Årsaken til det er at vi har å gjøre med et stratifisert og hierarkisk samfunn, noe som kan knyttes opp mot Barths teori om poly-etniske samfunn, hvor grupper blir karakterisert gjennom differensiert kontroll av goder (jfr. 4.2). Det som gjør situasjonen og forholdet mellom gruppene uklar, er at mytene fremstiller hyppig kontakt mellom jotner og guder. Vi møter i mytene en stadig kryssing av grensene mellom gruppene. Mytene tilhører det norrøne samfunnet, og det er dette samfunnet som avgjør i hvilke situasjoner disse møtene er nødvendig.

Hensikten med drapet på Yme har blitt tolket på flere måter. En av tolkningene er at det var gudenes hensikt å gjøre ende på jotnene en gang for alle, noe de mislyktes med da Bergjelme unnslopp (jfr. Munch 1967:25). Fordi verden er grunnlagt på et drap, ligger innsikten om konflikt og vold i urtiden dypt i den norrøne kosmologien. Gro Steinsland mener at jotnene på grunn av dette drapet, har hatt noe å hevne helt fra urtiden, fordi det allerede da oppstod en spenning mellom gruppene. Det er denne kampen som preger hele den norrøne mytologien (Steinsland 2005:112-113). Jotnene var der først, men de ble skjøvet ut i periferien og endte opp nederst i hierarkiet. På samme måte som vikingene erobret verden, tok nytt land og presset lokalbefolkningen ut, erobret æsene verden i mytologisk forstand.

---

<sup>37</sup> Det er imidlertid uklart hva hun legger i uttrykket når hun benevner dem som de andre.

## 5.1 Tussemøyene

Etter at æsene har skapt verden og etablert orden, kommer tre tussemøyer fra Jotunheimen inn i gudenes bekymringsløse tilværelse. Dette ser ut til å være et vendepunkt i mytene. Kildene forteller lite om denne hendelsen, men det er tydelig at deres inntreden hadde betydning for tilværelsen, og at verden etter dette tok en annen retning. Hvorfor dette skjer, og hvem tussemøyene er, har vært diskutert i forskningen.

Tussemøyene er kun nevnt i tre steder mytene, noe som i seg selv er interessant i forhold til den innvirkningen de ser ut til å ha på æsenes tilværelse.<sup>38</sup> Den viktigste kilden til tussemøyene er *Voluspá*, men det hentydes også til dem i eddadiktet *Balders Drømmer (Bld)*<sup>39</sup>, og hos Snorre i *Gylv*.

I *Vsp* forteller Volven om de tre tussemøyene som gjør sin entré i verden, rett før skapelsen av mennesker og dverger;

Glade i tunet tavl de spilte, gull i mengde manglet de aldri, til tre trollsterke tussemøyer, kom fram til æser fra jotunheim.	Teflðu í túni, teitir vøru, vas þeim véttergis vant or golli, unz þriar kómu þursa meyjar, ámátkar mjök, ór Jötunheimum. ( <i>Vsp.</i> 8)
---	--

Her ser vi hvordan deres ankomst var slutten på æsenes gullalder, hvor alt var fredelig og idyllisk. Snorre kommenterer også dette i *Gylv*:

Denne tida vart kalla gullalderen; men ho vart spilt av det at det kom nokre kvinner dit; dei kom frá Jotunheimane. (*Gylv*).

*Bld* 13 hentyder indirekte til tussemøyene. Det ikke noe man med sikkerhet kan si at det her er snakk om de samme tre tusser, i og med at *tuss* også er en generell betegnelse på jotner. Det er likevel sannsynlig at det her snakkes om de samme tre tusser, dersom vi tar Odins “reaksjon” i betraktning, og at det refererer til nettopp tre, jfr. *þriggja þursa (Bld 13)* og *þriar þursa*

---

<sup>38</sup> Dette skjer før vanene har blitt en del av gudekollektivet.

<sup>39</sup> *Balders Drømmer* kalles også for *Vegtamskvadet*

*meyjar* (*Vsp* 8). *Þursa* er feminin form av *þurs*, som er maskulin, og derfor er det altså jotunkvinner det er snakk om i begge tilfeller (jfr. *Norrøn ordbok* 1993:458).

<i>Odin:</i>	Ó. Kv.
Du er ikke volve eller vis kvinne, nei, du er tre tussers mor.	Estat vólva né vís kona, heldr est þriggja þursa móðir. ( <i>Bld.</i> 13)

Odin har i denne sammenheng hatt vonde drømmer om at noe vil skje Balder, og oppsøker en volve i en gravhaug. Han kaller seg Vegtam. Volven setter ikke pris på å bli forstyrret, og er ikke særlig interessert i å snakke med Vegtam. Odin klarer likevel å få den informasjonen han er ute etter. Men mot slutten av diktet viser det seg at de begge har skjult sin egentlige identitet. Volven avslører Vegtam som Odin, og Odin avslører volven som de *tre tussers mor*. Ut i fra denne strofen ser det ut til at volvens egentlige identitet er av betydning for Odin. Odins oppdagelse av volvens identitet kan knyttes til det som skjer i *Vsp* 8. Tussemøyenes ankomst kan se ut til å være en av de få ganger gudene fullstendig overrumples av jotnene. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor.

I *Vsp* skapes menneskene etter tussemøyenes ankomst. Snorre derimot plasserer tussemøyenes ankomst til *etter* menneskenes skapelse. Dette har blitt tolket som at Snorre medvitende tilpasser sin framstilling av *Vsp* et kristent bilde, og at det forklarer hvorfor jotunkvinnene blir borte i fortellingen om skapelsen av mennesket (jfr. Mundal 1992:186). Det kan også virke som Snorre har forøkt å gi jotunkvinnene en funksjon som kan gi assosiasjoner til syndefallet (Mundal 1992:186). Jotunkvinnene som dukker opp før skapelsen av dvergene, er i følge Else Mundal (1992) parallelle tekststeder som må tolkes i lys av hverandre (Mundal 1992:186-187), det vil si at jotunkvinnene er nødvendige for tilblivelsen av nye arter. Om Snorre har sett det kristne syndefallet som den eneste og nærmeste parallellen til jotunkvinnene i strofe 8 og 17,<sup>40</sup> eller om han medvitende har omtolka jotunkvinnenes rolle i et gammelt mytemønster, er vanskelig å si. En eventuell tilpassing til kristne motiv kan ha virket sammen med en generell tendens hos Snorre til å dempe kvinnelige aspekt ved *Vsp*. Denne tendensen kan også sees som en del av tilpasningen til kristendommen (Mundal 1992:187). For Snorre og hans samtid kan en demping av kvinnelige aspekt ha tatt seg ut som et rimelig og tidsriktig endring,

---

<sup>40</sup> I *Vsp* 17 fortelles det hvordan Odin, Høne og Lodur skaper menneskene. Snorre bruker i den sammenhengen Odin, Vile og Ve som menneskenes skapere (*Gylv*).

hvor man fjerner uaktuelle aspekter samtidig som man styrker de aspektene som samtiden var opptatt av (Mundal 1992:187). Dette er også i tråd med hvordan myter endres, og hvordan de makthavendes føringer gjenspeiles i gjenfortellingen av mytene (jfr. Lincoln 1989 og 1999).

## Nornene

Finnur Jónsson (1932) mener at det er helt klart at tussemøyene er onde vesen, utsendt av jotnene for å bringe ufred og skade blant æser og mennesker. En alternativ tolkning er at disse kvinnene er de samme som nornene, noe Jónsson bestrider (Jónsson 1932:4 i note til *Vsp* 8). Kildene er helt klart problematiske i denne sammenheng, og både Jónsson (1932) og Nordal (1927) er av den oppfatning at materialet som foreligger er for lite til å kunne si noe om årsaken til Gullalderens slutt. Siden vi ellers ikke vet noe om tussemøyene, må det være elementer i diktet som mangler, elementer som muligens Snorre har visst om (jfr. Jónsson 1932:4 i note til *Vsp* 8 og Nordal 1927:36-37), men som kan ha blitt borte i ettertid. Hvem disse *ámátku*<sup>41</sup> tussemøyene er og hva de har gjort gudene blir dermed gjetning (Nordal 1927:36-37). Karl Müllenhoff var en av de som mente at tussemøyene kunne være de samme som nornene (jfr. Nordal 1927).<sup>42</sup> Müllenhoff fant også uoverensstemmelser mellom denne tolkningen og *Vsp* 20, men anså strofen for å være innskutt, en oppfattelse de fleste forskere sluttet seg til.

Derfra kommer møyer  
mangt vitende,  
tre møyer sammen  
fra sjø under asken;  
Urd het den ene,  
andre Verdande,  
- skar på karvestokk -  
Skuld het den tredje;  
de lov satte,  
de liv formet,  
manne-ættens  
evige lagnad. (*Vsp* 20)

Med nornene kommer døden inn i verden og hele tilværelsen får en annen farge. De tre kvinnene som kommer fra Urds brønn har i følge Nordal (1927) ingenting til felles med

---

<sup>41</sup> Overmektig, ofseleg, ubendig, fælsleg, frykteleg (NO 1993:28).

<sup>42</sup> Nordal refererer til femte bind av Karl Müllenhoffs *Deutsche Altertumskunde* (1883).



tussemøyene fra *Vsp* 8, utover antallet (tre), som er et vanlig brukt tall i gude- og folkesagn (Nordal 1927:49-50). Nordal henviser til Björn Magnússon Ólsen som har bestridt Müllenhofs oppfattelse om tussemøyene, på grunnlag av tolkinger av ordene *purs* og *ámáttigr* (Ólsen i *Tímarit* 1894 39-42, i Nordal 1927:36-37). Han mener dette er nedsettende betegnelser som stemmer dårlig overens med hvordan våre forfedre forestilte seg nornene (Ólsen i Nordal 1927:36-37). Nordal (1927) mener at hedenskapets mennesker har tenkt seg skjebnen eldre og mektigere enn gudene, og at det derfor er urimelig at æsene skulle begynne å mangle gull ved nornenes inngripen i begivenhetene (Nordal 1927:37). Han tenker seg derimot at disse tussemøyene er skjønne og underfundige jotundøtre, som vekker begjær og bringer med seg nye krav inn i gudenes verden (Nordal 1927:37).<sup>43</sup> Nyere forskning sier seg også enig i denne tolkningen. Jenny Jochens (1989) er av den oppfatning at beskrivelsen *ámáttar mjök* ikke passer med den vanlige oppfatningen av nornene. Hun mener at det ikke finnes noe bevis for at nornene kom fra Jotunheimen, og at tussemøyene heller bør assosieres med etableringen av eksogame ekteskapsallianser mellom guder og jotner som vi finner i andre kilder som f.eks. Gerd og Skade (Jochens 1989:348). I følge Margaret C. Ross er det derimot ingenting i kildene som indikerer at gudene aksepterte disse jotunkvinnene, eller at de faktisk inngikk eksogame forhold til dem. Hun mener det er sannsynlig at de tilbød gudene en eller annen form for seksuell relasjon, eller allianse med jotunslekten, som gudene anså som en trussel. Tussemøyenes inntog i gudenes verden *kan* tolkes som en allmenn gruppekonflikt, men kan muligens bedre tolkes som et uttrykk for en kjønnskonflikt (jfr. Ross 1994:163-164).<sup>44</sup>

Nornene blir omtalt som mørke krefter, et aspekt ved nornene som også er dominerende i skaldediktningen (jfr. Ström 1954:83).<sup>45</sup> Folke Ström setter nornene i nær forbindelse med døden.<sup>46</sup> Han mener at det er en nær forbindelse mellom norner, diser og valkyrjer,<sup>47</sup> og at nornene i den sammenheng representerer disenes skjebneaspekt (Ström 1954:84-86).<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Nordal minner oss i den sammenheng på Skade og Gerd, som ble tatt opp blant åsynjene, og om den høye pris Frøy måtte betale for Gerd da han gav fra seg sverdet sitt for å få henne (Nordal 1927:37, jfr. *Skir* 8-9).

<sup>44</sup> Gro Steinsland og P. M. Sørensen (1999) stiller seg spørsmålet om det kan være begjæret som bringes inn i verden med tussemøyene, være seg begjæret etter kvinner eller gull (Sørensen 1999:45).

<sup>45</sup> Ofte omtales nornene som et kollektiv, og i *Vsp* (jfr. *Vsp* 20) er tre av dem personifisert som Urd, Skuld og Verdande. Urd svarer til det angelsaksiske Wyrð som betyr skjebne (Steinsland 2005:249-250).

<sup>46</sup> Urd har også vært knyttet til Hel på grunn av denne tilknytningen (jfr. Ström 1954:86-87).

<sup>47</sup> Diser er benevnelsen på kollektiv av kvinnelige gudevesen uten kjente navn (Ström 1985:192). Valkyrjene er de som kaller de utvalgte til Valhall, og kan også beskrives som diser (Ström 1985:194-95).

<sup>48</sup> Vanligvis forestiller man seg at nornene i likhet med sine antikke forbilder (bl.a. Ananke) spant livstråden. I *Vsp* 20 sies det imidlertid at nornene "skar på karvestokk", det vil si at de skrev ned menneskenes skjebne på ei

Nornenes plassering i sentrum av kosmos tilsier at de var viktige skikkelser. Deres makt hører sammen med at de rår over den grunnleggende loven i tilværelsen; verdens, menneskers og guders skjebne (Steinsland 2005:249-250). Nornenes positive og livsfremmende sider er ikke så markant fremtredende som de negative. Nornene var de som voldte *nauðr*<sup>49</sup>, og i følge mytisk logikk mener Ström (1954) at de også var *nauðrgönglar*<sup>50</sup>. Det var ved barnets, i første hånd fyrstebarnets, fødsel at nornenes positive inngripen kom til syne (Ström 1954:84-85).<sup>51</sup>

Strofe 48 og 49 i *Vav* kan tyde på at nornene ble avlet hos jotnene, noe som også gjør det til en mulighet at tussemøyene og nornene kan være identiske. Finnur Jónsson (1932) mener at strofe 48 omtaler fremtiden, og tiden etter ragnarok, og at vi her møter de *nye* skjebnegudinnene som skal styre skjebnen i den nye tid (Jónsson 1932:60-61). *Meyja Mogþrasis* tolker han som nornene før ragnarok (Jónsson 1932:60-61).<sup>52</sup>

Vavtreudnesmål 48-49:

*Odin:*

Mye fór jeg,  
mye fristet jeg,  
mye prøvde jeg maktene;  
hvem er de kvinner,  
så kloke i sinn,  
som farer henover havet?

*Vavtrudne:*

Tre storelver  
strømmer gjennom  
Mogtrasemøyenes[meyja Mogþrasis] grend;  
hamingjer er de alle,  
og likevel avlet hos jotner.

Ut i fra disse tolkningene og beskrivelsene av nornene som mørke krefter, ser ikke argumentene i forhold til bruken av *ámátigr* og *þurs* om nornene ut til å holde mål.<sup>53</sup> *Vav* 49

---

treplate (Näsström 1998:169). Nornene bor under Yggdrasil, ved Urds brønn, og det er deres oppgave å sørge for at treet får næring.

<sup>49</sup> Nød eller ond skjebne (Ström 1954:84).

<sup>50</sup> De som i nød ilte til hjelp (Ström 1954:84).

<sup>51</sup> En gammel skikk hvor det ble spist nornegraut etter barnet var født, ansees å være et opprinnelig offer til nornene. Det er også ting som tyder på at de har vært tilknyttet sykdomsbot/helbredelse i folketroen (Ström 1954:84-85).

<sup>52</sup> Finnur Jónsson antar at *Mogþrasir* betyr "sønner ønskende", og at det er et symbolsk navn som viser til "sønne-ønskerens by" (jfr. Jónsson 1932:61 i note 49 til *Vav* 49).

<sup>53</sup> For øvrig brukes også *ámátigr* om jotnen Tjatze i *Grim* 11.

kan også tolkes til at nornene var avlet i Jotunheimen. Finnur Jónsson sier om denne strofen at det må dreie seg om nornene før ragnarok, noe som ikke passer overens med ideen om at skjebnen skulle vare fra evighet til evighet. Det betyr at i så tilfelle at skjebnen manifesterer seg på ulike måter, og at tussemøyene i så måte godt kan representere skjebnen. Dersom nornene kommer fra Jotunheimen og de bringer skjebnen, og med det også døden, inn i verden utgjør de en fare fordi gudene også kan dø. Balder er også beviset på at gudene, på lik linje med jotnene, ikke er udødelige. Dette tatt i betraktning, så er Jónssons tolkning absolutt en mulighet.

### **“Þriar kómu þursa mǽyjar...” - tussemøyenes betydning**

Med utgangspunkt i diskusjonen ovenfor kan vi ikke fullstendig utelukke muligheten for at tussemøyene og nornene kan være de samme. Men uansett hvilken av tolkningene vi slutter oss til så er det noe av det samme motivet som ligger til grunn. Dersom nornene kommer fra Jotunheimen, kan deres inntog være en bevisstgjøring overfor gudene om deres eksistens. Gudene blir klar over at de ikke hersker alene på den kosmiske arena. Det er andre krefter utenfor den verdensorden de selv har opprettet. Det samme gjelder dersom det dreier seg om jotunkvinner uten skjebneaspektet.<sup>54</sup> Møtet mellom det mannlige og det kvinnelige skaper energi, dverger og mennesker skapes og de skal hjelpe gudene i striden mot jotunkreftene (jfr. Steinsland 1997:40). Samtidig vet vi at gudene må ha kjent til jotnernes eksistens. Gudene er selv verdens skapere, og plasserte jotnene i Jotunheimen. Kildene gir oss hint om at noe skjedde da tussemøyene kom, og det er en mulighet at når tussemøyene trer inn i Ásgård så brytes premissene for grenseoverskridelse, og gudene blir for alvor klar over hvilke krefter de har med å gjøre. Gudene som oss-gruppen øverst i hierarkiet kontrollerte andre-gruppen da de plasserte jotnene i periferien, og nederst i hierarkiet. Da tussemøyene stod der på gudenes grunn, ble de for alvor klar over de andres krefter. De andre i form av tussemøyene hadde kommet for nær, og truet med å rasere den orden som gudene hadde bygd opp.

Jotunkvinnenes nytteverdi viser seg tydelig i mytene, og utnyttelsen av deres potensielle makt kan i så måte sees som en konsekvens av oppdagelsen av deres eksistens. Gudene måtte ta

---

<sup>54</sup> Jotunkvinner knyttet til skjebnen vil imidlertid utgjøre en enda større trussel om tap av kontroll fra gudenes side fordi bestemmelsen om hva som vil skje ved tidenes ende vil bli avgjort av de *andre* som gruppe..

kontroll over situasjonen for å kunne opprettholde sin makt og status, og ved å utnytte trusselen til sin fordel, kan de oppnå nettopp det.

Steinsland (2005) mener at æsene avviser tussemøyene fordi de vil opprettholde sitt samfunn basert på maskulin energi og orden. Ansikt til ansikt med de fremmede kvinnene går det opp for gudene at de ikke har kontroll over den orden de selv har skapt (Steinsland 2005:115). Det er mulig at tussemøyene gjennom trusselbildet også bevisstgjør en ny mulighet for gudene, samtidig som de er en trussel. Denne muligheten er representert av nyttige egenskaper hos de andre, og egenskaper forbundet med kaos som æsene innser er nødvendige for å kjempe mot det som de andre og kaos representerer. Det ser ut til å være et gjennomgående motiv i mytene å bruke den liminalitet som kreftene og kunnskapene hos de andre representerer (jfr. kap.4.2). Dverger og mennesker som skapes etter tussemøyenes ankomst, er også viktige brikker i kampen mot ragnarok.<sup>55</sup> Odins møte med tre tussers mor kan tolkes slik at han her blir minnet på det som skjedde da æsene ble fullstendig overrumplet av andre-gruppens eksistens, som helt uten gudenes viten krysset grensen gudene trodde de kontrollerte. Med Balders død er de nødt til å skjerpe fokus på nytt, og for alvor tre inn i kampen for opprettholdelse av orden.

Dersom gudene skulle kunne stå i mot eller være en opposisjon til det tussemøyene representerte, var de avhengig av innsikt og kunnskap om både fortid og fremtid, det vil si innsikt i kaoskreftene, og deltagelse i de kreftene eller energiene som kaos representerte. Dersom de fikk det, ville slik innsikt styrke deres posisjon, og de ville dermed øke avstanden til de andre og dermed trusselbildet. Tussemøyene er i så måte, uansett tolkning, de andre som kommer inn i gudenes verden og truer deres posisjon. Men dersom tussemøyene i tillegg var bærere av et skjebneaspekt ville det styrket deres posisjon. Gudene blir klar over de andres styrke, og må legge nye strategier for å kunne opprettholde sin status, og dermed statusposisjonen til de grupper som identifiserer seg med gudene. Forsøket fra tussemøyenes side på å oppnå seksuelle relasjoner med gudene, kan tolkes som et uttrykk for en reversering av den retningen kvinner skulle følge i ekteskapsutvekslingen i lys av det vertikale rangsystemet, hvor gudene er på topp og jotnene på bunn (Ross 1994:163-164, jfr. kap. 5.3).

---

<sup>55</sup> Menn som dør i kamp samles i Valhall hos Odin hvor de hver dag trener til kampen som skal komme. Dvergene bidrar også som skapere av gjenstander som er viktig for gudene (jfr. *Sskm*).

Det som er gudenes hovedproblem i forhold til tussemøyene, uansett hva de er ute etter, er at de plutselig står på gudenes territorium og truer premissene for grensekontroll og ressursutveksling. Denne situasjonen er det nærmeste gudene har vært til å miste kontrollen. I de fleste andre situasjoner styrer de selv premissene for kontakt med de andre. Eksempler på det er fortellingene om Idunn og Tjatze, om Byggmesteren, og Skade og Njord (jfr.kap. 5.2). I disse tilfellene er det gudene som har kontrollen, de er klar over hvem de har å gjøre med, de vet at både Tjatze, Skade og Byggmesteren kommer, og kontakt skjer på gudenes premisser i Ásgárd som er deres eget territorium. Disse situasjonene truer ikke deres posisjon på samme måte som når tussemøyene plutselig dukker opp.

Tussemøyene viser i mytene at de andre kan være mektige og farlige, men også viktige. Som en refleksjon av samfunnet vil myten om tussemøyene kunne antyde oppfatninger som samfunnet hadde av de andre, og hvordan de oppfattet sine relasjoner til andre-gruppen som flertydige. Mytene er så absolutt flertydige når det gjelder nettopp relasjoner til de andre. Måten andre-gruppens flertydighet vises er, at de opptrer i mange former og situasjoner. De andre representerer en trussel mot oss-gruppen, men er samtidig nødvendige for denne gruppens eksistens. Jotnene er plassert på bunnen av hierarkiet, men fordi de er bærere av bestemte krefter og kunnskaper er det mulig for dem å endre status, og bli innlemmet i oss-gruppen. Dette kan imidlertid kun skje på oss-gruppens premisser, og under deres kontroll for at trusselen andre-gruppens egenskaper representerer ikke skal kunne bli noe annet enn en mulighet.

## 5.2 Skade

Skade er en av de kvinneskikkelsene som får mest plass i mytene både sett i forhold til andre jotunkvinneskikkelser og til åsynjene. Skade kan knyttes til de andres og kaosets skapende krefter på linje med tussemøyene. Hun har også blitt tolket som representant for samisk kultur, en tolkning som i så fall kan bidra til å belyse og konkretisere relasjoner til de andre i samfunnet.

Hovedkildene til fortellingen om Skade er *Snorre-Edda*, *Lokesenna (Loketretten)* og *Ynglingesaga*.

Snorre (*Gylv*) forteller i første rekke om ekteskapet mellom Njord og Skade, og hvordan det endte. Bakgrunnen for ekteskapet tar han for seg i *Sskm*. Skade og Njord var begge sterkt knyttet til sine respektive hjemsteder.<sup>56</sup> Da ingen av dem trivdes på den andres hjemsted, bestemte de seg for å tilbringe ni netter på hvert sted. En gang da Njord kom tilbake fra fjellet kvad han dette:

Leie synest meg fjelli,  
var ei lenge der,  
endast netter nie,  
uling av ulvar  
tykte eg ille let  
mot song av svanor.

Da kvad Skade dette:

Eg fekk ikkje sova  
i seng ved sjøen  
for fæle fugleskrik;  
han meg vekker på sitt flog  
frå det vide hav,  
måsen, kvar ein morgon. (*Gylv*)

Skade reiste tilbake til fjellet og bodde i farens gård Trymheim. Det males et bilde av Skade der hun går mye på ski, er utstyrt med bue og skyter dyr, og blir i den sammenheng kalt for *Ondurgud* eller *Ondurdís* (skigudinne) (*Gylv*). Snorre siterer også diktet *Grimnesmål* 11:

---

<sup>56</sup> Skade ville helst bo der hvor faren Tjatze hadde bodd, Trymheim, og Njord ville være ved sjøen (*Gylv*).

Trymheim det heiter  
der Tjatse budde,  
den ovsterke jotun;  
men no byggjer Skade,  
skire gudebrur,  
på forne farstuffer. (*Grm* 11)

Etter ekteskapet med Njord ble Skade i følge Turville-Petre (1964) akseptert som gudinne (Turville-Petre 1964:144). Ser vi på hvordan ekteskap og ekteskapsallianser fungerte i norrøn tid, er dette en naturlig tolkning. Kvinnen ble ved giftemål regnet som del av mannens ætt (jfr. kap.5.3), og det er ikke usannsynlig at mytene reflekterer samfunnet i slike forhold (jfr. kap.4.1). Skade beskrives imidlertid ikke i kildene som gudinne, kun som jotunkvinne. Noen forskere sammenligner Skade med guden Ull, og mener at hun opprinnelig har vært en mann (jfr. bl.a. Elgqvist 1955 og Turville-Petre 1964:164-165).<sup>57</sup> Skade er i den sammenheng, med sine snøsko, ulende ulver og sitt hjem i fjellene, vinterens gudinne, og med det også mørkets og dødens gudinne (Turville-Petre 1964:164-165).<sup>58</sup> Denne tilknytningen til fjell, vinter, jakt og skigåing har bidratt til at Skade av flere forskere blir knyttet til samisk kultur (jfr. bl.a. Else Mundal 2000 og Eric Elgqvist 1955).<sup>59</sup>

I *Sskm* forteller Snorre om bakgrunnen for det mislykkede ekteskapet mellom Skade og Njord. Ekteskapet foranlediges av at æsene dreper Skades far, Tjatze, i Ásgard. Årsaken til dette drapet er at Tjatze har fått tak i Idunn og livseplene, med hjelp fra Loke.<sup>60</sup> Skade tok hjelm, brynje og alle hærvåpen, og dro til Ásgárd for å hevne faren. Æsene bød henne forlik og bot. Som bot skulle hun få velge seg en mann blant æsene. Betingelsen var at hun skulle velge kun ved å se på gudenes føtter. Hun så et par usedvanlig vakre føtter, og valgte den guden ut i fra at ingenting kunne være stygt på Balder. Det viste seg å være Njord. Skade krevde også som forlik at gudene skulle få henne til å le, noe hun trodde de ikke ville klare. Loke bandt den ene enden av et bånd i skjegget på en geit, og i andre enden kjønnslemmet sitt. De dro og gav etter skiftevis, og begge skrek høyt, til slutt tumlet Loke bort i Skades fang. Da lo hun høyt, og dermed ble det enighet mellom Skade og æsene (*Sskm*). Vi får også henvisninger til denne myten i *Ls*. Loke skjeller ut alle som er tilstede i gjestebudet på verste

---

<sup>57</sup> Fordi Ull og Skade er så like mener Turville-Petre at Ull må være i slekt med eller relatert til Njord (Turville-Petre 1964:182). Flere forskere har funnet Skade så nordskandinavisk at de har sett på henne som en guddommelighet som nordboerne har lånt fra sine samiske eller finske naboer (Elgqvist 1955:105).

<sup>58</sup> Turville-Petre setter også jotunkvinnen Gerd inn i rollen som vinter- og dødsdugudinne, men da kun i kraft av at hun er jotun (Turville-Petre 1964:164-165).

<sup>59</sup> Hun har blitt knyttet til samisk kultur som et mulig lån fra samisk religion tidligere også, men ikke som representant for samisk kultur i møte med det norrøne (jfr. bl.a. Eric Elgqvist 1955:106ff).

<sup>60</sup> Livseplene er nødvendige for at gudene skal holde seg unge. Uten dem eldes de fort og vil dø.

måte, også Skade. Han forteller at han var den som stod først da gudene drepte Tjatze (jfr. *Ls* 49-51).<sup>61</sup>

Skade opptrer også i *Ys* (kap.8), hvor Snorre igjen refererer til hennes forhold til Njord. Men her legger Snorre til opplysningen om at hun senere ble gift med Odin. Odin og Skade fikk i følge denne kilden mange sønner. En av dem het Sæming, og han regnet Håkon Jarl den mektige sin ætt tilbake til (*Ys* kap.8).

### **Skade som representant for jotunkvinnenes kraft**

Da gudene ga Skade muligheten til å velge seg en mann blant dem, tilbød de henne også en plass blant gudene (i kraft av ekteskapets betydning i det norrøne samfunnet). Dette må vi anta at gudene gjør ut i fra et rent “egoistisk” perspektiv. Ved å tilby Skade en slik status sørger de også for selv å ta del i *det andre* eller kaosets kraft, slik at de derved får kontroll over egenskaper i kaos som de kan dra nytte av til egen fordel. Problemet er at samværet mellom Skade og Njord ikke fungerer. Kildene kan tyde på at Odin tar Njords plass, og dermed sørger for at gudene beholder henne i sin gruppe. Skade blir på den måten en del av spillet, hvor gudene lykkes i å bruke kaosets egenskaper til å styrke egen gruppe. Det er vanskelig å si hva som kan være motivet bak denne fortellingen. Det er en mulig tolkning at æsene på forhånd vet at Skade vil be om bot for farens død, og at de ser dette som en mulighet for å knytte henne til seg gjennom ekteskap. Dermed unngår de også en voldelig konfrontasjon med andre-gruppen, og gjør den potensielle fienden om til en støttespiller.

Gerd er eksempel på en annen jotunkvinneskikkelse som kan knyttes til noe av den samme funksjonen som Skade, dvs. som stammor. Gerd opptrer i eddadiktet *Skirnesmål*, hvor vaneguden Frøy gjør alt i sin makt for å få henne. Han sender sin hjelper Skirne med gaver og lovord, og trusler dersom hun nekter, for å overtale henne. Skirne tilbyr henne bl.a. Frøys sverd,<sup>62</sup> noe det antydes i mytene at han vil angre når ragnarok kommer.<sup>63</sup> Denne hellige bryllupsalliansen (hierogamos) er opphavet til Fjolne (*Ys* kap.10). Fjolne er stamfar til

---

<sup>61</sup> I *Ls* holdt jotnen Æge gjestebud for æsene. Loke orket ikke høre på skrytet av Æges flinke tjenere og drepte en av dem. Loke ble kastet på dør, da stedet var strengt fredhelliget, men kommer tilbake til festen. Da starter ordvekslingen mellom han og gudene.

<sup>62</sup> Sverdet som selv hogger mot jotners ætt (*Skir* 8).

<sup>63</sup> Jfr. *Vsp* 53, *Ls* 42 og *Gylv*.



Ynglingeætten. I motsetning til Skade opptrer ikke Gerd i noen andre sammenhenger, enn i tilknytning til Frøy.

Både Skade og Gerd blir beskrevet som veldig vakre kvinner, i motsetning til mange av de andre jotunkvinnene vi hører om. Skade og Gerd omtales i mye mer positive ordelag enn andre jotunkvinneskikkelser.<sup>64</sup> De blir på den måten representanter for jotunkvinnene som i den senere forskningen har blitt referert til som skapende elementer i mytene, og eksempler på hvordan de andre kan bidra til å styrke gudene som gruppe, og dermed også de sosiale (eller etniske) gruppene som identifiserer seg med gudene (jfr. bl.a. Gro Steinsland 1991:214ff).

### **Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid**

Fortellingen om Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid har blitt tolket inn i en sammenheng hvor Snøfrid, på samme måte som jotunkvinnene, blir representant for det fremmede som kan bidra til å styrke oss-gruppen, i dette tilfellet den norrøne makteliten og deres maktposisjon i samfunnet. Snøfrid kan i denne sammenheng knyttes opp mot Skade som representant for jotunkvinnenes skapende kraft. Denne tilknytningen forsterkes også ved at Skade tolkes som representant for samisk identitet, som jeg vil komme tilbake til nedenfor.

Fortellingen om Harald og Snøfrid fortelles først i kongesagaen *Ágrip*.<sup>65</sup> Snorre brukte seinere denne teksten i *Harald Hårfagres Saga* (jfr. *HH* kap.25-26). Fortellingen nevnes også i *Flateyrbók*, i *þáttr Haralds hárfagra* og i *þáttr Halfdanar svarta* (Mundal 2000:350).

En vinter da kong Harald dro på veitsle over Opplandene, lot han sette i stand et julegjestebud på Tofte. Svåse (en samekonge) kom og spurte etter Harald da han satt til bords julaften. Harald ble først sint, og sendte budet ut igjen, men Svåse sendte budet inn på nytt i samme ærend, og ba han fortelle kongen at Svåse var den finnen som kongen hadde latt sette opp

---

<sup>64</sup> Mundal tar fram flere eksempler fra eddadiktningen hvor jotunkvinner beskrives som skinnende; jotunkvinnen Mengloð i *Fjolvinnsmál* 42 beskrives som *sólbjört* (som også er beskrivelsen av Snøfrid), Billings møy i *Hávamál* 97 beskrives som *sólhvít*, som er nærmest synonymt med *sólbjört*. Og til sist nevner hun Odin som skryter av å ha hatt et forhold til en jotunkvinne i *Hárbarðsljóð* 30, som karakteriseres som *gullbjört* (Mundal 1997:50, jfr. også Mundal 2000:352) Mundal ser også en parallell til myten om Gerd og Frøy i fortellingen om Harald Hårfagre og Snøfrid, fordi Harald vil ha Snøfrid så fort han får øye på henne, og i forhold til at både Gerd og Snøfrid beskrives som lysende (Mundal 2000:352-353).

<sup>65</sup> *Ágrip* er det eldste bevarte oversiktsverk over norsk historie på norrønt språk. Det gir en kortfattet, kronologisk oversikt over kongenes historie fra Harald Hårfagre til inn i 1150-årene. *Ágrip* og *Historiae Norwegiae* bygger antagelig på samme tapte håndskrift, sammen med norsk muntlig tradisjon (Tobiassen 1956).

gammen sin på andre siden av bakken. Harald gikk da ut og ble med Svåse hjem, selv om noen av mennene hans frarådet ham å gjøre det. Da Harald kom inn i gammen til Svåse, reiste Svåses datter Snøfrid seg. Hun var den vakreste kvinnen en kunne se. Snøfrid skjenket Harald mjød, og han tok både ølet og hånden hennes med. Straks var det som det kom en het ild i kroppen hans, og han ville ligge med henne med én gang samme natt. Men Svåse sa at det ville hun ikke dersom ikke kongen festet henne og giftet seg med henne. Da festet kongen Snøfrid og giftet seg med henne og elsket henne så vettløst at han vanskjøttet riket sitt og alt det som passet seg for en konge. De levde sammen i lang tid, og fikk fire sønner sammen.<sup>66</sup>

Etter en tid døde Snøfrid. Harald vokter over liket hennes i tre år, mens han ventet på at hun skulle våkne igjen. Hun var like vakker som hun var da hun levde. Harald sørget over hennes død, mens alle folk i landet sørget over vanviddet hans. Torleiv Spake kom til Harald for å hjelpe, og overtalte kongen til å bytte sengklærne til Snøfrid. Så snart hun ble flyttet fra sengen slo en råttens stank ut av kroppen hennes. Da gjorde de i stand et bål og brente henne. Først ble hele kroppen blå, og ormer og øgler, frosker og padder og alskens heslige kryp veltet ut av den. Så sank hun i aske, og kongen steg ut av vanviddet. Han styrte riket sitt og fikk tilbake sin styrke. Etter at Harald fant ut om finnejentas svik, ble han så sint at han jaget fra seg alle de sønnene han hadde med Snøfrid. Da Tjodolv den kvinverske<sup>67</sup> ba ham ikke fordømme sønnene, lovet kongen ham dette. De ble alle kjekke menn og vel øvet i idretter (*HH* kap.25-26).

Gro Steinsland setter forholdet mellom Harald og Snøfrid i sammenheng med sin teori om hierogamos. Hun setter fortellingen i sammenheng med et motiv hvor lavættede kvinner ofte er opphav til store menn og slekter (Steinsland 1991:212). Snorres fortelling om Harald og Snøfrid rommer åpenbart elementer som går tilbake på det ekteskapsmønsteret vi finner i *Ys*.<sup>68</sup> Snorre har imidlertid ikke skapt denne fortellingen fra den ekteskapsmodellen han kjente fra *Ynglingatal*,<sup>69</sup> som han anvender i *Ys*. Snorres kilde til Snøfridfortellingen er *Ágrip*, og i følge denne kilden er det bare Ragnvald Rettilbeine som er sønn av Harald og Snøfrid.

---

<sup>66</sup> Sigurd Rise, Halvdan Hålegg, Gudrød Ljome og Ragnvald Rettilbeine

<sup>67</sup> Fosterfar til Gudrød Ljome og god venn av Harald

<sup>68</sup> Steinsland referer her til alliansene mellom Frøy og Gerd, og mellom Skade og Odin som var opphav til kongeslektene Ladejarlene og Håløygene (Ynglingene).

<sup>69</sup> *Ynglingatal* er genealogisk hyllingskvad. Genealogi var en hovedbeskjeftigelse innenfor de islandske lærde miljøer fra 1100-tallet av. Genealogisk kunnskap ble et viktig middel for de store landnåmsættene til å underbygge egen status. De hedenske guddommelige stamfedre ble forklart som henfarne konger og stormenn som i eldre tid var blitt feilaktig apoteosert (dvs. de ble opphøyet til guddommer) av vantro slektsledd

Ragnvald var son til ei finnejente som kallast Snøfrid, dotter til Svåse finnkonge, og han ættast på mor si; han var seidmann sa folk, det er spåmann. Han var bufast på Hadeland og seida der og vart kalla skratte (jfr. *Ágrip* kap.2).<sup>70</sup>

Det er påfallende at Ragnvald får mest omtale i oppramsing av Haralds sønner, antagelig på grunn av sitt opphav på morssiden. Snøfridfortellingen opptar også mesteparten av den plassen som *Ágrip* vier Harald Hårfagre (Steinsland 1991:209-210). Denne interessen tyder på at forholdet mellom Snøfrid og Harald representerer en viktig, om ikke hendelse i seg selv, så et viktig motiv. Forholdet mellom Snøfrid og Harald kan i så måte settes i sammenheng med de mytiske ekteskapene mellom Frøy og Gerd, og Odin og Skade (jfr. Mundal 1997 og Steinsland 1991:208ff).

Mundal (1997) knytter Snøfridfortellingen opp mot det hun kaller rikssamlingsmyten. Dette gjør hun på grunnlag av at fortellingen om Harald og Snøfrid knyttes opp til en annen tidligere fortelling. Den teksten forteller hvordan Harald som ung gutt hjalp en same, som var tatt til fange av Haralds far, med å flykte. Harald flyktet også selv sammen med samene. I *Flateyrbók* opererer samene sammen med en person som kalles Drofi, som betegnes som jotun og troll. Drofi blir fosterfar for Harald (Mundal 2000:351). I *Ágrips* versjon av historien er det en same som blir fosterfar for Harald (Mundal 1997:46ff). Mundal hevder at de som representanter for samefolket står som usynlige hjelpere i rikssamlingen, ved å ta til seg den unge kongssønnen og sørge for at han får kongeriket etter sin far (Mundal 1997:48). Selv om Harald etter Snøfrids død ikke ville ha noe med de sønnene han fikk med henne å gjøre,<sup>71</sup> så var det en etterkommer av en av disse sønnene som startet kongerekka som skulle vare etter at Norge ble samlet til ett rike (Mundal 2000:351). Dette ekteskapsmotivet, formet over det mytiske mønstret hvor en verdslig utgards-kvinne tok jotunkvinnens plass, kunne forsterke et kongehus legitime rettigheter i forhold til kongedømmet (Mundal 1997:43, 50). Mundal knytter årsaken til den store interessen for Snøfrid til at hun var stammor for det regjerende norske kongehus da kongesagaene ble skrevet. Etter at Harald Hardråde kom til makta har antagelig interessen for Snøfrid tatt seg opp, fordi denne fortellinga kunne

---

(Steinsland 1991:175). *Háleygjatal* er også et slikt hyllingskvad, hvor vi finner det samme motivet, men med Odin og Skade som guddommelig opphav.

<sup>70</sup> *Skratti* betyr troll eller trollkarl (*Norrøn Ordbok* 1993:386).

<sup>71</sup> En av sønnene Harald fikk med Snøfrid var Ragnvald Rettilbeine, han ble seidmann. Harald likte ikke seidmenn, så han sendte sønnen Eirik Blodøks etter ham (Haralds favorittsønn i følge Snorre). Eirik brant broren inne sammen med 80 andre seidmenn (*HH* kap.35).

legitimere denne ættegreinen av kongehusets krav på makt (Mundal 1997:52).<sup>72</sup> Forholdet mellom Snøfrid og Harald representerer et mytisk mønster som kan knyttes opp mot teorier om hvordan myter kan brukes til å legitimere hendelser i nåtiden, og til å preservere utnyttende sosiale relasjoner (jfr. Lincoln 1989). Fortellingen kan også knyttes opp mot forståelsen av gudenes relasjon til jotnene. Det er det samme motivet som benyttes når gudene knytter allianser med jotunkvinner. De andre representerer en kraft og et potensial som kan utnyttes til å styrke egen gruppes makt og legitimitet. Fortellingen om Harald og Snøfrid kan imidlertid også tyde på at Svåse hadde interesser i situasjonen som oppstod, som også kan ha vært hans intensjon. Det antydes at det er trolldom med i bildet allerede da Harald tok Snøfrids hånd, og Svåse var raskt ute med å sørge for at det ble giftemål mellom de to. Det er sannsynlig at det ville være til fordel for Svåse og hans gruppe dersom de var tilknyttet den norrøne eliten gjennom denne typen allianse.

### **De andres iboende potensial/kraft**

De andre, eller det vi kan kalle kvaliteter ved andre-gruppen og deres tilknytning til kaos, er helt nødvendig for gudenes kamp mot kaos og ragnarok. Et ledd i denne kampen er som vi har sett, alliansene mellom gud og jotunkvinne. Ser vi på tilfellene med for eksempel Skade og Gerd, Tor og Jarnsaksa (Magne), Odin og Grid (Vidar), så er det ikke alliansen i seg selv som er interessant, men resultatet av den. I de to første tilfellene er det de to kongeslektene som er resultatet, noe som har størst betydning for menneskene, og som kan tenkes å bygge på motivet som ligger til grunn for de to neste. I de to neste tilfellene er resultatet av alliansen avgjørende for gudene selv. Vidar skal hevne Odins død i ragnarok (*Vsp* 55), og Magne reddet Tor i holmgangen mot Rugne (*Sskm*). Hevnersønnene skal også fortsette sin eksistens i den nye tid som skal komme etter ragnarok (jfr. *Vav* 51, og Jónsson 1932:61).

Loke får også barn med jotunkvinner, bl.a. Angrboda.<sup>73</sup> I dette tilfellet antydes det imidlertid av Snorre i *Gylv* at det er på grunn av Lokes natur, i større grad enn Angrboda, at hans barn blir “monstre” (*Gylv*, jfr. også Ross 1994:64 og kap.5.3). Lokes barn fikk stor betydning for kosmos, noe som kan knyttes sammen med at de energiene som var nødvendig for nyskaping

---

<sup>72</sup> Harald Hardråde var sønn av Sigurd Syr, som var sønnesønn til Sigurd Rise, som var en av de fire sønnene til Harald Hårfagre og Snøfrid (Mundal 1997:51).

<sup>73</sup> Disse barna er Midgardsormen, Fenrisulven og Hel (*Gylv*).

lå i kaos og urtid. Derfor er også motstandernes kompetanse og visdom så viktig for gudene. Det krever imidlertid store mengder mot, dristighet og kløkt for å bemektige seg motpartens fortrinn. Derfor må gudene stadig overskride grensene for eget område, i fysisk og åndelig forstand (jfr. Steinsland 1997:33-34). Dette er en mulighet, så lenge de selv kontrollerer premissene for utveksling.

Æsenes opprinnelse kan også knyttes til det samme motivet. Æsene blir til ved at Ymeætt og kuætt (Audhumbla) får avkom, og med æsene oppstår en ny type bevissthet (Steinsland 2005:112-113). Dette kan knyttes til motivet hvor jotunætt bidrar til nyskaping, på linje med at gudene seinere inngår relasjoner med jotunkvinner. Jotunætt bidrar til nyskaping, men fører også til en ny type *identitetsbevissthet*. Æsene har i seg en styrke som gjør at de kan ta kontroll over Yme og de andre vesen som har blitt til som et resultat av ham. Æsene er selv neste steg i det som er en syklisk verdensforståelse, men da de tre tussemøyene dukket opp bevisstgjorde de usikkerhetsmoment i gudenes tilværelse.

Gudene henter inn kvinner fra de andre for å styrke sin egen gruppes maktposisjon. Gjennom å innlemme *det andre* i egen gruppe skaper de også allianser og forpliktelser for seg selv som de andre vil oppfatte som fordelaktig. Samtidig skaffer gudene seg noe som er mer verdifullt for dem, kunnskap og innsikt i kampen mot ragnarok og verdens undergang. Jotunkvinner gir på den måten makt til mannsamfunnet. Slik mytene fremstilles har ikke kvinnene den maktbasisen som er nødvendig for å kunne ta opp i seg det fremmede, og de andres kraft. Mennene har derimot makt til å ta inn i seg disse elementene.

### **Skades tilknytning til samisk kultur**

Det er flere aspekter ved fortellingen om Skade som gjør at hun kan settes i tilknytning til samisk kultur. Else Mundal (jfr. bl.a. Mundal 2000) og Eric Elgqvist (1955) er to av de som argumenterer for å sette Skade i en slik sammenheng.

Eric Elgqvist (1955) knytter Skade til det samiske gjennom navnet til Skades far, Tjatze. Elgqvist refererer blant annet til at dette navnet har blitt satt i sammenheng med den samiske guden *Tjatseolmai*, hvor *tjatse* betyr vann. Tjatseolmai rådet for menneskenes fiskelykke. Denne teorien har blitt avvist fordi man har ment at jotnen Tjatze ikke har noe med vann å

gjøre. Elgqvist mener imidlertid at Tjatze kan knyttes til vann fordi han benytter seg av ørneham (Elgqvist 1955:107). Elgqvist argumenterer for dette gjennom å vise til to nordiske ørnearter som hovedsakelig livnærer seg på fisk. Da Loke kom til Trymheim for å hente Idunn viste det seg at Tjatze ikke var hjemme. Han hadde rodd ut på sjøen, antagelig for å fiske. En jotun som opptrer i ørneham, bor i de norske fjellene og dertil heter Tjatze, synes derfor å kunne være identisk med den samiske forestillingen om Tjatse- eller Tjaseolmai (Elgqvist 1955:107-108).<sup>74</sup> Hilda Ellis Davidson er av den oppfatning at *kult* rundt Skade kan ha vært vanlig i Hålogaland på grunn av hennes karakteristika.<sup>75</sup> Hun mener også at separasjonen fra vaneguden Njord kan tyde på en splittelse mellom kult til Skade og vanekult i regioner hvor samer og skandinaver hadde nær kontakt (Davidson 1993:61, jfr. også Davidson 1990). Ut i fra kildene er dette en litt for enkel slutning. Vi vet for lite om den norrøne kulten til å kunne si at splittelsen mellom Njord og Skade viser til splittelse i kult, og vi har heller ingen kilder som tilsier at denne typen kultsamarbeid forekom mellom samisk og norrøn gruppe.

Mundal (2000) mener at bl.a. måten Skade opptrådte på da hun kom til Ásgård for å hevne sin far, ikke er i tråd med et norrønt kjønnsrollemønster. Dersom en mann kun hadde døtre, så kunne riktignok en baugrýgr<sup>76</sup> ta sønnens plass i familien (Mundal 2000:352).<sup>77</sup> Skade fremstilles likevel på en måte som stiller henne utenfor det tradisjonelle norrøne kjønnsrollemønsteret. Det var bl.a. ikke vanlig at norrøne kvinner deltok i jakt etc. De hadde som regel ansvaret for det som foregikk innenfor dørstokken.<sup>78</sup> Når Skade fremstilles som en kvinne som går på ski og driver jakt, viser det imidlertid at den norrøne befolkningen kan ha kjent til et folk hvor dette var vanlige aktiviteter for kvinner (jfr. Mundal 2000:352). Det er også gjort funn av pilspisser i samiske kvinnegraver fra tidlig metalltid (1800-0 f.Kr.) i

---

<sup>74</sup> Elgqvist refererer også til en diskusjon angående tolkning av navnet til Odin og Skades sønn *Sæmingr*. Det har vært forsøkt å tolke *sæm* som *sabm*, dvs. same (Elgqvist 1955:105). Halvdan Koht refererer til P.A. Munchs tolking av *Sæming*. Koht mener at *Sæming* betegner en etterkommer av *Saam*, og denne *Saam* tror han Munch med rette har tolket som navnet på en som tilhørte den samiske folkegruppen (Koht 1910:5-6). Den mest sannsynlige tolkningen er i følge Elgqvist imidlertid *frø* (Elgqvist 1955:105).

<sup>75</sup> At hun er kjent for skiferdigheter, bueskytting og jakt.

<sup>76</sup> Betegner en kvinne som har rett til bot, eller plikt til å betale bot (*Norrøn Ordbok* 1993:45) Betydning av *baugr* står også som bøter for manndrap, særlig til frender på mannssiden (*Norrøn Ordbok* 1993:45).

<sup>77</sup> I den virkelige verden ville det imidlertid ikke forventes at hun tar hevn egenhendig, men at en mannlig slektning gjør det på hennes vegne.

<sup>78</sup> I arkeologiske kilder er det ting som tyder på at kvinner kunne overta hele ansvaret for en gård dersom mannen var ute i viking, på handelsreise eller omkom. Nøklene til husene var et viktig maktsymbol i forhold til kvinnens rolle. Hun fikk makt og høy sosial status når hun tok over det som normalt var mannens ansvar, gjerne i tider hvor mannen brukte sin tid på andre ting enn f.eks. jordbruk (Dommasnes 1987:76).

Finnmark. Sammen med pilspissene er det også funnet andre redskaper og fiske-, fugle- og pattedyrbein. Det er også funnet ski i enkelte av disse gravene (jfr. Schanche 2000:321-322).

I *Ls* 49 antydes det at Skade kjenner fremtiden.<sup>79</sup> Dette er den eneste hentydningen til at Skade har en særskilt form for åndelig kunnskap. I de tilfellene hvor Skade knyttes opp mot samisk identitet (jfr. Elgqvist 1955 og Mundal 2000) er det kun hennes jakt- og skiferdigheter som kommenteres, noe som er interessant sett ut i fra at samer, eller finner, i sagamateriale i stor grad knyttes til magi og spådom. I mytene er det ellers kun Frøya/Frigg som knyttes til seid eller sies å ha evner til å se fremtiden og lignende.<sup>80</sup> Den norrøne befolkningen ser ut til å i stor grad ha benyttet seg av denne typen åndelige kunnskaper hos samene. Fortellingen om Skade kan i så måte kanskje fortelle oss noe om *hvem* det var i det samiske samfunnet som hadde og utøvet en slik form for kunnskap. Det er riktignok ofte finnekoner i sagaene som driver med spådom, men betegnelsene finnekone og volve brukes i så stor grad om hverandre at det er vanskelig å si hva som er opphavet til bruken av betegnelsen. Det kan i så måte være snakk om at disse kunnskapene ble overført på samene av sagaforfatterne, selv om det muligens i realiteten var norrøne kvinner som bedrev denne aktiviteten. Dersom det likevel var slik at samiske kvinner også drev seid, så er det sannsynlig ut i fra tolkninger av mytene at dette motivet ville vært knyttet til Skade. Spesielt når det er så sterke indisier på at hun har tilknytning til samisk kultur.<sup>81</sup> Vi kan anta at samiske kvinner kunne spådomskunsten, men at det muligens var mannens sfære å drive seid, og at det var et skarpt skille mellom hvem som stod for de forskjellige aktivitetene (jfr. Klokkervoll 2005).

Et annet poeng som Mundal (2000) trekker frem som et viktig argument, er den delen av fortellingen om Skade hvor hun får velge seg en mann ut i fra gudenes føtter. Når gudene gjør dette, sier hun, er det i full overensstemmelse med det norrøne samfunnet hvor ekteskapsallianser ofte ble brukt til å løse konflikter. I noen få norrøne tekster finnes også i følge Mundal motiv hvor en mann blir tilbudt, eller trer inn i, et kort seksuelt forhold til en kvinne utenfor sitt eget territorium. Dette er et forhold som kun varer over en begrenset tidsperiode, og som kun er ment å vare så lenge mannen blir der (jfr. *Rigstula*). Mundal

---

<sup>79</sup> Hun forteller Loke om hva som vil skje med han, at han vil bli bundet av gudene med sin egen sønns tarmer (*Ls* 49).

<sup>80</sup> Frigg kjenner fremtiden, på samme måte som Odin. Hun blir også kalt *Lin* (beskytterinnen), og *Såga* (seersken, den som ser inn i fremtiden) (Näsström 1998:116, jfr også *Ls* 29). Frigg er knyttet til Frøya, og grensene mellom dem er flytende. Man kan anta at de opprinnelig har vært samme skikkelse, som har blitt splittet i den sørgende moren Frigg og den vellystige kjærlighetsgudinnen Frøya (Näsström 1998:116).

<sup>81</sup> Den samiske noaiden var som oftest en mann (ref jfr. Klokkervoll 2005), men det finnes også eksempler på kvinnelige noaider, jfr. Lundmark 1977.

knytter dette opp mot en gammel irsk skikk,<sup>82</sup> som antyder at en gjest kunne bli tilbudt seksuelle relasjoner med fruene i huset. Det er i følge Mundal grunn til å tro at den norrøne befolkning kjente til en lignende skikk hos sitt nabofolk, samene. Da Skade ankom Ásgård i rollen til en mann, ble gudene plassert i en kvinnelig rolle, og de tilbyr henne det de tror en samisk mann vil forvente (Mundal 2000:353ff). Mundal argumenterer for at samene hadde en lignende skikk gjennom at dette er et motiv som finnes i mange av fornaldersagaene, bl.a. i *Ketils saga hængs*. Hun henviser også til at det finnes kilder fra etter reformasjonen, om enn få og udetaljerte, som bekrefter denne skikken. Disse kildene benekter at skikken fantes, noe hun mener tyder på at den har eksistert. Årsaken til at skikkens eksistens benektes knytter hun opp til at svenskene under 30-årskrigen ble beskyldt for å benytte seg av samisk magi (Mundal 2000:354).

Dette er en vanskelig parallell å trekke, fordi grunnlaget er ganske vagt. At motivet dukker opp i fornaldersagaene viser i større grad til at dette var et motiv som middelalderforfatterne på Island kjente til, og brukte i sine fortellinger. Motivet finnes heller ingen andre steder verken i sagamaterialet eller i det mytiske materialet. Det er også et litt selvmotsigende argument, at det her er snakk om et avtalt kortvarig møte, når Mundal også sier at norrøn befolkning brukte *ekteskapet* som konfliktløser. Det er vanskelig å se at noe i myten om Skade og Njord i utgangspunktet skulle tilsi at det kun er snakk om et kortvarig forhold. Ser vi også på hvilke implikasjoner ekteskapet hadde, så tilbyr gudene Skade noe langt viktigere enn seksuelle relasjoner. Æsene bruker drapet på Tjatze til sin fordel, muligens uten at Skade selv var klar over det. Selv om myten ved første blick ser ut til å gi makt til Skade, vil jeg påstå at det i virkeligheten er det motsatte som skjer. Hun tas opp i gudenes kollektiv, når hun gjennom ekteskap blir del av sin manns ætt. Dette gir henne en sterkere posisjon enn hun hadde i rollen som jotunkvinne. Men selv om gudene ofrer sin makt over henne, så får de samtidig del i det som jotunkvinnene representerer, og dermed deres iboende potensial til nyskaping.

Vi kan likevel ikke utelukke at Skade kan være tilknyttet samene på en eller annen måte, og som vi har sett, er det sterke indisier på det. Enten det er kunnskaper om, eller kontakt med, samene som er opphav til dette, så representerer hun de andre i en mytisk sammenheng.

---

<sup>82</sup> En skikk som er beskrevet i irske middelalderkilder (Mundal 2000:353ff).



Dersom Skade også representerer et motiv som kan knyttes til det norrøne samfunnets kontakt med de andre, så kan hun være representant for samisk identitet.

## **Gunnhild hos samene**

Dersom Skade er en representant for samisk identitet, er det i den sammenheng også interessant å se på møter mellom samisk og norrøn befolkning i sagamaterialet. Fortellingen om Harald og Snøfrid er ett eksempel som kan sees i en slik sammenheng, og et annet eksempel er fortellingen om Gunnhild. Gunnhild representerer ikke den samiske befolkningen på samme måte som Snøfrid, men kan fungere som et eksempel på at det kanskje ikke var like attraktivt for den norrøne befolkningen å gifte bort sine egne kvinner til samene. Det er også interessant å se på motiver som muligens kan fortelle noe om årsaken til hvorfor Gunnhild knyttes så sterkt til samisk trolldom i sagaen.

Kildene vi har til fortellingen om Gunnhild er *Harald Håfagres saga*, *Håkon den godes saga*, *Eiriksønnenes saga* og *Håkon jarls saga*, alle fra Snorres *Heimskringla*. Det refereres også til Gunnhild i andre kilder som for eksempel i *Historia Norvegiae (HN)*<sup>83</sup> og *Egils Saga*.

I *HH* (kap.33) fortelles det om Harald Håfagres sønn, Eirik Blodøks, som etter å ha vært i Bjarmeland i kamp kommer til Finnmark. Der finner to av mennene hans en vakker kvinne, Gunnhild, i en gamme. Gunnhild forteller at hun er fra Hålogaland, og er sendt til Finnmark for å lære trollskap av de to dugeligste samene som finnes.<sup>84</sup> Hun hadde imidlertid fått problemer, for nå ville de begge gifte seg med henne.

De to samene var ute på jakt da Eiriks menn kom. Gunnhild sa til mennene at de for all del ikke måtte komme ut for de to samene. Hun gjemte mennene i gammen slik at de kunne drepe samene. Gunnhild tok en linsekk, som de mente det var aske i,<sup>85</sup> og strødde det rundt i

---

<sup>83</sup> *HN* er en historiekronike skrevet på latin. *HN* finnes kun i ett håndskrift skrevet ca. 1450 på Orknøyene. Det ble funnet i Skottland i 1849 av P.A. Munch. Det antas at *HN* opprinnelig stammer fra andre halvdel av 1100-tallet (Salvesen 1969:9-10).

<sup>84</sup> De kan følge spor like lett som hunder, gå så godt på ski at verken mennesker eller dyr unngår dem og alt de skyter på treffer de. Blir de vrede vender jorden seg for blikket deres, og alt levende som kommer ut for blikket deres faller dødt om (*HH* kap.33).

<sup>85</sup> I *OH* er det også en hendelse hvor Tore Hund er på Bjarmelandsferd og de må rømme etter å ha skadet en gudestatue eller et gudebilde. Tore strør da aske fra en sekk utover sporene deres og utover folkene. Bjarmene kom aldri nær dem, fordi de ikke kunne se dem (*OH* kap.133).

gammen. Da finnene kom hjem spurte de hvem som var kommet dit, og Gunnhild svarte at det var ingen. Det syntes samene var merkelig, for de hadde fulgt spor helt opp til gammen. I tre netter våket finnene over hverandre av sjalusi. Men den fjerde natten sørget Gunnhild for at de sov så hard at det ikke var mulig å vekke dem. Hun trødde to store selbelger over dem, og gav kongsmennene tegn så de kunne drepe dem. Etterpå tok de med seg Gunnhild til Eirik, som ba Gunnhilds far, Ossur Tote, om å få gifte seg med henne, og det fikk han.

Da Harald Hårfagre ble gammel gav han makten over riket sitt til Eirik, noe de andre sønnene likte dårlig. Eiriks bror, Halvdan Svarte, tok da kontrollen over Trondheimen.<sup>86</sup> Dette likte Eirik dårlig, og etter noen år døde Halvdan brått på et gjestebud. Det ble sagt at Gunnhild hadde kjøpt ei trollkyndig kvinne til å gi ham banedrikk (*HH* kap. 42).

Etter Eiriks død fikk Gunnhild en sterk maktposisjon, og hun styrte landet sammen med sønnene (*HG og EiS* kap.3). Da Gunnhildsønnene styrte i Norge,<sup>87</sup> var det harde uår som ble verre jo lenger de styrte landet, kongene var griske etter rikdom og harde med bøndene. I Hålogaland var nøden størst, og snøen lå over jordene midt på sommeren, og det antydes at det er Gunnhilds trollkyndighet som er årsaken til dette.<sup>88</sup>

Kildene har flere versjoner av hvem Gunnhild var, og hvorfor hun befant seg hos samene. *Ágrip* forteller at hun er datter til Ossur Lavskjegg, og i *EgS* beskrives hun som datter til Ossur Tote (*EgS* kap.37). I følge *Fagrskinna*-versjonen var årsaken til at hun befant seg hos samene at ble hun fostret opp hos Møttul samekonge, som var den største trollmannen av alle (jfr. Pálsson 1999:42). *HN* beskrives henne som den ondsinnede og hensynsløse datteren til danskekongen Gorm den gale og Tyra den kloke (Salvesen 1969:29). Sannsynligheten for at hun hørte til i Hålogaland er imidlertid stor, i og med dette fortelles i flere kilder.

I *Ágrip* og hos Theodoricus Munk blir Gunnhild lurt av Håkon Jarl til å tro at Danekongen Harald (Gormson)<sup>89</sup> vil gifte seg med henne, noe som fører til hennes død. Hun ble senket i en

---

<sup>86</sup> De andre brødrene gjorde lignende andre steder i landet.

<sup>87</sup> Før Eiriks død kalles de Eirikssønnene. Sagaen om dem heter også *Eirikssønnes saga*. Betegnelsen kan forstås som en markering av Gunnhilds makt og kontroll over sønnene.

<sup>88</sup> Øyvind skaldespiller kvad: "Det snør på Odins hustru [Jord], som Finner må vi fore, feet med bjørkekvist, i fjøset, midt på sommeren." (*HåJ* kap. 11). Denne strofen understreker også at de kjente godt til samenes levemåte og dagligliv.

<sup>89</sup> I *HN* beskrives Harald Gormson som hennes bror (Salvesen 1969:29).

myr slik at det skulle bli en slutt på hennes misgjerninger (jfr. *Ágrip* kap.11 og Theodoricus Munk).<sup>90</sup>

I følge Gro Steinsland (1991) er det elementer knyttet til Gunnhild som kan sies å reflektere hierogami-mytens kvinneskikkelse, slik hun transformeres til en fremmed og skjebnesvanger kvinne. Mens den førkristne mytens jotunkvinner i middelalderens historieverk ble transformert til finnekvinner, lavættede eller skjebnesvangre kvinner, ble mytens guddom transformert og beholdt som et positivt element ved kongeskikkelsen. Utgardskvinnemotivet fungerer dermed forklarende i forhold til kongens liv og skjebne, på den måte at ansvaret for kongens mindre rosverdige karaktertrekk legges på kvinnen (Steinsland 1991:211-212). Kong Eirik blir beskrevet som Harald Hårfagres favorittsønn, med alle de rette kvalitetene for sin tid (jfr. *HH* kap.34-35), dermed blir det lettere å legge skylden for hans feiltrinn på Gunnhild, på grunn av hennes rykte som trollkunnig. Dette motivet knyttes også som vi har sett til Snøfrid,<sup>91</sup> og kan også knyttes til Skade og hennes rolle som stammor.

Joyce T. Lionarons (1997) argumenterer for at Snorre identifiserer Gunnhild med etnisk basert trolldom, og ikke med kvinnelig magi. Hun mener at Snorres motiv for å knytte Gunnhild til håløygen Ossur Tote, er et forsøk på å knytte Gunnhild til nordlige områder for å styrke den symbolske identifikasjon av religiøse og politiske hinder til et samlet Norge. Snorre knytter dette til en etnisk "utgruppe" med farlige krefter og kunnskaper, som nekter å la seg kristne og aktivt forfølger det onde (Lionarons 1997:423ff). Snorre bruker i den sammenheng Gunnhilds tilknytning til den samiske befolkning som middel til å forklare hvorfor det går så dårlig med Eirik og sønnene i styringen av Norge, og legger på den måten skylden på den samiske befolkning, noe som kan karakteriseres som et forsøk på å demonisere dem som gruppe. Dette har i så måte i mindre grad med allmenne samisk-norrøne relasjoner å gjøre, men reflekterer i større grad holdninger blant middelalderens øvre samfunnslag, dvs. Snorre og hans likemenn og deres forhold til samisk befolkning, kultur og kunnskap.<sup>92</sup>

---

90 Pálsson (1999) mener at grunnen til at hun ender med å bli senket i en myr, er hennes svik mot samene hun var i opplæring hos (Pálsson 1999:42). Gunnhilds svik mot sine læremestere har også blitt tolket som et godt bilde på hvordan landet senere styres under både Eirik og hans sønner, og Gunnhilds dominerende rolle (Ciklamini 1978:79).

<sup>91</sup> Hilda E. Davidson gjør også en kobling mellom Gunnhild og Snøfrid, som en norsk dronning med kunnskap om samenes kunst, og som har dårlig innflytelse på sin mann (Davidson 1990:27).

<sup>92</sup> Sverre Bagge (1992) mener imidlertid at Gunnhilds fremste problem var at hun var kvinne. Gunnhild hadde utvilsomt en belastet fortid i Snorres øyne, og han gir også en overveiende negativ skildring av hennes sønners regjeringstid. De var dårlige styrere som ikke klarte å skaffe nok oppslutning, dermed hadde de liten nytte av å

Det kan være et eldre motiv som ligger til grunn for at Gunnhild knyttes til samene, men at Snorre bruker det til “sin” fordel, for å forklare Eriks og sønnenes inkompetanse i styringen av landet. Årsaken måtte komme utenfra, fordi Eirik ellers hadde alle de kvaliteter en konge skulle ha. Det er også problematisk i en politisk sammenheng hvorfor Gunnhild skulle ødelegge for seg selv og sine sønner ved å sørge for uår under deres egen regjeringstid. Dette kan være et motiv fra Snorres side for ytterligere å sette Gunnhild i dårlig lys, og muligens for å sette hennes etterkommer i ekstra godt lys. Gunnhildmotivet kan også henge sammen med Snøfridfortellingen. Snøfrid er, på en mer indirekte måte, årsak til vanstyre og negativ påvirkning på sin mann. Ved å knytte Gunnhild til samene kan Snorre forklare hennes oppførsel, og samtidig sette den samiske befolkningen i dårlig lys. I et slikt perspektiv representerer denne fortellingen oss/andre-relasjoner i Snorres samtid. Det viser også hvordan Snorre ved å omtolke mytene i sin egen samtid, og ved å gjenfortelle dem på sine premisser bidrar til å opprettholde maktelitens myter og ideologi, og hvordan de andre skyves ytterligere ut i periferien og på trygg avstand fra egen gruppe.

Et underliggende motiv i Gunnhildfortellingen, som ikke kommer like tydelig frem i kildene som hennes misgjerninger og ondskap, kan være at det var viktig å unngå å gifte bort sine egne kvinner til de andre. Dette motivet kan knyttes til at gudene må unngå at jotnene får tilgang til åsynjene, samtidig som de selv kan inngå allianser med jotunkvinner. Det kan ha vært viktig i så måte at de andre ikke får ta del i oss, ved at kvinner ble gitt til de andre og gav avkom. Mytene bidrar i et slikt tilfelle til å opprettholde identiteter og sosiale konstruksjoner i forhold til hvilke roller som er akseptert for de andre å påta seg. Snøfrid og Harald kan i så måte være et eksempel på det motsatte. Ekteskapsallianser og betydningen av utveksling av kvinner mellom grupper vil bli nærmere belyst i kap. 5.3.

## **Parallellen jotun – same**

I kildene går betegnelsen “same” i mange tilfeller over i kategorien jotun. Eksempler på det er betegnelser som “half troll”, “halfbergrisi” og “halfrisi”. Disse betegnelsene blir brukt i

---

rydde sine fiender av veien. Selve intrigen Gunnhild gjennomfører, er derimot ikke verre enn det mannlige politikere foretar seg (Bagge 1992:18). Bagge mener derfor at det er lite som tyder på at Gunnhilds råd til sønnene står i noe spesielt negativt lys for Snorre. Hennes samtaler med dem om forholdet til Sigurd Ladejarl står som et mønster på en analyse av en politisk situasjon (Bagge 1992:18).

forbindelse med mennesker med blandet opphav, dvs. mennesker med én forelder fra den norrøne befolkningen og én fra den samiske (Pålsson 1999:31). Både troll,<sup>93</sup> risi og bergrisi<sup>94</sup> henspeler på jotnene. På grunn av den tidlige kristendommens syn på typiske naturreligioner er det vanskelig å si om parallellen jotun – same stammer fra en norrøn eller kristen forståelse. Dette kan i så måte være et litterært grep fra sagaforfatterens side, hvor de bruker sin forståelse av de norrøne mytene, og begreper derifra, til å beskrive samene slik de oppfatter dem ut i fra deres forståelse av jotnene som demoniske. Sagaforfatterne tilhørende oss-gruppen vil antagelig i en slik sammenheng lett kunne se for seg en parallell mellom jotun og same i alle fall i et litterært henseende. Konstruksjonen av denne parallellen i sagalitteraturen bidrar også til å konstruere identiteter og myter om oss og de andre.

Else Mundal (1997) hevder at ved å knytte samene til Utgård og jotner kan vi i utgangspunktet vise at de har både positive og negative sider, og at den norrøne befolkningen hadde et ambivalent syn på det samiske nabofolket. Dette mener hun også reflekteres i det motsetningsfylte forholdet til Snøfrid og hennes barn (jfr. Mundal 1997:43, 50). Dette synet reflekterer imidlertid den nåværende forskningstradisjonens forståelse av jotnene som flertydige skikkelser, og er ikke representativt for Snorre og hans samtids oppfattelse av dem.

Ut i fra dagens forskningssituasjon, og forståelsen av jotnene som flertydige, er det helt klart mulig å se paralleller mellom jotner og samer ut i fra et oss/andre-perspektiv, og ut ifra at vi i dag kan anta at mytene reflekterer datidens samfunns ideer og verdier. Men vi kan ikke derved anta at den norrøne befolkningen har konstruert en parallell hvor jotun = same. Men en skikkelse som Skade er imidlertid en god representant for en mulig kobling, kanskje i større grad enn de samene vi treffer i sagaene. Sagaenes samiske skikkelser kan ofte tolkes til å være tilstede for å sette oss-gruppen i et godt lys, og er et godt eksempel på hvordan de andre kan brukes til å styrke oss-gruppens maktposisjon.

Skade som mytisk skikkelse er et sterkt indisium på jotun – same parallellen. Hun fremstår også som en positivt ladet representant i så måte. Det eneste negative som kan knyttes til henne ser ut til å være hennes far, som vil ødelegge balansen i kosmos ved å røve til seg

---

<sup>93</sup> *Hym 24, bergtroll* om Midgardsormen, og *Sskm*, “Tor hadde fari i austerled [Jotunheimen] for å slå i hel *troll*.” (*Sskm*).

<sup>94</sup> “Den eine er hamaren Mjollne som rimtussane og *bergrisane* kjenner når han kjem susande gjennom lufta...” (jfr. *Gylv*).

Idunn. Hun kan dermed i større grad enn sagaens samer være en representant for relasjoner mellom norrøn og samisk befolkning.

### 5.3 Loke

Loke er en fremtredende skikkelse i mytene. Han opptrer i mange sammenhenger, og særlig i det vi kan kalle krisesituasjoner. Hans lojalitet er vanskelig å definere fordi han i de fleste sammenhenger både er den utløsende årsak til gudenes problemer, og den som bøter på skaden (jfr. *Gylf*). Han befinner seg i en posisjon midt i mellom oss og de andre, og kan i den sammenheng knyttes til den liminale sfære. Hans oppførsel og egenskaper skiller han fra alle andre skikkelser i mytene, bortsett fra Odin, som han deler flere egenskaper med.

#### Loke i mytene

Loke har lenge blitt sett på som et problem av religionshistorikere i forhold til at han ikke er gud *for* noe, dvs. at han ikke har en tydelig funksjon (Price 2002:323). Det er mye uenighet når det gjelder tolkningen av Loke som skikkelse, men en ting ser de fleste ut til å være enig i, og det er at Loke ikke har vært knyttet til kult (jfr. Turville-Petre 1964:126, Holtsmark 1990:146 og Ström 1985:147).<sup>95</sup> Uenigheten rundt Loke har i størst grad handlet om hans opprinnelige vesen. Noe av denne debatten tas opp i en artikkel av Anne Holtsmark (1962). Hun refererer i den sammenheng særlig til tre forskere, Dumézil, Ström og Rooth, som alle har sine tolkninger av Loke. Dumézil knytter Loke på sammenlignende indoeuropeisk basis til Syrdon (jfr. Holtsmark 1962 og Rooth 1961).<sup>96</sup> Ström tolker Loke som en hypostase av Odin (Holtsmark 1962:85).<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Argumenter i den sammenheng er bl.a. at ingen lokalitet har navn etter ham, han har ingen oppgave til fremme av menneskers liv eller død, man kan ikke be ham om hjelp og han griper ikke inn i naturen eller menneskers skjebne (Holtsmark 1962:87).

<sup>96</sup> Dumézil finner bare ett sted en mytisk figur med de samme egenskapene som Loke. Det er Syrdon som hører til i et kaukasisk heltesagn. Syrdon er ved sine onde råd årsak til heltens død (jfr. Holtsmark 1962:82-83). Dumézil er også av den oppfatning at Loke ikke er en trickster, men en "mytologisk karakter", som ikke er noe annet enn det han kaller "en religiøs idé", som ligger bak Loke i Skandinavia og Syrdon i Kaukasus (Rooth 1961:190).

<sup>97</sup> Loke har i følge Ström alle sine egenskaper felles med Odin, han er slu, falsk, kan skifte ham, fly gjennom luften, er kvinnerøver og bedrager, det eneste han mangler er makt (jfr. Holtsmark 1962:85).

Det har vært gjort forsøk på å knytte Loke til kristendommens Lucifer, og som en motsats til Balder. Han har også blitt knyttet til den greske Hermes og han har blitt tolket som en refleksjon av Odin, eller som en slags ildvette eller illdemon (Price 2002:323). Han har også blitt tolket som dødsdemon, djevel, som verdensundergangens demoniske opphavsmann, Tors følgesvenn, som det symboliserte intellekt, som trickster, som kulturheros, som oppfinner av nettet og enda flere ting (jfr. Ström 1985:172, Holtmark 1990, Turville-Petre 1964 og de Vries 1933, Schoning 1903). Loke som trickster er den av tolkningene som har blitt mest brukt.

I følge Anne Holtmark (1990) bør det i analysen av Loke i litteraturen først og fremst holdes fast ved at han ikke ble dyrket som gud. Han har likevel stor plass i mytene, fordi han er den som kan sette handlingen i gang, og i det mytiske dramaet er han på et vis den store motspilleren. Loke er i mytene det Holtmark kaller en gjennomgangsfigur, og ingen virkelig gud (Holtmark 1990:155). Det er forøvrig interessant at det er Lokes opprinnelige skikkelse som har vært gjenstand for forskeres interesse, og at det ikke i større grad har vært gjort forsøk på å nærmere bestemme hans funksjon. Skal vi kunne tolke hans rolle i mytologien må vi i hovedsak se på om han også har bestemte funksjoner i mytene, og ikke fokusere så mye på hans opprinnelige vesen. Vi kan konstantere at hans vesen er komplisert, og det er mange tolkningsmuligheter vedrørende hans funksjon, men hvordan kan vi tolke hans rolle i mytologien og gudenes kamp mot ragnarok?

Den tidligste kilden vi har til Loke er skaldediktet *Haustlǫng* (900-tallet), av Thjóðólf av Hvin (jfr. Jónsson 1973:14ff).<sup>98</sup> I *Haustlǫng* finner vi noe av den samme fortellingen som hos Snorre, og vi må anta at Snorre baserer seg på dette diktet når det gjelder fortellingen rundt Loke, Idunn og Tjatze. I *Haustlǫng* nevnes imidlertid ikke den boten Skade får etter drapet på Tjatze (jfr. Jónsson 1973:14ff).

I *Sskm* forteller Snorre om tre æser på reise; Odin, Høne og Loke.<sup>99</sup> De tre æsene setter seg til for å steke en okse, men kjøttet vil ikke steke. En stor ørn som sitter over dem sier han skal sørge for at kjøttet blir stekt, dersom de gir han litt mat. Det sier de ja til. Men ørna tar selv mesteparten av oksene. Loke blir sint og hiver en stang etter ørna. Stanga blir sittende fast i ryggen på den. Ørna flyr opp, og Loke følger med. Ørna vil bare slippe Loke ned dersom han

---

<sup>98</sup> Dette er et såkalt skjolddikt, hvor skalden har diktet over figurer malt på et skjold (Turville-Petre 1964:127).

<sup>99</sup> Dette er også foranledningen til fortellingen om Skade, hvor hun får velge seg en make blant æsene.

lover å lokke med seg Idunn med eplene inn i en skog utenfor Ásgárd. Loke så gjør, og jotnen Tjatze, forkledd i ørneham, tar Idunn og fører henne med seg til Trymheim.<sup>100</sup> Æsene ble da raskt gamle og gråhåra.<sup>101</sup> Loke ble tatt med på tinget, hvor gudene truet han med drap og pine. Loke ble redd og lovet å lete etter Idunn i Jotunheimene, dersom Frøy ville låne han falkehammen sin.<sup>102</sup> Loke fant Idunn hjemme alene hos Tjatze, skapte henne om til en nøtt og fløy av gårde med henne. Tjatze kom etter Loke, men æsene redder ham og dreper Tjatze innenfor Ásgárds murer.

I denne myten ser vi hvordan Loke både er årsak til selve krisen, samtidig som hans redsel for gudenes vrede, gjør at han retter opp igjen skaden. Loke viser også at han ikke er så dum som det i utgangspunktet ser ut til. Han kan med kløkt ordne opp i den vanskelige situasjonen. Men denne mytens etterspill, og konsekvensene av drapet på Tjatze, er også til gudenes fordel. Den gir dem indirekte tilgang på krefter som jotunkvinnene representerer gjennom Skade. Situasjonen blir snudd, og gudene har igjen kontrollen, og styrer premissene for utveksling. Lokes rolle i så måte er ikke ubetydelig.<sup>103</sup>

I følge Snorres beskrivelse av Loke i *Gylf* regnes han med blant æsene, men beskrives samtidig som æsenes baktaler, som opphavsmann til alt svik og en skamfleck på æser og mennesker. Lokes far var jotnen Fårbaute, og hans mor var Lauvøy eller Nål. Han har også to brødre, Byleist og Helblinde. I følge Snorres beskrivelse av Lokes karakter er han ven og fager å se til, men vond i lynne og vinglete i atferd. Mer enn andre menn hadde han evnen til sluhet og listige knep til alle formål. Loke hadde en kone som het Sigyn, og de hadde en sønn sammen som het Nare eller Narve. Loke hadde også andre barn, som han fikk med jotunkvinnen Angerboda; Fenrisulven, Jormungand (Midgardsormen) og Hel. Alle tre har sin spesielle betydning for kosmos. Hel er den som vokter dødsriket, Midgardsormen ligger

---

<sup>100</sup> I *Lan* (kap.179) blir vi direkte fortalt at de to samene som skal hjelpe Ingemund foretar en hamferd. En hamferd vil si at eksempelvis en sjaman dro ut på en åndereise i skikkelsen av et dyr. Vi har også andre eksempler fra mytene hvor både guder og jotner kan ta på seg dyreham. Eksempel på det er bl.a. Loke som får låne falkehammen til Frøy (*Sskm*).

<sup>101</sup> Idunn er vokter av livseplene. Det er disse som holder gudene unge, så straks de var borte begynte gudene og eldes (jfr. *Sskm*). Dette ville føre til at de ble svekket, og at de da antagelig var et lett "bytte" for jotnene. Dette kan også vise til et norrønt ideal hvor den ideelle mannen skulle være ung, sterk og vakker (som Balder), slik mannsidealet også kan fremstilles i sagaene.

<sup>102</sup> I dette tilfellet er den en uoverensstemmelse mellom oversettelsen til Det norske samlaget (1967:97) og Finnur Jónssons versjon på originalspråket. I Det norske samlagets versjon står det at Loke ville låne falkehammen til *Frøy*, mens det i Jónssons norrøne versjon står *Frøya* (jfr. Jónssons versjon av *SnE* 1907).

<sup>103</sup> Loke bidrar også til å bildgjøre Skade, i og med at han sørger for at hun begynner å le, som var et av kravene hun stilte i oppgjøret etter sin fars død (jfr. Kap.5.2).



kveilet rundt verden og holder den sammen, og Fenrisulven er den som dreper Odin i ragnarokkampen (jfr. *Gylv*).

Lokes spesielle karakter kommer særlig til uttrykk når han opptrer som kvinne. Loke er *mor* til Odins hest Sleipner. Denne myten finnes i to versjoner. Den ene er hos Snorre i *Gylv*. Her fortelles det at en jotun (Byggmesteren) tilbød seg å bygge en mur rundt Ásgård som kunne stå i mot angrep fra Jotunheimen. Som betaling vil han ha Frøya, sola og månen. Æsene sier at dersom han klarer dette på en vinter, kun med hjelp av hesten sin, skal han få det han ber om. For å hindre at han blir ferdig i tide, skaper Loke seg om til ei merr, og parer seg med jotnens hest slik at han ikke blir ferdig med muren til avtalt tid. Resultatet av dette er at Loke føder Sleipner, Odins åttebeinte hest.<sup>104</sup> Den andre versjonen finner vi i *Hdl* 40-41. Her får vi vite at Loke er mor til Sleipner, men også at han ved å spise det halvbrente hjertet til ei trollkjerring blir med barn, og blir med det opphavet til alle seinere trollkjerringer (jfr. *Hdl* 41 og Holtmark 1990:147). Denne siden ved Loke, at han kan skifte kjønn, og bære fram barn, er noen av de egenskapene som gjør han så spesiell. Som vi kan se av eddadiktet *Ls*, var ikke dette ærefulle egenskaper.

*Odin:*

Hør nå, om jeg ofte,  
som jeg ikke burde,  
gav den sløveste seier:  
åtte vintre  
var du i jorddypet,  
var kvinne og melket ku,  
og brakte barn til verden;  
det syns jeg er ussel atferd. (*Ls* 23)

*Njord:*

Det skiller lite  
om en kvinne leiker  
med egen mann eller elsker;  
men at en ussel ås  
er her inne, er verre  
en mann som er mor til barn. (*Ls* 33)

---

<sup>104</sup> Det er også i denne sammenheng betegnende at gudene trenger hjelp fra Jotunheimen for å bygge en mur som er sterk nok til å holde Jotunheimens egne innbygger utenfor gudenes samfunn.

Denne siden ved Loke er noe av årsaken til at han har blitt satt i sammenheng med tricksterskikkelser. Tricksteren er som regel av hankjønn, men tar ofte kvinnelig form for å kunne unnfange og føde barn (jfr. Sullivan 1987:45).

*Ls* baserer seg på en ordveksling mellom gudene og Loke.<sup>105</sup> Det hele ender med at Tor truet med å drepe Loke, hvorpå han stakk av. Loke tok på seg lakseham og gjemte seg i en foss.<sup>106</sup> Æsene fanget ham, og derfra er historien den samme som i *Gylv*. Snorre baserer seg med stor sannsynlighet på *Ls* i sin versjon av hvordan gudene til slutt fanger Loke. I følge Snorre sprang Loke og gjemte seg på et fjell, hvor han bygde et hus med fire dører så han kunne følge med i alle retninger. Om dagen skapte han seg om til en laks, og gjemte seg i en foss. Fra Lidskjälv<sup>107</sup> hadde Odin sett hvor Loke befant seg. Æsene dro for å finne han, og Tor fikk til slutt tak i laksen Loke. Æsene omskaper Lokes sønn Våle<sup>108</sup> til en ulv og ulven river Nare i filler. Æsene binder så Loke med tarmene til Nare (*Gylv*).

Andre eddadikt med referanse til Loke er diktene *Grm* 42, *Vsp* 35 og 51, *Hym* 37 og *Trym* 18 og 20. *Hym* refererer til en fortelling, som vi også finner i *Gylv*, hvor Loke er skyld i at bukkene som trekker kjerra til Tor skades og brekker beina.<sup>109</sup> I *Trym* får vi høre fortellingen om hvordan Tor mister hammeren sin, og med Loke som pådriver må han kle seg ut som brud, i Frøyas sted.<sup>110</sup>

Loke bidrar på mange måter positivt til gudenes kamp, bl.a. med en rekke gjenstander som er dem til hjelp. Anskaffelsen av disse gjenstandene utløses av en krise som Loke selv er skyld i. Han klipper i dette tilfellet av åsynjen Sivs hår, og må skaffe henne nytt.<sup>111</sup> Han får laget gullhår til henne hos dvergene, og i den sammenheng lurer han også dvergene til å lage Draupne,<sup>112</sup> Gullinbuste,<sup>113</sup> Gugne,<sup>114</sup> Skidbladne<sup>115</sup> og Tors hammer Mjølner.<sup>116</sup> Utgangs-

---

<sup>105</sup> Denne ordvekslingen mellom Loke og gudene har blitt tolket til at diktet er skrevet i overgangen mellom norrøn religion og innføringen av kristendom, hvor respekten for de gamle gudene er nedadgående. Dikteren lar Loke blir den som får sverte gudene (Ström 1985:152).

<sup>106</sup> Denne informasjonen finner vi i etterordet til *Ls* (jfr. Holm Olsen 1993:126).

<sup>107</sup> Odins høysete.

<sup>108</sup> Våle nevnes ellers i *Bld* 11 som Odins sønn med jotunkvinnen Rind.

<sup>109</sup> Tors bukker er slik at man kan steke de og spise de, og de vil våkne til liv igjen så lenge man ikke skader skinnet og beina, eller knoklene deres. Sønnen til bonden som Loke og Tor er hos, på vei til Utgard, kløyver et lærbein og spiser margen. Tor blir sint, og tar bondens barn, Tjalve og Roskva, med seg. Tjalve hører vi om seinere i en annen sammenheng, som Tors hjelper.

<sup>110</sup> Hyme vil bare gi hammeren tilbake dersom han får Frøya til kone. Noe som vil være umulig i den store sammenheng på grunn av regler for hvilken retning kvinner kan utveksles mellom oss og de andre.

<sup>111</sup> Siv er kona til Tor.

<sup>112</sup> Odins gullring som drypper åtte nye ringer hver niende natt.

punktet for dette er at Loke veddet hodet sitt på at dvergene ikke kunne lage tre like gode ting som Sivs gullhår, Skidbladne og Gugne. Loke taper veddemålet med dvergene (jfr. *Sskm*).<sup>117</sup>

Gjenstandene er laget av dvergene, og selv om kildene ikke tyder på at de holdt til i Jotunheimen, så er jotnene og den kraft de representerer indirekte medvirkende i denne sammenheng. Dvergene skapes sammen med menneskene etter at de tre tussemøyene har trengt seg inn i gudenes verden (jfr. 5.1). Loke bidrar dermed til å styrke gudene (oss) som gruppe.

Dersom Lokes funksjon er som trickster, bidrar det til å forklare mye av hans opptreden i mytene. Den som først satt Loke inn i en tricksterrolle var Jan de Vries. Han så Loke i sammenheng med tricksterskikkelser i nordamerikanske folkegrupper (jfr. de Vries 1933:254ff). Den nordamerikanske tricksteren blir ofte identifisert med spesifikke dyr som ravn, coyote, hare og edderkopp (Radin 1972:xxiii-xxiv).<sup>118</sup> Denne egenskapen passer på Loke i flere tilfeller.

En som har jobbet mye med tricksterskikkelsene som Loke settes i sammenheng med, er Paul Radin (1972 [1956]). Han beskriver den nordamerikanske tricksteren slik;

[...]Trickster is at one and the same time creator and destroyer, giver and negator, he who dupes others and who is always duped himself. He wills nothing consciously. At all times he is constrained to behave as he does from impulses over which he has no control. He knows neither good nor evil yet he is responsible for both. He possesses no values, moral or social, is at the mercy of his passions and appetites, yet through his actions all values come into being (Radin 1972:xxiii).

Lokes likhet med tricksterskikkelsen er påfallende (jfr. Ström 1985). Det kan imidlertid innvendes mot Loke som trickster at han ikke er den typiske kulturbringeren, kanskje med

---

<sup>113</sup> Frøys gris som kan springe gjennom luft og på vann, natt og dag fortere enn hvilken som helst hest.

<sup>114</sup> Odins spyd som aldri ble stående fast.

<sup>115</sup> Frøys skip som fikk bør så snart seglet var reist, og som kunne brettes sammen og puttes i lommen.

<sup>116</sup> Med Mjølner kunne Tor slå så hardt han ville og den vil være like fin. Han ville alltid treffe det han ville, og den ville alltid komme tilbake til ham.

<sup>117</sup> Loke skaper seg om til ei flue, og forsøker å sabotere oppdraget til dvergen, for å redde hodet sitt. Men planen virker ikke. Æsene bedømmer tingene til de beste av sitt slag, og det hele ender med at Loke redder hodet sitt, men får munnen sydd igjen (jfr. *Sskm*).

<sup>118</sup> Loke har bl.a. blitt forsøkt knyttet til edderkoppen av etnologen Anna Birgitta Rooth (1961) i jakten på den opprinnelige Loke. Hun gjør dette på grunnlag av at han regnes som nettets oppfinner, og det sørsvenske navnet på edderkopp *Locke* (jfr. også Holtsmark 1962:86-87). Etymologien til navnet Loke er ukjent. I senere opptegnelser er navnet brukt på en vette, i forbindelse med ild, med værfenomener og noen steder er navnet brukt om edderkoppen. Ingen av disse tilfellene viser til at det er innlysende at vi har å gjøre med forestillinger som ligger bak den mytiske Loke (Holtsmark 1962:89).

unntak av fiskegarnet (jfr. *Gylv*).<sup>119</sup> Men Loke er likevel i større grad knyttet til krisesituasjoner, enn til kulturgoder (jfr. også Steinsland 2005:234, Ström 1985:171).

I likhet med den klassiske narren, ligger Lokes intelligens godt over gjennomsnittet, men hans intelligens er ikke preget av visdommens kraft og dybde. Ironien i tricksterens klønete gjennomføring av triks er så gjennomtrengende at det imidlertid er vanskelig å avgjøre om han virkelig er ignorant, eller om han egentlig er så smart at han med stor suksess renvasker seg selv ved å late som om han er dum (Sullivan 1987:45). Takket være sin rådsnarhet og oppfinnsomhet, kan Loke opptre som gudenes rådgiver og hjelper i nødens stund. Det moralsk tvilaktige i hans karakter kommer for alvor frem, i følge Ström, i myten om Balder der den slår over i demonisk ondskap. Ved ragnarok finner vi til slutt Loke fremst blant de ødeleggende maktenes herskere (Ström 1985:148). Dette markerer også tvetydigheten i Lokes skikkelse og rolle, og markerer hans plass mellom oss og de andre (guder og jotner). Men likevel kan det se ut til at hans annerledeshet knytter han sterkere til andre-gruppen, og at hans lojalitet i større og større grad ligger hos dem ettersom ragnarok nærmer seg.

I følge J. P. Schjødt (1981) er Loke en personifisering av skjebnen. I Lokekomplekset er skjebneforholdet forstørret opp til kosmiske dimensjoner. Ingen enkeltfigurs bevisste ondskap er skyld i de katastrofer som rammer den overordnede verden, men Loke er så å si det redskap som skjebnen betjener seg av for å fremkalle den avslutning som er nødvendig for å gi plass til en ny skapelse, en ny periode i den uendelige rekke som den sykliske tidsoppfattelse innebærer (Schjødt 1981:84). Loke som redskap for skjebnen har også vært utforsket av Solmundur K. Björgvinsson (1997). Han mener at hendelser i den mytologiske verden kan studeres og forklares med henvisning til atferdstradisjoner og skjebnetroens plass i vikingtidens Norden. Björgvinsson mener i den sammenheng at Lokes handlinger kan forklares som sosial plikt fremfor ondskap. Loke kan relateres til skjebnen i andre sammenhenger enn rundt Balders død og verdens undergang, og han kan knyttes til skjebnens konstruktive sider (Björgvinsson 1997:98).

Loke er en vanskelig skikkelse å bli klok på. Han kan tolkes som en trickster, han er den som stadig stikker kjepper i hjulene for gudene, samtidig som han også er viktig for deres kamp. Han står midt i mellom oss og de andre. Dette kommer kanskje sterkest til uttrykk gjennom

---

<sup>119</sup> Det henvises til fiskegarnet i prosainnledningen til eddadiktet *Reginismál* også, men her er Loke og henter garnet hos Rån, havjotnen Æges kone.

hans fosterbrorsskap til Odin. Loke som skikkelse representerer en mellomposisjon, en posisjon han til en viss grad deler med Odin. Men Loke kan på den måten også være en representant for mellomposisjoner i samfunnet. Disse representeres av bl.a. seidmannen eller volven, som eksempler på skikkelser i samfunnet som krysser grensene til den liminale sfæren. En slik tolkning kan forklare hvordan mellomposisjoner kan ha blitt oppfattet av samfunnet som farlige, men viktige.

## **Slektskap og ætt**

Ætten var den viktigste institusjonen i det norrøne samfunnet. Alle relasjoner utgår fra den. Ætten består av både levende og døde. Er man utstøtt fra ætten er man sosialt død og har ingen rettigheter. Mytene viser kompliserte slektskapsforhold mellom guder og jotner. Æser og jotner deler samme opphav, men er på ingen måte likestilte. Slektskapsforhold i mytene kan også bidra til å forklare noe av årsaken til Lokes karakter.

Begrepet “ætt” hadde to grunnaspekter med hver sin funksjon i menneskets sosiale liv. For det første var slekten den gruppe av samtidsmennesker som et individ var beslektet med. For det andre betegnet slekten et menneskes avstamning ved henvisning til forfedre og formødre. De to aspektene hørte nøye sammen (Sørensen 1995:165-166). Slekten forstått som en rekke samtidige blodsbeslektede individer, er tradisjonelt i forskningen blitt betraktet som den fundamentale gruppen i de nordiske samfunn. I det samfunnet som islendingesagaene fremstiller, er det imidlertid ikke tale om lukkede og innbyrdes avgrensede grupper, men om et nettverk av relasjoner som kun sett fra individets synspunkt definerer en gruppe. I et slikt system blir det ikke gruppen som sådan, men relasjonene mellom en person og dem han eller hun er beslektet med, som danner grunnlaget for slektssolidariteten (Sørensen 1995:166). De nærmeste blodsbeslektede medlemmene av ætten har etter slektskapsterminologien å dømme dannet en særlig gruppe, og det var denne gruppen som utgjorde kjernen av gårdsbrukets beboere (Sørensen 1995:167).<sup>120</sup> Ætten defineres ut i fra individet, og ættesystemets utvikling eller liv er ikke basert på følelsesmessige beslutninger. Det var kun søsken som hadde identisk slektsgruppe, og kun fram til ekteskapet hadde søsken identiske lojalitetsforhold. Slekten ble alltid definert ut i fra individet og dets slekt, og ikke individet ut i fra dets medlemskap i en

---

<sup>120</sup> Det er da snakk om nære slektninger som far, mor, søsken, farmor og farfar, onkel og tante, sønnesønn etc. (Sørensen 1995:167).

slekt. I det daglige eksisterte individets slekt kun som en mulighet, men når situasjonen krevde det, ville slektsgruppen realiseres og tre i funksjon (Sørensen 1995:166).

Den viktigste allianseskaperen i det norrøne samfunnet var ekteskapet. Gjennom ekteskap fikk man frendskap,<sup>121</sup> og gifte kvinner fikk en plass i mannens ætt. Ekteskapets inngåelse var dermed også et dynamisk og farlig ledd i slektens fortsettelse, og kunne derfor ikke overlates til den enkelte. Loven gav ikke de to vordende ektefelle rett til å selv bestemme.<sup>122</sup> Festemål, eller trolovelse, ble avtalt mellom jevnbyrdige familier, noe som bidro til å opprettholde likheten innenfor klasser, men også ulikheten mellom klassene (Sørensen 1995:177).<sup>123</sup> Ekteskapet innebar også at familier avtalte å leve i fred med hverandre, og å hjelpe hverandre mot fiender (Steinsland 2005:335). Ætten fungerte dermed som et fredssamfunn, og som vern for alle dens medlemmer. Alle hadde gjensidig plikt til å hjelpe og verne hverandre mot alle angrep og krenkelser (jfr. Hamre 1976). Dette betydde også at det var regler for hvordan situasjoner hvor denne forpliktelsen ble brutt, skulle håndteres. Å drepe sin egen bror var f.eks. noe av det verste man kunne gjøre, og ble i *Gulatingslova (GT)* kalt for galen manns drap (*GT* kap15:164-165).<sup>124</sup> Det norrøne samfunnets syn på ekteskapet viser også hvorfor jotunkvinner som Gerd og Skade ble regnet som en del av æsenes gruppe, og hvorfor det var viktig å bruke ekteskapet som middel til å knytte bånd til de andre. De gjorde det også på sine egne premisser, og la selv grunnen for hvordan dette samspillet skulle fungere.

Dersom en kvinne ble gift under sin status eller verdighet, var det et tegn på at den sosiale balansen ble forstyrret. Ekteskapet skulle bekrefte balansen. Det ble derfor betraktet som en fornærmelse mot en beiler og hans familie dersom kvinnen avviste ham. Avvisningens betydning var at kvinnens familie ikke regner hans familie for jevnbyrdige (Sørensen 1995:177). Dette motivet finner vi også igjen i mytene. Ingen av åsynjene er tigjengelige for beilere fra Jotunheimen. Jotnenes interesser for åsynjene er imidlertid stor, og årsaken til det blir tydelig dersom man ser på den betydningen ekteskapet har, ikke bare for individet, men

---

<sup>121</sup> For en blodsbeslektet slektning brukes ordet *frændi* og *frændkona* (Sørensen 1995:165)

<sup>122</sup> Frendene fikk til slutt det avgjørende ordet, som selvsagt førte til konflikt mellom individuelle pasjoner og samfunnets krav, noe som sagalitteraturen utnytter (Steinsland 2005:335).

<sup>123</sup> Sannsynligvis har likevel de unges ønsker spilt en rolle. Familiens og gårdens liv var avhengig av at mann og kone samarbeidet, ekteskapet var en kjerne i hele slektsamfunnet (Steinsland 2005:336).

<sup>124</sup> Galen manns drap var dersom sønn dreper far, far dreper sønn, bror dreper bror, søsken dreper hverandre, barn dreper mor eller mor dreper barn (*GT* kap.15 164-165).

for hele ætten.<sup>125</sup> Det viser også hvorfor det er så viktig for Frøy at han får Gerd, og ikke kan godta hennes opprinnelige avvisning (jfr. eddadiktet *Skirnesmál*).

Ekteskapet var en viktig institusjon også i forhold til å sikre ættens videre liv/eksistens. Det var viktig i forhold til at avkommet skulle telle som rettmessige arvinger (Hastrup 1985:90). Men det var også unntak fra denne regelen. Menn kunne finne seg friller av lavere stand, men det ble sett på som en stor skam dersom kvinner gjorde det samme. Barn som var resultat av at menn hadde slike forhold hadde imidlertid også rettigheter i forhold til arv, men de ektefødte barna gikk foran (Hastrup 1985:91).<sup>126</sup> Lokes barn (Fenrisulven, Midgardsormen og Hel) var farlige for gudene, noe de også var klar over, men likevel fikk de viktige oppgaver. Årsaken til det kan skyldes lojalitetsforhold på grunn av ættetilhørighet og frendskap.

Lojaliteten gudene følte ovenfor Loke og hans avkom var likevel ikke gjensidig. Årsaken til det kan knyttes til æresbegrepet, som stod sterkt i norrøn kultur. Ære var en sosial norm som var del av et system av de uskrevne regler som konstituerte et gitt samfunn. Sammen med sin motpol skammen, definerte æren samfunnets sosiale ideal. Forskjellen fra de normer som lover og religion pålegger mennesket er at mens disse legger vurderingen og håndhevelsen hos en overordnet instans, så avhenger æren først og fremst av medmenneskene, venner og fiender, som den enkelte omgås. Æren var en ideal fordring som samfunnet eller gruppen stilte individet ovenfor. På samme måte som respekt og selvrespekt var æren innerst inne uavhengig av makt og økonomi. Et hvert menneske med ære ville derfor forsøke å etterleve det sosiale ideal, på samme måte som enhver til stadighet ble målt etter det (Sørensen 1995:187-188).

Det kan tenkes at dette æresbegrepet var noe gudene eller oss-gruppen mente skilte dem fra de andre, og at det stod så sterkt i dem at de fulgte det til tross for at det kunne utgjøre en fare for dem selv. Dette kan også være årsaken til at ikke alle kan krysse grensene til de andre, men at det overlates til utydelige skikkelse som representanter for mellomposisjoner som f.eks. Loke, sjamanen og volven.

---

<sup>125</sup> Eksempelene på at jotnene er ute etter åsynjene er mange, bl.a. Trym og Frøya, Idunn og Tjatze, Frøya og byggmesteren som bygger borg rundt Ásgård (jfr. *Trym*, *Sskm* og *Gylv*).

<sup>126</sup> Dette gjaldt imidlertid bare for frie kvinner. Barn av trelles hadde ingen rettigheter i så måte (Hastrup 1985:91).

Gudeverdenens intriger er i mangt en gjenspeiling av de sosiale konflikter som menneskene hadde å stri med i sin verden. Som menneskene ble også gudene viklet inn i uløselige konflikter med sine nærmeste, sine allierte og sine motstandere. Slektsfeidene var ættesamfunnets tragedie. Årsaken til strid og uro er ikke entydig, men sammensatt og nærmest skjebnebestemt (Steinsland 1997:50-51).

## En lineær ekteskapsmodell

Torben A. Vestergaard (1991) har kommet fram til en modell han mener belyser reglene for hvordan utvekslingen av kvinner skulle foregå i de norrøne mytene.<sup>127</sup> Denne modellen er det han kaller en lineær ekteskapsmodell, som i motsetning til generalisert utveksling preget av resiprositet (gjensidighet), ikke er et lukket system, men et system hvor det hersker endogami<sup>128</sup> samtidig med hypergami<sup>129</sup> (Vestergaard 1991:28-29).

Vestergaard tar bl.a. for seg de ulike stendene i eddadiktet *Rigstula*.<sup>130</sup> Han setter dem i sammenheng med den hierarkiske inndelingen av grupper i mytene generelt, dvs. æser, vaner og jotner. På samme måte som trellene, så er jotnene de eldste, og også gudenes forfedre fra verdens begynnelse. Jotnene er utenfor gudenes samfunn og befolker utsiden av verden (Utgård), på samme måte som trellene er utenfor samfunnet, og som jotnene er ikke trellene gjenstand for resiprok utveksling. Æsene, som Jarl (representant for jarlene som gruppe), bebor de indre og øvre deler av verden/samfunnet.<sup>131</sup> På lik linje med jarl-kategorien, så representerer æsene både en kriger- og prestefunksjon i mytene. Vestergaard knytter vanene til fruktbarhet, og dermed til Karl (bonden) (Vestergaard 1991:28). Vestergaards inndeling er knyttet opp mot Dumézils tredelte system, hvor mytenes aktører deles inn i generelle

---

<sup>127</sup> Han baserer seg i den sammenheng på Claude Levi-Strauss' structural kinship theory (Jfr. Levi-Strauss 1969 og Vestergaard 1991:22).

<sup>128</sup> Endogami vil si forbud mot å gifte seg utenfor sin egen gruppe.

<sup>129</sup> Hypergami vil si at kvinnene kan velge seg menn av høyere status enn dem selv, noe som i dette tilfellet fører til at utvekslingen stopper hos æsene, da den kun kan bevege seg oppover i hierarkiet, og gjør utvekslingen i hovedsak lineær og ikke preget av resiprositet.

<sup>130</sup> *Rigstula* er et eddadikt hvor guden Heimdall, i skikkelsen Rig, er stamfar til samfunnets ulike stender. De tre stendene er trell, bonde (representert av Karl) og jarl, og en fjerde er *Kon ungr* som er sønn av Jarl (jfr. *Rig*).

<sup>131</sup> Vestergaard knytter også dette forholdet til relasjoner mellom titanene og gudene i gresk mytologi (Vestergaard 1991:28). Titanene var en eldre generasjon guder, som ble beseiret av de olympiske guder, ledet av Zeus. De ble forvist til et statusmessig lavere sted i universet av de olympiske guder (Jensen 1994:133). Vestergaard setter dette da i sammenheng med forholdet mellom æser og jotner.



kategorier som prest og kriger,<sup>132</sup> bonde<sup>133</sup> og trell<sup>134</sup> (Vestergaard 1991:27-28, jfr. Dumézil 1973).

Slik systemet og modellen fremstår, gifter jotunkvinner seg med vane-menn, og vane-kvinner gifter seg med åsa-menn, som også vil være i tråd med en generalisert utveksling. Men siden systemet samtidig er hierarkisk, kan ikke æsene *gi* sine kvinner til andre grupper, og jotnene kan ikke *få* kvinner fra andre grupper. Sirkulasjonen blir dermed blokkert (Vestergaard 1991:29-30). Giftemål mellom åsynjer og jotunmenn ville kunne gjenopprette balansen sett i forhold til generalisert resiprositet, men det ville være en trussel mot gudenes overordnede posisjon i forhold til jotnene (Vestergaard 1991:30).

Gudene gjør det de kan for å forsvare verden mot dens fall, og konsekvensene av det, så lenge som mulig. For å kunne verge verden mot undergang tvinges gudene til å bryte kontrakter og regler, blant annet reglene knyttet til relasjoner mellom menn og kvinner. Samtidig må de for enhver pris hindre at andre grupper kan gjøre det samme (Vestergaard 1991:30). Hendelsen rundt Skade kom i følge Vestergaard av et brudd på disse bestemmelsene, dvs. at jotnen Tjatze bortførte åsynjen Idunn. Skade håpet på å få gifte seg med Balder, men lykkes ikke og gudene unngår dermed reversering av utveksling (Vestergaard 1991:30-31).

Vanene er for øvrig kun tre, Njord, Frøy og Frøya. Det vil si at den eneste kvinnen æsene kan gifte seg med i henhold til dette systemet er Frøya. Odin er gift med Frigg, som også har blitt tolket som Frøya. Samtidig ser vanene ut til å være integrert i æsenes gruppe, og likestilt med æsene selv. Vestergaards modell er et godt utgangspunkt, men i relasjonene til de andre og de fleste andre sammenhenger er æser og vaner den gruppen som representerer oss-gruppen.

I følge Vestergaard må gudene først og fremst forsvare verdens orden mot jotnene ved å forhindre forhold mellom jotunmenn og vanekvinner, og mellom jotunkvinner og åsamenn. De må med andre ord hindre reversering av utvekslingssyklusen, men også forhindre at jotunmenn får tak i åsynjer. Vestergaard mener at reversering av denne syklusen var årsaken til den opprinnelige verdensordenens fall. Det hele startet med at tussemøyene kom inn blant æsene, så ble Frøya i form av Gullveig gitt til jotnene, og reverseringen av syklusen ble gjort

---

<sup>132</sup> Hos æsene representert av hhv. Odin og Tor.

<sup>133</sup> Representert av vanene Njord, Frøy og Frøya.

<sup>134</sup> Representert av jotnene.

endelig ved at Odins sønn Balder dør, og dermed ble gitt til Hel (Vestergaard 1991:32).<sup>135</sup> Ifølge Finnur Jónsson refereres det i *Vsp* 25 (når det er snakk om Ods møy som blir gitt til jotnene) til Byggmesteren fra Jotunheimen som blir lovet Frøya for å bygge muren rundt Ásgárd. Dette er en plausibel forklaring da vi i *Vsp* 24 hører at vanene bryter muren ned (Jónsson 1932:8, note til *Vsp* 25).<sup>136</sup> Vestergaard mener at Frøya i form av Gullveig blir gitt til jotnene, men sett i sammenheng med Jónssons tolkning, er dette lite trolig. Det er heller ingen andre kilder som tyder på at dette var en handling som faktisk ble gjennomført, men at det var en potensielt farlig situasjon, som Loke sørger for å sette en stopp for (jfr. kap.5.2).

Sett i forhold til Vestergaards tolkning står og faller verdens skjebne med hvilken rekkefølge kvinner flytter seg mellom de ulike gruppene. At æser som bl.a. Odin og Tor får barn med jotunkvinner forklares med at det er deres forsøk på å gjenopprette orden.

I de fleste av de tilfellene hvor gudene henter seg kvinner fra Jotunheimen og får barn med dem, har dette en hensikt. Det ser ut til å være et motiv hos æsene at det er egenskaper hos den andre gruppen som er nødvendige for å få det ønskelige resultatet, som er bestemte egenskaper hos avkommet. Det er imidlertid lite som tilsier at det var noen slik relasjon mellom gudene og de tre tussemøyene, Gullveig og jotnene, eller Balder og Hel. Margaret Clunies Ross (1994) hevder at æsene var nødt til å forsøke å kvitte seg med Gullveig fordi hun ville bringe seiden inn i deres samfunn, dette hadde konsekvenser for æsenes manndom gjennom *ergi*,<sup>137</sup> fordi æsene var en mannsdominert gruppe. Gullveig representerte en kulturell ressurs som både var attraktiv (seksuelt sett etc.) og mektig, men også truende for

---

<sup>135</sup> Tussemøyene annonserer slutten på Gullalderen, og representerer i følge Vestergaard reversering av utvekslingssyklusen. Gullveig introduserer ond magi blant kvinner, hun blir stukket med spyd og brent tre ganger av æsene uten at de klarer å drepe henne (jfr. *Vsp* 21-22), Ods jomfru tolkes som Frøya som ble gitt til jotnene av noen, og resultatet er krigen mellom æser og vaner (Od er gjerne tolket som Odin, jfr. bl.a. Näsström 1998). Dette representerer reversering av den retningen kvinner skulle følge i hierarkiet. Balder blir gitt til Hel da han ble truffet av en pil laget av en misteltein, den eneste skapningen som ikke hadde lovet å ikke skade Balder. Loke lurte i den sammenheng Balders blinde bror Hod til å skyte på Balder i den tro at ingenting kunne skade Balder (Vestergaard 1990:30-32, jfr. *Gylv* og *Blá*).

<sup>136</sup> Jónsson tolker Gullveig som gulletts makt i kvinneskikkelse, dvs. en personifikasjon av gulletts makt og fordervelse (Jónsson 1932:6 note til *Vsp* 21, jfr. også Nordal 1927:52).

<sup>137</sup> *Ergi* kommer av *ragr*, og er et sterkt nedsettende begrep. Den arge mann er villig, disponert for eller interessert i å fungere som den kvinnelige part i et seksuelt forhold, og med det perversitet i seksuell henseende. En annen betydning er trollkyndig. Utøvelse av seid, omfattet så vidt man kan se seksuelle handlinger og tabuoverskridelser, bl.a. at menn opptrådte som kvinner. Den viktigste betydningen av ordet er feig, umandig og feminin i moralsk og karaktermessig henseende. Tankegangen er at en mann som underkaster seg en annen i seksuelt henseende, også vil gjøre det i andre sammenhenger. I den oldislandske bevissthet har forestillingen om passiv homoseksualitet vært så tett forbundet med forestillingen om umoral i alminnelighet, at det seksuelle har kunnet fungere som uttrykk for det moralske (Sørensen 1980:22-24). Dette kan også knyttes opp mot æresbegrepet. Ergibegrepet er også drøftet Arild Klokkervoll (2005:100ff).

gudenes manndom. I følge Ross signaliserer æsene også til vanene at de ikke vil delta i noen form for resiprok utveksling, verken når det gjelder kvinner eller kulturelle ressurser som seiden, men de tillater senere Gullveig (som også Ross setter i sammenheng med Frøya) å lære denne kunsten til kvinner (Clunies Ross 1994:198ff).<sup>138</sup>

Gudene utnytter jotnenes begjær etter åsynjene. Hele perioden fra Gullalderen brytes og tiden fram til ragnarok preges av å være en slags liminal epoke, som hele tiden befinner seg på grensen til kaos. Gudene kjemper en kamp mot det uunngåelige for å styrke sin egen gruppe i kampen som må komme.<sup>139</sup> Grensene og reglene er laget av gudene og de menneskene som dyrker dem. Andre-grupper kan dermed kontrolleres og relasjonene til de andre brytes, dersom det gagnar egen gruppe. Gudene kan bevege seg over disse grensene uten at det skaper store problemer for dem, men ikke uten offer (jfr. kap.6.2). Det er når de andre bryter grensene at situasjonen blir farlig. De andre har et iboende potensial som kan realiseres når oss-gruppen knytter dem til seg gjennom lojalitetsbånd. Dersom andre-gruppen får kontrollen, blir oss-gruppen avhengig av andre-gruppen, og taper derved kampen. Loke er en viktig skikkelse i denne sammenhengen, og er det eneste konkrete eksemplet på at grenser blir brutt i feil retning, noe som også fører til at Loke befinner seg mellom oss- og andre-gruppen slik at han blir en trussel for verdensordningen.

Vestergaards teori bærer preg av at de ulike skikkelsene/gruppene presses inn i kategorier og et system som ikke rettferdiggjør deres funksjon eller tilsiktede funksjon. Han er veldig opptatt av den tradisjonelle tredelingen jotner, vaner og æser, og preget av Dumézils idé om det tredelte klassesamfunnet. Mytene er samtidig klare i forhold til at det har eksistert et hierarki i forhold til utveksling av kvinner og regler for hvordan dette kunne foregå, og i en slik sammenheng er oss/andre-perspektivet nyttig. Mytenes flertydighet gjør imidlertid at verken mytene eller mytenes skikkelser entydig kan plasseres i faste kategorier. Det er kun i

---

<sup>138</sup> Ross (1994) sier seg på denne måten enig i Vestergaards teorier. Æsene inngår ikke allianser med jotnene gjennom giftemål eller andre offisielle sosio-politiske forhold ved at de selv utveksler sine egne kvinner. Dette understrekes igjen og igjen i mytene (Ross 1994:61). Ross hevder at grunnen til at jotnene prøver å stjele gudenes kvinner, og andre symboler på orden (sola, månen etc.), er fordi resiprok utveksling mellom dem er utilgjengelig. Gudene bruker de samme midlene som jotnene, dvs. vold, bedrag og tyveri, men på grunn av den overtalende makten til den dominerende ideologien i disse mytene blir deres handlinger forsvart med at de gjør det for å utføre sin oppgave med å opprettholde orden (Ross 1994:62).

<sup>139</sup> Dette gjelder forøvrig også i forholdet til menneskene, hvor Odin og Frøya bygger opp en hær av falske krigere, som i Valhall forbereder seg på kampen som skal komme i ragnarok hvor menneskene skal kjempe på gudenes side. Dette viser også hvorfor krigeridealet står så sterkt i mytene. Fremheving av slike idealer hentyder også til hvem disse fortellingene er laget, den norrøne makteliten som var avhengig av at krigerne hadde idealer og årsaker til hvorfor de skulle gjøre en god jobb i krigssituasjoner.

Lokes tilfelle vi kan si at utveksling skjer i feil retning. I de andre tilfellene hvor åsynjene trues av jotnene utspiller dette seg kun som en mulighet, en mulighet som aldri blir satt ut i livet men som fungerer som en påminner om det som ikke må forekomme. Loke som eksempel på konsekvensene av utveksling i feil retning, kan dermed spores i hans opphav.

## **Loke som den negative helten**

Som vi har sett var giftemål en av de viktigste fredelige former for interaksjon mellom grupper. Gjennom giftemål kunne man skape allianser mellom familier som var fiender, eller potensielle fiender. Denne formen for eksogam utveksling fant sted innenfor samfunnets grenser, eller innenfor de sosiale klassene. Disse grensene kan defineres ut i fra normene rundt ekteskapsinngåelse. Man kunne ikke gå inn i et ekteskap med de som var, i følge Preben M. Sørensen (2001), “the truly alien outside society”. Men det var tillatt for medlemmer av samfunnet, eller en bestemt sosial klasse, å ha seksuelle relasjoner med de som befant seg utenfor systemet (de andre). Dette kaller Sørensen for “extreme exogamous contact” (Sørensen 2001:27).

De eksogame forholdene mellom guder og jotunkvinner var et viktig stadium i skapelsen av verden. Sønnene fra slike forhold skiller seg ut gjennom sine spesielle kvaliteter, som gjør at de er i stand til å forsvare samfunnet. Helten med sine uvanlige kvaliteter må ha en uvanlig opprinnelse. Det er de mannlige medlemmene av samfunnet som gir opphav til helten med en kvinne fra utsiden. Slik kontakt ble sett på som positiv i det patriarkalske islandske samfunnet. Men den samme logikken gikk, som vi har sett i tilfellet med Loke, også for den motsatte vei: seksuelle relasjoner mellom en kvinne fra vi-samfunnet og en mann fra utsiden ble fordømt som uakseptable, og som brudd på normene (Sørensen 2001:28). De eksogame ekteskapene representerer stadier i skapelsen. Sønnene som Odin og Tor får med jotunkvinner skiller seg ut gjennom spesielle kvaliteter, noe som gjør dem i stand til opprettholde kulturen og forsvare samfunnet og dets ordninger. Det samme gjelder for relasjonene mellom Gerd og Frøy, og Skade og Odin (jfr. Sørensen 2001:30)

Med utgangspunkt i motsetningen mellom samfunnet og utgruppene, tar Sørensen (2001) for seg det han kaller den positive og den negative helten. Han kaller de for henholdsvis

Gautrekr-typen<sup>140</sup> og Starkaðr-typen<sup>141</sup> (Sørensen 2001:28-29). I følge denne tolkningen brukes Gautrekr-typen til å forklare gudenes opphav i *SnE*, mens Starkaðr-typen brukes til å forklare gudenes endelikt (Sørensen 2001:29).

De forholdene som bryter reglene gir en forklaring på de kreftene som truer verdensorden. Eksempler på dette er myten om Tjatze og Idunn, jotnen Rungne som vil synke Ásgård ned i havet og ta med seg Siv og Frøya (jfr. *Sskm*).<sup>142</sup> For å forklare veien mot ragnarok må den negative helten introduseres, en Starkaðr-type, denne funksjonen fylles i følge Sørensen av Loke i *SnE* (Sørensen 2001:30). For å forstå denne sammenhengen må vi se på Lokes slektskapsrelasjoner.

For at Loke skal fungere i rollen som den negative helten, må han være resultat av brudd på reglene for utveksling av kvinner. P. M. Sørensen (2001) argumenterer for at Lokes mor Laufey tilhørte æsene. Margaret Clunies Ross (1994:64f) slutter seg også til denne tolkningen av Laufey. Flertallet av forskere har imidlertid referert til henne som jotunkvinne, eller de nevner henne ikke i det hele tatt (jfr. Ciklamini 1962:155, Munch 1967:53 og Turville-Petre 1964). Lokes far er jotnen Fárbaumi,<sup>143</sup> og Lokes opphav vil forklare hans status som den negative helten dersom hans mor er av åsaætt.

Noen av argumentene for at Laufey tilhører æsene er blant annet at navnet hennes ikke ville gitt negative assosiasjoner på Snorres tid. Navnets betydning er Løv-øy eller nål. Jan de Vries har tolket det til å bety furunål (de Vries 1933:191), noe som kan vise til at hun var liten og lett. Snorre omtaler henne bare ved navn, mens faren nevnes eksplisitt som jotun.<sup>144</sup> Det er

---

<sup>140</sup> Gautrekr finner vi *Gautreks saga*, han blir til ved at hans far Kong Gautr forviller seg inn i en skog hvor han møter en merkelig familie, han ligger med datteren i huset, og hun føder en sønn som hun bringer til faren kong Gautr etter han er født (Sørensen 2001:28).

<sup>141</sup> I samme saga får vi høre om kong Harald og hans sønn Vikarr fra Agder. En mann ved navn Stórvirkur dukker opp. Han er sønn av en jotun som tok hans mor en norsk kongsdatter. Jotnen blir drept av Tor, og prinsessen blir akseptert tilbake i samfunnet. Hun får imidlertid en sønn, Stórvirkur. Stórvirkur drar av gårde med Unnr datteren til jarlen av Hålogaland og tar henne med seg til øya si. Jarlens sønner angriper og brenner dem. Men de har allerede rukket å få en sønn, Starkaðr. Kongen tar ham som fostersønn, samfunnet prøver å gjøre ham til sin likemann, men misslykkes. Han dreper senere sin fosterbror Vikarr. I både islandsk tradisjon, og hos Saxo er Starkaðr den typen helt som bringer med seg ulykke (Sørensen 2001:28-29).

<sup>142</sup> Det refereres her til en myte i *Sskm* hvor jotnen Rungne truer med å drepe alle æsene uten Siv og Frøya, som han skulle ha selv. Dette skjer etter at Odin har bevist at hans hest Sleipner er den beste i verden (jfr. *Sskm*).

<sup>143</sup> Fárbaumi kan oversettes med "he who causes misfortune by thrusting" (Sørensen 2001:31).

<sup>144</sup> Dette skjer også i en annen sammenheng. Jotnen Bergjelme beskrives som den eneste som unnslipper drukningsdøden da æsene drepte Yme. Bergjelme unnslipper med sin kone, som heller ikke nevnes med betegnelse utover at hun var hans kone. De er opphavet til jotunslekten (jfr. *Gylv*). Vi kunne brukt samme argument her, at de fleste jotunkvinner beskrives med jotunbetegnelse. I dette tilfellet har vi imidlertid verken

ingenting hos Snorre (*SnE*) som eksplisitt tilsier at Laufey tilhørte verken jotnene eller gudene. Sett i sammenheng med andre jotunkvinner som for eksempel Skade, Gerd og Angrboda, er det imidlertid grunn til å tro at også Laufey ville blitt beskrevet som jotunkvinne dersom så var tilfellet. Loke refereres også til som Loke Laufeyarson, noe som tyder på at han har vokst opp i sin mors hjem, og at hans far bodde et annet sted (Sørensen 2001:31). Sørensen hevder at dette forsterkes gjennom Lokes fosterbrorskap til Odin. Dersom fortellingen om Loke skal stemme overens med Starkaðr-typen så må Loke også være ute etter å fornekte og ødelegge sin mors familie. Æsene prøver å unngå denne faren ved å ta ham til seg, og gjennom fosterbrorskap gjør de ham til et fullverdig medlem av ætten (Sørensen 2001:31).

Lokes opphav styrker hans rolle som den som står midt i mellom inn- og utgruppen, oss og de andre. Han kan uten problem bevege seg mellom de to sfærene som han selv ønsker. Dersom hans mor er av åsaætt stammer han fra en allianse som går i feil retning, i forhold til de regler for uveksling av kvinner vi har sett ovenfor. Da Loke fikk barn med jotunkvinnen Angerboda, fikk han spesielle barn med spesielle oppgaver. Disse er da også frender av gudene, noe som betyr at de er forpliktet til å ta vare på dem og deres ordninger. Fenrisulven ble alt opp hos gudene. De så at Fenrisulven ble større og sterkere for hver dag (jfr. *Gylv*), først da gjør de noe med det. I *Gylv* spør Ganglare hvorfor ikke jotnene tar livet av ulven, når disse barna til Loke har så mye makt. Høg svarer da;

Så høgt vørde æsene heilagdomane sine og dei fredlyste stadene at dei ikkje ville sulke dei med blodet frå ulven [...] (*Gylv*)

Årsaken til at de ikke kunne ta livet av Fenrisulven kan ligge i at han var frenden deres, og at æsene dermed var forpliktet til å beskytte han så lenge han ikke hadde gjort noe galt.<sup>145</sup>

Når det gjelder Loke selv, er det ikke før han var skyld i Balders død og ikke ville bidra til å få han tilbake fra Hel, at gudene får anledning til å gå til handling mot Loke (jfr. *Gylv*). Loke var beskyttet av frendskapsbånd til æsene, både gjennom sin mor og gjennom sin relasjon til Odin. Men så snart han er skyld i drapet på en av sine egne, så stiller saken seg annerledes. Det er likevel verd å merke seg at gudene fortsatt ikke dreper Loke.

---

navn eller benevnelse, og poenget i denne sammenhengen ser ut til å være er at jotnene unnslett utryddelse, og fikk mulighet til å formere seg ut fra Bergjelme og kona.

<sup>145</sup> Odin var "foster-onkel" til Fenrisulven, og Odin var i så måte forpliktet til å beskytte ulven, på grunn av at ære og ætt stod så sterkt i det norrøne samfunnet.

Årsaken til at gudene ikke kvitter seg med Loke er det vanskelig å si noe sikkert om. Ut i fra de rettigheter man hadde i slike tilfeller, så skulle det tilsi at æsene hadde rett på hevn i form av drap. De fikk også sin hevn gjennom å ta livet av Lokes sønn (Nare/Narve), noe som også er rettfærdig i og med at Loke har drept Odins sønn. I så måte kan dette karakteriseres som et uttrykk for prinsippet om likt for likt, noe som kan knyttes opp mot forståelsen av hevn i det norrøne samfunnet.<sup>146</sup> Æsene brukte en bror til å drepe en bror, noe Loke også gjorde i og med at han lurte Balders bror Hod til å skyte på han i lek med pil og bue (jfr. *Gylv*).<sup>147</sup> Gudene opprettholder dermed også sin status som representanter for oss.

Eddadiktene *Grm* 42 og *Vsp* 35 og *Vsp* 51, viser at Loke også spiller en viktig rolle i selve ragnarokkampen. Loke er den som først rører flammen, og dermed den som utløser selve kampen. Finnur Jónsson (1932:71) har tolket de tre siste linjene i *Grm* 43 til å bety at når kjelene fjernes vil gudene kunne se Odin og den fare han er i.<sup>148</sup> *Vsp* 51 knytter Loke til ilden, representert av Muspells landsmenn, og at han er på jotnenes side i ragnarokkampen.<sup>149</sup>

Dette forsterker ideen om at den type allianse Loke stammer fra ikke må forekomme. Vi kan i den sammenheng si at Lokes mellomposisjon, hans liminalitet, handler om opphav og hvilken retning ekteskap etableres mellom ulike grupper. Dette påvirker også generasjonen etter ham. Det vises også i mytene at i de tilfellene der utvekslingen går i riktig retning får det positivt utfall for gudene. Dette kan knyttes til at gudene i disse tilfellene selv styrer premissene for utveksling. I Lokes tilfelle er det ikke på æsenes/gudenes premisser utveksling skjer, og de må gjøre det de kan for å redde situasjonen til det beste for dem selv. Noe av det de gjør i denne sammenheng er å sørge for at de har kontroll over Lokes barn, og at Odin og Loke blander blod. Ikke noe av dette er "gratis" for gudene, og krever et stort offer gjennom gjensidige forpliktelser.

Fordi Loke befinner seg i en mellomposisjon, mellom oss og de andre, representerer han i større grad *det* andre enn *de* andre. Det vil si at det er hans tilknytning til kaoskraften, sammen med hans bånd til æsene som gjør at han kan krysse grensene mellom oss og de andre som

---

<sup>146</sup> Hevn var ikke en handling som skulle skape rettferdighet eller sone skyld. Den krenkelsen som hadde skjedd skulle utjevnes slik at balansen ble gjenopprettet. Dersom hevnen ikke ble gjennomført ble konsekvensen tap av prestisje og status for den krenkede, og en ny sosial balanse ble resultatet (jfr. Sørensen 1995:197).

<sup>147</sup> Tross sin "uskyld" må Hod likevel drepes av hevnersønnen Våle, som Odin får med jotunkvinnen Rind (jfr. *Bld* 11).

<sup>148</sup> Dette henger antagelig sammen med at dampen avtar når kjelene tas fra varmen, og alle vil kunne se klart hva som er i ferd med å skje.

<sup>149</sup> Dette er noe av årsaken til at han har blitt karakterisert som ildvette (jfr. kap.5.3).

han selv lyster. Ingen andre i mytologien er som Loke. Æsene tror de kan kontrollere han, men Loke representerer det kaotiske ved verden og naturen som ikke vil la seg temme. Loke representerer også mange egenskaper som strider mot samfunnsnormene, bl.a. at han kan gjøre seg om til kvinnekjønn og få barn. Det er ikke før drapet på Balder at Loke virkelig motarbeider gudene. Inntil da har han med sine krumspring egentlig bare utrettet ting til det beste for gudene, riktignok i forsøk på å redde sitt eget skinn. Dette kan selvsagt være en del av plottet med å lure gudene inn i nettet sitt for å få dem til å se ham som “ufarlig”. Et trekk vi kan knytte til Loke som trickster, og som rettferdiggjør hans tilsynelatende lille intellekt. Han er kanskje den smarteste av dem alle, og med det er han på skjebnens side.



## 6. Relasjoner til De andre

Det er flere motiver som kan ligge til grunn for at gudene krysser grensene til de andre. Det som ligger til grunn for deres handlinger er opprettholdelse av den orden de selv har satt, og opprettholdelsen av egen gruppes identitet. Det gjør de ved å styrke sin posisjon og makt ovenfor andre-gruppen. For å klare dette må gudene utnytte ressursene som finnes hos de andre.

### 6.1 Den ettertraktede kunnskapen

De andre og kaoset representerer ikke bare en kraft og et potensial til nyskaping. De representerer også *kunnskap* om fortid og fremtid som også kan bidra til å gjøre det mulig for gudene å ta del i kraften som kaos representerer. Denne kunnskapen er det i mytene Odins oppgave å ta del i.

### Odin og kunnskapen

Vi kan skille mellom to trekk ved Jotunheimen som gudene finner attråverdig. Det ene representeres av den kunnskapen og de “energier” som jotnene som kaosmakter representerer, det andre er de gjenstandene som er bærere av viktige krefter gudene ønsker å få del i. Gjenstandene er i hovedsak de som Loke skaffer gudene fra dvergene (jfr. kap. 5.3). Innblikk og deltagelse i den kunnskapen som finnes hos de andre krever et stort offer fra gudenes side, representert av Odin. Odin gjennomfører farefulle reiser bl.a. til jotnen Vavtrudne, hvor han får kunnskap om de tider før han selv ble til. Odin ofrer seg selv til seg selv for runekunsten (jfr. *Hvm* 138-145), han ofrer øyet sitt som pant til Mime, for å kunne drikke av kunnskapens brønn (jfr. *Gylv* og *Vsp* 28),<sup>150</sup> og han skaffer skaldemjøden fra jotnen Suttung (Suttungsmjøden), som er opphavet til skaldekunsten (*Sskm*).

Jotnene var de første livsvesener i tilværelsen, og deres minne strekker seg derfor lenger tilbake enn gudenes. Jotnene har ikke gode erfaringer med gudene, som var erobrere som ville

---

<sup>150</sup> Det antydes at Mime er jotun. Mimesbrønnen ligger under Yggdrasill, under den rota som snur mot rimtussene (jfr. *Gylv*).

skape alt etter eget hode. I følge Steinsland (2005) representerer jotnene det som gudene ikke har fått kontroll over, og derfor er de potensielle fiender. Men fordi gudene har behov for dem, deres kunnskaper og eiendeler, er møter mellom dem nødvendig (Steinsland 2005:140).

Odins møte med jotnen Vavtrudne er et godt eksempel på hvordan Odin skaffer seg den nødvendige kunnskapen. I en slik sammenheng kappes ikke Odin med Vavtrudne for å bevise at han er like klok, eller klokere enn jotnen. Han bruker den kunnskapen han allerede har tilgjengelig, for å få informasjon om det han ikke kan vite noe om. Odin og brødrene tok livet av sin egen ætt og opphav, og dermed også tilgangen til kilder med informasjon om fortiden. Bergjelme representerer den kunnskapen som Odin ikke har tilgang til lenger, mens Vavtrudne som er etterkommer av Bergjelme (jfr. *Vav* 29 og 35), har tilgang til denne informasjonen gjennom muntlig tradisjon som har gått fra ledd til ledd i hans ætt. *Vav* viser også at Odin aldri selv svarer på ting som har å gjøre med de tidligste tider, før han selv kom til og drepte Yme (*Vav* 28-35).<sup>151</sup> Friggs bekymring i *Vav* 2 tyder også på at det ikke er noen selvfølge at denne konkurransen må gå bra. *Vav* 44-53 omhandler fremtiden, hva som skjer under ragnarok og hva som skal komme i tiden etter. Her kan det tenkes at Odin kjenner ragnarokkampen, men ikke hva som skal skje etterpå i den nye tid.

Det har vært diskutert hva det vil si at Vavtrudne husker tilbake til at Bergjelme ble lagt som lik i kiste (jfr. Holm-Olsen 1993 *Vav* 35). Årsaken til diskusjonen er ordet *luðr*, og dets betydning. I følge Finnur Jónsson (1932:58-59, note til *Vav* 35, jfr. kap.5.1) så har Snorre forstått ordet som blåseinstrumentet lur. Dette mener Jónsson er umulig fordi det i teksten står at Bergjelme *ble lagt på luðr*, noe Snorre endret til *han besteg*. Jónsson føyer seg til en tokning av Fritzner, som mente det var snakk om en uthulet stokk eller traue til å legge nyfødte spedbarn i (Jónsson 1932:58-59, note til *Vav* strofe 35). Jónsson mener at dette er rimelig, og viser til ordet *ludra* som betyr vugge. Det vil da si at Vavtrudne husker tilbake til Ymes sønnesønns fødsel. Anne Holtmark (1946) bestrider dette, og mener det må være snakk om Bergjelmens død, og at bære eller kiste er rett betydning av ordet (Holtmark 1946:51). Dersom våre fortellinger om gamle dager skal være troverdige gjelder det å søke forbindelser så langt tilbake fra nåtiden som mulig, og det gjør vi ikke ved å fortelle om folk vi har sett i vuggen. Kan vi derimot si at vi har kjent en person som den yngre generasjon bare har blitt fortalt om, og som er død for lenge siden, gir det våre fortellinger om hans tid økt troverdighet

---

<sup>151</sup> Spørsmålene han stiller kan brukes mot denne teorien, men forfatteren av diktet må nødvendigvis kunne svarene på forhånd, og dermed blir også spørsmålene avslørende.

(Holtmark 1946:51). Vavtrudne forteller om sin første erindring, og et barns første erindring er ikke at et annet barn blir født, det gir ikke inntrykk, det er de eldre som teller og gir en de første inntrykk som blir husket (Holtmark 1946:52). Det er også urimelig at Vavtrudne skulle huske Bergjelmes fødsel i og med han og hans kone er de eneste av jotnene som overlevde Ymes død. Vavtrudne er dermed etterkommer av disse to, og kan ikke erindre Bergjelmes fødsel. Snorres bruk av ordet *luðr* kan tyde på en misforståelse av ordets betydning, eller en misforståelse av mytens opprinnelige betydning.

Vavtrudne sier at “med dødsvidg tunge snakket jeg om fortid og ragnarok” (*Vav* 55), noe som kan bekrefte at det her er snakk om hendelser Odin ikke vet noe om. Odin kjenner verden fra da han skapte den selv, men ikke hva som skjedde forut for det, og ikke hva som skal skje i den kommende tid, etter hans egen død. Odin går ut av kampen som den sterkeste, og sterkere enn da han kom. De andres posisjon som underlegne styrkes i den sammenheng også ytterligere. Det ligger implisitt i de forventninger som er til teksten, før kampen mellom Odin og Vavtrudne starter, at Odin vinner denne kampen. Dette kan knyttes opp mot tekstens tolkningsfellesskap (jfr. kap.4.1).

Odin knyttes også til kunnskap om seid. Frøya lærte i utgangspunktet æsene å seide (*Ys* 4), men det var så mye umandighet knyttet til dette at de lot kvinnene ta seg av denne aktiviteten, men likevel var Odin den største seidmann. Årsaken til det ligger i det som er Odins rolle, ikke bare som høvding og den øverste av gudene, men også som en slags beskytter av den liminale kunnskapen som kaos representerer. Odin nyter stor respekt for sin kunnskap. Det er i så måte ingen motsetning mellom hans kunnskap om seid og hans rolle som den store krigerguden. Dette understreker også de offer som Odin gjør i kampen om kunnskapen, at han kan ta på seg rollen som seidmann til tross for argskapen som knyttes til dette.<sup>152</sup>

Odin kunne den idrett som det følger den største makt med, han øvde den sjøl, det er seid; derfor kunne han vite folks lagnad, og ting som ikke hadde hendt ennå, han kunne gi folk død eller ulykke eller vanhelse, han kunne ta vett eller kraft fra folk, og han kunne gi det til andre. Men denne trollskapen følger det så mye umandighet med, at mannfolk ikke kan drive den uten skam, derfor lærte de gydjene denne kunsten. (*Ys* kap. 7).

---

<sup>152</sup> På grunn av at Odin kan ta på seg rollen som seidmann, og alt det impliserer i norrøn kultur, har han bl.a. blitt tolket av arkeologen Brit Solli som skeiv, eller homofil, og satt inn i sammenheng med *Queer theory* (jfr. Solli 2002).

Det største offer Odin gjennomfører, ut i fra konsekvensene det medfører, må imidlertid være handlingen hvor han blander blod med Loke.

*Loke:*

Mins du det, Odin,  
at i opphavs tider  
blandet vi blod sammen?  
ølet, sa du,  
ville du aldri smake  
om det ikke ble budt oss begge. (Ls 9)

Betydningen av at Odin og Loke blander blod, er at de med denne handlingen blir fosterbrødre. Fosterbrorskap (fóstbræðalag) gikk ut på at man lovet hverandre å holde sammen og hjelpe hverandre, og hevne den andre om nødvendig. Dette var en forpliktelse som ellers bare gjaldt innenfor ætten. Ved å ta en fremmed til fosterbror kunne han bli innlemmet i ætten (jfr. Bø 1959). Det var imidlertid vanlig at de parter som inngikk fosterbrorskap kjente hverandre godt, og med denne handlingen ville bekrefte et nært vennskap (Steinsland 2005:333).

Fosterbrorskapet mellom Odin og Loke bekrefter at de har stått hverandre nær, om enn sambandets karakter før blodblandingen er utydelig. I *Ls* beskylder de hverandre gjensidig for den form av foraktelig perversitet som benevnes som ergi (jfr. kap.5.3). Samme egenskap ligger også innesluttet i myten om Loke som Sleipners mor (Ström 1985:153). Gjennom fosterbrorskap med en representant for jotunverdenen ble hele gudeheimen involvert og forpliktet på rituelle frendskapsforhold. Fosterbrorskapsritualer er eksempler på initiasjonsritualer hvor deltakernes status endres i løpet av den rituelle prosessen (Steinsland 2005:333-334, jfr. også Turner 1979, og van Gennep 1999 [1909]).<sup>153</sup>

Schjødt (1981) mener at Odins motiv for å inngå fosterbrorskap med Loke kan ligge i nettopp hans søken etter kunnskap. Ved å blande blod med Loke kan han ha fått del i noe av den kunnskapen som kaossfæren representerer. Schjødt mener at Lokes opphold hos jotnene har gitt ham en del egenskaper som vil være nyttige for Odin, dvs. Lokes ferdigheter i hamskifte, skifte av kjønn etc. (Schjødt 1981:56-57). Det er også indisier som tilsier at Loke har vært del

---

<sup>153</sup> Inngåelsen av fosterbrorskap er en rite som rommer gjenfødselsymbolikk. Selve blodblandingen symboliserer det nyskapede slektskapet. Riten må forstås på bakgrunn av slektskapsregler som skilte mellom slektskap gjennom blod og inngifte. Dette hadde betydning for tvister og hevner, hvor blodstilknytning stod sterkere enn andre former for slektskap (Steinsland 2005:333).

av seidkomplekset på grunn av hans tilnavn *Loptr*, som betyr flygende eller flygende gjennom luften (Schjødt 19981:57 jfr. *Gylv*). Dersom Odin får tilgang til Lokes kunnskap gjennom blodblanding, vil dette nødvendigvis også kunne bety at Loke får tilgang til Odins egenskaper, noe som også kan forklare likhetene mellom Odin og Loke. Det viser hvilket offer det var for Odin og gudene å få tilgang til Lokes kunnskap. Lokes navn kan tyde på en oppvekst blant æsene, noe som viser at det er mulighet for at han og Odin har kjent godt til hverandre. Det kan i urtiden ha vært et nært forhold og vennskap mellom dem som foranlediget deres fosterbrorskap. Men samtidig må Odin også ha visst at Lokes kontakt med Jotunheimen ville være fordelaktig for ham og æsene. Ut i fra mytene vet vi at Loke, som en logisk konsekvens, ikke kan ha kommet til før kunnskapen om de andre, og deres krefter var kjent, dvs. etter at Gullalderen brytes.<sup>154</sup>

## Kunnskapens makt

Kunnskap er en viktig del av relasjonene mellom oss og de andre, og vi finner søken etter andre-gruppens kunnskap også i det norrøne samfunnets forhold til de andre. Denne kunnskapen er et aspekt av samhandelen med samene, og det dreier seg i den sammenheng om kunnskap i forhold til seid og magi. Som vi har sett er det et motiv i sagalitteraturen å oppsøke medlemmer av samisk befolkning på grunn av deres kunnskaper innen magi, seid og spådomskunst.<sup>155</sup> Den norrøne befolkningens syn på skjebnen kan være med på å belyse denne interessen. Norrøne skjebneforestillinger kan deles inn i to typer. Den ene typen representerer den upersonlige skjebnetanken der alt er forutbestemt, mens den andre typen representerer en skjebnetanke der mennesket selv kan påvirke sin fremtid. Den upersonlige skjebne har ethvert menneske fått tildelt ved fødselen, bl.a. en med en bestemt livslengde. Døden kommer når denne tiden har løpt ut.<sup>156</sup> Nært knytta til denne tankegangen er troen på at

---

<sup>154</sup> I følge Bjørgvinsson (1997) var det først da Odin og Loke blandet blod at Loke fikk tilknytning til æsene. Æser og jotners natur forenes i Loke og han etablerer sine røtter i begge leire. Loke blir dermed verken det ene eller det andre (Bjørgvinsson 1997:46). Bjørgvinsson tar imidlertid utgangspunkt i at Laufey er jotunkvinne.

<sup>155</sup> Vi har flere steder i sagaene hvor særlig folk fra Hålogaland har hatt tilknytning til og utnyttet samisk kunnskap om trolldom og magi. Eksempler på dette er bl.a. Gunnhild, Ingemund (jfr. *Lan* 179 og *Soga um Vatsdølerne* kap.10-11), Tore Hund og Raud den ramme. I *OH* (kap.193) får vi høre at Tore Hund hadde vært på finneferd, han hadde vært lenge på fjellet og vunnet mye gods. Tore Hund hadde mange slags handel med finnene, og fikk bl.a. laget til seg tolv reinsdyrskofter med så stor trolldom at ikke noe våpen bet på dem. Videre i *OH* (kap.228) får vi høre hvordan kongens, Olav Haraldsson, seinere Olav den hellige, sverd ikke ville bite på kofta til Tore Hund. Tore Hund er også til slutt den som dreper Olav Haraldsson. Raud den ramme fra Godøy i Salten, var en rik mann med mange huskarer. Han var også en mektig mann som hadde en stor skare av finner som fulgte ham, og hjalp han dersom han trengte det. Raud var ivrig til å blote og svært trollkunnig (*OT* kap.78).

<sup>156</sup> Knyttet til normene (jfr. kap.6.3).

makter former den enkelte skjebnen, at guddommelig aktivitet og inngripen fastsetter livsgangen. Det skjer både kollektivt og individuelt. *Hamingja* representerer den andre typen skjebnetro. Hamingja er en personifikasjon av den lykke som følger en person eller en hel ætt. Den som selv kjente seg utrygg kunne for eksempel også slå seg sammen med en som hadde sterkere hamingja (Bø 1959, jfr. Klokkervoll 2005:65). Hamingja var påvirkelig gjennom spådom, og i den sammenheng kommer relevansen av forholdet til den samiske befolkningen inn i bildet.<sup>157</sup> Dersom man mente at hamingja kunne forandres ved spådom er det et klart motiv for å opprette kontakt med de som regnes for eksperter på området. Risikoen ble veid opp av fordelene som absolutt var de største.

Pálsson (1999) refererer til *Orvar Odd saga*, *Boses saga* og *Gange-Rolv saga*, og mener at disse kan settes i sammenheng med et motiv hvor unge læres opp i trolldom av samer (jfr. Pálsson 1999:42-43). Dette er også et motiv i Gunnhildfortellingen, men det er imidlertid vanskelig å knytte disse fortellingene opp mot hverandre. Det nevnes verken eksplisitt eller implisitt i noen av fortellingene Pálsson nevner, at vi har å gjøre med finner eller samer. I *Boses saga* blir helten tilbudt denne trolldomskunnskapen, men avviser den og vil ikke at den slags skal skrives i sagaen om han (jfr. *BoS* kap.2). Her dreier det seg om heltesagaer som også skiller seg betraktelig fra ætte- og kongesagaene. Det kan også ha vært et motiv å sende sine døtre i lære hos samer, noe som kan knyttes opp mot reglene for hvem som legitimt kunne bruke slik kunnskap i det norrøne samfunnet, og dermed også i mytene.

Det å oppsøke de andre på de andres premisser, innebærer en stor grad av tillit. Det var helt klart å begi seg ut på farlig grunn når grensene til de andre krysses. Når man beveger seg inn på andre-gruppens områder hengir man seg også fullstendig til deres kontroll. Dette viser hvor viktig det var for den norrøne befolkningen å beskytte sine ressurser og pleie sine kontakter vel. Dersom de trodde at de kunne få hjelp av f.eks. samisk magi, måtte de også ha vært klar over at det kunne få negativt utfall, dersom deres naboer ikke følte seg rett behandlet. Ferden til de andre innebærer kryssing av grensen mellom det trygge hjemlige og det ukjente.<sup>158</sup> De

---

<sup>157</sup> Knyttet til skjebnetro er også tanken om at alle mennesker har et fylgje knyttet til seg. Menneskets skjebne er fastlagt og ved siden av seg har det en skapning som er underlagt den samme skjebnen uttrykt gjennom forestillingen om et fylgjedyr. Mennesket har ingen kontroll over fylgjedyret, og kampen mot skjebnen er dermed tapt på forhånd, fordi det har en halvdel det ikke er herre over. Det ene er bare et speilbilde av det andre. Fylgjedyrmotivet understreker og fordobler inntrykket av at skjebnen er upåvirkelig. Det fantes også fylgjer som fungerte som verneånder, de var ikke dyr, men kvinner (Mundal 1974:40, 62). Fylgja var forskjellig fra fylgjedyret ved at hun hadde egen vilje, og var ikke del av mennesket. Hun tilhørte en annen verden og kunne derifra gripe inn og hjelpe mennesket sitt (Mundal 1974:84).

<sup>158</sup> Dette kan også knyttes til skillet mellom Midgård og Utgård i mytologien.

som oppsøkte denne typen kunnskap må ha hatt en stor tillit både til hva kunnskapen kunne utrette og til de som bar på den, samt at kunnskapen ikke ville bli brukt til skadeverk. Fortellingen om Ingemund er et godt eksempel på dette. Han endrer hele sitt livsløp på grunn av en spådom han får fra ei finnekone, til tross for at han i utgangspunktet ikke var villig til å ta i mot spådommen (jfr. *Soga um Vatsdølerne* kap.10-15 og *Lan* kap.179). Det ser også ut til å være et vanlig motiv i sagaene at volver og finnekoner behandles godt.<sup>159</sup> En parallell til Ingemundfortellingen finner vi i *Soga om Orvar-Odd*, hvor Orvar-Odd ikke vil ta i mot spådom fra en volve fordi han ikke tror på det, men han får den fortalt likevel (*OrS* kap.2).<sup>160</sup>

Fortellingen om Ingemund belyser også bruken av samisk kunnskap som en ressurs og et ettertraktet gode, som var tilgjengelig mot betaling (jfr. *Vats* kap.10-15 og *Lan* kap.179.) Ingemund betalte noen samer med tinn og smør for at de skulle utføre et oppdrag for han. Det henvises i den sammenheng til at de utførte en farefull hamferd.

Fortellingen om Ingemund og fortellingen om Gunnhild viser at kontakt med samene var viktig for norrøn befolkning. Hovedpersonene i disse fortellingene representerer oss-gruppen, og sammen med fortellingens tilhørere representerer de et tolkningsfellesskap som vil bidra til å opprettholde status og makt på oss-gruppens premisser. Ingemund kalte *til seg* to samer, og det var Ingemunds fosterfar som laget i stand seiding. Det er på den egne gruppens premisser at utveksling av kunnskap skjer (slik også fortellingen om Raud den ramme i *OT* gjør det klart). I de tilfeller hvor samene aktivt oppsøkes på sine egne territorier, som i tilfellet med Gunnhild, er det ikke lenger oss-gruppen som har kontrollen, men her hengir man seg til de andres makt. Det ufarliggjør kontakten med de andre når det skjer under egen gruppes kontroll.<sup>161</sup>

Sett i forhold til det norrøne samfunnets oppfattelse av ergi knyttet til aktiviteter som trolldom og seid, så fungerte det bedre at kvinnene tok seg av disse aktivitetene. Volvene nøt også stor respekt i det norrøne samfunnet (jfr. Lillevolva i *EiR* kap.4).<sup>162</sup> Det er i den sammenheng ikke

---

<sup>159</sup> Jfr. Lillevolva fra *EiR* kap.4, og hvordan hun behandles, hun får bl.a. sitte i høysetet på en pute av hønsedun. Finnekona i fortellingen om Ingemund tas også godt vare på.

<sup>160</sup> Det finnes riktignok eksempler også på det motsatte, men i de tilfellene dreier det seg gjerne om enkeltaktørers handlinger (jfr. *OrO* ).

<sup>161</sup> Vi finner også andre eksempler på dette i sagamaterialet, bl.a. i *OrO* hvor volven for omkring i landet på gjestebud som bøndene bød henne inn til (*OrO* kap.2).

<sup>162</sup> Volven i *EiR* kap.4 beskrives som vakkert kledd. Hennes bekledning kan trekke paralleller til Frøya, bl.a. lue og hansker foret med hvitt katteskin. Hun hadde også flere gjenstander av messing. Bl.a. har hun en messingslått stav, sko med messingknapper på snorene, og en messingskje (*EiR* kap.4). Messing er et metall som

utenkelig at Gunnhild gikk i lære hos samene for å bli volve. *Eyrbyggjasaga* (kap.15-16) beskriver ei trollkvinne, Geirrid, som lærer opp en ung mann i trolldom. Episoden er også sammenfattet i *Lan* kap.79. Torbjørn den Digre stevnet en kvinne ved navn Geirrid for trolldom etter at sønnen hans, Gunnlaug, døde av den vanhelse som han fikk da han dro for å lære av Geirrid. Denne episoden kan tolkes som en advarsel mot at menn skulle tilegne seg denne typen kunnskap. Gunnlaug dør også som en følge av dette, noe som kan understreke at dette var aktiviteter forbeholdt kvinner. Arild Klokkervoll (2005) har i sin hovedoppgave om seid, konkludert med at det ser ut til å være en kjønnsfordeling hos de to gruppene ut i fra hvem som utøver seid. De samiske sjamanene (noaidene) var i hovedsak menn, mens de norrøne hadde sine spå- eller seidkoner, på grunn av argskapen som var forbundet med seiden (jfr. Klokkervoll 2005:107ff). Dette bekrefter også motivet med å sende unge kvinner i lære hos samiske menn (noaider). Dersom det var slik at kvinner i samisk tradisjon ikke opptrådte som noaider eller seidspecialister, er det mulig at denne sammenblandingen også representerer et motiv fra middelalderen hvor trolldomskyndigheten plasseres hos samene. Det kan også tyde på et skarpt skille mellom seid og annen form for spådom og magi hos samene. Kvinnene kan ha befattet seg med kunnskap om spådom og magi, mens sjamanen eller noaiden var seidspecialisten. Dette vil falle naturlig i og med at sjamanen også kan sies å befinne seg i en mellomposisjon mellom menneskene og maktene. Det kan ha vært sterkere tradisjoner i det samiske samfunnet i forhold til at det var akseptert for mannlige medlemmer av samfunnet å ha kunnskap om spådom og magi.

Det er blitt foreslått av bl.a. Jaqueline Simpson (1973) at en stor del av synet på magi og trolldom bærer i et negativt eller fiendtlig syn på hedensk kult blant høymiddelalderens kristne. Hedenske guder ble degradert til djevler, og deres tilbedere ble sett som onde trollmenn eller svartekunstnere. Slik fiendtlighet vil nok ha vært på sitt sterkeste i perioder med akutt politisk og kulturell konflikt, som følger med overgangen til en ny tro. Siden Skandinavia var blant de siste områder i Vest-Europa til å bli kristnet, var dette et tilbakevendende tema i de islandske sagaene (Simpson 1973:169). Jaqueline Simpson (1973) mener demoniseringen bl.a. kommer til uttrykk i *Olav Tryggvasons saga*, hvor hans motstandere ofte var knyttet til hedendom, magi og mørke krefter (Simpson 1973:169).<sup>163</sup>

---

kan knyttes til samisk befolkning, og skal ha i følge samisk tradisjon ha hatt særlige egenskaper og betydning (jfr. Spangen 2005:126).

<sup>163</sup> Sympatiske karakterer i sagaene, som Olav Tryggvason, tyr ofte selv til spåmenn og spåkoner, men ikke til de som hadde kunnskap til mørkere sider ved disse kunstene (Simpson 1973:172-173).



Det ser imidlertid ikke ut til at kristningen av Norge påvirket samisk religion den første tiden. Samene ble tilbudt lempelse i skattene til den norske befolkningen dersom de konverterte, et tilbud som neppe førte til noen vesentlig endring i religiøs atferd. Men det ser også ut til at den samiske befolkningen på denne tiden markerte sin tro, ved bl.a. økt antall offersteder (jfr. Hansen og Olsen 2004:222-223).

## **6.2 Den norrøne befolkningens relasjoner til samene**

Vi har sett på hvordan den samiske kunnskapen ser ut til å ha vært viktig for den norrøne befolkningen, men i sagamaterialet er det en annen type samhandel som også fremstår som viktig. Den er også tydeligere enn forholdet til den samiske kunnskapen, det er da snakk om kontakt i forbindelse med skattelegging og handel. Denne forbindelsen handler om en sterk økonomisk tilknytning til de andre, og de andres betydning for den norrøne befolkningen i en slik sammenheng.

Den samiske befolkningen som eksempel på de andre, og synet på dem viser seg tydelig i sagalitteraturen. Det ser ut til å ha eksistert et samspill, på flere plan, mellom samisk og norrøn befolkning. For den norrøne gruppen blir dermed samene også en viktig del av den norrøne befolkningens verdensforståelse. Den samiske befolkningen er imidlertid på ingen måte det entydige svaret på hvem de andre er. Men de er et godt eksempel på hvem de *kan* være. Den norrøne befolkningen, representert av vikingene, hadde som vi vet fra skriftlige kilder og arkeologisk materiale, kontakter i store deler av Europa. Den samiske befolkningen utgjorde på mange måter et viktig ledd og ressursgrunnlag for bl.a. høvdinger og kongers kontakter i så måte. Dette kan knyttes opp til hvorfor dette aspektet fremheves i sagamaterialet, fremfor den åndelige kunnskapen. Det er imidlertid vanskelig å si hvilket av disse aspektene som først åpnet opp for denne samhandelen, de åndelige eller de økonomiske interessene.

Den kilden som kanskje mest eksplisitt forteller om samisk-norrøne relasjoner er *Ottars beretning*. Den tar i hovedsak for seg de økonomiske interessene i dette forholdet, handels- og

skattleggingsvirksomhet, som utad i samfunnet, og for eliten, antagelig var den viktigste relasjonen til samene.<sup>164</sup>

(...)deres [den norrøne befolkningen] rikdom er for det meste basert på den skatt som samene betaler dem. Denne skatt består i dyrehuder og fuglefjær og hvalbein og skipstau som er laget av hvalhud og selhud. Enhver betaler etter sin stand. ( Sandved 1995:4).

I skattereglene fra 1553 er den individuelle skatten for en fjellsame oppgitt til 2 reinskinn eller ett mårskinn, mens en skogssame betalte 6 gråverk.<sup>165</sup> Ut i fra disse opplysningene er det sannsynlig at skatten Ottar snakker om gjaldt for et helt lokalsamfunn.<sup>166</sup> Anne Karine Sandmo (1994) mener at vi dermed kan gå ut i fra at Ottars beretning her indirekte forteller om den samiske måten å organisere samfunnet på, i siidaer, dvs. definerte territorier med faste bosteder. Årsaken til det er at det ville vært umulig å kreve inn disse rikdommene fra enkeltpersoner som levde som omflakkende jegere (Sandmo 1994:192).

## Handel og samhandel

Det er vanskelig å vite nøyaktig hvordan samhandlingen mellom de to befolkningsgruppene fungerte. Våre eldste skriftelige beretninger om samene kommer fra observatører som har sett dem utenfra, og som selv hører hjemme i en annen kulturform. Beretningene fremhever jakten og mangel på faste bosteder. Sannsynligvis er dette momentet vektlagt for å skape en eksotisk kontrast til observatørens egen kulturform (Sandmo 1994:119).<sup>167</sup> Dersom handelen mellom disse gruppene skulle være effektiv, så var begge gruppene avhengig av faste møteplasser, eller at representanter for den norrøne befolkningen visste hvor de andre oppholdt seg til bestemte tider av året.<sup>168</sup>

Arkeologen Knut Odner (1985) mener at handelen mellom samisk og norrøn befolkning var avhengig av at det eksisterte gjensidig enighet rundt det han kaller etniske koder og forventet

---

<sup>164</sup> Kunnskap, magi etc. kan i mange tilfeller karakteriseres som en slags handelsvare. Samene fikk gjerne betalt i varer for slike tjenester også. Samene som hjalp Ingemund fikk smør og tinn som betaling for tjenestene sine.

<sup>165</sup> Ekornskinn

<sup>166</sup> Den fornemste må betale femten mårskinn og fem reinskinn og et bjørneskinn og ti ambarer fjær og en bjørne- eller oterskinnskoft og to skipstau; hvert av disse skal være seksti alen langt; det ene skal være laget av hvalhud, det andre av selhud. (Sandved 1995:4).

<sup>167</sup> Det refereres i denne sammenheng til seinere skriftlige kilder som bl.a. Olaus Magnus (1982 [1555]).

<sup>168</sup> I Jernalder ble de tidligere langdistanseforholdene østover som var preget av lite nærkontakt, eller det Hansen og Olsen kaller "face to face" interaksjon, erstattet av i større grad intime kontakter organisert på et lokalt inter-etnisk plan (jfr. Hansen og Olsen 2004:132).

atferd. Han mener at etnisitet fungerte som et viktig organiseringsprinsipp mellom gruppene, og at gjensidig utveksling mellom gruppene var strukturert rundt forventet atferd som hadde sine røtter i etniske koder. Dersom en handelsmann skulle legge ut på den lange ferden til Finnmarken, måtte han være sikker på at han ville få det han var ute etter. På denne tiden lå hans garanti i etablerte etniske koder. Det samme gjaldt for samene som også var avhengige av verdiene som var knyttet til bruken av disse kodene. Vi må anta at kodene er sluttprodukter etter prosesser som har vart over lang tid (Odner 1985:6). Odner gir ikke noen god forklaring på hva han egentlig mener med etniske koder, men vi må anta at det i denne sammenhengen handler om gruppemessig identitet. Dersom denne handelen skulle fungere måtte begge sider ha tydelige identiteter, og det måtte være regler for hvordan handel skulle forgå slik at begge parter var fornøyd med handelen. Det var viktig at samene var gjenkjennelige som de andre, ettersom utveksling mellom gruppene var avhengig av skillet. Dette viser også hvordan kryssing av grenser og samhandel på tvers av grenser bidrar til å opprettholde bevissthet om etnisitet og identitet (jfr Barth 1969). Tydelige identiteter viser seg å være viktig også i mytene, det er ikke minst viktig for mytenes publikum at de ulike skikkelsene representerer tydelige identiteter slik at de lett kan kjenne seg igjen i fortellingenes motiver. Dette kan også være noe av årsaken til at Loke er så vanskelig å få skikkelig grep om, fordi hans identitet krever kunnskaper om fortellingenes implisitte budskap, nettopp fordi han befinner seg mellom oss og de andre.

Skattlegging av samer i sagaene har ført til tolkninger av relasjonen til dem som styrt av den norrøne eliten. Ut i fra det har det blitt dratt slutninger om at de har vært undertrykt av sine naboer. Som oftest fortelles det imidlertid om handel ved siden av skattleggingen. Det fortelles blant annet i *Egils saga* at Torolv reiste på finnmarksferder, hvor han tok skatt og hadde kjøpsstevne med finnene (samene) (jfr. *EgS* kap.10 og kap.14). I *OH* (kap.193) fortelles det om Tore Hunds finneferd. Her står det ingenting om at han tok skatter av finnene, men at han handlet med dem. I denne sammenhengen kommer også trolldom inn som et motiv for handelen.

Han lot gjøre tolv reinskinnskuffer for seg med så mye trolldom at ikke noe våpen beit på dem, mye mindre enn på ei ringbrynje.

Mye tyder på at denne samhandlingen gagnet både norrøn og samisk befolkning, ellers ville antagelig ikke den samiske befolkningen hatt noen interesse av den. De var ikke en passiv

gruppe som bare fant seg i å bli utnyttet av den norrøne eliten.<sup>169</sup> Den samiske befolkningen høstet dessuten økonomiske fordeler av handelen, i form av tilførte produkter.<sup>170</sup> En konsekvens av at inter-etnisk interaksjon er lokalt organisert er at den kan intensiveres og legges til grunn for en mer omfattende økonomisk spesialisering etter etniske skillelinjer (Hansen og Olsen 2004:132). De norrøne høvdingene framstår imidlertid i litteraturen som de som hadde størst nytte av relasjonen. De sikret seg et vareutvalg som var svært etterspurt på det nordeuropeiske markedet og handelen var en forutsetning for høvdingenes økonomiske, sosiale og politiske status. Det var med andre ord “nordmennene” som var mest avhengige av samarbeidet med samene, noe som må ha ført til større jevnbyrdighet i samhandlinga (Bratrein 1995:24). Dette er sett i fra elitens perspektiv, og de verdier de la til grunn, og vi vet ikke ut i fra kildene hvilke verdier dette representerte for den samiske gruppen.

I sagaene blir forholdet mellom samisk og norrøn gruppe fremstilt på en slik måte at samene fikk beskyttelse fra den norrøne befolkningen mot invasjon av sine territorier (av f.eks. bjærmer, tsjuder, etc.). Men det var nok først og fremst ikke for samenes egen skyld at disse territoriene ble beskyttet. Slik finnmarksferdene fremstilles i sagaene var det ikke slik at man kunne reise dit som man selv lystet, men at det var noe man fikk tillatelse til av kongen eller høvdingen. Ut i fra sagaene ser det ut til at den norrøne elite betraktet de samiske territoriene som sine egne. Den norrøne eliten var nok også mest opptatt av sine egne interesser, og egen gruppes tilgang på viktige ressurser. Det var viktig å sikre stabil tilgang til ressursene, noe de best kunne oppnå dersom den samiske befolkningen også så det som gunstig å ivareta kontakten. Kildene viser også til at ekteskap bringer de to gruppene sammen, og fungerte som en allianseskaper mellom gruppene (jfr. Harald Hårfagre og Snøfrid).<sup>171</sup> Den samiske befolkningen fikk makt ved at man kontrollerte bestemte ressurser. Dette gjelder også

---

<sup>169</sup> Gjennom jernalder og tidlig middelalder ser grensene mellom samisk og norrøn gruppe ut til å være stabile. I høy- og senmiddelalder forrykkes imidlertid den territorielle balansen, samtidig som relasjonene mellom samene og omkringliggende befolkning endrer karakter. En av faktorene var kristendommens stadig sterkere grep om de ikke-samiske samfunnene. Religiøs omvendelse ble viktig for politisk kontroll over samiske områder (Hansen og Olsen 2004:150).

<sup>170</sup> Dette kan for eksempel ha vært tekstiler til draktstykker og diverse metaller (Bratrein 1995:24). I følge Odner (1985:5-6) lagde ikke samene selv metallgjenstander, og var avhengige av å få disse utenfra. Den samiske befolkningen var særlig interessert i tinn.

<sup>171</sup> Arkeologiske kilder kan også tyde på at dette har forekommet. Østlige smykker er knyttet til den samiske kulturen mot slutten av jernalder. Smykkene ser ut til å ha vært brukt bevisst av det samiske samfunnet som symbol på samiskhet (Sandmo 1994:148). En finsk-baltisk spenne i en grav kan tolkes som resultat av handel, men det har også vært foreslått at smykker fra øst funnet i kvinnegraver langs kysten av Nord-Norge viser samiske kvinner som var gift med nordmenn, og at vestlige smykker i graver fra samiske områder i Nord-Sverige viser norrøne kvinner gift med samer (Sandmo 1994:149).

kunnskap innen trolldom og magi (Olsen 2000a:33).<sup>172</sup> I sagaene får vi inntrykk av at forholdet til kvæner, bjarmer og terfinner<sup>173</sup> (andre folkegrupper østover), var langt mindre av fredelig karakter, og at den norrøne befolkningen kan ha vært med på å beskytte samisk befolkning mot angrep fra disse for å beskytte sine egne interesser. Sagaene gir inntrykk av at hos disse andre gruppene kunne de norrøne plyndre og drepe som de lystet (Mundal 1996:107, jfr. også *EgS* kap.10 og 14).<sup>174</sup> Dette kan imidlertid også ha vært et motiv for å skape mer dramatik i fortellingene, fredlig handelsvirksomhet er ikke like underholdende som fremstillinger av krig og konflikt hvor vi-gruppen går seirende ut av kampen, eller at helten dør ærefult i kampen for en god sak.

Selv om samene hadde en viss makt i forhold til ressursene, så var de likevel en minoritet. I de litterære kildene hvor medlemmer av den samiske befolkningen behandles dårlig, er det gjerne skurken i fortellingen som er årsaken, og den som har behandlet medlemmer av samenes gruppe dårlig får sin straff (Mundal 1996:106).<sup>175</sup> Et forbud i “The Royal Decree” fra 1313 tyder likevel på at det var vanlig på den tiden da sagaene ble skrevet, å true medlemmer av den samiske befolkningen for å få inn de skattene de krevde (Mundal 1996:106).<sup>176</sup> Jeg tror likevel at dette er et motiv som stammer fra middelalderen, og kan neppe tilskrives i like stor grad den norrøne tidsepoken, fordi samene kontrollerte ressurser som den norrøne eliten var avhengig av, og som de var avhengig av for å opprettholde en god relasjon. Uansett er denne typen maktbruk helt klart en måte å kontrollere de andre på, og den norrøne befolkningen, eller middelalderens norske befolkning, må ha sett på samene som en trussel, og ikke bare

---

<sup>172</sup> Britiske forskere har en teori om at vikingtidsbosettingen på Orknøyene kom i gang ved at de piktiske kongene avsto makt og eiendommer, mot at vikingene som bosatte seg der lovet å beskytte øyene mot fremtidige overfall (Sandmo 1994:193). Dette kan i følge A. K. Sandmo (1994) også ha skjedd i Nord-Norge, i Malangen. Noen av innflytterne kan ha kommet dit som beskyttere, mot gjenytelser fra befolkningen. På den måten kan det ha hersket et fredelig vennskaplig forhold mellom innflyttere og lokalbefolkning, med hyppige ekteskap på tvers av befolkningsgruppene. Arkeologisk materiale tyder på at de som bodde der ikke samlet rikdom, noe Sandmo tolker til at godset muligens gikk til høvdingen på Bjarkøy, hvor innflytterne opprinnelig kan ha kommet fra (Sandmo 1994:193).

<sup>173</sup> Odner (1985:7) foreslår at Terfinnerne var en separat etnisk gruppe som bebodde Øst-Finnmark og områder på Kola-Halvøya.

<sup>174</sup> Det står blant annet at Torolv, som var på finnmarksferd, sendte ut to finner for å finne ut om ferda til noen Kylvingar [et folk i Gardariket] som og drev handel med samene. Han leita de opp og drepte nær hundre mann (*EgS* kap.10).

<sup>175</sup> Eksempler på dette er kong Halvdan som dør rett etter at han har torturert samene som Harald Hårfagre hjelper å rømme (*Flateyrbók*, jfr. Mundal 1996:106). Fra *Orvar-Odd saga* har vi et eksempel hvor Odds menn stjeler fra samiske kvinner på vei forbi Finnmark. På vei tilbake samme vei møter de voldsomme vinder som opphører så snart de kaster tingene de stjal over bord (*OrS* kap.2).

<sup>176</sup> Dette er en retterbot fra 1313 hvor Håkon V Magnusson også gav lempelser i innkrevningen av finneskatten, mot at samene gikk over til kristendommen (Norderval 2000:252).

som samhandlingspartnere. Særlig synes trusselen å ha vært knyttet til andre-gruppens kunnskaper innen seid og magi.

Problemene og konfliktene mellom den samiske og den “norske” befolkningen kom i større grad da den nye religionen (kristendommen) ble innført. Skillet mellom norrøn og samisk tro har ikke vært så stor sett i forhold til skillet mellom samisk religion og kristendommen. Med innføringen av kristendommen får vi bl.a. forbud mot å oppsøke samer. Blant annet ser vi dette i *GT* (kap.28:42-43), som sier at man ikke har lov til å verken utføre eller få utført spådom eller trolldom.<sup>177</sup> I noen tidlige kristne lover finner vi også spesifikke forbud mot å reise til samene for denne typen kunnskap (jfr. Munch og Keyser 1846 i Simpson 1973:170). Forholdet mellom den samiske befolkningen og deres naboer og handelspartnere ble nå også mye mer spent. Dette kan være forklaringen på hvorfor man bl.a. i det arkeologiske materialet ser spor etter en mer homogenisert samisk kultur i denne perioden, som gir seg utslag i materielt og religiøst uttrykk over et større geografisk område (Olsen 2000a:40). Dette kan man tenke seg springer ut av et større behov for å stå sammen som gruppe og skape en felles identitet som motpol til økt press fra norsk/norrøn side. De fysiske manifestasjonene av kirker og klosterbygg kan sammen med det øvrige presset utenfra ha vært opplevd som en trussel mot sentrale religiøse og kulturelle verdier. Dette kan ha vært forsøkt motvirket gjennom å intensivere gravritualer, og gjennom å knytte riter til nye og iøynefallende materielle uttrykk (Hansen og Olsen 2004:226).

### **6.3 Grenser og grensers betydning**

Hvor mennesker bor har stor betydning for identitet, også innenfor de nasjonale grenser. Arkeologen Bjørnar Olsen hevder at landskap over tid kan ha blitt tillagt en etnisk definerende kraft, som i seg selv motvirket ekspansjon (Olsen 2000b:35). Han ser på årsaken til hvorfor “nordmenn” ikke bodde i de indre fjordstrøk oppover Finnmarkskysten, og mener at motsetningsforholdet mellom natur og kultur var en grunnleggende forestilling hos den norrøne befolkningen. Å bosette seg inne i fjordene i ødemarken langt nordpå, eller i innlandet, innebar å gi slipp på en trygg og “temmet” verden representert ved gården, forfedrenes

---

<sup>177</sup> Dette betyr ikke at denne praksisen opphørte, men tyder på at det var vanlig å ha denne typen kontakt med samisk befolkning, i og med den typen aktivitet knyttes til samene som gruppe i særlig grad.

graver og den dyrkede mark. Det innebar en grensekryssing som kunne reise spørsmål ved hvem man tilhørte, oss eller de andre (Olsen 2000b:35). Årsaken til dette bosetningsmønsteret kan være at den samiske befolkningen bebodde disse områdene først, og at de som flyttet nordover kom med båt langs kysten, og bosatte seg der. Dersom dette i tillegg dreide seg om vanlige bønder, er det ikke sikkert de hadde forutsetninger til, eller ønske om å ekspandere sine territorier inn i ukjent mark. Det hindrer imidlertid ikke at de ulike gruppene har møttes langs disse grensene. I møtet med de andre er grenser viktige, og det er viktig å ha klare identiteter for å kunne opprettholde grensene, og for å evt. kunne ha samhandel med de andre. Dersom gruppene ikke møtes langs grensene, eller kjenner til hverandres områder og særtrekk, vil heller ikke tydelige grenser og identiteter oppstå. Det samme kan vi si i tilfeller med tussemøyene og æsene. Når tussemøyene dukker opp blir tydeliggjøring av grenser, identiteter og maktposisjoner mellom oss og de andre også viktig. Kryssing av grenser er dermed en måte å *opprettholde* grenser på (jfr. Barth 1969), noe som også skjer i mytene da gudene ser ut til å utytte tussemøyenes tilstedeværelse til sin fordel.

I Nord-Norge er det funnet sølvskatter, eller depoter, lokalisert i typiske grenseområder mellom det som tradisjonelt har vært samiske og norrøne områder. Disse grenseområdene kan tenkes å ha vært møteplasser mellom de to gruppene (Olsen 2000b:39). Sølvdepotene finnes generelt sett ikke innenfor bebygde områder, og de finnes sjelden i områder som regnes for å være enten samiske eller norrøne kjerneområder. Sølvdepotene kan ha fungert som symbolske undertegnelser av avtaler om territoriale rettigheter (Olsen 2000b:37). Depotene har også blitt tolket som symbolsk markering av grenser. *Svarfdølasaga* har blitt brukt som kilde i denne sammenheng, hvor eiendomsgrenser til jord blir befestet gjennom å nedlegge sølv og personlige eiendeler på grensen (Olsen 2000b:40, jfr. også Zachrisson 1998). Torun Zachrisson (1998) sier også at depoter ofte markerer grenser mellom, eller til, gravfelt, gårdsplasser, eiendomsgrenser og soner mellom land og vann/våtmark (Zachrisson 1998:167). Det vil være naturlig å se grensen mellom for eksempel Utgård og Midtgård i en slik sammenheng.

Arkeolog Marte Spangen (2005) har vist at det er visse åpenbart sentrale norrøne strøk hvor man kunne forvente å finne edelmetalldepoter, men hvor det ikke er gjort slike funn. I grenseområdene er det imidlertid gjort en rekke funn med en påfallende blanding av materiell kultur som vanligvis tilskrives henholdsvis norrøn og samisk sfære (Spangen 2005:130-131).<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Messing og bronse var metaller som var særlig verdsatt hos samene, og også tinn som er mye brukt til draktpryd. Både bronse og messing er kobber/tinn legeringer (Spangen 2005:126).

Det finnes ikke eksempler på nedleggelse av depoter som grensemarkører i mytene. I *Vav* 16 fortelles det imidlertid om elva Iving, som skiller Jotunheimen fra gudenes grunn, at den aldri fryser til is. Iving kan sees som en parallell til elva som naturlig grensemarkør. At elva aldri fryser kan tolkes som tegn på at den skal være vanskelig å krysse, og at den er preget av sterke strømmer. Det bekrefter at grenser mellom oss og de andre også er fysisk etablert i naturen. Det kan også tolkes til at det skal være vanskelig å krysse slike grenser.<sup>179</sup> Dette trenger ikke nødvendigvis manifestere seg i synlig materiell kultur.

Opprettholdelse av grensene handler i stor grad om hvem som kontrollerer grensene. Våre myter vil representere vårt syn, og dermed våre idealer i første rekke. Mytenes opphav vil dermed bestemme hvem som sitter på premissene for grensekontroll. I sagaene er det den norrøne elite som kontrollerer grensene, mens i mytene overføres den til gudene. Enkelte deler av en gruppe står som representanter for helheten, og herskerklassens formål kan dermed tjenes i myten (jfr. Lincoln 1999:149).

---

<sup>179</sup> Det ser vi også i forhold til grenser mellom de levende og dødsriket etc. Et eksempel på det er Hermod som må reise til Hel og dødsriket for å forsøke å få Balder tilbake (*Gylv*).



## 7. De Andres betydning i norrøn religion

Grenser fremstår som viktige i både mytene og i samfunnet, og interaksjon på tvers av grenser ser ut til å være viktige for utvikling. De andre fremstår som betydningsfulle både på et mytisk og et samfunnsmessig plan. I mytene drives handlingen og verdens utvikling frem på grunn av andre-gruppen og deres iboende potensial, samtidig som de er årsaken til dens undergang. Likevel er de andre i mytene med på å videreføre utviklingen i den nye verden, og viser dermed mytene som sykliske fortellinger. Jotunkvinnene viser seg som vi har sett å være særdeles viktig for nyskaping i denne sammenheng, et motiv som dukker opp i flere tilfeller (jfr. Skade, Gerd og tussemøyene).

Kunnskapen som de andre og kaos representerer blir tilgjengelig gjennom farefulle reiser til de andre, og bidrar til å intensivere kappløpet mot ragnarok. Denne kunnskapen, i motsetning til skaperkraft, ser imidlertid i mytene ut til å være representert av menn. Dette motivet understrekes ytterligere av at Loke skifter kjønn, kanskje for at hans skaperkraft skal få den ønskede virkning eller effekt.

På et samfunnsmessig plan ser samene som andre-gruppe ut til å styrke den norrøne elitens fremdrift i verdenssamfunnet og som elite i eget land. Den samiske befolkningen gav det norrøne samfunnet tilgang til ressurser i form av magisk kunnskap og materielle goder. I de tilfeller hvor den samiske kunnskapen var ettertraktet, er det sannsynlig at bredere lag av samfunnet var deltagende, enn kun representanter for eliten. Det er ikke sikkert at de to gruppene målte verdier på samme måte, og at det gjorde samenes kunnskap tilgjengelig for vanlige folk også. På samme måte som i mytene krevde tilgangen til disse kunnskapene kryssing av grensene mellom oss og de andre. Dette utgjorde potensielle farer dersom ikke muligheten ble utnyttet på rett måte, og at kontaktene ble behandlet med respekt og tatt godt vare på. Sett i sammenheng med forståelsen av den påvirkelig skjebnen i norrøn tid er det sannsynlig at mennesker vil ha latt seg friste av muligheten som denne typen åndelige kunnskapen utgjorde, til tross for farene det representerte å krysse grensene til de andre.

Gjennom møter ved grensene skapes identiteter, og premissene klarlegges for hvem som kontrollerer grensene settes. Ut i fra en fortelling eller myte vil det alltid være oss-gruppen som i utgangspunktet kontrollerer premissene for utveksling. Spenningen i mytene representeres ofte av andre-gruppens trussel mot denne kontrollen. I de norrøne mytene er det

bl.a. spor etter regler for hvilken retning kvinner kan bevege seg over grensene. Vestergaards kategorisering synes i så måte å være for streng, men like fullt ser det ut til å være et motiv hvor jotner ikke kan få tilgang til gudenes kvinner. Like fullt er det legitimt og nødvendig at gudene knytter relasjoner til jotunkvinnene. På denne måten viser det seg at oss-gruppens eksistens er avhengig av de andre og det potensial eller de krefter de representerer.

Mellom oss og de andre finnes også skikkelser som bidrar til å øke spenningen mellom gruppene, samtidig som de gjør møtene mulig. Loke er en slik skikkelse, som befinner seg mellom guder og jotner med bånd til begge grupper. Loke kan tolkes som den norrøne mytologiens tricksterskikkelse, noe som kan skyldes hans rolle som den negative helten og hans sammensatte opphav. Loke representerer det eneste kjente tilfellet som kan tolkes dit at reglene for utveksling av kvinner brytes. Dette handler i størst grad om at de andre ikke må få anledning til å ta del i oss-gruppen. Samfunnets og mytenes lavstatus-grupper må ikke få styre premissene for hvordan utveksling og kontakt med dem skal foregå.

Det er ikke usannsynlig at møter mellom guder og jotner i mytene har funnet sine paralleller i møter med samfunnets andre-grupper. I et samfunn som det norrøne hvor vi ikke kan skille mellom en religiøs og ikke-religiøs sfære, vil mytene også fungere som menneskers referansepunkt for hvordan verden skal se ut og hvordan den bør fungerer. Det er imidlertid vanskelig å si hva som oppstod først, mytene eller møter med de andre. Men for å kunne lage fortellinger hvor de andre har stor betydning, må det på forhånd ha eksistert en idé, eller kunnskap, om at det finnes noen eller noe som ikke er som oss.

Mytenes og samfunnets utvikling er en stadig pågående prosess, men kan også stoppe opp som i tilfellet med de norrøne mytene som stopper da de ble skrevet ned i tidlig middelalder. Slik fortellingene fremstår, består de av mange ulike lag og fortolkninger som ikke alltid er mulig å identifisere. Paralleller som jotun – same kan tilsynelatende være en konstruksjon gjort av Snorre og hans like, på grunnlag av hans oppfattelse og forståelse av både jotun og same. Samtidig har vi skikkelser som Skade, som viser at denne parallellen ikke er så usannsynlig likevel. Men Skade viser oss et annet bilde og en annen forståelse av både kategorien jotun og same, som flertydige og betydningsfulle.

Jotnene kan fremstå som demoniske, men det er kun én av deres potensielle identiteter. I denne analysen har jeg fremhevet deres skapende kraft, deres kunnskap og deres potensial til

styrke og makt. Alt dette bunner ut i grensefortellinger om oss og de andre, hvor oss-gruppen utnytter andre-gruppen til sin fordel. I disse fortellingene blir vi samtidig minnet på hvor viktig det er å være vaksom ovenfor de andre, kanskje nettopp på grunn av deres flertydighet.

Jotnene fremstår i mytene tilsynelatende som skikkelser som lever på gudenes nåde. Men jotnene viser seg likevel å være av avgjørende betydning for verdens utvikling. Til slutt, når ragnarok kommer, dreper de alle hverandre. Men i den nye tid (jfr. *Vsp*) møter vi igjen bl.a. sønnene som Odin og Tor har med jotunkvinner, og de andre følger dermed videre med i fortellingen og utviklingen. Da Yme og alle jotnene døde, kom én seg unna, og det er ingenting i mytene som sier noe om at det ikke vil eller kan skje igjen. I og med at fortellingen om verdens opprinnelse, undergang og den nye tid som skal komme fremstår som syklisk, er det ikke usannsynlig at historien gjentar seg.

De norrøne mytene slik kjenner dem forteller at vi-gruppen er avhengig av de andre for egen eksistens. Fortellinger om de andre er grensefortellinger, fortellinger om de andres betydning.



## Litteratur:

### Grunntekster

*Boses Saga*. Oversatt av Eskil Hanssen. Oslo: Pax Forlag A/S 1970.

*Den Yngre Edda [Snorre-Edda]*. Omsett av Erik Eggen. Oslo: Det norske samlaget 1967.

*Edda dikt*. Ludvig Holm-Olsen. Oslo: J.W. Cappelens Forlag 1993.

*Edda dikt*. Ivar Mortensson-Engnund. Oslo: Det norske Samlaget 1944.

*Edda Snorra Sturlusonar*, Finnur Jónsson. Reykjavík: Sigurður Kristjánsson 1907.

*Egilssoga*. Omsett frå gamalnorsk av Leiv Heggstad. Oslo: Det Norske Samlaget 1950.

Eirik Raudes saga. Oversatt av Anne Holtmark i *Islandske ættesagaer*. Oslo: Gyldendal norsk forlag 1973.

*Eyrbyggjasaga*. Oversatt av Sigurd Angell Wiik. Oslo: H. Aschehoug & co. (W. Nygaard). 1926.

*Gulatinglovi*. Umsett frå gamalnorsk av Knut Robbestad. Oslo: Johansen & Nielsen 1937

*Historia Norvegiae* (Norges Historie). Oversatt av Astrid Salvesen i *Norges historie*. Oslo: Aschehoug & co.(W. Nygaard) 1969.

*Historien om de gamle norske kongene*, Theodoricus Munk. Oversatt av Astrid Salvesen. Oslo: Aschehoug & co. (W. Nygaard) 1969.

*Landnámsboken. Beretningen om Landnåmet på Island ca. 870-930*. Oversatt av Liv Kjærsvik Schei. Oslo: H. Aschehoug & Co, i samarbeid med fondet for Thorleif Dahls Kulturbibliotek og det Norske Akademi for Sprog og Litteratur 1997.

*Norges Kongesagaer del I [Heimskringla]*. Språklig bearbeidet i 1995 på grunnlag av Gustav Storms oversettelse fra 1899. Oslo: LibriArte A/S 1997.

Ottars beretning. Oversatt av Arthur O. Sandved i *Ottar. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum. nr.208*. Tromsø 1995.

*Soga om Orvar-Odd*. Oversatt av Erik Eggen. Oslo: Det norske samlaget 1962.

*Soga um Vatsdølerne*. Umsett fraa gamalnorsk ved Jørgen Reitan. Oslo: Det norske samlaget 1909.

*Ågrip or Norges kongesoger*. Oversatt av Gustav Indrebø i serien *Norrøne bokverk*. Oslo: Det norske samlaget 1973.

## Bibliografi

- Bagge, Sverre. 1992. "Menn og kvinner i Heimskringla" i *Fokus på kvinner i middelalder. Rapport fra symposiet "Kilder til kvinnehistoriske studier i nordisk middelalder"*, Isegran, september 1990. Skara: Viktoria Bokförlag.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction" i Barth, F (red.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Benediktsson, Jakob. 1959. "Flateyrbók" i Hødnebo, Finn (red.) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder bind IV*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.
- Björgvinsson, Sólmundur K. 1997. *Lokimytologien. En analyse av Lokigestalten i det gamle norrøne kildematerialet med vekt på hans relasjon til skjebnen*. Hovedfagsoppgave i Religionsvitenskap. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Bratrein, Håvard Dahl. 1995. "Bjarkøy og Finnmark" i *Ottar. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum. Nr. 208*. Tromsø.
- Bø, Olav. 1959. "Fosterbrorskap" i Hødnebo, Finn (red.) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder bind IV*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.
- Bø, Olav. 1970. "Skjebnetro" i Hødnebo, Finn (red.) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk Middelalder bind XV*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.
- Ciklamini, Marlene. 1978. *Snorri Sturluson*. Boston: Twayne publishers.
- Davidson, Hilda R. Ellis. 1990. "Religious Practices of the Northern Peoples in Scandinavian Tradition" i *Temenos 26*
- Davidson, Hilda R. Ellis. 1993. *The Lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge.
- Dommasnes, Liv-Helga. 1987. "Male/female roles and ranks in late iron age Norway" i *Were they all men? An examination of sex roles in prehistoric society. Acts from a workshop held at Ulstein Kloster, Rogaland 2-4 nov. 1979*. NAM – Forskningsseminar 1. Stavanger: Arkeologisk Museum i Stavanger
- Dumézil, Georges. 1973. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley: University of California Press.
- Elgqvist, Eric. 1955. *Ullvi och Ullinshov. Studier rörande Ullkultens uppkomst och utbredning*. Lund: Olins antikvariat.
- Eliade, Mircea. 2002. *Det hellige og det profane*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.
- Fish, Stanley. 1992. "Interpreting the variorum" i Lodge, David (red.) *Modern Criticis and theory. A Reader*. London & New York: Longman.
- Gennep, Arnold van 1999 [1909]: *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax Forlag A/S.

- Gilhus, Ingvild Sælid & Mikaelsson, Lisbeth. 2001. *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Hamre, Lars. 1976. "Ætt" i Karker, Allan (red.) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder bind XX*. København: Roskilde & Bagger.
- Hansen, Lars Ivar og Olsen, Bjørnar. 2004. *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Hastrup, Kirsten. 1985. *Culture and History in Medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change*. Oxford: Clarendon Press.
- Hedeager, Lotte. 1999. *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Holtsmark, Anne. 1990. *Norrøn Mytologi. Tru og mytar i vikingtida*. Oslo: Det norske samlaget.
- Holtsmark, Anne. 1962 "Loki – en omstridt skikkelse i Nordisk mytologi" i *Maal og Minne. Norske Studier nr. 6*. Oslo: Bymaals-lagets forlag.
- Holtsmark, Anne. 1946. "Det norrøne ord luðr" i *Maal og minne. Norske studier*. Oslo: Bymaals- lagets Forlag.
- Ingemark, Camilla Asplund. 2004. "Intertxtualitet" i Marander-Eklund, Lena m.fl (red.). *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*. Åbo: Åbo Akademi
- Jensen, Tim. 1994. "Græsk Religion" i Jensen, T. (et. al.) (reds.) *Gyldendals Religionshistorie. Ritualer Mytologi Ikonografi*. København: Gyldendalske Boghandel Nordisk forlag.
- Jochens, Jenny. 1989. "Vǫluspá: matrix of Norse Womanhood" i *Journal of English and Germanic Philology. Vol. 88*. Illinois: The University of Illinois Press.
- Jones, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London & New York: Routledge.
- Jónsson, Finnur. 1973. *Skjaldediktning, B rettet tekst, første bind*. København: Rosenkilde og Bagger.
- Jónsson, Finnur. 1932. *De Gamle Eddadigte. Utgivne og tolkede af Finnur Jónsson*. København: G. E. C. Gads Forlag.
- Jónsson, Finnur. 1920. *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. Bind I*. København: G. E. C. Gads Forlag.
- Jónsson, Finnur. 1907. *Den islandske litteraturs historie tilligemed den oldnorske*. København: G. E. C. Gads Forlag.

- Kjeldstadli, Knut. 1994. *Fortida er ikke hva den engang var. En innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Klokkervoll, Arild. 2005. *Seiðr. Seid, sjamanisme og ergi - en kontekstuell analyse*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap. Institutt for religionsvitenskap. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Koht, Halvdan. 1910. "Om Haalogaland og Haaløyg-ætten" i *Historisk Tidsskrift (Norge) 4. rekke, bind 6*. Den norske historiske forening. Kristiania: Grøndal & søns Bogtrykkeri.
- Lease, Gary. 2000. "Ideology" i Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (red) *Guide to the study of religion*. London and New York: Cassell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lincoln, Bruce. 1999. *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce. 1996. "Mythic Narrative and Cultural Diversity in American Society" I Patton, Laurie L. & Doniger, Wendy (red) *Myth and Method.* Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Lionarons, Joyce Tally. 1997. "Gender, Ethnicity and pagan magic in Snorri Sturluson's Heimskringla" i *Sagas and the Norwegian experience. Sagene og Norge. 10<sup>th</sup> International Saga Conference, Trondheim 3.-9. August 1997*. Trondheim: Senter for middelalderstudier NTNU.
- Lundmark, Bo. 1977. "Rijka-Maja och andra nåjder". *Västerbotten*.
- Magerøy, Hallvard. 1967. "Innleiing" i *Den Yngre Edda*. Omsett av Erik Eggen. Oslo: Det norske samlaget.
- Magnus, Olaus. 1982 [1555]. *Historia om de nordiska folken*. Stockholm: Gidlunds.
- McCutcheon, Russel T. 2000. "Myth" i Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (red). *Guide to the study of religion*. London and New York: Cassell.
- Mikaelsson, Lisbeth. 2003. *Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi*. Studia Humanitatis Bergensia nr. 17 Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Motz, Lotte. 1987. "The Families of Giants" i *ANF 102*.
- Motz, Lotte. 1984. "Gods and demons of the wilderness. A study in Norse tradition" i *ANF nr. 99*.
- Motz, Lotte. 1981a. "Gerdr" i *Maal og Minne nr.3-4*.



- Motz, Lotte. 1981b. "Giantesses and their names" i *Frühmittelalterliche Studien*, 15 band. Berlin: Jahrbuch des instituts für frühmittelalterforschung der Universität Münster.
- Mundal, Else. 2000. "Coexistence of Saami and Norse Culture – reflected in and interpreted by Old Norse Myths" i Barnes, G and Ross, M C (eds.) *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference 2-7 July 2000*. Sidney: Centre of Medieval Studies, University of Sidney.
- Mundal, Else. 1997. "Kong Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid. Samefolket sin plass i den norske rikssamlingsmyten" i *Nordica Bergensia*, Universitetet i Bergen.
- Mundal, Else. 1996. "The perceptions of the saamis and their religion in Old Norse sources" i *Religion & society 36. Shamanism and northern ecology*.
- Mundal, Else. 1992. "Snorri og Voluspå" i Úlfar Bragason (red) *Snorrastfna 25-27 juli 1990. Rit Stofnun Sigurdar Nordals*. Reykjavik.
- Mundal, Else. 1990. "Forholdet mellom gudar og jotnar i norrøn mytologi i lys av det mytologiske namematerialet" i *Studia Anthroponymica Scandinavica. Tidskrift för nordisk personnamnsforskning årgång 8*.
- Mundal, Else. 1974. *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget
- Munch, P.A. 1967. *Norrøne gude- og heltesagn*. Revidert utgave av Anne Holtsmark. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nordal, Sigurður. 1927. *Völuspá. Vølvens spådom*. København: H. Aschehoug & co. Dansk Forlag.
- Norderval, Øyvind. 2000. "Fra hedendom til kristendom i Nord-Norge" i *Norsk Teologisk Tidsskrift nr. 101*
- Norrøn Ordbok*.1993. Gamalnorsk ordbok 4. utgåve. Oslo: Det norske samlaget.
- Näsström, Brit-Mari. 1998. *Frøya. Den store gudinnen i Norden*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Odner, Knut. 1985. "Saamis (Lapps), Finns and Scandinavians in history and prehistory" i *Norwegian Archaeological Review 18*.
- Olsen, Bjørnar. 2000a. "Belligerent Chieftains and Opressed hunters? - Changing conceptions of Inter-Ethnic Relationships in Northern Norway during the Iron Age and early Medieval Period" i Appelt, M., Berglund, J. and Gulløv, H.C (eds.) *Identities and Cultural Contacts in the Arctic. Proceedings from a Conference at the Danish National Museum Copenhagen, November 30 to December 2 1999*. The Danish National Museum & Danish Polar Center.
- Olsen, Bjørnar. 2000b. "Nye tider, nye skikker. Om å leve som samer og nordmenn for 1000 år siden" i *Ottar nr. 229. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum. Nr. 208*. Tromsø.

- Olsen, Magnus. 1909. "Fra gammel norsk myte og kultus" i *Maal og Minne*.
- Pálsson, Heimir. 2000. *Nøkkel til islendingesagaene*. Landslaget for norskundervisning. Oslo: Cappelen akademiske forlag.
- Pálsson, Hermann. 1999. "The Sami People in Old Norse Literature" i *Nordlit nr. 5*.
- Pálsson, Hermann 1997: "Innledning: Et essay om *Landnåmsboken*" i *Landnåmsboken. Beretningen om Landnåmet på Island ca. 870-930*. Oversatt av Liv Kjorsvik Schei i samarbeid med fondet for Thorleif Dahls Kulturbibliotek og det Norske Akademi for Sprog og Litteratur. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Price, Neil S. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala.
- Radin, Paul. 1972 [1956]. *The Trickster. A study in American Indian Mythology*. New York: Schocken Books.
- Rooth, Anna Birgitta. 1961. *Loki in Scandinavian Mythology*. Lund: C. W. K Gleerups Förlag.
- Ross, Margareth Clunies. 1994. *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in medieval Northern Society. Volume 1: The myths*. Odense: Odense University Press.
- Rydving, Håkan. 1990. "Scandinavian-Saami Religious Connections in the history of Reasearch" i Ahlbäck, T (red.) *Old Norse and Finnish religions and Cultic Place-Names*. Åbo, Finland: The Donner Institute for Reasearch in Religious and Cultural History.
- Sandmo, Anne-Karine. 1994. "Den lange fortiden" i Sandmo, Bertelsen og Høgset *Tromsø gjennom 10000 år. Fra Boplass til by - opp til 1794. Bind 1*. Tromsø Kommune
- Schanche, Audhild. 2000. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Schjødt, Jens Peter. 1981. "Om Loke endnu en gang" i *ANF nr. 96*.
- Schoning, O. 1903. "Dødsriger i Nordisk hedentro" i *Studier fra sprog- og oldtidsforskning, 13. bind*. Det Philologisk – Historiske samfund. København: Kleins Forlag.
- Simpson, Jaquelin. 1973. "Olaf Tryggvason versus the Powers of Darkness" i Newall, Venetia (red.) *The Witch Figure. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75<sup>th</sup> birthday of Katharine M. Briggs*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Solli, Brit. 2002. *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Spangen, Marte. 2005. *Edelmetalldepotene i Nord-Norge. Komplekse identiteter i vikingtid og tidlig middelalder*. Hovedfagsoppgave, Institutt for arkeologi, Universitetet i Tromsø.

- Steinsland, Gro og Vogt, Kari. 1981. "Aukinn ertu volsi ok upp um tekinn. En religionshistorisk analyse av Volsattr i Flateyrbok" i *ANF* nr. 96.
- Steinsland, Gro. 1985. "Kvinner og kult i vikingetid" i Andersen, Randi et al. (red.) *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen. Foredrag fra et nordisk kvinnehistorisk seminar i Bergen 3-7 august 1983*. Universitetet i Bergen.
- Steinsland, Gro. 1986. "Giants as recipients of cult in the Viking Age?" i Steinsland, Gro (red.) *Words and objects. Towards a dialouge between archaeology and history of religion*. Oslo: The institute for comparative reasearch in human culture.
- Steinsland, Gro. 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En undersøkelse av Hierogami-myten i Skirnismål, Ynglingatal, Håløygatal og hyndluljod*. Oslo: Solum Forlag.
- Steinsland, Gro. 1997. *Eros og død i norrøne myter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Steinsland, Gro og Sørensen, Preben Meulengracht. 1999. *Voluspå*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Steinsland, Gro. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter og samfunn*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Storli, Inger 1995: "Innledning" i *Ottar. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum nr.208*. Tromsø.
- Ström, Folke. 1985. *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.
- Ström, Folke. 1961. *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.
- Ström, Folke. 1954. *Diser, nornor och valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i norden*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Sullivan, Lawrence E. 1987. "Tricster: An overview" i Eliade, Mircea et al (eds.). *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- Sundqvist, Olof. 1997. "Myt, Historia och Härs-kare. Mytens och historiens roll i källor som spåglar det förkristna skandinaviska häskardömet" i Sundqvist, Olof och Svalastog, Anna Lydia (red) *Myter och Mytteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*. Uppsala: Religionshistoriska avdelningen, Teologiska institutionen – Uppsala universitetet.
- Svalastog, Anna Lydia. 1997. "Feministisk myteteori – en kulturanalytisk utfordring" i Sundqvist, Olof och Svalastog, Anna Lydia (red) *Myter och Mytteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*. Uppsala: Religionshistoriska avdelningen, Teologiska institutionen – Uppsala universitetet.
- Sørensen, Preben Meulengracht. 2001. *At fortælle Historien. Studier i den gamle nordiske Litteratur*. Trieste: Edizioni Parnaso.

- Sørensen, Preben Meulengracht. 1995. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sørensen, Preben Meulengracht. 1980. *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense universitetsforlag
- Tobiassen, Torfinn. 1956. "Ágrip" i Hødnebo, Finn (red.) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder bind I*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.
- Turner, Victor W. 1979. "Betwix and between: The liminal period in rites de passage" i Lessa, W & Vogt, E (red.) *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York: Harper Collins Publ.
- Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. Westport Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Turville-Petre, E.O.G. 1976. *Scaldic Poetry*. Oxford: At The Clarendon Press.
- Vestergaard, Torben A. 1991. "Marriage Exchange and Social Structure in Old Norse Mythology" i Samson, Ross (red.) *Social Approaches to Viking Studies*. Glasgow: Cruithne Press.
- Villstrand, Nils E. 2004. "Källkritik – en nyckel til det förslutna" i Marander-Eklund, Lena m.fl (red.) *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*. Åbo: Åbo Akademi.
- Vries, Jan de. 1933. "The Problem of Loki" i *FF Communications No. 110*. Helsinki.
- Wolf-Knuts, Ulrika. 2004. "At tolka folkloristiska uppteckningar" i Marander-Eklund, Lena m.fl (red.) *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*. Åbo: Åbo Akademi.
- Zachrisson, Torun. 1998. "Gård, gräns, gravfelt. Sammanhang kring ädelmetalldepåer från vikingatid och tidigmedeltid i Uppland och Gästrikland" i *Stockholm studies in Archaeology 15*, Stockholm.