



Seiðr

Seid, sjamanisme og ergi
- en kontekstuell analyse

Arild Klokkervoll

Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap

Universitetet i Tromsø
Institutt for religionsvitenskap
Våren 2005

Forord

Denne hovedoppgaven er et resultat av tre års arbeid, men grunnlaget for å skrive den ligger i stor grad i fem års forutgående studier ved Universitetet i Tromsø. Forkunnskaper og perspektiver fra grunn- og mellomfag i historie, arkeologi og religionsvitenskap var viktige for valget av oppgave og nødvendige for arbeidet med den. Tema, fokus og vinklinger er valgt på bakgrunn av tverrfaglig kunnskap om norrøn kultur og samisk-norrøne relasjoner i vikingtid og middelalder. UiTøs særlige fokus på samisk kultur i eldre og nyere tid har i så måte også vært et viktig grunnlag. Det er muligheten til å anvende et tverrfaglig og flersidig perspektiv på norrøn kultur og den utvidede konteksten som ligger til grunn for mitt noe ambisiøse forsøk på å tilføre et over hundre år gammelt forskningsfelt noe nytt.

Et forord er en enestående anledning til å takke alle som har hjulpet meg fram ved å vise interesse for både meg og oppgaven min. En særlig takk går – naturligvis – til veileder Roald Kristiansen, som har bidratt med ekspertise på samisk forskning, holdt ut med mine tidvis kaotiske arbeidsrutiner, gitt meg spillerom til å strukturere de enda mer kaotiske tankene mine, og dyttet meg i riktig retning når jeg har vært på ville veier. Balansegangen mellom orden og kaos har fått definere både livet og oppgaven min disse tre årene, og jeg er glad for at jeg omsider klarte å strukturere begge sånn noenlunde.

På institutt for religionsvitenskap vil jeg også takke ansatte og medstudenter som har bidratt og inspirert med positiv interesse, kritiske bemerkninger, konstruktive forslag og et godt faglig og sosialt miljø. Instituttets fredagsseminarer har vært et konstruktivt og trivelig forum for innlegg, kritikk og debatt, og vil forhåpentligvis fortsette å være det i tiden framover. Cato skal ha en særlig takk for innsatsen som opponent på seminarene, og for å ha gjennomgått hele oppgaven i detalj en uke før innlevering. Takk også til Elisabeth, Anine og Janne for å ha lest gjennom de siste endringene og tilleggene i kap.6. Gode venner og lesesalsnaboer fra sosiologi, antropologi og visuelle kulturstudier må også tas med her. Et trivelig lesesalsmiljø har dessuten vært en forutsetning for å sitte her så mye som jeg har gjort i det siste. Her vil jeg særlig trekke fram Celines rolle som personlig festkomité, og Kari Anes og Heges lesesalsvin. Mange flere burde vært nevnt ved navn, men dere vet selv hvem dere er – takk for fine studieår!

Mens jeg har jobbet med oppgaven har jeg bodd i kollektivet Ambassaden. Huset og dets beboere fortjener en stor takk for tre fantastiske, begivenhetsrike, merkelige og utviklende år. Slektninger og venner har både uttrykt interesse for prosjektet og bekymring for om jeg noen gang skulle gjøre meg ferdig med det, og har som takk blitt belemret med lange utredninger som også har klargjort ting for meg selv.

Til slutt en stor takk til foreldrene mine, som har vært fantastisk hjelpsomme og hele tiden har støttet meg på alle plan.

Innholdsfortegnelse

FORORD	1
INNHOLDSFORTEGNELSE	3
GRUNNTEKSTER OG FORKORTELSER	5
1 INNLEDNING: OM SEID OG SAMFUNN	7
Mine perspektiver	9
2 MATERIALE OG METODE	13
2.1 Kildemessige problemer	13
2.2 Arkeologiske levninger og perspektiver	15
2.3 Historiske kilder	17
Formende prosesser og dannelsen av en mytohistorie	19
2.4 Hermeneutiske perspektiver	21
3 FORSKNINGSHISTORISKE PERSPEKTIVER	25
3.1 Den eldre forskningen	25
3.2 Krigen og etterkrigstiden	27
3.3 Seid og sjamanisme	29
3.4 Arkeologiske tilnærminger	31
3.5 Seid og ergi	33
3.6 Videre perspektiver	37
4 SJAMANISME SOM BEGREP OG FENOMEN	41
4.1 Sjamanisme som forskningsobjekt	41
4.2 Sjamanisme som praksis og verdensbilde	43
Definisjonsmessige grenser og avgrensninger	45
Kritikk	46
4.3 Bruken av sjamanismebegrepet	47
4.4 Konklusjon	50

5 SEID – MEKTIG KUNST OG FARLIG KRAFT	51
5.1 Hva er seid?	51
Mytologisk og historisk seid	51
Seid og trolldom	52
Forgjørende og divinatorisk seid	55
5.2 Spådom og skjebne	56
Seiden på Herolfsnes	57
Autentisitet og informasjonsverdi	59
Tekst og kontekst	61
Hamingja i norrøn skjebnetro	64
Seid og skjebne	66
5.3. Kategorianalyse: funksjons- og formålsbaserte inndelinger	69
Seidens virkeområder	71
Konklusjon	77
5.4 At efla seið – seid som praksis	78
Seidsang og åndekontakt	78
Trommer	81
Seidstaven	82
Seidhjellen	84
Lokasjon og blikkontakt	85
Hamferd og åndereiser	86
Konklusjon – seid, sjamanisme og ergi	89
6 SEID OG SAMFUNN – MIDGARD MELLOM ORDEN OG KAOS	93
6.1 Den norrøne konteksten – tradisjon og samfunn i førkristen tid	95
Et samfunn i endring	96
Stabiliserende virkemidler	97
Kjønnsroller, nid og argskap	100
Mytiske prototyper og strukturer	103
6.2. De seidkyndige – relasjoner og liminalitet, autoritet og frykt	107
De seidkyndiges liminalitet	110
Seid, slekt og etnisitet	114
Samene – i og utenfor det norrøne samfunnet	115
Finnmørk – mytisk-geografisk strukturering	118
Samisk-norrøne relasjoner	118
6.3 Konklusjoner	120
Argskap som samfunnsmessig restriksjon	120
Seid og sjamanisme	124
Samfunnsendringer og religionsendringer	126
Avslutning	130
Summary	131
LITTERATUR	133
Grunntekster	133
Bibliografi	134

Grunntekster og forkortelser

Bld	Balders drømmer
Did	Didriks saga
Ect	Ectors saga
EgS	Egil Skallagrimssons saga
EiR	Eirik Raudes saga
Eyr	Eyrbyggja saga
Frs	Fritjofs saga
GaR	Gange-Rolfs saga
GiS	Gisle Surssons saga
GrL	Grims saga loðinkinna
Grm	Grimnesmål
Glv	Gylvaginning
HaB	Halfdanar saga Barkarsonar
HS	Halvdan Svartes saga
HG	Håkon den Godes saga
HH	Harald Hårfagres saga
HJ	Håkon jarls saga
Hkr	Heimskringla
HN	Historia Norvegiae
Hvm	Håvamål
Hyn	Hyndluljod
KeH	Ketill Hængs saga
Krm	Kormaks saga
KSd	Kormaks Sigurdsdråpa
Lan	Landnama
Lax	Laxdøla saga
Ls	Lokasenna
NiL	Nikulas saga Leikara
Njs	Njáls saga
NGt	Norna-Gests tått
OH	Olav den helliges saga
OT	Olav Tryggvassons saga
OrO	Orvar-Odds saga
OrS	Orm Storolfssons tått
Rig	Rigstula
RoK	Rolf Krakes saga
Sks	Skaldskaparmål
StS	Sturlaugs saga starfsama
ToV	Torstein Vikingssons saga
Vat	Vatnesdøla saga
ViG	Viga Glums saga
Vls	Volsunga saga
Vsp	Voluspå
Yng	Ynglingesaga
DI	Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbréfasafn.
NgL	Norges Gamle Lover

1 Innledning: Om seid og samfunn

Seidr beskrives i Ynglingesaga kap.7 som den mektigste formen for trolldom i norrøn tradisjon. I dette kapittelet oppsummerer Snorre de fleste kjente bruksområdene for seiden, og knytter menneskenes seidpraksis til Odin, æsenes høvding og den store seidmesteren:

Odin kunne den idrett som det følger den største makt med, og 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 umandig med, at mannfolk ikke kan drive med den uten skam, og derfor lærte de gydjene denne kunsten.

Som menneskelig kultpraksis knyttes seiden først og fremst til volvene, de kvinnelige spesialistene, mens seidens mytiske opphav knyttes til Frøya og vanene.¹ Praksisen forbindes også med seidmenn i mange kilder, men i tråd med sitatet over forbindes disse med begrepet *ergi*, eller *argskap* – umandighet og skam.

Denne oppgaven fokuserer på seidens virkemåter og på de seidkyndiges rolle og status i vikingesamfunnet. Oppgaven er i stor grad basert på analyse av praksisen og den norrøne konteksten, som ses i forhold til hverandre i et forsøk på å forstå de kjønnsmessige tabuene tilknyttet seiden. Kildematerialet består først og fremst av beretninger av mer eller mindre historisk karakter, men mytologien må også oppfattes som en viktig del av konteksten. Støttet av et fokus på relasjonelle og tradisjonelle mønstre i samfunnet, kan mytene brukes for å forstå vikingenes ideologi og mentalitet, og kaste lys på hva som styrte holdninger og strukturer i det norrøne samfunnet. Mytologien kan også gi viktige vink om styrende elementer i oppfatningen av seid.

Problemstillingene – og forskningstradisjonene – gjør det også naturlig å se praksisen i forhold til lignende tradisjoner, deriblant sirkumpolar sjamanisme og trolldomsritualer som ikke omtales som seid i de norrøne kildene. ”Trollskap” og ”trolldom” kan oppfattes som sterkt demoniserende termer, ettersom de oppstod som kristne fellesbetegnelser på ulike former for hedensk magisk-religiøs praksis. Begrepene har imidlertid mistet mye av den negative ladningen ved å gå inn som naturlige deler av moderne norsk språk, som egentlig

¹ Jfr. Yng kap.4. Det var herfra Odin lærte kunsten.

mangler gode synonymer ettersom ”magi” heller ikke er et uproblematisk begrep. Norrøne uttrykk som *gerningum* og *fordæði* brukes om trolldom i originalkildene, men passer dårlig inn i moderne norsk, der gjerninger (eller ugjerninger) blir litt for generelle begrep. I mangel på gode alternativer vil jeg derfor bruke magi og trolldom som praktiske kategoribetegnelser med nøytral betydning. Av samme grunn vil jeg omtale dem som bedriver trolldom som ”trollkyndige”, istedenfor å bruke uttrykk som ”mangkunnig” eller ”mangtvitende” for å erstatte begrepene *fjolkunnigr* og *margkunnigr*.²

Forskjellen mellom seid og trolldom kommer bl.a. fram gjennom opplysningen om at seiden var så umandig at den ble forbeholdt kvinner. Dette har av mange forskere blitt framstilt som et paradoks, med tanke på at Odin gjennom sin rolle og makt som guddommelig høvding, kriger, forfører, vismann og skald ser ut til å framstå som det ultimate mannsidealet i vikingenes verden. Dette antyder enten en sterk inkonsekvens mellom myte og praksis, eller at spesielle sosiale føringer ligger til grunn og styrer holdningene til seid og seidkyndige i det norrøne samfunnet. I menneskenes verden forbindes seidmenn automatisk med begrepet *ergi* – skamfull og uakseptabel umandighet. Denne forbindelsen har lagt grunnlaget for ett av de to mest sentrale spørsmålene i forskningen på seid, og er også grunnlaget for hovedproblemstillingen min: hvorfor ble seid regnet som argt for menn, og hvorfor akseptertes kvinnelige seidkyndige? Spørsmålet omhandler samfunnets måte å forholde seg til seid og seidkyndige på, noe som nødvendiggjør en analyse av seid og samfunn på jakt etter førende prinsipper.

Kildematerialet og metodene jeg baserer meg på behandles i kap.2, mens kap.3 omhandler forskningshistorien på seid. Gjennom denne historikken tydeliggjør jeg grunnlaget for mine perspektiver, og viser nødvendigheten av en egen utgreiing om sjamanisme som begrep og fenomen (kap.4). Arbeidet med seid starter i kap.5, der første del går ut på å finne ut hva som gjør seid så forskjellig fra ”vanlig” trolldom. Dette utgjør grunnlaget for en analyse av seidens funksjon, egenart og virkeområder, der jeg foreslår en funksjonsbasert typologi for seid. Analysen blir i sin tur knyttet til spørsmålene om seidmenns argskap og likhetene mellom seid og sjamanisme, med hovedvekt på det siste. Ergiproblematikken vil hovedsakelig bli tatt opp i kap.6, der jeg både tar for meg samfunnskonteksten, de seidkyndige og forholdet mellom dem. Dette kapittelet viser også at de samisk-norrøne relasjonene er en nødvendig del av det

² Jfr. ellers Raudvere (2003:31-41) for en grundig behandling av bruken av begrepet trolldom og tilknyttet terminologi.

store bildet ettersom *volvene*, de profesjonelle kvinnelige seidkyndige, ofte var nært forbundet med samene, bl.a. gjennom oppfostring eller opplæring.

Interaksjonen mellom samer og nordmenn viser seg i det hele tatt å være langt tettere i vikingtid enn i middelalder, samtidig som samenes posisjon som trollkyndig naturfolk stadig understrekes og gir grobunn for kultisk interaksjon. Opplæringsselementet blir ofte satt i forbindelse med samenes sjamanistiske ekspertise, ettersom seiden har flere sjamanistiske trekk og av mange forskere omtales som en form for sjamanisme. Spørsmålene vedrørende seidens sjamanistiske trekk utgjør den andre store problemstillingen innen seidforskningen, og er gjennom analogier til sjamanistisk transseksualitet nært tilknyttet diskursen om seid og argskap.

Mine perspektiver

Denne oppgaven er en analyse av seid fra grunnen av, der jeg tar opp de sentrale spørsmålene i seid-diskursen med utgangspunkt i Dag Strömbäcks katalogiseringsarbeid fra 1935. Når jeg gir meg i kast med ergi- og sjamanismeproblemet samtidig, prøver jeg å finne svar på de to største spørsmålene i en godt over hundre år lang forskningstradisjon som fortsatt lever i beste velgående. Ved å behandle spørsmålene som et samlet problemkompleks tar jeg utgangspunkt i en hermeneutisk innfallsvinkel, der målet er at en samsvarende behandling av de enkelte delene og helheten vil styrke hverandre i en fortløpende prosess, og til sammen danne et meningsfullt bilde av en komplisert mosaikk. Problemstillingene forutsetter et bredt og dypt kontekstuellet fokus, og nødvendiggjør både en forståelse av norrøn kultur, samisk-norrøne relasjoner og sjamanisme som begrep og fenomen.³ Jeg fokuserer både på seiden som praksis (kap.5) og på de seidkyndiges rolle i samfunnet (kap.6), og skriver meg med dette inn i et kulturvitenskapelig paradigme der jeg behandler religion som en integrert del av vikingenes kultur og samfunn. Dette fordi religionen her er så innvevd i ikke-religiøse sektorer og prosesser i samfunnet at begrepene religion og religiøsitet kan betraktes som misvisende (jfr. Gilhus & Mikaelsson 2001:34-35). Ergi-problematikken ved seid viser at religion ikke kan forstås løsrevet fra samfunnet, da seidmennesenes argskap er et resultat av møtet mellom religiøst betont praksis og samfunnets holdninger. Dette gjør det også mindre interessant å diskutere om seid og magi skal regnes som religion i streng forstand,⁴ ettersom slik praksis er

³ Disse perspektivene inngår også i Grambos programerklæring for videre forskning på seid (Grambo 1991:138).

⁴ Jfr. diskusjon i Løkka (2002:15) og Ström (1961:221).

innvevd i samfunnet og reflekterer verdensoppfatninger, trosforestillinger og ritualer basert på disse.

Uten å avvise muligheten for at volvenes opplæring kan ha bestått i overføring av sjamanistiske teknikker, vil jeg i første omgang unngå den noe fastlåste sjamanismediskusjonen ved å legge mest vekt på den symbolske og liminalitetsskapende betydningen av volvenes relasjon til samene. Fokuset ligger på forholdet til den ukontrollerte naturen og samene som ”de mystiske andre”. Seidmenneses argskap setter jeg i sammenheng med idealer tilknyttet norrøne kjønnsroller og behovet for å strukturere verden og kontrollere kaoskrefter. Jeg argumenterer i kapittel 6 for at motpolene i norrøn tankegang er orden og kaos, og at idealet er orden og stabilitet. For å kunne respondere på påvirkende prosesser og unngå stagnasjon kreves imidlertid forandring. Forandringer kan både innebære forbedring og fare og berører derfor kaossfæren. Seidens mulighet til å framskaffe skjult kunnskap og gjennomføre radikal forandring plasserer kunsten dypt inne i kaossfæren, og preges derfor av samfunnets ambivalente holdninger til kaos.

Hovedhypotesen min er at seiden ble avgrenset til kvinnes sfære for å unngå sammenblanding av orden og kaos i et formelt mannsstyrt ordenssamfunn. Jeg underbygger hypotesen med empiri fra både mytologiske og historiske kilder, og baserer meg på en videreføring og tilpasning av Mary Douglas’ teori om rent og urent (Douglas [1966] 1991, 1979).⁵ Videre vil jeg argumentere for at en slik strukturering kan ha hatt betydning også utover det rent symbolske, ved å styrke samfunnsordenen og unngå forskyvninger av maktstrukturene. Etersom seid var den mektigste formen for trolldom og de seidkyndige etter kildene å dømme var en fryktet gruppe, må seidmenn ha utgjort en potensiell trussel for makthaverne. I et samfunn der den formelle makten var forbeholdt menn, kan det ha vært naturlig å sørge for at den skjebnepåvirkende makten seiden ga, ble forbeholdt kvinner.

I siste del av oppgaven knytter jeg hypotesen om seidmenns argskap i vikingtid til en hypotese om samfunnsmessige og religiøse endringer, med henblikk på analogiene mellom seid og sjamanisme. Dette bringer inn samfunnsprosesser og endrede naturrelasjoner som del av forklaringen, noe som også styrker de andre hypotesene mine. Jeg forklarer forholdet til samene og likhetene med sirkumpolar sjamanisme gjennom en hypotese om at seidens

⁵ Douglas vil bli behandlet i innledningen av kap.6, der jeg også knytter meg til Victor Turners poststrukturalisme (Turner 1974, 1979).

sjamanistiske røtter går tilbake til tiden før jordbruk. Overgangen til en utbygd jordbrukskultur har skjedd i samspill med sosial og politisk stratifisering, og har bl.a. medført større politiske enheter med innflytelse utover de lokale kontekstene. Overgangen har også ført til videre endringer av både symbolsk og strukturell art, der kjønns-, makt- og naturrelasjoner kan stå som stikkord for denne oppgavens fokus. Endrede kjønns- og maktrelasjoner (det siste både på lokalt og sentralt plan) støtter opp om det jeg allerede har skrevet ved å skissere en historisk (marxistisk-strukturalistisk) forklaring på forholdene, mens distanseringen i forhold til naturen viser hvordan *grunnlaget* for sjamanistisk praksis kan ha blitt svekket. Hypotesen støttes bl.a. av de seidkyndiges forbindelse med samene, ”naturfolket”.

2 Materiale og metode

Oppgaven min tar først og fremst utgangspunkt i skriftlige kilder, men et problematisk kildemateriale gjør det naturlig å jobbe tverrfaglig. Forskningsfeltet er i stor grad en kombinasjon mellom religionsvitenskap, historie og arkeologi. Språklige problemer tilknyttet oversettelsen av kildene gjør også filologi til et viktig støttefag for den historisk baserte vikingtidforskningen. Det arkeologiske materialet kan bidra med verdifulle data tilknyttet samisk-norrøne relasjoner, generelle samfunnsmessige og religiøse forhold, og – muligens – seid og seidkyndige. Styrken til de arkeologiske levningene er at de er resultater av faktiske hendelser og prosesser, og at man ikke kan tillegge opphavsmennene (eller kvinnene) historiemanipulasjon som motivasjon. Problemet ligger i at materialet kan tolkes i mange retninger, avhengig av teori og metode. Her spiller også nøyaktighet, fokus og metode under innhenting og behandlingen av materialet inn.

Mytisk og historisk kildemateriale kan mer direkte og i større grad enn andre levninger fortelle om seiden og samfunnets forhold til praksisen. Myter kan gi innblikk i tanke- og samfunnsstrukturer som det er vanskelig å utlede fra arkeologiske kilder, og det norrøne samfunnets mytologiske parallellverden er i den sammenheng en ressurs som ikke kan overses. Jeg baserer meg derfor både på sagamateriale, dikt og lovtekster. I tillegg til disse kildene kommer runeinnskrifter, som havner i en slags mellomposisjon mellom historiske og arkeologiske kilder. Av særlig interesse for denne oppgaven er en egen type runeinnskrifter fra 600-tallet, som antagelig fungerte som advarsler eller forbannelser ved direkte å knytte sammen seid, argskap og gravskjending.

2.1 Kildemessige problemer

De skriftlige kildene preges av svært varierende kredibilitet. Runeinnskriftene og lovtekstene må regnes som primærkilder av svært pålitelig art, ved at de indirekte gir informasjon om samfunnet de henvender seg til. De tidlige kristne lovtekstene avslører tidvis viktige detaljer om det hedenske samfunnet, blant annet ved å forby bestemte ritualer og ved å nedlegge forbud mot å oppsøke samene. Begge typer forbud lar seg knytte til kirkens kamp mot bruk av hedensk trolldom, og sier indirekte noe om faktisk praksis i førkristen tid. Verken disse kildene eller runeinnskriftene går imidlertid i detalj når det gjelder disse temaene; de antyder bare, og lesningen av runetekstene kompliseres i tillegg av tidvis store fortolkningsvansker.

Fordelen med sagaene og diktmaterialiet er at seid og seidkyndige figurerer sentralt og tydelig i flere atskilte skrifter. Det er på grunn av disse vi i det hele tatt har en idé om hva seid er. Ulempen er at sagaene er forfattet flere hundre år etter at refererte myter og hendelser skal ha blitt overlevert eller utspilt seg. Man må derfor gå ut fra at innholdet har endret seg en del i løpet av tiden det bare har levd på folkemunne, i tillegg til at skriftene i varierende grad har blitt preget av forfatterne og deres samtid, verdensbilde og politiske eller religiøse agenda. Sagaenes representasjon av seiden og det samiske kan derfor med en viss rett oppfattes som middelalderens myter om det liminale og ”de andre”, der inklusjonen av seid, trolldom og ”finner” i flere tilfeller kan mistenkes for først og fremst å være dramaturgiske og ideologiske virkemidler. Det er nordmenn som framstiller vikingtidens interaksjon mellom samer og nordmenn. Samene presenteres alltid utenfra, og behandles – i likhet med vikingtidens trollkyndige – med skepsis og mystifisering. Samene omtales som regel i tilknytning til trolldom, naturressurser og aktiviteter som fangst, skigåing og bueskyting, aspekter som også definerer dem som gruppe. Fra norrønt ståsted må samene ha vært oppfattet som et annet folk, med tilholdssted i utmarka og med andre regler og egenskaper.⁶ På samme måte kan de seidkyndige ha blitt oppfattet som ”andre” gjennom sine egenskaper og gjennom sine liminale outsiderposisjoner i samfunnet (jfr. kap.6).⁷ Vi kan derfor snakke om samer og seidfolk som hhv. eksterne og interne ”andre” eller outsiders, både i virkelighetens relasjoner og i kildelitteraturens framstillinger av dem.

Utenom sagalitteraturen⁸ gir *Ottars beretning* (ca 890) relativt troverdig informasjon om samisk-norrøne relasjoner i den nordligste delen av det norrøne området. Beretningen er unik som førstehåndskilde, skrevet i et møte mellom den engelske kongen og en nordnorsk handelsreisende. *Historia Norvegiae* (ca 1170) inneholder dessuten en svært viktig beskrivelse av en samisk åndereise som foretas i løpet av et møte mellom nordmenn og samer (jfr. kap.6.2). Dette er den eneste inngående beskrivelsen av samisk sjamanisme før misjonærenes beskrivelser og reiseberetninger på 1600- og 1700-tallet. I forhold til beskrivelser av andre sjamanistiske kulturer, som for det meste har blitt gjort av etnografer og antropologer på 1800- og 1900-tallet, er disse kildene unike i sin alder. På grunn av

⁶ Mytologiens framstilling av forskjeller og forhold mellom æser og vaner gir et inntrykk av hvordan vikingene kan ha oppfattet og forholdt seg til de kulturelt forskjellige, ”de andre”.

⁷ Turner (1974:233) bruker begrepet *outsiderhood* om mennesker som står permanent eller midlertidig utenfor det normale samfunnets strukturer, regler og verdier, med referanse til bl.a. prester, hippier og sjamaner.

⁸ Jfr. bl.a. *Harald Hårfagres saga*, *Orvar-Odds saga* og *Vatnesdøla saga* som kilder til samisk-norrøne relasjoner og nordmennenes forhold til samene i vikingtid og/eller i middelalder.

misjonærenes innsats har vi imidlertid ingen nyere, mer vitenskapelig betonte kilder til denne delen av samisk religion. I tillegg til at beskrivelsene er gjort av misjonærer med en agenda som skulle fremme kristendom, kirke og (til en viss grad) de nordiske statene, er det et problem å bruke så sen informasjon om samiske forhold som grunnlag for å forstå samisk kultur i vikingtid. Kildenes relevans for studiet av samer i vikingtid styrkes av samsvaret med HN og med studier av sjamanisme i andre deler av verden, men for å bruke dem som eksakte kilder til samisk kultur 6-900 år tidligere må man oppfatte kulturen som svært statisk og nærmest uendret gjennom perioden.⁹ Vi må med andre ord forvente kulturelle endringer, men rituell praksis som involverer sjamanistiske transteknikker ser i større grad ut til å bestå i samme form over store områder og – tilsynelatende – over store tidsrom. Dette gjelder til en viss grad også tilknyttede myter, forestillinger og symboler.

2.2 Arkeologiske levninger og perspektiver

Fortolkninger av arkeologisk materiale kan være relevant for å fylle tomrommene i de ofte vage og diffuse kildene til seid. Levninger med mytiske motiv, som tepper, smykker og bautaer, kan bidra til en dypere forståelse av tankeverdenen som lå bak seiden.

Dyresymbolikk er en mulig kilde til ideer om naturrelasjoner og dyretransformasjoner som kan være seidrelaterte (Kristoffersen 1995), og avbildninger av Odin, seidmenn eller sjamanaktige figurer på braketeater/amuletter kan – hvis tolkningene stemmer – gi inntrykk av elementer i seidritualene og definerende trekk ved aktørene (Hedeager 2000). Mer direkte vitnesbyrd utgjøres av graver som ut fra gravgodset kan fortolkes som volvegraver.

Fortolkningene er blant annet foretatt på bakgrunn av ornamenterte staver som har blitt funnet i store kvinnegraver, og som kan ha vært volvestaver. Hvis fortolkningene stemmer kan innholdet i og størrelsen, struktureringen og plasseringen av slike graver gi informasjon om volvenes status og praksis, om sentrale attributter tilknyttet seiden, om forestillingene om etterlivet deres og om hvordan samfunnet forholdt seg til dem i livet og i døden. Det er for

⁹ Forestillinger om statiske naturfolk er etter hvert regnet som noe ukorrekt i mange forskningskretser, fordi det antyder at disse folkene ikke er i stand til å forandre seg selv. Her kan man innvende at naturfolk per definisjon først og fremst tilpasser seg naturgrunnet og forandrer seg i forhold til endringer i det, med mindre de møter konkurranse fra eller oppretter relasjoner med andre folk. I samisk sammenheng bør man i så fall forvente forandringer både knyttet til klimaforandringer, endrede naborelasjoner og omveltninger blant nabofolkene. Slike forandringer kan imidlertid spores best gjennom arkeologisk materiale, på grunn av manglende skriftlig dokumentasjon.

eksempel interessant at det i to mulige volvegraver har blitt funnet frø av cannabis og henbane, som kan ha blitt brukt i transebaserte ritualer.¹⁰

I tillegg kan arkeologiske kilder være vel så viktige som de historiske for å få et bilde av den utvidede konteksten, av samfunn, relasjoner og prosesser i jernalderen og overgangen til middelalder. Blant annet kan sentrumsanalyser gi et inntrykk av geografisk fordeling og størrelses- og maktforhold mellom 800-tallets småriker og høvdingedømmer, i tillegg til å vise hvordan disse utviklet seg over tid. Her kan man derfor også spore tegn på samfunnsendringer og sosial lagdeling, og få et langt mer nyansert bilde enn Snorres framstilling av hvordan Norge ble samlet til ett rike.¹¹ Det kan også være praktisk å støtte seg på arkeologiske kilder til samisk-norrøn interaksjon og grensene mellom folkegruppene, der kartlegging og analyse av bosetningsspor i jernalder og middelalder både kan fortelle om geografisk strukturering og endring over tid (jfr. Schanche 1986). Her er også hellegrupene og metalldepotene interessante, ettersom disse ligger plassert i de historiske grenseområdene mellom samer og nordmenn.¹² I tillegg kan gravmateriale inneholde informasjon om kryssetniske relasjoner, ettersom slikt materiale i flere tilfeller er av blandet etnisk opphav eller stammer fra grenseområder som både kan knyttes til samisk og norrøn kultur.¹³ Det som i forbindelse med samisk arkeologi har blitt kalt den funntomme periode er også relevant, ettersom avslutningen av den kan antyde en endring i forholdet mellom samer og nordmenn rundt år 1000, eller rundt avslutningen av vikingtiden. Den noe omdiskuterte oppblomstringen av definerte samiske kulturminner fra 1000-tallet av, har særlig blitt satt i sammenheng med økt etnisk grensemarkering, i tråd med Fredrik Barths teorier (1969) og med økte etniske konflikter som forklaring.¹⁴

¹⁰ Det ble funnet flere hundre frø av henbane i Fyrkat grav 4, der gravgodset kan tyde på at en volve var gravlagt. Henbane kan gi en flygefølelse eller sterk døs, og har også blitt forbundet med middelalderens heksetradisjon. Cannabisfrøene ble funnet i Osebergskipet, som også har blitt ansett som en mulig volvegrav (Price 2002:205-206).

¹¹ Jfr. bl.a. Myhre (1987) og Hedeager (1992) for slike analyser. Hedeager demonstrerer også relevansen av strukturalistiske og marxistiske perspektiver for slikt arbeid.

¹² Jfr. bl.a. Henriksen (1996). Det er imidlertid uenighet om hvordan man skal tolke disse levningene og funksjonene deres; for eksempel er det usikkert om metalldepotene var skattegjemmer eller resultat av gavebytter, offergaver eller symbolske nedleggelse som skulle markere grenser eller befeste avtaler. Lignende nedleggelse er også kjent i andre deler av Skandinavia og Europa, jfr. Hedeager (1992). Se også Warmind (2004:143) og Zachrisson (1998).

¹³ Bronsesmykker knyttes i slike sammenhenger oftest til samisk kultur, blant annet grunnet kontaktnettet østover, mens våpen og redskaper av jern settes i forbindelse med den norrøne befolkningen. Utveksling mellom folkegruppene forvansker imidlertid fortolkningene av enkeltgraver, selv om blandet gravgods også kan være en indikator på slik kontakt.

¹⁴ Jfr. bl.a. Odner (1983) og Henriksen (1996).

Det er naturlig å benytte seg av arkeologiske perspektiver for å få et best mulig bilde av vikingtidens samfunn, relasjoner og prosesser. Dette gjelder spesielt i behandlingen av samisk kultur og samisk-norrøn interaksjon, ettersom skriftlige kilder til samiske samfunn og religiøsitet før forrige århundre utelukkende ble skrevet av utenforstående. Man støter derfor på noen av de samme problemene som ved behandlingen av seid, et tema som også bør behandles med henblikk på nevnte relasjoner.

2.3 Historiske kilder

Det første problemet med de skriftlige kildene ligger i overleveringene av materialet fra vikingtid til middelalder; i muntlig form kan det ha forandret seg ganske kraftig over noen hundre år. Snorre Sturluson uttrykker i *Heimskringla* kildekritiske idealer i sitt arbeid med sagalitteraturen; han setter blant annet størst lit til myter overlevert på rim, ettersom disse ville ha vært vanskeligere å endre enn andre historier. Der diktene omhandler konger og høvdinge, argumenterer han også for deres opprinnelige sannhetsinnhold på bakgrunn av sosiale normer i vikingtid. Snorresagaene preges likevel klart av hans posisjon som kristen maktfigur, noe som bør forstås som bakgrunnen både for Snorres menneskeligjøring av de norrøne gudene, og for hans ofte negative omtale av hedensk praksis. Særlig seiden omtales i gjennomgående negative ordelag og sammenhenger – i den grad tradisjonen nevnes. Kildene til seid er relativt få og udetaljerte, og de fleste referansene dreier seg om farlig eller skadelig seid, særlig når det refereres til mannlige utøvere av kunsten. Snorres kildekritiske prinsipper kan derfor også følges når man i dag behandler sagaer og dikt nedskrevet av han og andre forfattere fra hans samtid; på grunn av sin bundne form, er diktene fortsatt de mest troverdige kildene til vikingenes verden.

Else Mundal (1994) anser også bundet form som den beste beskyttelsen mot innholdsmessige endringer i mytene. Den andre hovedfaktoren som har hjulpet førkristne myter å beholde meningsinnholdet, er religiøs og ideologisk basert troskap til innhold og budskap. Mundal argumenterer for at innholdet i de norrøne mytene har endret seg i to hovedfaser, og at endringene er tilknyttet mytenes funksjon. Den første fasen er siste del av hedensk tid, der mytene for å fortsette å fungere har måttet tilpasses nye, kristne elementer som har blitt integrert i tro og verdensbilde. Den andre fasen kommer etter overgangen til kristendommen, når mytene ikke lenger formidler aksepterte sannheter, og i større grad fungerer som underholdende eller tradisjonstilknnyttede historier. Et slikt endret forhold til mytene kan ha

ført til svekket lojalitet overfor mytenes opprinnelige innhold, som blant annet kan ha blitt endret for å øke underholdningsverdien. Man kan kanskje si at mytene i sin endelige, nedskrevne form både er myter fra og om det gamle samfunnet – de er både vikingtids- og middelaldermyter.

Ved å basere seg på muntlige overleveringer fra vikingtiden, tilhører middelalderens sagalitteratur en skriftlig tradisjon som i langt større grad enn den muntlige var styrt av den verdslige og geistlige overklassen, som var oppdragsgiverne for tidens historieskrivere. Ved overgangen fra en muntlig til skriftlig tradisjon, endres dermed tradisjonens sosiale standstillhørighet, samtidig som mytene og historiene fryses i en gitt form. En muntlig fortellertradisjon er dynamisk; historiene får liv gjennom nytolkning og innlevelse, og selv om de store skaldene utvilsomt tilhørte samfunnets øvre sjikt, hadde ingen samfunnsgruppe eller enkeltperson monopol på den sanne framstillingen. Autentisiteten av en fortelling ble avgjort av tilhørere som kjente til tradisjonen fra før. Den muntlige tradisjonen kan sies å ha gitt form til den skriftlige, sagaen,¹⁵ men nedskrivningen av slike muntlige beretninger utgjør likevel et brudd med tradisjonen. Dette fordi skriften konserverer en versjon av historien som ved å forbli uendret over tid får autoritet som den sanne, eller til og med opprinnelige, framstillingen. Nedskrivningen av det muntlige materialet synliggjør ulike fortellertradisjoner, og kan derfor sies å ”skape” begrepet historisk sannhet (Meulengracht Sørensen 1995:40-42). Slik nedskrivning kunne dermed bli et viktig middel til å sikre elitens makt, fordi det ga mektige menn og institusjoner muligheten til å velge ut og forme bestemte versjoner av historien og få dem nedsatt på papiret (eller pergamentet) som bokstavelig talt oppleste og vedtatte sannheter.¹⁶ Derfor kan man si at historien gjennom nedskrivning endrer status fra muntlig overførbart felleseie til å bli et uttrykk for overklassens ideologi og makt. Det lå tross alt mye makt i evnen til å forhindre at uønskede deler av historien ble konservert i skrift, særlig etter hvert som overklassens skriftlige kilder vokste i autoritet som uttrykk for den ”sanne historien”, på bekostning av ”mytene” overlevert på folkemunne.

¹⁵ Begrepene (*for*) *fræði* og *saga* reflekterer en fortellertradisjon som ikke påberopte seg sannheten, men heller ikke bevisst løgn. Fortelleren påberopte seg å formidle én anerkjent historietradisjon, ikke *Historien*. Jfr. Meulengracht Sørensen (1995:38-39 og 72-73).

¹⁶ Med George Orwells ord: *Who controls the past controls the future: who controls the present controls the past.* (1984)

Formende prosesser og dannelsen av en mytohistorie

I lys av dette er det lett å forestille seg at sagaforfatterne kan ha tilbakeført middelalderens demonisering av seid og annen trolldom til førkristen tid, ved å framstille dem som trusler mot konge og kirke. Disse aktørene gjorde i løpet av høymiddelalderen felles sak mot hedendommen og fiender av tronen, ettersom kirkeorganisasjonen ga kongemakten det ideologisk legitimerende grunnlaget for maktutøvelse, mens kongen hadde makt til å beskytte og fremme kirkas posisjon. Skrivekyndige funksjonærer bidro til deres formelle makt ved å fastsette kongen og kirkens versjon av historie og lovverk.

Disse faktorene må regnes som viktige årsaker til de skriftlige kildenes stort sett negative og udetaljerte framstilling av seid og annen magi; det var viktig å ta og vise avstand fra hedendommen, og man ønsket heller ikke å bidra til utførelsen av hedensk praksis gjennom detaljert informasjon om halvglemte ritualer. Uavhengig av forfatterens personlige motivasjon kan dette ha vært nødvendig for å legitimere nedtegnelser om hedensk tid, men det gjør like fullt kildene mindre troverdige og gjør det enda vanskeligere å få en klar forståelse av disse elementene ved det førkristne samfunnet.

I tillegg til disse komplikasjonene ser seid i flere sammenhenger ut til å brukes som et litterært mytisk motiv i sagaene, som ofte legger grunnlaget for eller forklarer viktige hendelser i en historie uten å si for mye om selve ritualet eller hvordan seiden var tenkt å fungere. Med tanke på at den skriftlige historien på ulike plan også reflekterer forskjellige myter, kan det være passende å omtale og behandle den som en *mytohistorie*. Oppgaven min tar derfor utgangspunkt i middelaldersamfunnets myter om og forhold til seid, og prøver å utlede noe om vikingesamfunnets relasjoner og faktiske praksis ut fra dette. Selv om man må gå ut fra at kildene fra denne tiden har blitt til dels sterkt påvirket av verdslige og geistlige stormenns motivasjoner, må de til en viss grad også ha reflektert forestillinger i samtiden; en konstruksjon helt løsrevet fra de muntlige tradisjonene ville manglet troverdighet, og dermed også legitimerende kraft. Selv om den konkurrerende muntlige tradisjonen med tiden ble erstattet av den skriftlige, tok dette så lang tid at overdrevne tradisjonsforvregninger verken kunne gagne forfatterne eller oppdragsgiverne deres. Den lange overgangsperioden skyldes bl.a. at kun en svært liten del av befolkningen var lese- og skrivekyndige.

For å oppsummere punktvis, må kildene til seid forstås ut fra følgende faktorer:

A) Kristen kontekst

Forfatterens forståelseshorisont vil påvirke deres oppfatninger og framstillinger av seid. Som hedensk tradisjon tilknyttet skambetonte tabuer, skult kunnskap og farlig magi, er det naturlig at seiden blir oppfattet som noe av det verste hedendommen har å by på.

B) Maktforhold

Forfatterens utvelgelse og framstilling av seid vil påvirkes av deres egne forestillinger, men styres av oppdragsgiverne: kongen og kirka. Et viktig motiv for nedskrivningen av kongesagaene er å legitimere disse alliansepartneres posisjon. Kirka og kristendommen settes i et positivt lys i forhold til hedendommen, blant annet ved å understreke at kristendommens gud er sterkere enn de gamle gudene. Sagakongene, og særlig de kristne, framstilles som skjebnebestemte herskere av Guds nåde, samtidig som kongeslekta gis så lange røtter at de også legitimeres gjennom slektskap med de gamle gudene. For å unngå konflikt mellom den historisk legitimerende forbindelsen med hedenske høvdinger og hedensk mytologi, og den ideologisk legitimerende alliansen med kristendommens gud og middelalderens kirkeorganisasjon, konstrueres en mytohistorie der representanter for hedendommens guder og krefter stadig truer de kristne kongene, og der selv hedenske høvdinger og konger framstilles som motstandere av seiden.¹⁷

C) Litterære motiv

Seid framstår ofte som et handlingsutløsende, fremdrivende og forklarende element i fortellingene. Bruken av begrepet og framstillingene av bruken av seid tyder på at seid i flere kilder kan være et rent forteller- eller forfattermessig grep. Dette kan i så fall like gjerne stamme fra den muntlige som skriftlige tradisjonen.

D) Sydebukk-motivet

Der mytohistoriske kilder til seid har grunnlag i faktiske hendelser, må man også være åpen for å se anklager om skadeverk gjennom seid og annen trolldom i et heksejakt-perspektiv. Sett i lys av styrende mekanismer kjent fra middelalderens hekseforfølgelser (og for så vidt også fra andre samfunn og epoker), kan det ha vært naturlig å tillegge antatt seid- eller trollkyndige

¹⁷ Dette er strengt tatt en hypotese om kildemanipulasjon, ikke en observasjon av kildeformende faktorer. Jeg vil imidlertid referere til Gro Steinsland (1991), som har utviklet teorier på lignende basis.

personer skadelige evner og motiver. Flere av de seidkyndige (og trollkyndige) som blir anklaget eller drept for å ha voldt skade gjennom seid (eller annen trolldom), er typiske outsiders som også kan ha vært naturlige syndebukker. Dette kan ha fått lokalsamfunnet – og de opprinnelige kildene – til å tillegge dem både skjulte krefter og onde motiver.

2.4 Hermeneutiske perspektiver

Hvis de nedskrevne historiene refererer til et faktisk handlingsmønster, er vi interesserte i å forstå dette. Vi leter med andre ord etter det styrende tankemønsteret. Hvis historiene er fiktive, reflekterer de fortsatt et tankemønster, selv om dette stammer fra middelalder og ikke vikingtid. Det er sannsynlig at enkelte kilder er påvirket av politiske og religiøse motiver, men forfatterne ville fortsatt bestrebe seg på å gjøre fortellingene så troverdige som mulig. Det betyr at de ble lagt så nær som mulig opp til den historiske tradisjonen de kjente, noe som igjen gjør dem til de beste kildene vi har til norrøn tradisjon og tankesett. Alternativet til å avskrive historiene som usikre eller ahistoriske, er derfor å lete etter det idémessige grunnlaget for dem, uavhengig av om de først og fremst gjenspeiler tankemønstre eller faktiske hendelser. I siste fall leter vi jo fortsatt etter underliggende strukturer som kan forklare de synlige mønstrene. For å gjøre dette, blir første oppgave å utskille tendenser – mønstre – i handlinger og hendelser fra myter og historie.

Utfordringen ved bruken av de skriftlige kildene til vikingtid ligger i å vurdere i hvilken grad historiene reflekterer vikingenes verdensbilde, og i å lese mellom linjene og fortolke tekstmateriale som bare indirekte berører temaet man tar for seg. Den vanligste måten å gjøre dette på er å sammenligne teksten med andre kilder som kan gi informasjon om temaet eller konteksten, slik at man kan vurdere hvordan kilden passer inn. Dette kan ta form av et puslespill der samsvarende overlapping styrker det store bildet.

Med de arkeologiske kildene er problemet selve fortolkningen. Levningene lyger ikke med mindre det har blitt gjort feil i prosessen med å grave dem ut og katalogisere dem, men man må selv finne ut hva de har å si. Materialet forteller ikke en historie av mer eller mindre plausibel natur; det må analyseres og fortolkes i forhold til funnkonteksten før man kan bygge en historie om hva som har blitt avdekket og hvilke implikasjoner det kan ha. Arkeologien har av den grunn støttet seg mer på filosofi og antropologisk teori enn historie, mens historiefaget

i større grad har søkt mot filologer, språkvitere og sammenlignende undersøkelser i fortolkningene av det skriftlige materialet.

Basisen i svært forskjellige kildetyper har noe av skylden for et heller polarisert forhold mellom arkeologer og historikere, også fordi materialet til en viss grad kan sies å ha styrt tematikken innenfor de to fagene. Historieforskningen har ofte blitt kritisert for et altfor sterkt ovenfra-perspektiv med hovedfokus på kriger og storpolitikk, aktiviteter som først og fremst angikk menn og de øverste lagene i samfunnet. Det er da også et faktum at historikernes *kildemateriale* i all hovedsak har vært skrevet for, av og om menn med makt. Dette har uvergelig gitt gode forutsetninger for et slikt perspektiv, selv om forskningen også styres av samtidens fokus. De siste 20 årene har vist at det også er mulig å drive historisk forskning med fokus på middelstanden og lavere samfunnslag, på kvinner, på etniske/kulturelle minoriteter og på barn. Materialet kan likevel sies å ha lagt andre føringer på historiefaget enn på arkeologien, som med sitt kildemessige og metodiske utgangspunkt har bedre forutsetninger for et nedenfra-perspektiv - bokstavelig talt. Avhengig av hva man velger å grave ut, kan gjenstander og strukturer som ligger nedgravd i jorda i vel så stor grad vitne om vanlige menneskers dagligliv som storfolkets.¹⁸ Tolket rett kan levningene gi detaljerte opplysninger om institusjoner, skikker og ritualer som historiske kilder utelater eller bare gir vage referanser til. Det lille hintet fra det skriftlige materialet kan imidlertid være helt nødvendig for fortolkningene,¹⁹ som risikerer å bli direkte ikke-kontekstuelle om de utelukkende baseres på generelle antropologiske teorier. Disse er skapt i og overført fra andre kulturer og sammenhenger, uten hensyn til lokal og regional historisk kontekst. Av samme grunn kan det bli feil å fortolke materiale fra fortiden ut fra sin egen intuitive for-forståelse, som tross alt også er kulturelt betinget.²⁰

Som periode representerer vikingtiden et møte mellom historie og forhistorie, noe som naturliggjør et nærmere samarbeid mellom fagene enn andre epoker. Religionsvitenskap er ikke bundet til en bestemt type kildemateriale, og i tilknytning til religionsvitenskapelig forskning på vikingtiden er det derfor naturlig å kombinere fagene med et tverrfaglig og

¹⁸ Her bør det nevnes at det er "storfolket" som har etterlatt seg de mest markante strukturene, og at interessen for å grave ut store gravhauger og langhus i lange perioder har styrt forskningen mot denne delen av samfunnet.

¹⁹ Et aktuelt eksempel er fortolkningene av mulige volvestaver funnet i store kvinnegraver, som igjen har bidratt til fortolkningene av selve gravene som volvegraver. Slike fortolkninger tar utgangspunkt i historiske beskrivelser av volver.

²⁰ Jfr. Bjørnar Olsen 1997: *Fra ting til tekst*. Forsidebildet av en pipe og påskriften "*Ceci n'est pas une pipe*" understreker poenget; man ser ikke alltid det man tror man ser.

hermeneutisk perspektiv. Mens *flerfaglighet* tilsier at man øker kildemengden og grunnlaget for bred kontekstuell forståelse ved å basere seg på mer enn ett fag, handler *tverrfaglig* forskning om å la fagene utfylle hverandre og integreres i større grad. Når de brukes aktivt i forhold til hverandre, kan fagene også gi en dypere kontekstuell forståelse enn de kan hver for seg, og dermed gi grunnlag for nye fortolkninger. Historiske kilder kan sannsynliggjøres, nyanseres og utdypes gjennom fortolkninger av samsvarende arkeologisk materiale, mens skriftlige kilder kan kaste lys på arkeologisk funnmateriale og gi grunnlag for fortolkninger som ellers ville vært utilgjengelige.

3 Forskningshistoriske perspektiver

Seid har vært et omdiskutert tema innen forskningen på norrøn kultur i godt over hundre år. I denne oversikten vil jeg derfor først og fremst vise hovedlinjene i forskningen på seid, med særlig fokus på diskusjonen om forholdet mellom seid og ergi og seid og sjamanisme. I siste del av kapittelet vil jeg ta opp betydningen av nye perspektiver og tilnærminger til dette forskningsfeltet.

3.1 Den eldre forskningen

Allerede i de tidligste stadiene av seidforskningen ble norrøn seid satt i sammenheng med samisk religion og sjamanisme. Det første bidraget til det som skulle bli en langvarig debatt og et stort forskningsfelt kom fra Johan Fritzner i 1877, med avhandlingen *Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmændenes, tro og overtro*. Den starter med en sammenligning av samiske og norrøne gudeskikkelser, men hovedfokus ligger på trolddomskunst, og da særlig seid og gand, som er uttrykk Fritzner ser ut til å bruke om hverandre. Basert på fellesnevnerne og likhetstrekk mellom tradisjonene, slutter han at samisk religion i store trekk var et ”lån” fra den norrøne nabobefolkningen, og at noaidekunsten var utledet fra seiden. Dette synet var den førende oppfatningen til ut på 1930-tallet, noe som må settes i sammenheng med relativt etnosentriske og evolusjonistiske forskningstradisjoner. Ideen reflekterer fortidsforskningens fokus på migrasjons- og diffusjonsteorier i denne perioden, og i bakgrunnen kan man se nasjonsbyggingen og ønsket om å skape nasjonal stolthet og fellesskap gjennom historien. Perioden la likevel et viktig grunnlag for den videre forskningen, med mange forskjelligartede vinklinger og viktige bidrag som gradvis ga et mer sammenhengende og sammensatt bilde av den norrøne verdens ulike former for og utøvere av trolddom. I denne sammenhengen er det bemerkelsesverdig hvor godt Fritzners tanker sto seg i forhold til den etterfølgende forskningen. Sammenhengene mellom seid og gand er et tema som har holdt seg aktuelt i forsøket på å forstå seiden, og ideen om et slektskap mellom norrøn seid, samisk religion og sjamanisme forble en dominerende grunntanke som ikke står mindre sentralt i dagens diskurs.

Denne ideen sto også sentralt hos den svenske forskeren Dag Strömbäck da han i 1935, nærmere 60 år etter Fritzner, skrev avhandlingen *Sejd*. Strömbäck var også den første som for alvor imøtegikk Fritzner ved å hevde at seiden var et norrønt lån fra det samiske nabofolket,

og ikke omvendt. Avhandlingen representerer et viktig vendepunkt i forskningshistorien; den var det første større forskningsarbeidet som spesifikt omhandlet seid, og er helt klart det verket som har fått mest å si for videre forskning på feltet. Strömbäck forsøkte her å samle, fortolke og analysere alle direkte referanser til seid i originaltekstene, og nedla dermed et viktig og nødvendig grunnarbeid for videre forskning.²¹ I forbindelse med utgivelsen av avhandlingen i år 2000 (i anledning Strömbäcks 100-årsdag), bidro Bo Almqvist med en artikkel der han tok for seg seidreferanser som Strömbäck hadde oversatt, særlig fra nyere kilder og nysislandsk folketro (*I marginalen till Sejd*). Det sier likevel mest om Strömbäcks arbeid at boka ble trykt på ny etter så lang tid. I tillegg til den omfattende tekstanalysen tar han for seg sentrale elementer ved seiden. Dette innebærer blant annet en oppdeling av praksisen i kategoriene svart og hvit seid, som refererer til hhv. den forgjørende og divinatoriske seiden. Viktigere er likevel hans forsøk på å forstå seidens funksjon på bakgrunn av sirkumpolar sjamanisme generelt og samisk religion spesielt. Strömbäck legger stor vekt på betydningen av den samisk-norrøne kontakten i tilknytning til seidritualet, og var den som i sin tid gikk lengst i å sette seiden i en sjamanistisk kontekst. En viktig del av argumentasjonen baserer seg på hans forståelse av seidseansen på Herolfsnes (beskrevet i *Eirik Raudes Saga* kap.4) som et tilfelle av sjamanisme, der han blant annet sammenligner *varðlokkurens* funksjon med den samiske joikens.

Strömbäcks avhandling må fortsatt regnes som det ledende verket om norrøn seid, selv om det ikke på noen måte har blitt stående uimotsagt. Den svenske religionshistorikeren Åke Ohlmarks utga i 1939 *Studien zum Problem des Schamanismus und Archaischer Schamanismus und altnordischer Seidr*. I motsetning til Strömbäck tok han for seg seid med *utgangspunkt* i sirkumpolar sjamanisme, og han gikk mot Strömbäck ved å argumentere for at seiden hadde mer til felles med sentral-asiatisk sjamanisme enn med samisk religion.²² Ohlmarks gjør et stort poeng av å motbevise at seid og andre sentrale deler av norrøn kultur skulle være ”overtatt” fra samene (1939:350), noe som bør ses i sammenheng med hans politiske preferanser og bøkens noe rasistiske overtoner.²³ Likevel holdt mye av forskningen hans høy akademisk kvalitet og hadde interessante nye perspektiver som kunne gitt viktige bidrag til diskursen. Ohlmarks’ etter sigende vanskelige personlighet og steilt avvisende holdning til

²¹ Strömbäcks katalogiseringsarbeid er også hovedfundamentet denne oppgaven bygger på.

²² Samisk religion inneholdt i følge han ikke ”sann” ekstase og hadde derfor ikke noe med seid å gjøre.

²³ Ohlmarks har bl.a. blitt husket for sitt religionspsykologiske fokus på ”arktisk hysteri” i sirkumpolar sjamanisme. I forskningen på *samisk* sjamanisme ble perspektivet særlig fulgt opp av Guttorm Gjessing (1953) og Reidar Christiansen (1953).

sine akademiske ”motstandere” var imidlertid et dårlig utgangspunkt for konstruktiv debatt. Kombinert med at Ohlmarks åpenlyst leflet med høyrevridde grupper og holdt med Tyskland før og under krigen, førte dette til at arbeidet hans ble viet relativt lite oppmerksomhet de neste 20-30 årene, en skjebne han delte med mange av sine kolleger.

3.2 Krigen og etterkrigstiden

1930-tallet var i det hele tatt inngangen på en problematisk, om enn svært aktiv, periode i seidforskningens historie. Mye av arbeidet som ble nedlagt på denne tiden om vikingtid og germansk kultur og religion ble diskreditert etter krigen på grunn av forfatterens åpenbare eller mistenkte nazisympatier. Nazistenes propaganda-apparat jobbet hardt for å styrke ideologien og skape samhold innen det ”3.riket” ved å male et idealbilde av en fjern fellesgermansk fortid, representert ved den stolte vikingen. Fokuset lå særlig på germanernes krigerbrorskap og mystikk, og nazistenes bruk av denne forskningen førte til at disse temaene også i årene etter krigen ble betraktet med skepsis og i stor grad unngått. Dette skyldtes i stor grad akademisk forsøpling gjennom måten Hitler-Tysklands ideologi kom til uttrykk i ”vitenskapelige” publikasjoner, men var også et resultat av nazistenes misbruk av seriøs forskning. Dette skapte uheldige assosiasjoner til det meste av forskningen som omhandlet ”germanske røtter”, og forskningen på norrøn seid og magi var blant de feltene som ble hardest rammet av dette. Arbeidet stagnerte i mange år, og den intensive forskningsinnsatsen som ble gjort på 1930-tallet og under krigen har i stor grad blitt oversett av ettertiden.²⁴ Det fruktbare fokuset på seidens tilknytning til sjamanisme og ergi ble ikke for alvor tatt opp igjen før på 1960- og 70-tallet. Et talende eksempel på dette er arbeidet til den engelske forskeren Hilda Ellis (senere Davidson), som i 1943 publiserte doktorgradsavhandlingen *The Road to Hel*. Avhandlingen omhandlet vikingenes forhold til døden og inneholdt kimene til en videre diskusjon om seid og sjamanisme (jfr. Price 2002:81), men det skulle ta over 20 år før hun gjenopptok denne forskningen.

Det ville likevel være feil å si at alt arbeid med nordisk jernalder stoppet opp som følge av krigen, selv om forskningen i etterkrigstiden bar preg av å ligge i en slags intellektuell dvale der det ikke var helt korrekt å fordype seg i germanernes mer utagerende vaner. Den norske

²⁴ Den østerrikske religionshistorikeren Otto Höfler kan stå som et eksempel på dette. Han presenterte i 1934 boka *Kultische Geheimbünde der Germanen*, med hovedfokus på de gamle germanernes militære broderskap og magiens sosiale dimensjon. Tema og utgivelsesår virker urovekkende beleilig i forhold til Hitlers maktovertakelse i 1933 (særlig med tanke på Höflers senere rolle i SS’ Ahnenerbe-divisjon og promoteringen av det ”storgermanske rike”), men verkets potensiale har ikke blitt alvorlig vurdert etter krigen. Jfr. Price (2002:80).

folkelivsforskeren Nils Lid ga ut en jevn strøm av artikler, mange om temaer tilknyttet norrøn magi, fra slutten av 1920-tallet til 1950, da mye av arbeidet ble samlet i festskriftet *Trolldom*. Folke Ström lot seg heller ikke affisere nevneverdig, og utga allerede i 1947 boka *Den döendes makt*, som bl.a. omhandler norrøne sjelsforestillinger og Odins selvoffer, og som i et avsluttende kapittel om seid evaluerer Strömbäcks avhandling. Arbeidet med *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder (KLNM)*, som ble utgitt i 22 bind mellom 1956 og 1978, var en betydelig innsats som varslet om en ny vår for forskning på vikingtid, og dermed også på seid. I forbindelse med denne oppblomstringen bør også nevnes Ströms bok *Diser, normor, valkyrjor* fra 1954, og Jan de Vries store reviderte utgave av oversiktsverket *Altgermanische Religionsgeschichte* (1957). George Dumézils *Les Dieux des Germains*, utgitt på fransk i 1959 og på engelsk i 1973, må også regnes som et klassisk verk fra denne perioden, med et sterkt indoeuropeisk fokus på norrøn mytologi. Dumézil ser imidlertid ut til å unngå å referere til forskning fra det problematiske 30-tallet, og benytter seg stort sett bare av eldre forskning. Han nevner heller ikke seid i sitt kapittel om Odin, krig og magi, men uttaler seg positivt om Rudolf Pippings sjamanistiske perspektiv på Odins initiasjons-hengning (Dumézil 1973:27).

Det var likevel ikke før på 1960-tallet slik forskning for alvor mistet etterkrigstidens tabustempel og forskningen på seid begynte å skyte fart igjen. Det nye klimaet i forskningskretsene kommer blant annet til syne i Folke Ströms bok om *Nordisk hedendom* (1961), der et helt kapittel er viet trolldom og seid. Utviklingen må i stor grad tillegges at krigen begynte å komme på avstand, men var neppe uten sammenheng med 60-tallets blomstrende interesse for endrede bevissthetstilstander, sjamanisme, nye mystisk-religiøse retninger, paganisme og magi. Dette fokuset kom ikke bare til uttrykk gjennom populærkultur og kvasi-antropologiske bøker,²⁵ men ga seg også utslag i viktige vitenskapelige publikasjoner om sjamanisme fra 1950-tallet av. Den rumenske religionsfenomenologen Mircea Eliades *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951) ble raskt et klassisk verk som ble oversatt til engelsk i 1964 (*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*).²⁶ Eliade skulle sammen med forskere som László Vajda, og senere Åke Hultrantz,²⁷ få stor betydning for den kommende debatten om seid, fordi de bidro med referanserammer i forhold til hva sjamanisme var og hvordan det skulle defineres.

²⁵ Se for eksempel Carlos Castaneda: *The Teachings of Don Juan*. Los Angeles 1968.

²⁶ Eliade tar også for seg seid og vektlegger likhetstrekkene med sjamanisme, men "[...] finner det ikke nødvendig å betrakte seiðr som sjamanisme i streng forstand" (norsk utgave 1998:172).

²⁷ Hultrantz' fokus på samisk religion gjør dessuten arbeidet hans ekstra relevant for den samisk-norrøne konteksten. Her bør særlig boka *Studies in Lapp Shamanism* (Bäckmann & Hultrantz 1978) trekkes fram.

Seidforskningen skulle da også bli stadig nærmere knyttet til sjamanistiske perspektiver og spørsmålet om disses relevans i tiden framover.

3.3 Seid og sjamanisme

Starten på det som kan kalles en samfunnsvitenskapelig debatt om forholdet mellom seid og sjamanisme kom for alvor i 1964 med boka *Gods and Myths of Norhtern Europe*, der Ellis Davidsson videreutvikler sine egne perspektiver fra 1943. Ved å sette vikingenes magi inn i en sjamanistisk kontekst er hun den første som tar opp tråden etter Strömbäck og Ohlmarks, som påfallende nok ble totalt ignorert av Dumézil fem år før. Dumézil utga ny bok i 1970 der han stiller seg kritisk til sjamanistiske fortolkninger av seid, men der han også går inn i en diskurs med Strömbäck og tar for seg hans fortolkninger og kategoriseringer (jfr. Price 2002:82,84).²⁸ Den kommende perioden skulle imidlertid bli klarere preget av Strömbäcks perspektiv enn av Dumézils, og på 1960- og -70-tallet ser man en utvikling der seiden i stadig større grad forstås på bakgrunn av en sjamanistisk kontekst. Peter Buchholz' avhandling *Shamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung* (1968) står også sentralt innen en slik tradisjon, bl.a. fordi hans behandling av sjamanistiske trekk i norrøn tradisjon (inkludert seid) styrkes av en innledende diskusjon om sjamanisme og bruken av begrepet.

Det har imidlertid fortsatt å råde usikkerhet om nøyaktig hvordan seiden og det sjamanistiske komplekset var integrert i hverandre, og selv om begrepet sjamanisme har blitt tilsynelatende uløselig knyttet til diskusjonen om seid, fikk også Dumézil sine støttespillere. En annen fransk forsker med indoeuropeisk fokus, Francois Xavier Dillmann, skrev i 1986 en omfattende, men upublisert doktorgradsavhandling som ut fra en sammenfattende artikkel (1994) stiller seg kritisk til Strömbäck-tradisjonen. Han avviser tolkningen av seiden på Herolfsnes som et sjamanistisk rituale, bl.a. ved å vise til Eliades og László Vajdas definisjoner av sjamanisme. Ved å påpeke at EiR kap.4 er hovedgrunnlaget for en sjamanistisk basert forståelse av seid, sår han også tvil om hele denne innfallsvinkelen (Dillmann 1994:23-24).

Dillmanns i og for seg viktige kritikk har imidlertid ikke fått avgjørende betydning for synet på seid, noe som både skyldes rikdommen av andre elementer som knytter det norrøne samfunnet til en sjamanistisk verdensforståelse, og at ulike forskere har operert med ulike

²⁸ Dumézil, Georges: *Du mythe au roman: le saga de Haddingus et autres essais*. Paris 1970.

definisjoner av sjamanisme.²⁹ Buchholz (1968) ser ut til å ha vært den første til å innse og forholde seg til dette problemet, og man kunne ønske at dette eksempelet i større grad hadde blitt tatt til etterfølgelse. Ronald Grambo (1989) har i en artikkel om umandighet og seid plassert seg klart innenfor en pro-sjamanistisk fortolkningstradisjon ved å rette fokuset mot sjamanistisk transseksualitet, og satte i 1991 opp en programerklæring over viktige målsetninger for videre forskning på seid. Denne har bl.a. vært brukt som utgangspunkt for en hovedoppgave (Flood 1999), som med navnet *Volver, seidmenn og sjamaner* føyer seg inn i tradisjonen for sjamanistiske fortolkninger av seid. Thomas A. DuBois viet i boka *Nordic Religions in the Viking Age* et helt kapittel til å ta for seg seidens ”interkulturelle dimensjon”, der han oppfatter seid som et sjamanistisk influert produkt av kulturell utveksling med samer og finner (DuBois 1999:137). Fokuset hans kan i så måte sies å være mer kontekstuell enn fenomenologisk, og han stiller seg derfor litt utenfor den problematiske definisjonsdebatten.

Jens Peter Schjødt (2001) setter i en kritisk artikkel om Odin-skikkelsens sjamanistiske aspekter fokus på definisjonsproblemet, og viser her hvordan ulike forskeres valg av definisjoner hovedsakelig reflekterer om de ønsker å se seid som sjamanisme eller ikke. Han kritiserer Eliades bruk av ekstasebegrepet for å være altfor bredt som sjamanistisk kriterium, samtidig som han poengterer hvordan Laszlo Vajdas åtte kriterier for å omtale noe som sjamanisme i praksis forbeholder begrepet til sibirsk sjamanisme.³⁰ Schjødt støtter likevel Vajdas betoning av at verken sjamanisme eller andre religionsfenomenologiske klassifikasjoner kan reduseres til et enkelt fenomen, og fortsetter også å støtte seg på og trekke fram forskning som er basert på Vajdas definisjon (Schjødt 2001:565-566). Schjødt viser selv at denne definisjonen må oppfattes som radikalt restriktiv, og ved å bygge på den i kritikken av pro-sjamanistiske argumenter, plasserer han seg dermed klart innenfor Dumézils og Dillmanns ”anti-sjamanistiske” tradisjon. Britt-Mari Näsström stiller seg tilsvarende avvisende til sjamanistiske perspektiver på seid, noe hun hovedsakelig begrunner med å framstille sjamanisme som en misbrukt og derfor noe meningsløs term (Näsström 2001:167 og 2002:61).

²⁹ Eliades definisjon har bl.a. blitt kritisert for å være for snever ved i for stor grad å fokusere på åndereisen, og for bred ved å basere seg på ekstasebegrepet (Larsson 2000a:22 og Hultkrantz 2000:33).

³⁰ De åtte kriteriene: rituell ekstase, teriomorfe hjelpeånder (dyreånder), kallet – fra ikke-teriomorfe beskyttelsesånder, sjamaninitiasjon, åndereise (eg. *Jenseitsreise* – ”hinsidighetsreise”), kosmologi, sjamankamp og sjamanutrustning (Vajda 1959:458-475).

Debatten om seid og sjamanisme har med andre ord ikke stoppet opp de siste årene. Til tross for dens noe fastlåste og polariserte karakter har det vært relativt stor aktivitet knyttet til tematikken, og det har heller ikke manglet på nye innfallsvinklinger og tolkninger. Det er dessuten mulig å spore et mønster i de ulike gruppernes argumentasjon og utgangspunkt. Debatten har lenge båret preg av en noe fastlåst posisjonering, der ulike forskere har stilt seg positivt eller avvisende til sjamanistiske fortolkninger av seid. Ulike fortolkninger og definisjoner av begrepet sjamanisme framstår her som det avgjørende elementet – og problemet – i debatten, der mange av de mer kritiske røstene har støttet seg til Laszlo Vajdas svært restriktive definisjon av sjamanisme.³¹ Den pro-sjamanistiske ”leiren” har stort sett oversett eller avvist Vajda som for restriktiv (jfr. Buchholz 1968:8-10), og har i større grad blitt preget av nyere perspektiver på sjamanisme, der bl.a. Mihály Hoppáls, Anna-Lena Siikalas og Åke Hultkrantz’ fokus på samisk religion og sjamanisme har blitt trukket fram (jfr. bl.a. Price 2002 og Solli 2002). ”Anti-sjamanistene” har stort sett stilt seg nokså kritisk til kildelitteraturens beskrivelser av seiden, som de først og fremst har behandlet som en mytisk praksis (jfr. Dillmann 1994). Mens mange av disse forskerne har konsentrert seg om å lete etter indoeuropeiske trekk i norrøn mytologi (jfr. bl.a. Dumézil 1959), har ”sjamanistene” i større grad fokusert på kontekstuelle dokumenterbare samfunnsprosesser for å forklare de sjamanistiske aspektene ved norrøn seid og kultur.³² Kulturlånsteorier har i de senere år blitt mer erstattet av kontekstuelle og prosessuelle fokus, ettersom annen forskning på norrøn kultur har avdekket ”sjamanistiske” aspekter også utenfor seiden. Dette har naturliggjort mer prosessuelle betonte perspektiver på norrøn kultur, der vikingtiden vel så gjerne kan oppfattes som en prosess, en endrings- og overgangsfase, som en tilstand (jfr. Hedeager 1992).

3.4 Arkeologiske tilnærminger

De senere årene har flere forskere med bakgrunn i arkeologi tatt for seg tema med relevans for seidproblematikken, og bidratt med nye og viktige perspektiver på grunnlag av materiell kultur. Siv Kristoffersen (1995:12-13) har knyttet norrøn dyresymbolikk til seidrelaterte dyretransformasjoner, og satt disse i sammenheng med sjamanisme og frisjelsforestillinger.³³ Lotte Hedeager (1999, 2000, 2004) har videreført disse perspektivene i sin behandling av

³¹ Jfr. bl.a. Dillmann 1994.

³² Ellis Davidsson (1964, 1976, 1998) må, med sitt indoeuropeiske fokus, regnes som et viktig unntak i denne sammenhengen.

³³ Hun tar utgangspunkt i Levi Strauss’ strukturalisme slik han bruker den på ”Split Representations in the Art of Asia and America” (kap.13, *Structural Anthropology*, 1963), og argumenterer for at hans prinsipper lar seg overføre til germansk materiale fra folkevandringstid (Kristoffersen 1995:3-11).

dyreornamentikk og gullbrakteater fra folkevandringstid, men analysene hennes innebærer også et fokus på politiske og samfunnsmessige institusjoner og prosesser. Dette lar seg knytte til hennes perspektiver på samfunnsprosesser i nord-europeisk jernalder (Hedeager 1992). Arkeologien kjennetegnes av et langt mer prosessuelt fokus på vikingtid enn rent historisk basert forskning, noe som i stor grad henger sammen med materialet arkeologene baserer seg på. Arkeologiske kilder egner seg ofte bedre enn historiske for å dokumentere endringer over tid, særlig når de skriftlige kildene er nedskrevet i høy- og senmiddelalder og egentlig omhandler *for*historisk fortid. Det er derfor mulig å lese et mønster i at både Hedeager og de to siste arkeologene jeg vil omtale her har plassert seg klart innenfor den ”pro-sjamanistiske” leiren.

De nyeste sentrale bidragene jeg vil vurdere er to større verk utgitt av arkeologene Brit Solli og Neil S. Price i 2002.³⁴ I motsetning til mer historisk funderte forskere på seid, legger de begge vekt på å kombinere bruk av litterære kilder med materiell kultur som grunnlag for fortolkningene sine. Prices avhandling inkluderer bl.a. en detaljert analyse av funnmaterialet fra mulige volvegraver, med særlig fokus på funn av utsmykkede staver som på grunnlag av skriftlige kilder kan knyttes til volvene. Solli fokuserer sterkt på samisk-norrøn integrasjon og på slektskapet eller sammenblandingen mellom samisk sjamanisme og norrøn seid, og støtter seg blant annet på gravmateriale med blandede kjønns- og etnisitetsmarkører.³⁵

Sollis mål med boka *Seid* er å kommunisere vikingenes annerledeshet (2002:18), noe som også er en uttalt politisk målsetning (2002:241-244). Et utgangspunkt i *queer theory*, som særlig omhandler forståelse av avvik, naturliggjør et fokus på seid og argskap. Hun har tidligere presentert dette perspektivet i kortere artikler om Odin og norrøn mytologi (1999a, 1999b), og sammenfatter hovedpunktene fra boka i en artikkel fra 2004. Solli (2002:130) anser seiden som en form for sjamanisme og omtaler den i stor grad med sjamanistiske termer, og i drøftingen av forbindelsen til argskap fokuserer hun særlig på seidens ekstatiske element og vektlegger dens seksuelle konnotasjoner. Til tross for en særdeles kritisk holdning til den tidligere seidforskningen (ibid:18-19), har hun altså mye til felles med Strömbäck og

³⁴ Disse har uunngåelig satt sitt preg på denne oppgaven. Selv om den ble påbegynt før utgivelsene og i hovedsak er utformet uavhengig av dem, ville det vært unaturlig å overse så betydelige og nytenkende bidrag til diskursen.

³⁵ Hun refererer blant annet til funn gjort på gravfeltet Vivallen, som i vikingtid lå i et samisk-norrønt grenseområde.

det som kan oppfattes som hovedstrømmen innen forskningsfeltet, og beholder bl.a. Strömbäcks termer svart og hvit seid (ibid:129).

Prices doktorgradsavhandling, *The Viking Way*, behandler forholdet mellom religion og krig i vikingtid. Som i flere av hans tidligere utgitte artikler behandler han seiden og den norrøne forestillingsverdenen i forhold til en sjamanistisk kontekst,³⁶ og bruker to kapitler på å ta for seg hhv. samisk noaidekunst og sirkumpolar sjamanisme. Foruten å ha en helt annen innfallsvinkel og et noe annet fokus enn Solli, har de to arkeologene også ulike teoretiske utgangspunkt. Det er derfor bare naturlig at materialet fører dem i ulike retninger. Mens *queer theory* dreier seg om å forstå *avvik* og *avvikere* med utgangspunkt i relaterbare, kjente kontekster, tilkjenner Price seg et perspektiv han kaller *odd theory*. I hans tilfelle tilsier dette at han oppfatter vikingene og deres verden som noe *ukjent* og *unik*, som dermed er ikke-relaterbart og må forstås basert på en atskilt og helhetlig analyse (Price 2002:37-47). Likheten mellom perspektivene ligger altså bare i ordenes bokstavelige betydning, selv om begge forskerne i sine forklaringsmodeller knytter seidmennesenes argskap til seidens sjamanistiske karakter. Price legger imidlertid større vekt på generelle samfunnsstrukturer, som jeg vil vise i det følgende, der jeg går nærmere inn på ergi-problematikken i eldre og nyere forskning.

3.5 Seid og ergi

Solli (2002:18-19) innleder boka *Seid* med en kritikk av forskningsmiljøets unnvikende holdning til argskapsproblematikken, og av dets underkommunisering av likhetene i samisk og norrøn religionspraksis. Mens den siste påstanden kan virke noe uforståelig (jfr. kap.3.1 og 3.3), er det tydelig at forskningsmiljøet tidlig ble oppmerksomt på ergi-aspektet ved norrøn seid, selv om temaets tilknytning til avvikende seksualitet gjorde at få var villige til å gå det nærmere etter i sømmene i forskningens tidlige historie. Temaets manglende sosiale aksept viser seg blant annet ved at den første artikkelen som tar det opp, så tidlig som i 1902, ble utgitt anonymt.³⁷ Temaet har imidlertid ikke stått urørt etter den tid. Både Strömbäck (1935), Ohlmarks (1939) og Buchholz (1968) tar opp problemstillingen, og Grambos artikkel fra 1989 omhandler spesifikt seidmennesenes argskap.

³⁶ Price har siden 1993 produsert en strøm av artikler som behandler seid og vikingenes verden ut fra et arkeologisk perspektiv, og som i stor grad må regnes som grunnarbeid for avhandlingen. Siden 2000 har arbeidet hans vendt seg mer i retning av sjamanisme og sjamanistiske perspektiver på vikingenes verden, og har blant annet resultert i antologien *The Archaeology of Shamanism* (2001).

³⁷ Anonymus: Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern, i *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, mit besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*, 4:244-263. 1902. Jfr. Price (2002:77, 211).

I kildematerialet opptrer begrepet *ergi* oftest i tilknytning til *nid*, fornærmelser og anklager av nærmest rituell art (Ström 1974; Meulengracht Sørensen 1983, 1995). Forskning på kilder til *nid* har derfor vært et viktig grunnlag for å få en forståelse av hva beskyldninger om *ergi* innebar. For behandlingen av problemet med seidmenneses argskap har det vært særlig interessant – og nødvendig – å finne ut hva begrepet sa om *menn*, og hva som ble lagt i denne formen for umandighet. Erik Noreen tok i 1922 for seg begrepet *ergi* og bruken av det i en bok om norrøn diktning. Her kobler han begrepet til fire hovedbetydninger om *menn* som fortsatt kan regnes som gjeldende; umandighet tilknyttet 1) normbrudd og perversitet, 2) feighet, 3) generell umoral og 4) bruk av seid. Årsaken til sistnevnte sammenheng har imidlertid fortsatt å være en omdiskutert gåte.

Bo Almqvist og Folke Ström kan med sine bøker om norrønt *nid* sies å ta opp tråden etter Noreen,³⁸ selv om det er den danske forskeren Preben Meulengracht Sørensen som har fått størst betydning for denne tematikken, med sin behandling av *nid* og *ergi* som en helhetlig problemstilling (1983). Sistnevnte markerte seg fram til sin død (i 2001) gjennom et stort antall andre viktige bøker og artikler som har bidratt til å utdype forståelsen av norrønt samfunnsliv og tankesett, bl.a. i samarbeid med Gro Steinsland. Steinsland har særlig gjort seg bemerket gjennom arbeid på kvinner og jotner i norrøn kult, og på norrøn kongeideologi. De to har i samarbeid utgitt to rikt illustrerte innføringsbøker om vikingenes samfunn og verdenssyn (1990 og 1994), der *volven* og *seiden* særlig i den siste av disse utgivelsene behandles som integrerte deler av det norrøne samfunnet, og dessuten knyttes til sjamanisme (1994:82). Både her og i en senere bok om *Voluspå* (Steinsland & Meulengracht Sørensen 1999:32-33) kommenteres seidmenneses *ergi*, mens *volvenes seid* i alle de tre bøkene beskrives med referanse til den klassiske seidbeskrivelsen i EiR kap.4.

Hypotesene om forbindelsen mellom seid og argskap ble tidlig bygget på seidens antatte slektskap med sjamanisme, og henger derfor nært sammen med den diskursen. Eduard Westermarck var i 1909 den første som trakk denne forbindelsen,³⁹ og satte med det standarden for den videre behandlingen av problemet, mens Ivar Lindquist følger sporet i en

³⁸ Almqvists tobindsverk *Norrön niddiktning: traditionshistoriska studier i versmagi* 1 og 2 ble utgitt i Stockholm i 1965 og 1974. Ström (1974) bidro til å sammenfatte tematikken (jfr. Price 2002:211).

³⁹ Westermarck, Eduard: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, vol.II. Leipzig 1909.

artikkel om galdrer fra 1923 (jfr. Price 2002:77, 211).⁴⁰ Temaet blir tatt opp i Strömbäcks doktorgradsavhandling fra 1935, om enn ikke altfor grundig, og – interessant nok – av Åke Ohlmarks (1939). Begge de sistnevnte setter argskapen i sammenheng med sjamanistisk transseksualitet, selv om Strömbäck medgir at transseksualitet ikke finnes dokumentert i samisk sjamanisme, som han kobler seidens røtter til. Ohlmarks berøres ikke på samme måte av dette problemet, da han tar utgangspunkt i sibirsk sjamanisme i forklaringene av seiden og dens ”femininitet”. Strömbäck forsøker på sin side å forklare forakten knyttet til seid med den ekstatiske metoden (Strömbäck 1935:195). Han foreslår at seidmenneses argskap kunne skyldes det ukontrollerte og invaderende aspektet ved sjamanistisk åndekontakt, som han forstår seiden ut fra. For å bygge opp under den sjamanistiske linken, refererer han videre til Isaac Olsens beskrivelser av samiske noaiders ”obscena sanger” og til et tilfelle der en noaide kledde seg naken før ritualet (Olsen [1715] 1910). Hvis utført av en seidkyndig i det norrøne samfunnet, ”så bör denna omständighet ha varit tillräcklig för att vecka nordbornas anstöt.”(Strömbäck 1935:196) Strömbäck omtaler selv denne transseksualiteten som et ”ganska frånstötande fenomen inom schamanismen” (ibid:195), og ser med det ut til å reflektere de dominerende holdningene i det norrøne samfunnets forhold til seiden (Mebius 2000:280).

Solli (2002:153-154) avviser Strömbäcks hypotese om seidens invaderende aspekt, delvis fordi hun ser ut til å oppfatte utsagnet som kvinnefiendtlig, men også fordi berserkerang etter disse kriteriene også burde ha vært en arg foreteelse. Sollis ”skeive” perspektiv kommer fram når hun foreslår at termen *seiðberendr* refererer til en tredje kjønnskategori, og framholder at kjønnskifter også forekom blant norrøne seidmenn (ibid:153), sannsynligvis for å styrke kraft og/eller autoritet ved å underbygge deres liminalitet. ”Det tredje kjønn” er et begrep som stort sett har vært knyttet til sjamaners transseksualitet, og hun støtter hypotesen på referanser til transseksuelle eller kjønnsmessig ambivalente sjamaner i sibirske og nordamerikanske samfunn. Den andre forklaringsmodellen hennes er at seidmenn var arge pga. pinefulle, seksuelle og ekstatiske aspekter ved selve seidpraksisen. Hun foretar en nokså radikal fortolkning av Uppsala-blotet, beskrevet av Adam av Bremen, som sjamanistiske initiasjons- eller utvelgelsesriter, og støtter den ved å gjøre en tilsvarende tolkning av *Håvamåls* beskrivelse av Odins (eller tulens) hengoffer på Yggdrasil. Dette kobler hun videre til

⁴⁰ Lindquist, Ivar: *Galdrar: de gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden*. Göteborg 1923.

tradisjonen med å sitte under hengte; hun foreslår at dette kunne være den gamle tulens rolle ved initiasjon av den nye, slik at han kunne bistå ”lærlingen” (ibid:162), og setter dermed også tulen i sammenheng med seid og sjamanisme.⁴¹ Forbindelsen mellom henging og seid/sjamanisme er at kvelning, muligens akkompagnert av seksuelt betonte sanger, kunne være en måte å fremkalle eller forsterke sjamanistisk ekstase på, på samme måte som sex i enkelte miljøer kombineres med nesten-kvelning for å forsterke orgasmen (ibid:155). Solli oppfatter med andre ord argskapsproblematikken som resultat av seidmenns brudd på seksuelle tabuer, og karakteriserer Odin og seidmennene som kjønnsmessig – og muligens også etnisk – ”skeive”.

Price (2002) forsøker å komme fram til en forståelse av Odins og seidens plass i det norrøne samfunnet, og avhandlingens omfang skyldes i stor grad hans arbeid med å utpensle konteksten. Han har også nedlagt et svært grundig arbeid med forskningshistorikken på seid. I tillegg til nitidig referansearbeid har dette gitt seg utslag i en 13-siders forskningshistorisk oversikt, som også framstillingen min bygger aktivt på (jfr. Price 2002:76-89). Sammen med det omfattende kapittelet om seid og tilknyttet praksis, gir Prices arbeid et svært helhetlig grunnlag for å diskutere seidens plass i samfunnet, sett spesielt i relasjon til krig og religion. Med bakgrunn i Odin-kulten og norrøne forestillinger om etterlivet, åpner han for en rituell forståelse av vikingenes aggressive ideologi og krigføring. Han forstår seiden som tilknyttet den kvinnelige sfære og et sjamanistisk verdensbilde, som står i motsetning til berserkernes tilknytning til totemistiske dyretransformasjoner, krigføring, den mannlige sfære og noe han litt nølende foreslår å kalle et ”vikingsk” verdensbilde. Både seidkyndige og berserkere kan knyttes til Odin, gjennom hhv. seidmagi og krig, villskap og død. Seidmenn havner i en egen ergi-sfære fordi de faller utenfor den normale kjønnsstruktureringen; ved å praktisere seid istedenfor normal krigføring, havner de i kvinnes sfære istedenfor mennenes (ibid:391). Ifølge Price er med andre ord seidmennenes argskap et resultat av brudd med sosiale og symbolske kjønnsstrukturer, mens Solli hevder at kjønnsoverskridelsene deres var av rituell og fysisk art.

Sollis forsøk på å forklare seidmenns argskap gjennom analogier til teknikker for sjamanistisk og seksuell ekstase har flere svakheter, både i forhold til argumentasjonslinja, kildene hun

⁴¹ Solli nevner at det å sitte under hengte sannsynligvis var en måte å erverve kunnskap på, men knytter ikke denne tradisjonen til uteseta. I behandlingen av uteseta trekker hun heller ikke fram praksisens nære forbindelse til hengte og gravlagte (2002:137-138).

baserer seg på og den norrøne konteksten generelt. Hun har også blitt kritisert for kildehåndteringen sin (jfr. Mundal 2003), mens bruken av queer theory kan beskyldes for ikke å være tilstrekkelig kontekstbasert fordi den er mer påvirket av samfunnet den er hentet fra enn samfunnet den brukes om (Price 2002:45-46). Menneskelig fysiologi har kanskje ikke forandret seg nevneverdig de siste tusen årene (Solli 2002:155), men dette argumentet er mer en teoretisk muliggjøring enn en sannsynliggjøring av at moderne sadomasochistisk praksis også kan ha blitt brukt for å framkalle sjamanistiske ekstaser i vikingtid. Samtidig er det tydelig at umandigheten tilknyttet seid må forstås i et bredere kulturelt perspektiv, der kontekstuell forståelse av styrende elementer i det norrøne samfunnet må være avgjørende for å forstå et slikt tabu. Som jeg vil vise i kap. 5 og 6, er mine tilnærminger til problemet mer i tråd med Prices enn Sollis perspektiver, selv om Price har et bredere fokus på magi og tilknytningen til krigerideologi står mindre sentralt i min oppgave. Hypotesene hans er imidlertid nært knyttet til den norrøne konteksten, og linkene til et sjamanistisk verdensbilde er godt dokumentert.

3.6 Videre perspektiver

Arkeologiske perspektiver er verdifulle bidrag til en diskurs om ritualer som var forbudt og delvis glemt i kristen, skriftkyndig tid, fordi kjennskap til og bruk av materiell kultur kan få fram opplysninger som har blitt gjemt eller glemt av middelalderens historikere (jfr. kap.2). Bruken av arkeologisk materiale som mer enn museumsskatter krever en egen faglig spesialisering, og teorien som anvendes ligger vanligvis nærmere antropologien enn historiefaget. Mens vi mangler kunnskap om detaljer i seidritualet som kunne kaste lys på ergi-problematikken, tror jeg det er mulig å forstå seidmenns argskap på grunnlag av kjente norrøne kjønns- og samfunnsstrukturer (jfr. kap.6). Forskning på bruken av nid har for eksempel vært av stor betydning for forståelsen av ergi-begrepet, og dermed også for forskning på seidens tilknytning til argskap. Det kan dessuten være fruktbart med en ny drøfting og analyse av seidpraksisen for å komme nærmere en forståelse av seidens tilknytning til ergi og sjamanisme (jfr. kap.5).

”Sjamanisme” er et begrep som i stor grad har fått dominere seidforskningen fra starten av, og står sentralt både i diskusjonen om seidens opphav og virkemåte. Begrepet og diskusjonen blir ekstra relevant fordi det har vært så populært å se seidens argskapsproblematikk i lys av sjamanistisk transvestitisme, en vinkling som ikke på noen måte har gått av moten (jfr.

Strömbäck 1935; Ohlmarks 1939; Buchholz 1968; Grambo 1989; Solli 2002).

Sammenligninger mellom seid og sjamanisme er tilsynelatende uunngåelige og potensielt fruktbare, både fordi analogien kan gi grunnlag for økt forståelse av seid om det finnes en forbindelse mellom tradisjonene, og fordi det er naturlig å se samisk-norrøn interaksjon, særlig tilknyttet seid og magi, i lys av samsvarende forestillinger og ritualer. Problemet er at bruken av analogien i større grad har vært formell enn relasjonell, og derfor er nokså usikker. Sammenligningen er basert på fenomenologiske likheter, men mangler den genealogiske sammenhengen som kan forsvare å fylle noen av hullene i det norrøne puslespillet med sjamanistiske brikker. Forskningen har da også vært preget av letingen etter en slik ”slektsmessig” sammenheng mellom tradisjonene, men ingen har så langt klart å sannsynliggjøre noen genealogisk link mellom samisk sjamanisme og norrøn seid. Kombinasjonen av påfallende likhetstrekk og nær kontakt mellom norrøn og samisk kultur gjør at man må kunne anta en viss påvirkning mellom tradisjonene (jfr. DuBois 1999), men hypotesene som har vært framsatt for å forklare sammenhengene har klare svakheter.

Et problem med forsøkene på å forklare seidens sjamanistiske trekk med samisk-norrøn kontakt, er at de bryter med to viktige faktorer i den samiske konteksten. Den ene er at vi ikke kjenner til noen tilfeller av rituell transvestitisme fra samisk sjamanisme,⁴² noe som har fått forskere som Ohlmarks (1939) og Grambo (1989) til å relatere seid til sibirsk sjamanisme for å forklare seidmenns argskap. Den andre svakheten omhandler selve kulturlånsteorien på et mer strukturelt plan: mens seid er en uakseptabel praksis for norrøne menn, er de samiske noaidene nesten alltid menn. Et tredje ankepunkt mot hypotesen om slektskap mellom seid og samisk sjamanisme, er at de fleste pro-sjamanistiske hypotesene bl.a. støtter seg på Odinskikkelsens sjamanistiske karakter. ”Sjamanen Odin” kan imidlertid ikke utelukkende forbindes med et samisk-norrønt kontaktområde, men er sannsynligvis influert fra flere hold. Under navnet *Voden* eller *Wotan* er Odin blant annet kjent fra Sentral-Europa som en stormenes og villskapens krigsgud, og skikkelsen har klare paralleller i indo-europeisk mytologi (jfr. Solli 2002:40; Mundal 2003).

Disse tre punktene taler sterkt for at seid ikke kan forstås på bakgrunn av samisk sjamanisme. Hvis seid skal forstås på bakgrunn av sjamanisme, noe mye fortsatt taler for, må den ses i

⁴² Kun én sen kilde fra Nord-Sverige kan tolkes dit hen, ved å omtale en samisk sjaman iført kvinneklær. (Bäckmann & Hultkrantz 1978:39 fotnote 1; Solli 2002:149)

forhold til et mer globalt eller sirkumpolart sjamanistisk kompleks. For å sannsynliggjøre den sjamanistiske linken, må man derfor se bort fra hypotesene om direkte, genealogisk slektskap mellom seid og samisk sjamanisme, og heller lete etter mer dyptgripende og vidtfavnende fenomenologiske likheter som kan sette det norrøne samfunnets verdensforståelse som helhet inn i en generell sjamanistisk kontekst. Dette kan i sin tur også bidra til økt forståelse av kultisk interaksjon mellom samer og nordmenn, men krever kontekstuell kunnskap og forståelse både av norrøn religiøsitet og av sirkumpolar sjamanisme. En slik formell, likhetsbasert analogi kan styrkes hvis de kulturelle likhetene også utfyller og gir videre mening til hverandre, men står fortsatt svakere enn en relasjonell analogi der man kan påvise eller sannsynliggjøre en faktisk sammenheng (jfr. Hodder 1982). Oppgaven leder derfor fram til en relasjonell hypotese som kan forklare sjamanistiske innslag i norrøn kultur genealogisk. For at bruken av begrepet sjamanisme skal gi mening i en norrøn kontekst, er det imidlertid tvingende nødvendig å klargjøre hva som skal legges i det. I kap. 4 vil jeg derfor ta for meg og diskutere sentrale trekk ved sjamanisme som praksis og verdensbilde.

4 Sjamanisme som begrep og fenomen

Grunnlaget for å ta for meg sjamanisme i denne delen, er at jeg vil vurdere om norrøn seid kan kobles til og forstås gjennom et tradisjonelt sjamanistisk rite- og symbolkompleks (inkl. kosmologi og myter). Spesifikke symbolske og rituelle likheter er naturlige å koble til kultur, tradisjon og naturkontekst, og kan derfor også antyde kulturell kontakt eller slektskap. De ekstasefremkallende ritualene og de fysiske og psykiske effektene av transen kan også knyttes til menneskets natur.⁴³ Er fellestrekkene mange og sterke nok, kan det antyde et genealogisk eller fenomenologisk slektskap mellom seid og sjamanisme, og dermed også gi grunnlag for økt forståelse av seid (og hva tradisjonen er basert på). Problemet med innfallsvinkelen er at det ikke eksisterer noen allmenn enighet om definisjonen av sjamanisme, og at jeg ser det som metodisk uholdbart å basere en sammenligning mellom seid og sjamanisme på en egendefinert kategori. En slik framgangsmåte vil bare vise om jeg ønsker å plassere seid innenfor kategorien sjamanisme eller ikke.⁴⁴

4.1 Sjamanisme som forskningsobjekt

Sjamanisme er et begrep hentet fra sibirsk tradisjon, der den tungusiske *šaman* gjennom sine evner til ekstase og sjelskontroll fungerer som bindeledd mellom mennesker og ånder. Begrepet sjamanisme blir tradisjonelt knyttet til naturnære (og naturreligiøse) samfunn av den typen Edward B. Tylor ([1873] 1979) betegnet som animistiske. Begrepet animisme refererer til hvordan disse samfunnene oppfatter verden som ”besjelet” av ånder, som menneskene derfor også må forholde seg til. Slik animistisk verdensoppfatning må regnes som noe av grunnlaget for tradisjonell sjamanisme,⁴⁵ selv om Tylor selv ikke valgte å fokusere på denne praksisen. Sjamanisme ble et populært antropologisk og etnografisk studieobjekt allerede på starten av 1900-tallet, med særlig fokus på sibirske tradisjoner. Som vist i kap.3 medførte dette et fokus på sjamanisme også i den tidlige forskningen på seid.

⁴³ Her tenker jeg først og fremst på fysiologi og psykologi, selv om et slikt utsagn også kan være av teologisk/religiøs art.

⁴⁴ Det er med andre ord nødvendig å klargjøre sin forståelse av begrepet som utgangspunkt for det man skriver, men dette er problematisk ettersom valget av definisjon ofte vil reflektere svarene man ønsker seg.

⁴⁵ Jeg skiller her mellom tradisjonell sjamanisme og nysjamanisme. Sistnevnte kategori er knyttet til moderne (og primært vestlige) rekonstruksjoner (og sammenblandinger) av ulike sjamanistiske (og religiøse) tradisjoner.

Med boka *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951)⁴⁶ utga Eliade den første boka som foretok en grundig behandling av sjamanisme som et selvstendig fenomen. Her definerer han sjamanisme som en ekstaseteknikk og beskriver det som et magisk-religiøst fenomen med en sentral posisjon i forskjellige tradisjoner verden over. Han presiserer at sjamanisme heller bør oppfattes som en form for mystikk enn som en egen religion. Eliade bruker nord- og sentral-asiatisk sjamanisme som utgangspunkt for beskrivelsene sine, der han mener fenomenet har manifestert seg i sin mest komplette form. Han presiserer imidlertid at sjamanisme er et fenomen med geografisk og kulturell utbredelse langt utenfor Asia, samtidig som han på basis av sjamanens metoder og betydningen av åndekontakten bl.a. setter medisinmenn og besatte utenfor kategorien (Eliade 1998:31-33).

Eliades bok fokuserer, som tittelen og definisjonen antyder, sterkt på sjamanen og hans tilegnelse og bruk av ekstase- eller transeteknikker. Transen kan nås gjennom rent ”naturlige” metoder som kan inkludere sang, dans, tromming, pusteteknikk, meditative øvelser og generell utmattelse, eller også gjennom inntak av ulike typer rusmidler. Målet med transen er å oppnå kontakt med åndeverdenen og/eller makter tilknyttet himmelfærene og underverdenen. Motivet kan både være å skaffe informasjon og innsikt, og å løse problemer i samfunnet, ofte tilknyttet sykdom og andre kriser. Eliade regner også transporten av den døde sjel til dødsriket som en av sjamanens hovedoppgaver.

Innen skandinavisk sjamanismeforskning står særlig Åke Hultkrantz og Louise Bäckmann sentralt, og har i samarbeid utgitt standardverket *Studies in Lapp Shamanism* (1978). Håkan Rydving bør også nevnes, selv om han først og fremst har fokusert på samisk tradisjon, og toner ned det fenomenologiske fokuset på begrepet sjamanisme og på sjamanen/noaiden som rituell spesialist. Bäckmann markerte med boka *Sájva* (1974) en særlig interesse for samisk religiøsitet, mens Hultkrantz har inntatt et økoreligiøst perspektiv på sjamanisme, som han oppfatter som et fenomen som har oppstått som et naturlig resultat av menneskets tilpasning til sitt naturmiljø (Hultkrantz 1978). Innenfor kontinental sjamanismeforskning er det ellers særlig Mihály Hoppál som har stått for videreføringen av Eliades forskningstradisjon. I likhet med Juha Pöntikäinen, som først og fremst har arbeidet med sjamanisme innen finsk og sibirsk kontekst, har han i tillegg til sin egen forskning stått sentralt som redaktør for et stort antall antologier med nye bidrag til forskningen på sjamanisme.

⁴⁶ Norsk utg. 1998: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst.*

4.2 Sjamanisme som praksis og verdensbilde

Sjamanismens ånde verden består av åndedyr og naturånder, forfedre og andre avdøde, fiendtlige og vennligsinnede ånder, og tidvis også gudeaktige og demoniske skikkelser. Disse holder til i ulike sfærer. For å kommunisere, forhandle eller kjempe med dem, blir sjamanen enkelte ganger nødt til selv å oppsøke dem der de hører hjemme. *Verdenstreet*, den sjamanistiske verdens symbolske midtpunkt, eller *axis mundi*, fungerer i den forbindelse som et kosmisk kart som viser akse sjamanen reiser langs. Med røtter, stamme og grener symboliserer treet hhv. underverdenene (normalt et el. flere dødsriket), vår verden og himmelsfærene.

Reiser mellom og kontakt med de ulike sfærene er avhengig av sjamanens evne til å kontrollere sin egen ånd, frisjelen. I sjamanistiske tradisjoner skiller man mellom en sjel bundet til kroppen – kroppssjelen – og en frisjel som er mer åpen for manipulasjon. Frisjelen kan stjeles, besettes, eller sendes ut av kroppen gjennom sjamanens evne til å gå inn i rituelle transer. Sykdom er i sjamanistiske kulturer ofte knyttet til sjeletap, og målet med sjamanens sjelereiser er i slike tilfeller å helberede offeret ved å hente sjelen tilbake. ”Tyven” er normalt en fiendtlig ånd eller sjaman, som helbrederen må bekjempe eller forhandle med. Ved sykdom og sjeletap går ferden som regel til dødsriket, der den tapte sjelen holdes fanget. Åndereisen foregår gjennom sjamanens evne til kontrollert ekstase. Han/hun kan i transe kontrollere frisjelen sin og sende den ut til andre sfærer. Frisjelen kan enten sendes ut med sjamanens hjelpeånder (som normalt framstår som personlig tilknyttede åndedyr), eller ved å gjennomgå transformasjoner, som regel til ulike dyreskikkelser.⁴⁷ I sibirsk/eurasiatisk tradisjon er slangen og ørnen vanlige skikkelser for å reise til hhv. underverdenen og himmelsfærene, mens reisen til dødsriket i samisk og inuitisk tradisjon oftest er framstilt som en reise ned i havet, der sjamanen ofte reiser i hvalham.⁴⁸ Kontakt med hjelpeånder ser imidlertid også ut til å være en viktig del av praksisen, som bl.a. Bäckmann og Hultkranz (1978:24) har kritisert Eliade for å legge for lite vekt på. I denne kritikken inngår også forholdet mellom kontroll over og besettelse av åndene, der flere forskere beskyldes for å lage misvisende klare skiller.⁴⁹

⁴⁷ Bäckmann & Hultkranz (1978) sier det ikke finnes grunnlag for å skille klart mellom frisjelen og hjelpeånder/åndedyr under åndereisen. Beskrivelsene av Odins reiser kan antyde at det eksisterte et slikt skille i norrøn tradisjon, fordi det skilles så klart mellom reisene med Sleipner (til Hel) og de hamskifte-relaterte reisene hans (for eksempel på jakt etter skaldemjøden). Jfr. kap.5.4 for nærmere diskusjon om ryttermotivet i hamferden.

⁴⁸ Forskjellen kan etter alt å dømme tillegges naturkontekst; de samiske og inuitiske beretningene stammer fra kystnære områder.

⁴⁹ Jfr. Hultkranz (2000:29-30, 33-34) for et forskningshistorisk perspektiv på diskusjonen om sjamanens grad av (u)frivillighet i sin relasjon med åndene. Her antydes et dypt skille mellom ”ekstaseteoretikere” som Hultkranz og Eliade, og forskere som Hans Findeisen, som oppfatter besettelse som kjernen i sjamanens virksomhet.

I forbindelse med samisk sjamanisme opererer Hultkrantz med tre styrke- eller dybdegrader av transe (Bäckmann & Hultkrantz 1978:19-26; Pollan 1993:104-115), som det også kan være relevant å bruke utenfor samisk kontekst. Blant annet kan det være interessant å se norrøn seid i lys av disse distinksjonene. Den allerede beskrevne åndereisen er den dypeste og sterkeste formen for sjamanistisk transe, der sjamanen kan påvirke (ånde)verden direkte, gjennom nærmest fysisk beskrevne (og muligens opplevde) sammenstøt og handlinger. Dette er også den farligste formen for sjamanistisk transe. Sjamanen beskrives i løpet av ritualen å ligge som skinndød eller skjelvende i kramper (Olsen [1715] 1910), og sang eller tromming er ofte regnet som nødvendig for å lokke eller lede frisjelen tilbake til kroppen. Hjelpeåndene kan også spille en rolle her, noe som understreker betydningen av disse. Det finnes kilder som forteller om tilfeller der sjamaner har omkommet i løpet av seansen.⁵⁰

De andre nivåene begrenser seg til kommunikasjon med åndene uten direkte interaksjon. Det letteste nivået av transe betegner Hultkrantz som *"a state of incomplete ecstasy, a level of contemplation characterized by only partial suspension of exterior influences"* (Bäckmann & Hultkrantz 1978:95). Visjonene oppleves i våken tilstand og er av divinatorisk art, ved at hjelpeånder (og evt. vokterånder – Hultkrantz skiller mellom kategoriene) viser seg og gir råd og informasjon. Det er mulig et slikt transenivå overført til andre kontekster også kan knyttes til andre tilkalte eller nærværende ånder. Det noe dypere transenivå 2 utgjøres av visjonære drømmer (Hultkrantz 1978:95). I disse drømmene kunne ånder vise seg for å overbringe informasjon eller tilby seg å være hjelpeånder. Særlig det siste er kjent fra den samiske initieringsprosessen, der "noaidegazdene" ville vise seg for dem de valgte ut til å bli noaider (jfr. Pollan 1993:75-91). Ifølge Isaac Olsens skrifter om samisk religion i Øst-Finnmark fra tidlig 1700-tall, hadde ikke de utvalgte selv så mye de skulle sagt; åndene ville fortsette å forfølge dem i drømme og våken tilstand til de aksepterte dem og rollen sin (Olsen [1715] 1910). Å nekte kunne medføre sykdom, galskap og død, et trekk som også er kjent i andre sjamanistiske tradisjoner (jfr. bl.a. Hoppál 1992). Denne "tvungne" initiasjonsprosessen har også klare likhetstrekk med besettelse som åndeforvoldt sykdom eller galskap, noe som kan gjøre det interessant å ta Eliades klare distinksjon mellom sjamanisme og besettelse opp til vurdering. Hvis sjamanens (evne til) åndekontakt er påtvunget av åndene selv, er det først og

⁵⁰ Jfr. kap.6.2 for en gjengivelse av en samisk helbredelsesreise beskrevet i HN, der bare en av de to som sender ut *ganden* sin overlever.

fremst sjamanens etter hvert selvstendige bruk av åndene som skiller han/henne fra å være besatt av dem.

I god Eliadisk ånd knytter Hultkrantz transen primært til sjamanen, men han kan kritiseres for å fokusere for sterkt på ”spesialisert” sjamanisme. Det er allmenn enighet om at den sjamanistiske reisen er så krevende at den må utføres av en ekspert, men Hultkrantz viser selv til kilder som tyder på at også ”vanlige” folk i samiske miljøer kunne ha åndedrømmer og få drømmebeskjeder (Hultkrantz 1978:96). J.A. Friis’ dokumentasjon av utbredelsen og bruken av den samiske runeboemen gjør det dessuten naturlig å knytte den lette, divinatoriske transen til en langt større del av den samiske befolkningen enn de spesialiserte noaidene (Pollan 1993:42). Trommer regnes ofte som sjamanens viktigste virkemiddel, med avgjørende betydning for transen.

Definisjonsmessige grenser og avgrensninger

På grunn av sterke symbolske og rituelle fellestrekk i andre religiøse tradisjoner, har sjamanisme fått en videre betydning som fenomen og kategori. Begrepet brukes også som grunnlag for å kategorisere bestemte kulturer og religioner som ”sjamanistiske”, tilsynelatende fordi praksisen og det grunnleggende tanke settet og verdensbildet regnes som så sentralt at det blir definerende for visse samfunn og tradisjoner. Likhetsstrekkene med den sibirske sjamanismen kommer sterkest til uttrykk blant andre naturfolk i det sirkumpolare området, der også samisk, grønlandsk og nord-indiansk kultur normalt omtales som sjamanistiske. Begrepet brukes imidlertid også om naturtilknyttede tradisjoner og samfunnsformer fra nær sagt alle kontinenter og historiske epoker som inneholder mennesker.⁵¹ Eliade knytter fenomenet til underliggende kosmologiske og mytologiske faktorer, og setter det inn i en bredere kontekst ved å påpeke fellestrekk som binder fenomenkomplekset til andre kulturer verden over. Problemet her er å veie geografiske grenser og kulturelle forskjeller opp mot bestemte fenomenologiske likheter for å skape naturlige grenser rundt fenomenet. Slike likheter kan gjøre det tiltalende å betrakte sjamanisme som ett nærmest globalt fenomenkompleks tilknyttet menneskets natur eller (for)historie, og har blant annet lagt grunnlaget for begrepet ”ursjamanisme” og ideen om at

⁵¹ Dette inkluderer både norrøn seid og moderne vestlig nysjamanisme. Begrepet er også brukt i fortolkninger av forhistoriske helleristninger og hulemalerier fra steinalder og bronsealder, der noen av menneskeskikkelsene ser ut til å være iført typiske sjamandrakter kjent fra historisk tid, og enkelte også figurerer med trommer (jfr. bl.a. Devlet 2001:43-50; Price 2001).

sjamanisme utgjorde den opprinnelige formen for religiøsitet.⁵² Likhetene mellom samiske åndereiser og austral-aboriginske drømmereiser, og de uklare distinksjonene mellom sjelskontroll og besettelse, kan antyde noe av grunnlaget for definisjonsvanskene; uten geografiske avgrensninger finnes ingen klar konsensus for hva begrepet skal romme og hvilke grenser det skal omgis av.

Kritikk

Eliades fenomenologiske fokus har bidratt til å gjøre sjamanisme til et eget forskningsfelt der han selv har vært premissleverandør ved å forme feltet. Den norske religionshistorikeren Brita Pollan uttaler i forordet til den norske utgaven at Eliade har ”dokumentert at sjamanismebegrepet ikke lar seg redusere til en klassifiseringskategori i forskningshistorien, men at sjamanisme dreier seg om et særegent og levende religiøst fenomen i menneskehetens kulturhistorie”, og at det er allmenn enighet om dette (Eliade 1998:15). En nyansering kan være på sin plass. Som ethvert annet begrep som er løsrevet fra sitt kulturelle opphav, er ”sjamanisme” en konstruert språklig kategori som for å fungere trenger et klart innhold. Man trenger heller ikke å oppfattes som reduksjonist for å utvise skepsis til Eliades metode, særlig når han i lett religiøse termer framstiller sjamanisme som et globalt fenomen med naturlig utspring i menneskets natur og samfunn. Beskrivelsen og forståelsen hans av fenomenet kan ikke underbygges (eller angripes) gjennom vitenskapelig forsvarlige metoder, fordi han selv kan sies å ha ”skapt” fenomenet; han framstiller sjamanisme ut fra sine egne definisjonsmessige grenser, og forståelsen/teorien hans reflekterer derfor hans idémessige utgangspunkt – grunnhypotesen om hva sjamanisme er. Definisjonen er basert på en hypotese, og er samtidig basisen for å vurdere hypotesen. Ved å justere definisjonen kan man samtidig justere det empiriske grunnlaget så det passer til de svarene man ønsker seg. Teorien er med andre ord et resultat (eller en del) av en selvbekreftende sirkel.

Til Eliades forsvar kan man si at slik ”sirkelargumentasjon” også er grunnlaget for den hermeneutiske sirkel, og at denne snarere er spiralformet så lenge utgangspunktet justeres på basis av empirien, som forbinder tankekonstruksjonene med den virkelige verden. Det er likevel et problem at sjamanisme mangler naturlige definisjonsmessige grenser, både fordi det

⁵² Tankene om sjamanisme som religionenes utspring var først utbredt under religionshistoriens evolusjonistiske epoke på slutten av 1800-tallet. Tanken lever fortsatt i dagens vitenskapelige (og nyreligiøse) miljøer, men er vanligvis knyttet til en postmoderne *devolusjonisme* som bl.a. kommer til uttrykk hos Eliade, der sjamanisme oppfattes som menneskets naturlige uttrykk for religiøs bevissthet (Pollan 1993:180-181).

gjør det problematisk å behandle det som et selvstendig fenomen, og fordi manglende enighet om definisjonen forvansker enhver diskusjon omkring sjamanisme. Et eksempel på det er den lange debatten om hvorvidt seid er en form for sjamanisme eller ikke – et spørsmål som er umulig å avklare uten først å avklare begrepet.

4.3 Bruken av sjamanismebegrepet

Prices (2002) hypoteser om norrøn seid er bl.a. bygd på sjamanistiske analogier, og han bruker derfor kapittel 5 i avhandlingen til en omfattende utgreiing av begrepet, fenomenet og relevante kontekster. I den forbindelse viser han hvordan sjamanismedefinisjonene hovedsakelig er delt i fire hovedgrupper, avhengig av hva ulike forskere har oppfattet som ”ekte” sjamanisme. Den snevreste definisjonen forbeholder begrepet til evenkisk (og tungusisk) sjamanisme, mens de to mest anvendte avgrensner fenomenet til hhv. Sibir og hele det sirkumpolare området. I tillegg brukes begrepet i global betydning (Price 2002:289). Den ulike bruken av begrepet er helt klart problematisk, men ingen av definisjonene kan falsifiseres. Näsström (2002) kan derfor sies å presentere et femte alternativ, ved å argumentere mot bruken av begrepet i enhver sammenheng. Dette fordi hun ser uttrykket som utvannet og misvisende pga. alle de ulike og uoverensstemmende bruksområdene og definisjonene det har gjennomgått. Poenget er godt, men det samme kan sies om andre fenomenologiske begreper, for eksempel begrepet religion. Definisjonsmessige uoverensstemmelser betyr ikke at begrepene er verdiløse, men at man må være klar på *hvilken* definisjon man bruker, og *hvorfor*.

Prices oversikt er klargjørende, men problemet ser ut til å bunne i at begrepet sjamanisme brukes med to ulike hovedbetydninger. Den ene er kultur- og kontekstrelatert, og har gitt grunnlag for å snakke om sjamanistiske kulturer, samfunn og tradisjoner. Den andre er mer teknisk orientert, med et sterkere fenomenologisk fokus på sjamanisme som praksis. Dette fenomenologiske aspektet inngår selvsagt også i begrepet når det brukes om spesifikke eller avgrensede kontekster, enten det brukes om evenkisk, sibirsk eller sirkumpolar ”sjamanisme” (jfr. Price 2002), men kommer tydeligere fram når begrepet brukes uten hensyn til kulturell kontekst eller geografiske avgrensninger. Vajda (1959) bruker begrepet sjamanisme om et sibirsk *kulturfenomen*, mens Eliade bruker et sibirsk (evenkisk) *kulturbegrep* om et globalt fenomen. Eliades vektlegging av ekstasen og den tekniske utførelsen som definisjonspremiss åpner for eksempel for å snakke om global sjamanisme, ursjamanisme og nysjamanisme som

fenomener beslektet med evenkisk sjamanisme.⁵³ Verken dette eller et mer kulturkontekstuet utgangspunkt kan falsifiseres – de er ganske enkelt *utgangspunkter*, og reflekterer bare ulik bruk av et generaliserende og kategoriserende begrep.

Spørsmålet blir da hva som er det mest praktiske utgangspunktet i en gitt sammenheng, for eksempel i studiet av seid. Diskusjonen omhandler her både spørsmålet om hvorvidt norrøn mytologi, seid og verdensbilde kan forstås i en sjamanistisk kontekst, og hypoteser om den praktiske utførelsen av seidritualet. Spørsmålet om hvorvidt dette var en ekstatiske og transerelatert praksis, og om den innebar åndereise eller ikke, har stått sentralt i diskusjonen om norrøn seid skal defineres som sjamanisme eller ikke (jfr. kap.3.3).

Når en tradisjon som seid sammenlignes med sjamanisme, behandles sjamanisme som et fenomen som er delvis løsrevet fra lokale kulturelle kontekster. Dette undergraver bruken av Vajdas definisjon, ettersom punktene hans egentlig bare omhandler sibirsk sjamanisme. Ved dermed å omtale sjamanisme som en regional tradisjon istedenfor et bredere fenomen, opererer Vajda – og de som støtter seg på han – med andre premisser enn forskere som bruker mindre kulturspesifikke kriterier. *Vajdas kriterier er derfor uegnet for krysskulturell sammenligning, og kan vanskelig kalles en fenomenologisk definisjon.* Hultkrantz (2000:35) kritiserer han i den forbindelse for ikke å skille mellom bærende elementer og lokale/historiske tillegg, og presenterer et sett kriterier som kan brukes også utenfor sibirsk kontekst. Innen forskningen på seid er det først og fremst Schjødt (2001) som har poengtert og rettet et kritisk blikk mot bruken av Vajda i anti-sjamanistiske kretser, og baserer seg istedenfor på Odin-skikkelsens mangfold av roller i kritikken av sjamanistiske fortolkninger av guden.

Det er et legitimt standpunkt å forholde seg til Vajdas bruk av begrepet sjamanisme, som tross alt stammer fra Sibir. Et så restriktivt utgangspunkt innebærer imidlertid at det blir meningsløst å diskutere seid – eller for den saks skyld samisk tradisjon – i sjamanistiske termer. I så fall må eventuelle sammenligninger ta utgangspunkt i bestemte tradisjoner og rettes mot spesifikke kulturer. Dette er legitimt, men langt mer upraktisk enn å kunne snakke om sjamanistiske verdensbilder. I undersøkelsen av de sosiale og mentale strukturene som omgir seidpraksisen kan det imidlertid være relevant å trekke inn kulturspesifikke studier av

⁵³ Det er her snakk om fenomenologisk slektskap, og ikke nødvendigvis *genealogiske* forbindelser.

sjamanisme, som også gir et mer nyansert bilde av sjamanenes samfunnsmessige rolle, og på sjamanistiske kulturers verdensbilder.

Et slikt fokus på *tradisjon* og kulturelle likheter er hovedgrunnen til at sibirisk og sirkumpolar sjamanisme har blitt utskilt som egne ”geografiske” sjamanismedefinisjoner, ettersom de mytiske, kosmologiske og symbolske samsvarene i disse regionene er særdeles påfallende. Dette har bl.a. blitt begrunnet med klimatiske og miljømessige likheter, men man må også ta høyde for kulturkontakt og diffusjon, selv om uttrykket sirkumpolar sjamanisme da innebærer svært lange kontaktlinjer i tid og rom. Det kulturelle samsvaret er naturlig nok størst i regionalt avgrensede områder som Sibir, Alaska eller Sápmi, som fortsatt er svært store områder med betydelige lokale variasjoner. Dette må regnes som det viktigste argumentet for å atskille Sibir som ”sjamanistisk” region, der samsvaret med evenkenes tradisjon og begrepets oppkomst unektelig er størst. Samtidig kan man argumentere for at begrepets oppkomst er noe tilfeldig, da et annet begrep fra en annen ”sjamanistisk” kultur like gjerne kunne blitt tatt i bruk og popularisert. Jeg vil derfor forholde meg til en sirkumpolar definisjon av sjamanisme som kulturelt tilknyttet begrep, og i det følgende utdype hva som kjennetegner sirkumpolar sjamanisme. Avgrensningen skyldes dessuten at det sirkumpolare området rent geografisk også omfatter Nord-Skandinavia, noe som gjør spørsmålet om norrøn kultur og seid kan forstås i en sjamanistisk kontekst mer relevant enn en annen begrepsavgrensning ville gjøre.

I behandlingen av den rent tekniske utførelsen av seid kan det også være relevant å trekke inn forskningsmessige eksperimenter som dokumenterer transeframbringende teknikker. Dette innebærer et bredt, fenomenologisk fokus som gjennom en kombinasjon av antropologisk, etnografisk og historisk dokumentasjon av sjamaners atferd, og av målbare endringer i fysikk og psyke hos forsøkspersoner (jfr. bl.a. Horwitz 1989; Goodman 1989; Harner & Tryon 1992),⁵⁴ både kan si noe om hvordan transeteknikker virker og hvilke teknikker som kan utløse transetilstander. Her kan det også være relevant å omtale ulike grader eller nivåer av transe, slik Bäckmann og Hultkrantz (1978) har gjort i tilknytning til samisk sjamanisme. Jeg ser det altså som konstruktivt å kunne referere til målbare effekter av sjamanistiske teknikker,

⁵⁴ Det må her tillegges at slike forsøk i flere sammenhenger har blitt møtt med sterk kritikk pga. varierende grad av vitenskapelighet i metodene, da forholdet mellom (eksperimentell) vitenskap og nyreligiøsitet/nysjamanisme i mange tilfeller er flytende. Olav Hammer retter i kapittelet *Scientism as a Language of Faith* (Hammer 2001:201-330) et kritisk blikk mot vitenskap som brukes til å bygge opp under religiøse doktriner, og Felicitas Goodman har blitt skarpt kritisert av Armin Geertz (1993:369-372) på tilsvarende grunnlag.

men for å unngå forvirring og sammenblanding av kulturkontekstuelle og fenomenologiske perspektiver, vil jeg referere til disse teknikkene som *transeteknikker* (jfr. Eliade 1998). Begrepet åndereise, som av mange forskere oppfattes som et definerende trekk ved sjamanisme, er et kulturtilknyttet begrep basert på et verdensbilde der åndene aktivt deltar i og påvirker menneskenes verden. Åndeverdenen utgjør en sentral del av et ”sjamanistisk” verdensbilde, der ulike hjelpeånder er nødvendige for åndereisen, der sjamanen som regel antar dyreform. Erfaringen av å reise på denne måten er imidlertid også kjent fra andre kontekster og verdensforståelser. Austral-aboriginernes drømmereiser står som en naturlig parallell, og vestlige eksperimenter med transeframbringende teknikker har gitt tilsvarende opplevelser, som med andre ord ikke er avhengig av tilsvarende verdensbilder eller naturmiljø. Når begrepet gis en generell betydning og ikke knyttes direkte til sjamanistiske kulturkontekster og verdensbilder, vil jeg derfor omtale slike reiser som *transereiser*. Mens det er naturlig å forstå selve transen som et resultat av teknikkene som brukes for å nå den (fenomenet), er det naturlig å knytte *opplevelsen* av transereisen til utøverens verdensbilde (kulturell kontekst).

4.4 Konklusjon

Jeg vil i utgangspunktet forholde meg til sirkumpolar sjamanisme når jeg bruker den generelle termen, men det er viktig å presisere at dette bare utgjør et *grunnlag* for fenomenologisk sammenligning med en norrøn praksis som er tusen år eldre enn de rundt hundre år gamle etnografiske beskrivelsene av sibirsk sjamanisme. Til tross for at fenomenet kan framstå som nærmest uforanderlig over tid (jfr. HN), må man ta høyde for kulturelle og religiøse variasjoner over avstand og tid (jfr. kap.2.1). For å kunne forholde meg til begrepet sjamanisme i de komparative delene av oppgaven vil jeg også referere til kulturelt definerte former for sjamanisme – for eksempel samisk eller sibirsk sjamanisme. Likhetene og forskningstradisjonene er sterke nok til trygt å kunne karakterisere begge tradisjoner som sjamanisme, samtidig som forskjellene er store nok til å behandle dem som underkategorier med særkulturelle trekk. Dette fordi argumentasjonen min tidvis baserer seg på å skille mellom ulike sjamanistiske tradisjoner. Ved å knytte begrepet til region istedenfor detaljer i praksisen unngår jeg det noe snevre fokuset der åndereisen nærmest definerer sjamanismen og sjamanen.

5 Seid – mektig kunst og farlig kraft

Dette kapittelet fokuserer på seiden som mytohistorisk praksis.⁵⁵ Målet er i første del av kapittelet (5.1) å klargjøre hva seid er, hva som kan sies å definere seiden som kategori og som skiller den ut fra mindre definerte typer trolldom. Dette er en måte å avgrense og definere studiefeltet mitt på, men kontrasteringen kan også bidra til å si noe mer om seiden i seg selv. Denne delen av oppgaven bygger dermed opp under de neste delkapitlene (5.2 og 5.3), der jeg beskriver og analyserer seid på jakt etter førende elementer som kan forklare seidens (og de seidkyndiges) posisjon i det norrøne samfunnet. Fokuset ligger på hva seiden *gjør*, hva praksisen brukes til og rettes mot, noe som også er nøkkelen til å utdype forståelsen av hva seid *er* for noe. Kildene tilbyr nemlig bare svært begrenset informasjon om *hvordan* praksisen ble utført. Jeg vil trekke inn og drøfte tidligere kategoriseringer, men hovedfokuset ligger på å utforme en funksjons- og formålsbasert analyse og kategorisering av ulike typer seid. Dette arbeidet vil bli knyttet nært opp til jernalderens menneske- og skjebneforståelse, ettersom de sentrale elementene som styrer mennesket etter min oppfatning også er sentrale objekter for seidens påvirkning. Ved hjelp av denne analysen håper jeg å finne ut hvorfor seiden ble tillagt så stor kraft, og hvorfor denne kraften var så farlig. Den legger også grunnlaget for siste del av kapittelet (5.4), som er en videre diskusjon om *utførelsen* av seid. Denne vil så bli knyttet til oppgavens hovedproblemstillinger – forholdet mellom seid og sjamanisme, og forbindelsen mellom seid og ergi.

5.1 Hva er seid?

Mytologisk og historisk seid

Bruken av seid omtales både i historiske og mytologiske beretninger, og praksisen nevnes til og med i enkelte lovtekster. Forestillingene om seid var med andre ord ikke utelukkende knyttet til mytologien og gudene – kildene viser at praksisen også var en del av vikingenes samfunn og historie. Snorres beskrivelser utgjør en viktig del av grunnlaget for vårt nåværende bilde av seid, som framstår som den kraftigste og mest spesialiserte formen for trolldom i det norrøne samfunnet.⁵⁶ Seiden har likevel et bredt spekter av bruksområder, fra å

⁵⁵ Jfr. det mytohistoriske perspektivet beskrevet i kap.2.3.

⁵⁶ Flere forskere har valgt å omtale seiden som den norrøne formen for sjamanisme (jfr. kap.3), bl.a. Ellis Davidson (1964:117-119). Se også Eliade (1998:171-172). Jeg vil foreløpig unngå denne definisjonen fordi den kan legge føringer på drøftingen. Se ellers kap.1 og 4.4

divinere fram skjult kunnskap og å foreta reiser i dyreham til å påføre skade, galskap og død. Dette mangfoldet kommer klarest fram i Snorres oversikt over Odins krefter i Yng kap.7, gjengitt i kap.1 av denne oppgaven.

Selv om visdomsguden tillegges langt større krefter enn den jevne seidkyndige, forteller kildene om mennesker som har utført seid av tilsvarende slag. Jeg vil derfor ikke skille strengt mellom mytiske og historiske kilder til seid som praksis, fordi begge reflekterer oppfatninger om seidens påvirkningskraft og virkeområder. Det er sannsynlig at myter og historier i så måte har påvirket hverandre gjensidig, og at denne effekten har blitt forsterket ved nedskrivningen av mytologi og historie. Snorre integrerer som kjent gudene i innledningen av kongesagaene, noe som nærmest visker ut skillet mellom guder og mennesker, historie og mytologi. Dette kan tolkes som en strategi for å legitimere kongeslektene og menneskeliggjøre hedenske guder, men viser også relevansen av begrepet ”mytohistorie” (jfr. kap.2.3).

Det vil være konstruktivt å vurdere enkeltframstillinger av seid i forhold til kontekst og aktør når man sammenligner historier om Odins seid med beretninger om volvers og seidmenns kulthandlinger, men myter og historier bør også behandles som deler av en felles kontekst der grensene er uklare. Begge kildetyper kan gi innsikt i hva seid var, og dermed antyde hvorfor folk forholdt seg til praksisen som de gjorde. Odins interaksjon med døde og levende volver⁵⁷ tyder på at kildetyperne kan utfylle og forklare hverandre hvis man ser dem i sammenheng. Et for skarpt skille mellom myter og historier vil sannsynligvis reflektere våre skiller mellom det naturlige og det overnaturlige bedre enn det reflekterer vikingenes syn på mytene. I den grad mytologien reflekterer vikingenes religiøse overbevisninger og verdensforståelse, må man anta at myter om gudenes seid er basert på den samme virkelighetsforståelsen og de samme reglene som andre historier som involverer seid. Seid og trolldom var tross alt aspekter ved den norrøne verden som ble oppfattet som virkelige nok til at det fantes klare og håndgripelige normer og regler for bruken av slike krefter og kunster.

Seid og trolldom

Nærheten mellom mytologi og historie, og mellom myter og riter, betyr imidlertid ikke at sitatet fra Yng kap.7 ukritisk bør brukes som en fullstendig indeks over seidens ulike

⁵⁷ Jfr. *Balders drømmer* og *Voluspå*.

bruksområder i vikingsamfunnet. Avsnittet omhandler Odins bruk av seid, og selv om det i stor grad også reflekterer hva menneskelige seidkyndige kunne bruke seid til, er utdraget nært knyttet til myter om Odin og seidtyper Snorre beskriver i andre deler av Heimskringla. Blant annet nevnes ikke våpenstyrkende seid, som er et stadig gjentatt motiv i andre deler av sagalitteraturen. Ved å omtale seiden som den mektigste formen for trolldom (*fiolkyngi*), antyder Snorre dessuten at det finnes trolldom i det norrøne samfunnet som ikke omtales som seid. Odin forbindes i samme kapittel med flere av disse,⁵⁸ og i andre deler av kildelitteraturen knyttes også flere av de seidkyndige volvene til uspesifiserte trolldomskunster, der bruk av planter og giftblandinger ofte regnes med.⁵⁹ Volve er ellers særlig forbundet med ulike former for spådom, deriblant *uteseta*.⁶⁰

Trolldom må betraktes som en uensartet samlekategori, der runemagi er en av de mer kjente og definerbare typene. Det er uklart om seiden ble oppfattet som en egen form for trolldom eller som en annen og atskilt praksis, og det er usikkert hvor oppmerksomme forfatterne av sagalitteraturen har vært på forskjellene. Man må ta høyde for at seid i enkelte tilfeller kan ha blitt omtalt som trolldom, samtidig som begrepet seid også kan ha blitt brukt for å understreke styrken i trolldom som ikke opprinnelig hadde noe med seid å gjøre. Forskjellene blir enda mer uklare av at både mytologiske og historiske skikkelser ofte assosieres med flere ulike typer praksis. Uklarhetene gjenspeiler seg i store deler av forskningen på seid. Raudvere (2003:113-114) framstiller det for eksempel som et paradoks at Yng kap.7 først framstiller seiden som så ergi at den måtte læres til gydjene, når det senere i teksten står at Odin lærte godene nesten all sin trolldom. Istedenfor å anse teksten som tvetydig burde imidlertid dette understreke at det fantes et sterkt skille mellom seid og ”vanlig” trolldom, noe som gjør det nødvendig å skille mellom tradisjonene også i forskningen. Dette har imidlertid ikke vært noen dominerende tendens, og det er først og fremst Strömbäck (1935) som har forholdt seg strengt til dette prinsippet. Bl.a. har både *Ibn Fadlans beretning*, *Hyndluljod*, *Volsetåtten*, *Håvamål* str.138-145 og *Adam av Bremens* beskrivelse av *Uppsalablotet* blitt diskutert i tilknytning til seid, men også mindre kjente trolldomsritualer har blitt trukket inn i diskusjonen (jfr. bl.a. Raudvere 2003). Solli (2002) kan sies å ha gått lengst i denne retningen,

⁵⁸ Bl.a. *runemagi* og *hamferd*, som begge beskrives atskilt fra seid i Yng kap.7. Odin knyttes også i andre kilder til disse egenskapene, se for eksempel hhv. Hvm 138-145 og *Skaldskaparmåls* beretning om skaldemjøden. Hamferden beskrives i enkelte kilder som en seidrelatert praksis (jfr. kap.4.2), men forbindes som regel ikke med seid. Både hamferden og Odins henging på (verdens)treet har sterke likhetstrekk med sjamanistiske transereiser, jfr. kap.4.3.

⁵⁹ Jfr. kap.2.2 og 5.4 ang. rusframbringende planter funnet i volvegraver.

⁶⁰ Jfr. Vsp str.28. Uteseta, som bl.a. foregikk ved å sitte under hengte, vil bli behandlet nærmere i tilknytning til spådom.

ved å sette de rituelle hengningene som er beskrevet av Adam av Bremen og i Hvm str.138-145 i sammenheng med hverandre og med seidpraksisen. Dette bruker hun som grunnlag for å behandle seidens ergi-problematikk ut fra skeiv teori, med analogier til ekstasefremkallende kvelningsritualer, sjamanistisk transe og uteseta.

Man kan ikke kategorisk si at de ovenfor nevnte kildene *ikke* omhandler kjente eller ukjente former for seid, men foruten Yng kap.7 knyttes ingen av dem til praksisen gjennom begrepet seid eller klart seidrelaterte uttrykk eller rekvisita. Hovedgrunnlaget for å behandle disse tekstene i forhold til seid ligger i tilknytningen til karakterer (f.o.f. Odin og Frøya), forestillinger og handlinger som i enkelte sammenhenger, men ikke alltid, relateres til seid. For å komme fram til hva seiden var og hva den defineres av, noe som må være et nødvendig utgangspunkt for å si noe mer om praksisen, vil jeg derfor i første omgang basere meg på kilder som knyttes direkte til seid. Dette er det samme kriteriet som Strömbäck (1935), og senere Almqvist (2000), brukte for å kartlegge kildene til seid, og medfører at jeg i stor grad baserer analysen min på deres referanser. Hovedkriteriet er referanser til termen seid og til attributter og praksiser som utelukkende forbindes med seid og seidkyndige, i første rekke *seidhjellen*, *volvenes seidstaver* og *sangen varðlok(k)ur*⁶¹. Disse vil bli nærmere behandlet lenger ut i kap. 5.4.

Definisjonsproblemene tilknyttet seid og trolldom omhandler middelalderforfatterenes forståelse og framstilling av vikingtidens praksis, og konklusjonen blir nok en gang at det er umulig å skille klart mellom myte og historie. Det finnes imidlertid særtrekk ved seiden som gir grunnlag for å skille den fra andre tradisjoner. Mens seid er en profesjonalisert praksis omgitt av strenge regler og tabuer, er trolldom en langt mindre bundet kategori som ikke er spesielt preget av kjønnsmessige tabuer, og som menn derfor kunne bedrive uten skam.⁶² *Argskap* kan derfor fungere både som en indikator på og et definerende trekk ved seid i tilfeller der kunsten utøves av menn. Det nevnes ikke spesielle forbud mot trolldom i førkristen tid, men i likhet med bruk av skadelig seid straffes skademagi i flere tilfeller med

⁶¹ Ordet framstår med både enkel og dobbel k i kildematerialet, og kan fortolkes noe ulikt ut fra skrivemåten. Forskjellen er imidlertid liten nok til at jeg for enkelhets skyld vil bruke skriveformen *varðlokkur* i resten av teksten (jfr. Tolley 1995:61).

⁶² Det er naturlig at trollkyndige ble forbundet med ulike typer liminalitet og betraktet med en viss skepsis (jfr. Hvm str.113-114, som advarer mot trollkvinner), men til forskjell fra seidmenn er det ingen konsekvent nedsettende omtale av "trollmenn" generelt. Gjennom statistiske undersøkelser av kildematerialet har før øvrig Dillmann funnet at trolldom brukes like ofte av menn som av kvinner (jfr. Raudvere 2003:113).

døden.⁶³ Runemagi er en tydelig mannsdominert tradisjon, mens mindre spesifiserte typer trolldom ofte forbindes med kvinner, samer og finner – og nordlendinger. Raud den Ramme, en svært hedensk og trollkyndig håløyghøvding, kunne blant annet kontrollere vær og vind på måter som både minner om enkelte typer seid og om samisk og finsk værmagi.⁶⁴ Han blir til slutt tatt til fange av Olav Tryggvason, som får høvdingen drept når han spotter de kristnes gud istedenfor å la seg døpe. Raud den Ramme forbindes verken med seid eller ergi,⁶⁵ og det er da også kampen mot hedenskap generelt som står i fokus for fortellingen. Man bør imidlertid være åpen for at regionale variasjoner kan ha spilt inn både på hva som ble definert som seid og hva som ble oppfattet som skamfullt. Seiden har også sterke forbindelser til samisk tradisjon (jfr. kap.6.2), og det er mulig at Hålogaland, med sine nære forbindelser mellom samer og nordmenn, ble styrt av andre definisjoner og regler enn de sørligere delene av vikingenes verden. Parallellene mellom seid og samisk sjamanisme kan også være relevant i denne sammenheng, og vil bl.a. bli tatt opp i tilknytning til hamferd og varðlokkur i kap.5.4.

Forgjørende og divinatorisk seid

Som antydnet fantes det mange og ulike bruksområder for seid. Strömbäck skilte i avhandlingen sin ut to hovedkategorier – svart og hvit – som refererte til hhv. *forgjørende* og *divinatorisk* seid (Strömbäck 1935:142). Den svarte seiden definerer han etter Snorres ord om Odins seid: seid som var rettet mot menneskenes sjelsliv og åndelige egenskaper, og som bl.a. kunne gi vanhelse, død og ulykke, og som kunne påvirke psyken med uro, lengsel, tungsinn og galskap (ibid:150-151).

Strömbäck's inndeling har i stor grad blitt stående i forskningsmiljøet – når det ikke refereres til svart og hvit seid, brukes gjerne termene *forgjørende* og *divinatorisk*.⁶⁶ Delingen reflekterer det mer allment anvendte skillet mellom svart og hvit magi, og annonserer et dualistisk skille mellom godt og ondt, eller konstruktiv og destruktiv seid. Price (2002:227) stiller seg kritisk til å dele seiden inn i divinasjon og ”alt annet”, da inndelingen utgjør en overdrevent enkel analyse av en mangefasettert praksis. Poenget er viktig og ligger til grunn for arbeidet med funksjonskategoriene som behandles i kap.5.3. Det er imidlertid flere problemer med et slikt skille.

⁶³ Jfr. Price (2002:65-66) for en oversikt og kategorisering av ulike typer trolldom utenom seid.

⁶⁴ Jfr. OT kap.78-80. For paralleller til Rauds værmagi, se bl.a. OrO kap.10 (samisk) og OH kap.9 (finsk)

⁶⁵ Tilnavnet *Rammr* antyder styrke, i dette tilfellet særlig tilknyttet trolldomskraft.

⁶⁶ Jfr. bl.a. Solli (2002:129). Tolley (1995:58) bruker de tilsvarende termene *divinatory* og *efficiary* seiðr.

For det første er begrepene svart og hvit sterkt verdiladet. Hovedproblemet med det er at verdiene som fremmes tilhører Strömbäck og det moderne samfunnet, og kan være misvisende når det gjelder holdninger til seid for tusen år siden. Selv seid som påfører skade kan oppfattes som konstruktiv – norrøn moral styres av ætt og allianser, og en handling som styrker gruppen kan regnes som god eller riktig selv om den framstår som ond eller destruktiv fra et annet perspektiv.⁶⁷ For det andre finnes det mange typer seid som ikke passer inn i kategoriene. Skal begrepet ”hvitt” seid brukes, virker det unaturlig kun å inkludere divinasjon, og utelukke seid som omhandler beskyttelse og ressurstilgang. Som oversikten i kap.5.3 viser, finnes også mange ikke-divinatoriske seidtyper som ikke umiddelbart fortjener betegnelsen svart seid, og som kanskje heller burde klassifiseres som nøytrale, evt. ”grå” om man vil bruke fargekoder. Hamferd og våpenstyrkende seid kommer under denne kategorien; eventuelle moralvurderinger må avhenge av bruken. Et tredje problem er den nærmest selvfølgelige omtalen av spådom som hvit seid, atskilt fra den forgjørende og svarte. Strömbäck (1935:142) åpner i en fotnote for at den divinatoriske seiden også kunne hatt en medisinsk, forebyggende eller terapeutisk effekt, men utdyper ikke dette videre. Det er dette tredje problemet jeg vil utdype i det følgende.

5.2 Spådom og skjebne

Divinasjonsritualer har som hensikt å gi tilgang til skjult eller hemmelig kunnskap. Vi kjenner til flere ulike former for divinasjon fra norrøn tradisjon, der kollektive spådomsritualer og uteseta må regnes som de viktigste. Utøverne fungerer i begge tradisjoner som medier, som ser ut til å sette seg i kontakt med åndeverdenen eller dødsriket for å få svar på spørsmål om verden og skjebnen. De to praksisene har av enkelte forskere blitt satt i sammenheng,⁶⁸ bl.a. pga. at volven i Voluspå både fortelles å sitte ute og å bedrive seid (jfr. Vsp str.28 og 22). Til tross for likhetene i meditativ søken etter skjult kunnskap, er det imidlertid klare forskjeller mellom ritualene. De offentlige spådomsritualene utføres utelukkende av kvinner som normalt omtales som volver, og praksisen deres omtales oftest som seid (jfr. EiR kap.4, OrO kap.2, RoK kap.3, Vat kap.10). Mens slik seidbasert spådom er forbeholdt de kvinnelige volvene, ser uteseta ut til å være mindre kjønns- og profesjonsbestemt. Volvene er knyttet til begge

⁶⁷ Jfr. kap.6.1, der vikingenes normer for rett atferd tas opp til vurdering. Jfr. også Raudvere (2003:142-143), som poengterer at sagatekstene normalt er skrevet fra en bestemt slekts perspektiv, der motstandernes ”ondskap” bl.a. framheves gjennom referanser til hedensk og ondsinnet seid og trolldom.

⁶⁸ Höckert så bl.a. seid og uteseta som del av samme fenomen (jfr. Price 2002:77).

tradisjonene, men til tross for enkelte volvers bruk av uteseta omtales ikke ritualet som seid, og praksisen blir heller ikke forbundet med argskap for menn. I kildene blir volvene også assosiert med andre, mindre definerte typer trolldom, og omtales gjerne som *fjolkunnige* – mangtvitende. Rollen deres tilsa sannsynligvis at de skulle kunne litt av hvert, selv om seid framstilles som den mektigste kunsten deres.

Seidbasert spådom skiller seg dessuten fra uteseta ved å være et *kollektivt* rituale, der mottakerne tidvis også deltar med hjelp til å framføre seidsangen, formodentlig for å tilkalle åndene volvene kommuniserer med (jfr. EiR kap.4, der sangen omtales som *varðlokkur*). I Orvar-Odds saga kap.2 har volven med seg 30 ungdommer (15 av hvert kjønn) for å synge, og det finnes også noen få eksempler på at flere volver samarbeider om seiden (jfr. NGt og Frs). Viktigst er det likevel at spåkvinnen, som normalt seider uten støtte fra andre seidkyndige, opererer i en *forsamling* selv om hun ofte sitter opphøyet og symbolsk atskilt på en seidhjell. Den som sitter ute sitter normalt i ensomhet,⁶⁹ ofte under hengte eller på gravhauger. I tillegg til at det kollektive aspektet mangler ved uteseta, ser ritualet gjennom valg av lokasjon ut til være mer direkte rettet mot kommunikasjon med de *døde* enn seiden er, noe som kan ha sammenheng med arten av kunnskap og innsikt uteseta var tenkt å gi.⁷⁰ Volven som sitter ute i Voluspå får innsikt i og visjoner om kosmiske begivenheter som vitner om en dyp transe, noe som krever både kunnskap og erfaring. Hvis Voluspå skal være noen målestokk, må derfor også denne tradisjonen ha hatt sine spesialister, noe som kan forklare volvenes tilknytning. Lovtekstenes fokus på uteseta kan imidlertid antyde at det var en mer utbredt eller seiglivet praksis enn for eksempel seid, som nevnes i langt færre slike tekster.

Seiden på Herolfsnes

Den viktigste beskrivelsen av seidbasert spådom finnes i Eirik Raudes saga kap.4. Her fortelles det om hvordan uår har rammet bygda Herolfsnes på Grønland, og hvordan en volve bes til gårds for å finne ut hvor lenge problemene kommer til å fortsette. Torbjørg Litolvolvas besøk og spådomsseanse beskrives i detalj, og er den eneste virkelig detaljerte beskrivelsen av denne typen. Teksten har derfor hel eller delt blitt gjengitt og kommentert i nesten alle større

⁶⁹ Dette poenget ble først brakt opp av Wessén (1927:74) i en kritikk mot Höckert (jfr. Price 2002:78).

⁷⁰ Forbud fra kristen tid mot å sitte ute ”for å vekke opp troll og med det fremme hedendommen” (Norges Gamle Love I:19) indikerer også en slik kontakt. ”Trollene” omtales også som landvetter, haugfolk og gjengangere i andre lovtekster, bl.a. i NgL II:308 og DI II:224. Jfr. Sigurðsson (2000:6-7) for en utførlig oversikt over middelalderens forbud mot uteseta, gjengitt i opprinnelig og moderne versjon.

forskningsarbeider som omhandler seid.⁷¹ Den står så sentralt for dette arbeidet at jeg velger å sitere hele kapitlet med unntak av de fire siste setningene, som ikke har noen tilknytning til ritualet. Utdraget leder opp til en analyse og vurdering av teksten.

Torbjörg Lislevolvas spådom

Det var stort uår på Grønland den gang; folk som hadde vært på fiske og veiding, hadde fått liten fangst, og noen av dem hadde ikke kommet tilbake.

Det var en kone som het Torbjörg der i bygden. Hun var spåkone og ble kalt "Lislevolve". Hun hadde ni søstre, og alle hadde vært spåkoner; men nå var bare hun i live. Om vinteren hadde Torbjörg for vane å dra rundt på gjesting; hun ble mest buden hjem til folk som gjerne ville få vite sin skjebne eller få greie på årveien. Etersom Torkjel var den største bonden der omkring, så syntes det å være hans skyldighet å finne ut når det skulle bli slutt på dette uåret som stod på. Torkjel ba spåkone hjem til seg, og de to godt imot henne, som skikken var når en skulle huse slike koner. Det ble gjort i stand et høysete til henne og hun fikk puter å sitte på; - de måtte være stoppet med hønsefjær. Hun kom om kvelden sammen med den mannen som var sendt for å møte henne, og da var hun slik kledd: hun hadde på seg en mørkeblå kappe til å snøre i halsen, den var pyntet med steiner fra øverst til nederst; om halsen hadde hun glassperler, på hodet en svart lammeskinns-lue innvendig fôret med hvitt katteskinns; i hånden hadde hun en stav med knapp på, den hadde messingbeslag og var besatt med steiner rundt knappen; om livet hadde hun et knusk-belte, og i det hang det en stor pung, i den gjemte hun trollredskaper som hun trengte til å spå med. Hun hadde lodne kalveskinnsko på føttene med lange lisser som endte i store tinnknapper. Hun hadde katteskinnsvåtter på hendene, de var hvite inni og lodne.

Da hun kom inn, kjente alle det som sin skyldighet å hilse henne med ærefrykt. Hun hilste igjen etter som hun likte folk eller ikke. Torkjel bonde gav henne hånden og leide henne til setes der de hadde gjort i stand for henne. Torkjel ba henne kaste et blick på folk og fe og på gården også. Hun var fâmælt til alt sammen. Bordene kom fram om kvelden, og det må fortelles hva spåkone fikk til mat. Det ble kokt graut av kje-mjølke og laget til en rett av hjerter av alle slags dyr som var der. Hun hadde en messingkjele og en kniv med tannskafte og dobbelt holk av kopper; odden var brukket av. Da nå bordene var tatt bort, gikk Torkjel bonde fram for Torbjörg og spurte hvordan hun syntes det så ut der, og hvordan hun likte huset og levemåten, og hvor fort hun kunne komme på det rene med det han hadde spurt henne om, og som folk var mest ivrig etter å få vite. Hun sa at hun kunne ikke si noe om det før neste morgen, når hun hadde sovet der en natt.

Morgenen etter, da det var blitt dag, gav de henne de sakene hun trengte for å fremme seiden.

Hun ba om hjelp av kvinner som kunne ordene på noe som het "vardlokur" og som hørte med til seiden. Men det var ingen slike kvinner til stede. Så lette de rundt på gården om det var noen som kunne. Da sa Gudrid: "Jeg er hverken trollkyndig eller klok kone, men Halldis, fostermor min, lærte meg på Island et kvede som hun kalte Vardlokur." Torkjel sa: "Da har du en god kunnskap." Hun sa: "Dette er en atferd som jeg ikke vil ha noe med, for jeg er kristen." Torbjörg sa: "Kanskje du kunne være til hjelp for folk med det, og du blir ikke verre enn før om du gjør det. Jeg skal be Torkjel at han skaffer oss de tingene vi trenger." Torkjel går nå hardt inn på Gudrid, og hun sa hun ville gjøre som han ville.

Så slo kvinnene ring om hjellen, Torbjörg satt oppe på den. Da kvad Gudrid kvedet så godt og fagert at ingen av dem som var til stede, syntes han noen gang hadde hørt et kvede ble framført med vakrere stemme. Spåkone takket henne for kvedet og sa at nå var mange vesener kommet til stede, og de hadde syntes det var vakkert å høre på at kvedet ble så godt framført – "men før har de villet skilles fra oss og ikke høre på oss. Og nå ser jeg godt mange ting som før var skjult for meg, og enda mange flere. Til deg, Torkjel, kan jeg si det, at dette uåret ikke

⁷¹ Jfr. bl.a. Strömbäck (1935); Løkka (2002); Solli (2002); Price (2002); Raudvere (2003).

kommer til å holde seg lenger enn vinteren ut, og åringen vil bedres når det blir vår. Den farsotten som har gått her hos oss, vil også gi seg fortere enn vi skulle tro. Og deg, Gudrid, skal jeg lønne på stedet for den hjelp du har ytet oss, for din skjebne ser jeg nå helt klart. Du skal få det beste giftet som er her på Grønland; men det blir ikke av så lang varighet for deg, for din veg går til Island, og fra deg skal det komme en slekt som er både stor og god, og over dine ætlinger skinner det lysere stråler enn jeg har makt til å se klart. Men far vel og vær heil, du datter!”

Siden gikk den ene etter den andre fram til spåkonen, og hver spurte de om det han helst ville få vite. Hun hadde mye godt å si, og det gikk oftest slik hun hadde sagt. Men så kom det folk etter henne fra en annen gård, og hun dro dit. Da sendte de bud på Torbjørn, for han hadde ikke villet være hjemme mens slik styggedom gikk for seg.

Været bedret seg snart, slik som Torbjørg hadde sagt. (...)

Autentisitet og informasjonsverdi

Eirik Raudes saga ble antagelig forfattet tidlig på 1200-tallet, men mye tyder på at EiR kap.4 er et senere forfatterprodukt, og at ett motiv for å inkludere seidseansen var å få inn noen godord om Gudrid.⁷² Episoden er ikke tatt med i Grønlendingetåtten, som ellers fungerer som en parallell til Eirikssagaen. Sistnevnte slekts saga preges av positiv omtale om Gudrid og slekta hennes (Strömbäck 1935:54-60). Det vektlegges for eksempel at hun er en god kristen, og derfor bare nølende bidrar med den nødvendige sangen, mens faren hennes, Torbjørn, velger å holde seg helt unna det hedenske ritualet. Motivasjonen for å framstille Gudrid og slekta hennes på denne måten ligger sannsynligvis i at hun faktisk ble stammor til en stor og mektig slekt, som blant annet fostret flere av Islands biskoper (Strömbäck 1935:54-55; Solli 2002:132). Det er grunn til å tro at ætlingene hennes har konstruert historien for å gi seg og slekta et godt omdømme, og for å legitimere posisjonene sine ved å antyde hvorfor skjebnemaktene hadde vært så velvillige.

Spørsmålet om beretningens opprinnelse har stått sentralt i forskningen på seid, fordi det utvilsomt er den mest detaljerte beskrivelsen vi har av seiden som rituale, av volven som seidkyndig, og av konteksten som omgir aktør og praksis. Om kilden er manipulert eller autentisk, trenger imidlertid ikke å være det sentrale spørsmålet i denne sammenhengen. Spørsmålet er om historien er en *realistisk* kilde til seid. Detaljrikdommen i historien er i seg selv noe påfallende; med tanke på at informasjonen historien bygger på må ha vært overlevert verbalt i lang tid før de første versjonene ble skrevet ned, er det grunn til å forvente en enklere framstilling. Spørsmålet blir da om detaljene som er unike for denne kilden er fri fantasi, eller

⁷² Strömbäck (1935:55) støtter seg på Gustav Storm, som tidfester sagaen til slutten av 1200-tallet. Han baserer dette på at beretningen forutsetter kjennskap til biskop Brandr den andre, 1263-64, men framholder at seidseansen kan være et senere forfatterprodukt. Forskningsmiljøet har imidlertid aldri vært samstemt om dateringen (ibid), og i nyere forskning tidfestes sagaen oftere til tiden rundt år 1200 (Almqvist 2000:246). Solli (2002:132) argumenterer for å datere EiR kap.4 til midten av 1200-tallet.

skrevet med basis i folketradisjonen og andre kilder som nå har gått tapt. Strömbäck argumenterer for at det siste er tilfellet. Han anser kap.4 og inklusjonen av volven og seidritualet som et forholdsvis sent forfatterprodukt, som hovedsakelig er lagt til for å glorifisere Gudrid, men skrevet med ”både talang och sakkunskap” (Strömbäck 1935:55-56, 59). Elementet av sakkunskap er her det sentrale momentet, som ut fra et mytohistorisk perspektiv også kan sies å gi beretningen autentisitet – spørsmålet om hendelsens rent historiske sannhetsgehalt vil det uansett være umulig å få sikkert og overbevisende svar på. Hovedelementene i skildringen av volven og ritualet samsvarer imidlertid med informasjon fra tilsvarende seidritualer.⁷³ Dette kan selvsagt skyldes at teksten er skrevet på grunnlag av slike kilder, men det vil i seg selv være en indikasjon på at forfatteren(e) har bestrebet seg på å gi en realistisk beskrivelse av seidritualet gjennom kildegranskning.⁷⁴ At ”realistisk” her er det som stemte med samtidens mytebilde av hedensk tid, er et problem man uansett ikke kommer utenom ved bruk av sagalitteraturen. Det styrker likevel historien at den til tross for alle pragmatiske føringer som kan ha formet den, måtte framstå som troverdig for dem som leste eller hørte den for å fungere i samtiden – beskrivelsen måtte samsvare med middelalderens mytebilde av gamle dager. Den detaljerte beskrivelsen av volvens framtoning og behandlingen av henne virker dessuten troverdig, delvis fordi symbolikken i klær, attributter og handlinger både er gjennomført og sammenhengende. Samtidig som symbolbruken understreker volvens status, bidrar den til å bygge opp et overbevisende bilde av liminalitet som passer godt med volvens funksjon. Dillmanns kritikk (1994) mot å behandle beretningen som et antropologisk analyserbart case-study på grunn av kildens usikkerhet er på sin plass, men er samtidig urimelig fordi en for streng kildekritisk holdning utelukker enhver mulighet til å trenge dypere inn i seidproblematikken. Jeg vil igjen poengtere det gjennomførte og realistiske inntrykket framstillingen gir, og understreke at samsvar med andre kilder til seid heller styrker enn svekker den. Beretningen inneholder mye viktig informasjon om volvens virke, og for å gjøre en helhetlig analyse vil jeg også ta for meg volvens framtoning, status og samfunnsmessige funksjon her. Dette vil bli satt i nærmere sammenheng med samfunnskonteksten i kap.6.2.

⁷³ Vat, QrO og *Orm Storolfssons tått* inneholder de nærmeste parallellene til seiden på Herolfsnes. *Rolf Krakes saga* kan også nevnes i denne sammenheng.

⁷⁴ Det har vært diskutert om den opprinnelige historien om seidseansen i det hele tatt kommer fra Grønland. Strömbäck stiller seg kritisk til at volvevesenet på Grønland var så utviklet som teksten antyder, og foreslår Island som beretningens opphavssted. Andre forskere har foreslått Norge (Strömbäck 1935:60, 145-147).

Tekst og kontekst

Historien er tettpakket med informasjon. Vi får vite litt om bakgrunnen til ”lillevolva”, som mystifiseres og gis økt autoritet ved å komme fra en seidkyndig slekt: hun er den yngste av ti seidkyndige søstre. Framtoningen og opptreden hennes beskrives i detalj, og symbolikken i klesdrakten hennes har vært gjenstand for mange forskeres fokus.⁷⁵ Hun er staselig kledd og bærer på seg symboler som både kan knyttes til norrøn mytologi og til ulike magisk-religiøse tradisjoner. Av disse bør staven regnes som det viktigste, ettersom den til en viss grad definerer rollen hennes. Volve betyr stavbærer, og volvestaven er et attributt som omtales i flere kilder, selv om dens praktiske funksjon er ukjent. Flere norrøne kilder omtaler også ”seidstaven” som del av innholdet i volvegraver (jfr. Lax kap.76), noe som styrker en slik fortolkning av arkeologiske funn av ornamenterte metallstaver i kvinnegraver fra jernalder (Price 2002:175-204).

Jeg vil ikke her gå inn på noen detaljert vurdering av alle enkeltsymbolene i drakten, men det er grunn til å fokusere på materialene som er brukt. Torbjørg knyttes til flere gjenstander og detaljer av messing og bronse,⁷⁶ materialer som har en sentral plass i samiske ritualer. Knuskbeltet kan også knyttes til samisk tradisjon og trolldom (Ahlmqvist 2000:244; Price 2002:171), og disse faktorene er med på å knytte beskrivelsen til diskursen som fokuserer på paralleller mellom samisk sjamanisme og norrøn seid. Det mest påfallende trekket ved henne er antallet detaljer i påkledningen og mangfoldet av dyrearter som utgjør drakten hun har ikledd seg, og som gir sterke assosiasjoner til sjamandrakter fra den sirkumpolare regionen.⁷⁷ Dyrepelsene – og maten hun spiser – stammer utelukkende fra domestiserte dyr, tilhørende en sfære det kan være naturlig å knytte seg til når en skal spå om gårdens og lokalsamfunnets ve og vel. På første dag av besøket inspiserer hun også husdyrene på gården, noe som passer inn i mønsteret og knytter henne enda nærmere gårdens og samfunnets ikke-menneskelige sfære. Den symbolske tilknytningen til dyreverdenen bør forstås som en viktig del av (og indikator på) volvens rituelle liminalitet (jfr. Turner 1974:253).⁷⁸

⁷⁵ Jfr. Ellis Davidson (1976:285-288) for en detaljert gjennomgang av symbolikken i volvens klesdrakt, attributter og handlinger, jamført med spesifikke sjamanistiske tradisjoner. Se også Almqvist (2000:244-245), Solli (2002:130-131) og Price (2002:169-171).

⁷⁶ Dette kan også gjelde knappene på skolissene hennes, ettersom originalbegrepet *latún* kan oversettes med både tinn og bronse (Price 2002:171).

⁷⁷ Ellis Davidson (1976:287) påpeker særlig parallellene til sibirske sjamandrakter, også pga. at kappen opprinnelig er kalt *tuglamottul*, som betyr at den hadde hemper eller bånd som kan ha vært hengt på plagget på samme måte som på sibirske sjamankapper.

⁷⁸ Turners liminalitetsbegrep og min bruk av det behandles nærmere i introduksjonen av kap.6.

Det rituelle kveldsmåltidet, omvisningen og overnattingen på gården viser at seiden krevde forberedelse. Dette kan ha med hvile og oppbygging av krefter å gjøre, men sannsynligvis handlet det også om å gjøre seg kjent med lokale tilstander, bl.a. gjennom drømmer. Drømmer og drømmevarsler er et sentralt motiv i norrøn litteratur, og knyttes både til helter, stormenn og trollkyndige. Denne typen forberedelser går dessuten igjen i tilsvarende beretninger, bl.a. i OrO kap.2, og kan regnes som en preliminal fase som starter allerede fra volven blir tilkalt og kommer til gårds.⁷⁹ Den liminale fasen innledes av sangen, varðlokkur. Vi får vite at seiden var avhengig av denne sangen, formodentlig fordi den tilkalte åndevesener (*nattúrur*) volven trengte å kommunisere med. Det går ikke klart fram hva slags ånder dette er eller om kontakten med dem er transebasert, hva slags type transe det er snakk om eller om den tar slutt sammen med sangen, men Torbjørg får tilgang til kunnskapen framtida skjuler. I den etterfølgende fasen av ritualet forteller hun om samfunnets videre skjebne, men gir også vesentlige opplysninger om lagnaden til enkeltpersonene i rommet.

Strömbäck (1935:60, 121-139) tolker varðlokkuren som en parallell til den samiske joiken, noe han bruker som grunnlag for å oppfatte spådomsreisen som en sjamanistisk åndereise, der sangens funksjon var å lokke volvens frisjel tilbake til kroppen. Av Strömbäcks hypoteser er det fortolkningen av varðlokkuren som har stått seg dårligst, og har blitt møtt med relativt sterk kritikk allerede siden Ohlmarks' avhandling i 1939.⁸⁰ Noe av årsaken er at teksten virker ganske klar på at sangen tilkaller ånder, og at dette skjer i forkant av ritualet. Beretningen antyder heller ikke at volven går inn i en dyptranse,⁸¹ noe som både forbindes med sjamanistiske åndereiser og norrøne hamferder. Solli (2002:133) forsvarer Strömbäcks tolkning med at det er uklart hva som skjer i løpet av ritualet, men tolkningen svekkes også av volvens evne til å svare på spørsmål fra publikum etter at kontakten med ånde verdenen skulle være brutt. Et slikt brudd må regnes som en forutsetning for kommunikasjon om seansen skal tolkes som en sjamanistisk transereise, der den postliminale fasen normalt ville ha bestått i at sjamanen fortalte om reisen.⁸²

⁷⁹ Volvens evne til å vite hvor Orvar-Odd gemmer seg vitner om kontroll over eller kontakt med hva som foregår i husholdet, og det er nærliggende å se dette i sammenheng med de pre-liminale forberedelsene de gjør før spådommen utsies. Disse forberedelsene kan være en ledetråd til hvorfor slike seidritualer var forbeholdt kvinner, da gården innomhus var kvinnenens domene i vikingtid. Hvis spådommen var avhengig av detaljert kjennskap til det innomstokks husholdet, kan det i seg selv ha gjort slik seid umandig fordi den baserer seg på kontroll over (vesener i) den hjemlige, kvinnelige sfæren.

⁸⁰ For kritikk av Strömbäcks tolkning av varðlokkur, se Ohlmarks (1939:334-335), Ström (1947:77-78; 1961:225), Dillmann (1994), Grambo (1984:65 og 1991:136) og Solli (2002:133, 265).

⁸¹ En person i dyptranse har ingen direkte kontakt med omgivelsene sine, og ligger oftest som skinndød, sovende eller i kramper under opplevelsen.

⁸² Jfr. Rydving (1995:108-136) for bruken av av liminalitetsteori i tilknytning til samisk tradisjon.

Skal man se volvens antatte transe i lys av van Genneps og Victor Turners liminalitetsteori (Turner 1979), er det nærliggende å regne volvens avsluttende kunnskapsmeddelelse som en postliminal fase. Bruken av transebegrepet og liminalitetsteorien kompliseres imidlertid av at de tilstedeværende får fortløpende svar på spørsmål de stiller henne. Hun kan selvsagt ha fått innsikt i alle enkeltskjebnene på forhånd, men om man skal behandle beretningen som en autoritativ kilde, er det mer sannsynlig at hun beholder kontakten med åndevesenene til slutten av ritualet.⁸³ Volvens forutsigelser er derfor mer naturlig å se som en del av liminalfasen i en lettere, spådomstilknyttet transe,⁸⁴ der varðlokkurens funksjon er å knytte kontakt mellom volven og (vokter)åndene (jfr. Tolley 1995). Historien slutter med å fortelle at de fleste av spådommene er av positiv art og slår til, og at volven blir hentet til en annen gård. ”Lillevolva” er med andre ord både dyktig og etterspurt. En eventuell postliminal fase kan forventes å bestå i takksigelser og overrekkelse av gaver tilknyttet avskjeden.

I tilknytning til seidens funksjon er det interessant å spørre om volven selv påvirker – eller antas å påvirke – skjebnen hun spår om,⁸⁵ for eksempel gjennom forhandlinger med åndevesenene.⁸⁶ Det finnes flere indisier på dette i EiR kap.4. Jeg tenker både på den respektfulle behandlingen av volven, som ved å spå uårets snarlige slutt oppfyller forsamlingens mest primære ønske, og på den positive framtidsspådommen hun gir Gudrid etter å ha lovprist henne for framføringen av varðlokkuren. Nå kan man selvsagt innvende at det verken er unaturlig eller unormalt å utvise en viss grad av respekt overfor et medium man håper vil gi løfte om bedre tider, og man kan vel heller ikke utelukke at håpet påvirket spådommen. Dårlige nyheter blir vanligvis dårligere mottatt enn gode, og sosio-psykologisk sett blir jo noe av volvens funksjon i denne sammenhengen å gi trygghet i form av håp og tro på framtiden. Det er likevel ikke til å komme forbi at Gudrid ser ut til å få en takk-for-hjelpen-spådom, som attpåtil bekreftes av Gudrids avdøde ektemann to kapitler senere. Han kommer til henne kort etter sin død for å fortelle at hun skal få en stor skjebne, men at hun ikke må

⁸³ Et tredje alternativ er at hun har fått kraft til selv å vurdere eller avgjøre enkeltskjebnene, en mulighet jeg vil utdype nærmere nedenfor.

⁸⁴ Slike er for øvrig også kjent fra sjamanistiske tradisjoner, jfr. kap.4.2.

⁸⁵ I tilknytning til volvens rolle under spådomsritualet skiller Raudvere (2003:120) mellom begrepene spå (*spá*) og råde/styre (*ráða*).

⁸⁶ Volvens kontakt med ånder under seidritualet antydes av bruken av varðlokkur, som antagelig skulle lokke eller binde vokter- eller hjelpeånder til henne (jfr. Tolley 1995). Price (2002:224-227) har også har vurdert volvens åndekontakt i tilknytning til *Voluspá*, som kan tolkes som en kommunikasjon mellom en levende og død volve. Varðlokkuren vil bli nærmere diskutert i kap. 5.4.

gifte seg med en grønending (EiR kap.6). Spådommen(e) kan som nevnt ses i lys av forfatterens ønske om å legitimere eller forklare Gudrid-slektens suksess gjennom en velvillig skjebne, som også knyttes til hennes og familiens kristne verdier. I så fall må framstillingen ses som en kristen, middelaldersk myte som også reflekterer en førkristen tro på en forutbestemt skjebne, og på at denne – kanskje – kunne påvirkes gjennom seid. Historien framstår slik som et blandingsprodukt av kristne og hedenske forestillinger. Den reflekterer sannsynligvis både de kristne forfatterens måte å forholde seg til hedensk materiale på, og den norrøne skjebnetroens styrke og overlevelseskraft. Sagalitteraturen gjennomsyres også ellers av skjebnemotivet gjennom spådommer, drømmer og varsler som indikerer at lykken (*hamingja*) og framtiden er forutbestemt eller styrt. Vektleggingen av dette i middelalderlitteraturen vitner sannsynligvis om at disse forestillingene hang igjen langt ut i kristen tid.

Hamingja i norrøn skjebnetro

Det norrøne samfunnets skjebnetro er velkjent – selv gudene kan ikke unngå den forutbestemte lagnaden som utpensles i *Voluspå*, noe som plasserer skjebnegudinnene, *nornene*, blant de mektigste vesenene i det norrøne universet. Hvis de seidkyndige i tillegg til å få innsikt i skjebnen kunne påvirke eller endre den, må de ha vært tillagt en kraft som ikke bare var mektig, men også svært farlig. Denne kraften står tilsynelatende i motsetning til den sterke troen på en utenfra styrt skjebne, og Løkka (2002:81-82) framstiller derfor de seidkyndiges evne til å påvirke verden og skjebnen gjennom den såkalt ”forgjørende” seiden som noe av et paradoks. Dette forholdet blir imidlertid mer forståelig når man går nærmere inn på de ulike aspektene av vikingenes skjebneoppfatning, fordi menneskets lykke kan sies å styres både innenfra og utenfra.

Norrøn skjebnetro er todelt (jfr. Bø 1970). På den ene siden står forestillingen om en upåvirkelig, forutbestemt og utenfra styrt skjebne, der *nornene* står sentralt og representerer noe ubønnhørlig og ukontrollerbart. I form av skjebnetrioen Urd, Skuld og Verdande styrer de menneskenes lagnad fra sitt tilholdssted under verdenstreet Yggdrasil (jfr. *Vsp* str.20), og er sannsynligvis identiske med de tre tussemøyene som i *Vsp* str.8 innleder starten på æsenes problemer og konflikter, og som leder fram mot Ragnarokk. *Nornene*, som i dette verset omtales som jotunkvinner, assosieres også med de beskyttende *disene* og de krigstilknyttede *valkyriene* (Näsström 1998:143-178). *Darraðarljóð*, et krigsdikt fra Orknøyene, framstiller

disse vesenene som spinnersker samlet rundt en grotesk vev av mennesketarmer. Vevsvektene er mannshoder, og med vevsverdene (som her er ekte sverd) kan de kutte tråder og avgjøre enkeltskjebner og hele slag etter eget forgodtbefinnende. Nornene blir da også oftest negativt framstilt – det er sjeldent positivt når de griper inn, noe som kan reflektere en forståelig frykt for en til dels ukontrollerbar skjebne.

Det andre aspektet ved norrøn skjebnetro, *hamingja*, behandles nærmest som en integrert del av enkeltmenneskets personlighet og væren.⁸⁷ Begrepet refererer til enkeltmenneskets lykke, skjebne og kraft (Bagge 1994:15-16) og er avledet fra *hamr*, som er tilknyttet det norrøne kropps- og sjelsbegrepet.⁸⁸ Mens hug kan oversettes med vilje eller tanke, og ham med kropp eller form, kan *hamingja* stå for kraft, hell, muligheter eller skjebne (jfr. Svale 1961, 1962). Særlig stormenns lykke og lagnad knyttes til *hamingja*, som kan påvirkes positivt eller negativt i møte med andre krefter. Individets *hamning* påvirkes av dets handlinger, attributter og slektskap,⁸⁹ og ser også ut til å kunne påvirkes utenfra gjennom seid og spådom. Begrepet *uhamingja*, som normalt oversettes med ulykke og bl.a. brukes om en effekt av Odins seid i Yng kap.7, bør med andre ord tillegges en langt videre betydning enn tilfeldig uflaks.

Dette viser også betydningen av *hamingja* for enkeltmenneskets ve og vel. En mann med sterk *hamning* kan overvinne svakere trolldom. Når noen påføres *uhamingja*, er dette et tegn på at de går opp mot krefter som er sterkere enn dem selv, det være seg seidkyndige eller andre fiender. I *Heimskringla* skjer dette særlig med hedenske stormenn som prøver å stå imot kristendommen etter at dens tid er kommet, noe Snorre selv uttrykker nærmest som en skjebnebestemt nødvendighet.⁹⁰ Av samme grunn framstilles Olav Haraldssons *hamning* som

⁸⁷ Begrepene *gæfa* og *gipta*, som begge kan bety både gave og lykke, brukes i samme betydning som *hamingja* (Steinsland 1991:230). Dobbeltbetydningen antyder at denne lykken er noe en har fått og beholder inntil man mister den, enten den følger en i form av en egenskap eller i følge med en gjenstand. Et eksempel på det siste er *Víga-Glúms* lykke, som følger tre slektsklenodier han får av bestefaren *Vigfúss* og forlater han sammen med disse (ViG; Meulengracht Sørensen 1995:266-267).

⁸⁸ *Hamr* kan bety både *ham*, *følge* og *ledsagende ånd*, og kan derfor også knyttes til forestillingene om *fylgja* (Bagge 1994:20, fotnote 2). *Fylgjene* er i likhet med *hamingja* knyttet til individets lykke, skjebne og kraft (Turville-Petre 1972:56), og deres funksjon og fysisk-spirituelle tilknytning til mennesket gjør det naturlig å se forestillingene om *fylgja* og *hamingja* i sammenheng. Mundal (1974:62) bruker i den forbindelse uttrykket ”dobbelt lagnadsbinding”, som indikerer at mennesket er bundet til skjebnen også gjennom *dyrefylgja* si. Dette betyr at menneskets forsøk på å kjempe mot skjebnen er dømt til å mislykkes pga. den iboende dyrenaturens styrende kraft.

⁸⁹ Sterk *hamning* og lykke har en tendens til å følge ”dugelige” menn preget av handlingskraft, mot og klokskap, idealegenskaper som naturligvis ofte kobles til sagaenes helter og idealiserte stormenn. Utfallet av valg og handlinger tillegges imidlertid heltens lykke eller kraft i like stor grad som personlige egenskaper (Bagge 1994:18), og evnen til å utføre storverk forbindes i flere tilfeller med sterke *ættefylgjer* – *kinfylgja* – eller med lykkebringende gjenstander, som også kan gå i arv (Turville-Petre 1972:52-58).

⁹⁰ Jfr. spes. Snorres framstilling av Håkon Jarls skjebne i OT kap.50 (Bagge 1994:15-19).

så sterk at han overvinner hedningenes magi når han utsettes for den (OH kap.9). Dette antyder også at hamingjas – og hammens? – styrke i stor grad er avhengig av menneskets (makt)allianser, og da særlig i åndeverdenen, noe som ser ut til å reflektere en alliansetankegang om styrke gjennom støtte (jfr. kap.6.1).

Else Mundal (1996) har vist at uhamingja også har en tendens til å ramme folk som behandler samer dårlig, noe som ut fra dette er naturlig å knytte til de utbredte forestillingene om samenes trolldomskunster. Det er sannsynlig at hamingja tenkes å påvirkes av fylgjenes og åndenes nærvær eller fravær, og at kraften i hamingja videre styrer hugens og hammens muligheter. Dette er interessant i forbindelse med seiden, ettersom bruken av varðlokkur antyder at den til en viss grad baserte seg på de seidkyndiges åndekontakt. Det er nærliggende å tro at de seidkyndiges kraft skyldtes nær kontakt med sterke hjelpe- og vokterånder. Vanlige mennesker kunne vanligvis ikke hamle opp med slike krefter, noe som både kunne skyldes manglende evner til å benytte seg aktivt av åndehjelpere, og at de hadde færre eller svakere allierte i åndeverdenen. Betydningen av slike allianser understrekes av sagaer der sterke ættefylgjer (*kinfylgja*) hjelper heltene ut av krisesituasjoner,⁹¹ og spesielt av hvordan de kristne helgenkongene i Olavssagaene overvinner hedenske krefter styrt av trolldom og seid.⁹² Budskapet er åpenbart: den kristne guden er sterkere enn hedenske guder og ånder, og dette gjenspeiler seg i lykken og kreftene – hamingja – til hans allierte, særlig hos helgenkongene.

Seid og skjebne

Hamingja kan, som vist ovenfor, påvirkes av flere ulike faktorer, og jeg vil derfor argumentere for at de seidkyndiges evne til å påvirke skjebnen og lykken passer godt inn i vikingtidens forestillingsverden. Denne påvirkende effekten kommer klarest til syne i forbindelse med den ”forgjørende” seiden, men begrenser seg ikke til denne kategorien. På samme måte som skillet mellom hvit og svart seid kan være misvisende, kan derfor det nesten tilsvarende skillet mellom divinatorisk og forgjørende seid gi et forenklet inntrykk. Dette fordi skillet mellom spådom og forbannelse i flere tilfeller virker nokså flytende. I Viga-Glums

⁹¹ Det mest kjente eksempelet på en slik kinfylgje er Torgerd Holgabrud, som i kjempeskikkelse kommer Håkon jarl til unnsetning ved et sjøslag. Hun avgjør slaget i Håkons favør ved å sende uvær og dødelige piler mot jomsvikingene. I Hkr alluderer Snorre bare indirekte til beretningen gjennom et dikt i HJ kap.1, men den beskrives i flere andre kilder, bl.a. KeH. Gro Steinsland har foretatt en grundig behandling av kildene og skikkelsen Torgerd i tilknytning til jotunkvinnekult og Håløygættens mytiske oppkomst, mens en eldre forskningstradisjon regner henne til kategorien diser (Steinsland 1991:220-226).

⁹² Jfr. bl.a. OT kap.63-64 og 79-80 og OH kap.9. Strömbäck (1935:47-48) ser Snorres framstilling av episoden i OT kap.63 som en kamp mellom kongens *gipta* (lykke, hamning) og Øyvinds *fiolkyngi* (trolldomskunst).

saga kap.12 framstilles det blant annet som en utbredt oppfatning at volvens spådommer var avhengige av hvor vel hun ble mottatt og behandlet, og skildrer en lett konfrontasjon mellom en husfrue og en volve når førstnevnte ikke synes spådommen står i forhold til bevertningen (jfr. Raudvere 2003:127). Det kan derfor være grunn til å splitte opp ordet ”spå-dom” for å tydeliggjøre enkeltleddene og vurdere ”domsaspektet” ved *spádómr* nærmere. Betydningen av leddene i moderne norsk tilsvarer deres opprinnelige betydning i norrønt språk, der *dómr* også kan ha betydningen lagnad eller død når satt sammen med *norna* til *nornadómr*.⁹³

En naturlig innvending mot en slik fortolkning av praksisen og begrepet, vil være at det er ganske stor forskjell mellom seiden på Herolfsnes og de seidbaserte forbannelsene Torgrim Nef og dronning Gunnhild kaster mot hovedpersonene i hhv. Gisle Surssons og Egil Skallagrimssons saga. De to sagaene avslører ingen detaljer om selve seidritualene, bortsett fra at seidmannen Torgrim bygger en seidhjell og sies å utføre seiden med ”all skjelmkap og ergi” (GiS kap.18). Man får inntrykk av at disse ritualene ikke har det samme kollektive preget som seiden på Herolfsnes, noe som også er naturlig, de ulike situasjonene tatt i betraktning. Mens Torbjørgs seid angår lokalsamfunnet overlevelse, er forbannelsene som rettes mot Gisle og Egil motivert av personlige ønsker om hevn mot enkeltindivider. Effekten av de to forbannelsene har klare likhetstrekk: Gisle finner ikke ro på Island, skjebnen går mot han og han går til grunne, mens Egil unnslipper med et nødskrik etter at skjebnen har ført han fra Island til York og plassert han i Gunnhilds og kong Eiriks nåde.

Litteraturen har imidlertid eksempler på seidbasert spådom som står mellom disse ytterlighetene, og som i større grad enn Eirik Raudes saga vektlegger det skjebnestyrende aspektet ved seiden. Det beste eksempelet finnes i tåtten om Nornagest, der skjebneaspektet understrekes ved at begrepene volve, norne og spåkvinne brukes om hverandre. Begrepet seid brukes ikke om ritualet, men Strömbäck (1935:88) argumenterer overbevisende for at det er denne typen spådom det siktes til. Den sterkt mytisk pregede historien fortelles av den 300 år gamle Nornagest, som da han var nyfødd fikk skjebnen sin spådd av tre norner eller volver. Mens de to første ga han gode spådommer, lovet den tredje at han bare skulle leve til lyset ved siden av han brant ut. Hans høye alder (og formodentlig navnet hans) skyldtes at en av de andre spåkvinnene skyndte seg å blåse ut lyset, som han siden tok vare på.

⁹³ jfr. Samlagets Norrøn ordbok 1997. Kombinasjonen med begrepet *norne*, som iflg. Strömbäck (1935:88) også kan bety heks eller spåkvinne, tydeliggjør dessuten sammenhengen mellom begrepet *dómr* og skjebnen, og styrker dermed hypotesen om at spådom kunne påvirke skjebnen.

Voksløset er et dramatisk element hentet fra europeisk fortellertradisjon, og innslaget av europeisk folkløre kan svekke historiens troverdighet som kilde til norrøn seid (Strömbäck 1935:88-90). I den grad den reflekterer oppfatninger om seiden, er det mer naturlig å knytte disse til middelalder enn til vikingtid. Fortellerens alder og innslaget av nornene bidrar videre til å trekke fortellingen nærmere den mytiske enn den historiske sjangeren, hvis disse kategoriene oppfattes som ytterpunkter i forhold til et mytohistorisk perspektiv. Dette er det eneste tilfellet der flere volver samarbeider om spådom, og antallet – tre – skal nok først og fremst gi assosiasjoner til mytologiens skjebnegudinner. Detaljene i historien må derfor heller tillegges et ønske om dramatisk oppbygging enn realistisk gjengivelse av seiden og volvevesenet, og har sannsynligvis ikke så mye med vikingtidens seid å gjøre. Strömbäck bemerker at volvene her ser ut til å ha trådt inn i nornenes tradisjonelle sted (ibid), men man kan like gjerne uttrykke det omvendt – nornene ser ut til å ha trådt inn i volvenes sted, i kulten og på seidhjellen. Beretningen uttrykker en tydelig overbevisning om volvenes makt over skjebnen, og dette inntrykket styrkes når de omtales som norner – de seidkyndige kvinnene sammenlignes eller forveksles med selve skjebnetrioen. Teksten mister derfor ikke sin relevans som kilde til høymiddelalderens oppfatning av seid, men ved å knytte seg så nært til ikke-nordisk fortellertradisjon, står den svakere som kilde til vikingtidens seidpraksis.

Det sterkeste fellestrekket mellom Nornagest og andre kilder til seid, ligger i det ambivalente forholdet til volvene og deres (antatte) evne til å påvirke skjebnen i forbindelse med spådom. I Rolf Krakes saga kommer det tydelig fram at volven har makt til å påvirke både spådommen og skjebnen etter eget forgodtbefinnende. Kong Frode har fått i stand en seidseanse der han vil ha volven Heid til å lokke til seg og avsløre identiteten til brorsønnene Roar og Helge. Når hun i siste liten blir bestukket med en gullring av guttenes beskytter og kongen prøver å true sannheten ut av henne, vender hun spådommen mot han og spår hans død før hun flykter derfra. Dette motivet kan forklare grunnlaget for mye av skepsisen de seidkyndige blir til del, og som antydes i både Vatnesdøla og Ørvar-Odds saga ved at hovedpersonene Ingemund og Ørvar-Odd gjemmer seg under spådomsritualene.⁹⁴ Selv om hovedpersonene i disse sagaene verbalt uttrykker forakt for seidpraksisen og de seidkyndige, uttrykker de også frykt ved å gjemme seg. Både de og historiefortellerne oppfatter det som har blitt spådd som skjebnebestemt. I Vatnesdøla saga oppfatter Ingemund det som meningsløst å motarbeide

⁹⁴ Volvenes evne til å vite at de er der, vitner om kontrollen eller kontakten de har med det som foregår i husholdet, og kan henge sammen med de pre-liminale forberedelsene de gjør før spådommen utsies.

skjebnen når den først har blitt forutsagt, og han går istedenfor inn for å gjøre det beste ut av lagnaden sin. Orvar-Odd får vite at hesten hans skal bli hans bane, og avliver den for å omgå skjebnen sin. Det gjør han da også – i 300 år – inntil han reiser tilbake til sitt gamle hjem og blir bitt av en orm som kryper ut av hestens kranium. Alderen han oppnår kan føres tilbake til seidritualet, og gjør at historien kan oppfattes som en parallell til Nornagests beretning.⁹⁵ Spådommene – eller forbannelsene – har tydeligvis hatt en forgjørende, skjebnestyrende effekt, men på grunn av mottiltakene blir resultatet av seidspådommene at begge lever unaturlig lenge.

Motviljen mot å bli spådd handlet med andre ord ikke om manglende tro på seiden. Kristen moral er en åpenbar faktor, som også viser seg gjennom Gudrids og faren Torbjørns motvilje mot å delta i seidritualet i Eirik Raudes saga, men uviljen mot å bli spådd ser også ut til å skyldes en *frykt* for spådommen og for de seidkyndiges evne til både å studere og påvirke skjebnen. Å forutse og å forutsi trenger med andre ord ikke å være det samme. Grunnlaget for denne frykten kommer særlig til uttrykk i Nornagest og Rolf Krakes saga, der skillet mellom spådom og forbannelse er så flytende at det rettferdiggjør en utvidet betydning av begrepet *spå-dom*. Det er tydelig at det eksisterte en oppfatning om at de seidkyndige kunne påvirke selve skjebnen gjennom spådom og andre ritualer, og at de dermed hadde krefter som kunne sammenlignes med nornenes. Dette bidrar videre til å undergrave det tradisjonelle skillet mellom divinatorisk og forgjørende seid, og bygger opp under en mer spesifikk inndeling basert på vikingenes menneske- og skjebneforståelse.

5.3. Kategorianalyse: funksjons- og formålsbaserte inndelinger

Som vist ovenfor er det grunn til å vurdere det verdens- og skjebnestyrende aspektet ved seidbasert spådom nøyere. Hvis spådom kan forstås ordrett, som *spå-dom*, undergraver dette også grunnlaget for å skille skarpt mellom divinatorisk og forgjørende seid. Hvis (Strömbäcks) dualistiske inndelinger kan regnes som uegnede kategorier for studiet av seid, må de erstattes av noe annet. Det minst verdiladde og mest nøyaktige vil i så fall være å dele de ulike typene seid inn etter *formål* eller *funksjon*. Objekt og målsetning kan fortelle om hvordan seiden virket og hva den virket på. Price (2002:227) har i den sammenheng satt opp en tidelt funksjonsbasert oversikt over ulike typer ”hjemlig” magi, etter å ha skilt sfærene *hjemlig* og *voldelig* trolldom (*domestic/violent sorcery*) fra hverandre. Hovedinndelingen

⁹⁵ Jfr. Strömbäck (1935:88-90) for flere paralleller i og utenfor nordisk fortellertradisjon.

virker fornuftig med tanke på fokuset hans,⁹⁶ men ettersom han ikke ser spesifikt på seid, passer ikke alle funksjonskategoriene inn i en oversikt over seidens bruksområder og effekter. Oversikten inkluderer bl.a. helbredelse, et element som etter kildene å dømme ikke var inkludert i seiden, men nærmere tilknyttet runemagien.⁹⁷ Helbredelse nevnes heller ikke i oversikten over Odins seid i Yng kap.7 – fokuset ligger på skadelige effekter, selv om Odins krefter også strekker seg til helbredelse og gjenopplivning av de døde.⁹⁸

Divinasjon og hamferd skilles ut og behandles separat allerede av Strömbäck (2000), og er naturlige og distinkte kategorier i en funksjonsbasert analyse. I sin kommentar til Strömbäcks avhandling skiller Bo Almqvist ut og behandler to egne seidtyper under kategoriene *Sejd och osårbarhet* og *attraherande sejd* (Almqvist 2000:255-260). Han baserer seg her i første rekke på seidreferanser Strömbäck hadde oversatt, og inkluderer uttrykk og forestillinger fra nyislandsk folketro (ibid:261-263). I min oversikt vil jeg sette seid som gir usårbarhet i samme kategori som våpenstyrkende seid, ettersom begge disse funksjonene er kamprelaterte og tidvis går inn i hverandre. En slik sammenheng indikerer også Almqvist ved å sette seidframkalt *uovervinnelighet* i sammenheng med usårbarhet (ibid:255, note 15).

Kamprelatert seid kan derfor være en mer funksjonell term.

Almqvist bruker ellers termen *attraherende* seid om all seid som tiltrekker seg noe – mennesker, ånder eller andre objekter (ibid:258-263). Dette medfører at Turið Sundfyllerens seid for å fylle de norske fjordene med fisk (Lan 145) kommer i samme kategori som Hulds seid mot Vanlande (Yng kap.13) og Gunnhilds seid for å nekte Egil Skallagrimsson ro på Island og føre han til seg (EgS kap.59). Jeg tror det kan være fordelaktig å skille mellom seid som lokker eller trekker til seg mennesker, seid som skaper eller tiltrekker seg uvær, og seid som tiltrekker seg, forflytter eller stjeler ikke-menneskelige vesener og objekter (jfr. hhv. Lax kap.35/37; Frs kap.5-6; GrL kap.1). Dette fordi første kategori ser ut til å være mer rettet mot

⁹⁶ Avhandlingen omhandler forholdet mellom krig og religion generelt i det norrøne samfunnet. Han legger særlig vekt på seiden, men tar også for seg mindre spesifiserte typer trolldom.

⁹⁷ Price (2002:231-232) viser til hvordan runer brukes til helbredelse i flere sagaer, bl.a. i EgS kap.72, Hvm og *Sigdrivarmål* str.9. I tillegg tolker han en beskrivelse i *Sturlaugs saga Starfsama* kap.25 som en helbredelse, der en seidmann på forespørsel gir og fjerner spedalskhet til en mann som prøver å få sympati fra en kvinne. Kilden mangler imidlertid paralleller og kan strengt tatt sies å omhandle midlertidig transformasjon, og ikke helbredelse. De sterkeste likhetstrekkene ligger i seidframkalt hamskifte (jfr. *Volsunga saga* kap.7, der en volve bytter utseende eller kropp – ham – med kongsdatteren Signy).

⁹⁸ Jfr. Odins evne til å gjenopplive de falne på slagmarken, bruken av runer og ”helbredelsen” av Mimes hode (Yng kap.7), som også kan ses i lys av Odins evne til å kommunisere med de døde. Førstnevnte evne har også blitt knyttet til seid (jfr. Price 2002:362-363). Odins bruk av Sleipner for å reise til Hel utgjør en klar parallell til sjamanistiske reiser til underverdenen, og det kan være aktuelt å se forsøket på å hente Balder tilbake fra de døde i lys av sjamanistiske helbredelsesritualer (jfr. Bld). Mer om dette i kap.5.4.

folks *hug* – viljen eller sinnet – og har en avgjørende effekt på *hamingja* – skjebnen eller lykken deres. De siste eksemplene på tiltrekning kan være mer fruktbare å sammenligne med samisk trolldom, som i de norrøne kildene i stor grad er rettet mot å kontrollere været, lokke til seg havpattedyr og fisk, og å stjele eller ta tilbake stjålne objekter (jfr. HS kap.8 og OrO kap.10). Hug og *hamingja* kan kanskje tilskrives dyr og åndevesener også, men blir primært omtalt som menneskelige kvaliteter.⁹⁹ Det kan derfor være grunn til å skille mellom fysisk og psykisk tiltrekning, bl.a. pga. seidreferanser der fisk seides fra et sted til et annet (GrL kap.1). I en nysislandsk kilde fortelles det at en galdremann ved navn Api i en slik situasjon seider fiskene tilbake til Apavatn så fort at de ikke engang rekker å snu seg, og kommer tilbake med halen først (Almqvist 2000:263). Det er i det hele tatt tydelig at det ikke er fiskenes vilje som påvirkes. Hvis kategorien attraherende seid også skal brukes om tiltrekning av fylgjer og andre åndevesener,¹⁰⁰ bør man dessuten vurdere å inkludere volvenes spådomsritualer, som baserer seg på å tiltrekke seg ånder gjennom sang (jfr. varðlokkuren beskrevet i EiR kap.4). I så fall ender kategorien opp med å bli for stor for praktisk kategorisering og klargjøring av forskjellene mellom ulike typer seid, selv om den kan bidra til å vise hvor sentralt ulike former for tiltrekning står i seid.

Også Price (2002:230-231) setter fangstrelatert seid i forbindelse med værmagi, men primært på grunn av *naturrelasjonen*. Han argumenterer også for å inkludere volvenes spådommer om været i EiR kap.4 og OrO kap.2 i denne kategorien, og styrker argumentet ved å vise til at spådommer om enkeltmenneskers skjebne kanskje bør skilles fra generelle spådommer, for eksempel om været. Poenget har helt klart har noe for seg, særlig hvis volvene også kunne påvirke omverdenen i forbindelse med spådommen. I oversikten under vil spådom derfor inngå i to ulike kategorier av seid, tilknyttet hhv. natur og *hamingja*.

Seidens virkeområder

Det kan være fordelaktig å bygge opp kategoriene både etter hva og hvordan seiden påvirker, og gjerne med fokus på både mål, metode og effekt. Et særtrekk ved seiden er at den i så stor grad er rettet mot menneskets skjebne og sjelsaspekter. ”Sjel” er et kristent begrep, og i motsetning til kristendommens spritualiserte sjelsoppfatning ser den norrøne ut til å inkludere

⁹⁹ Begrepet *ulfhug* kan oppfattes som et motargument mot dette utsagnet, men uttrykket brukes først og fremst som en beskrivelse av bestemte *menneskers* vilje og personlighet gjennom en sammenligning med ulvens grådige, truende eller farlige natur.

¹⁰⁰ I *Nikulás saga leikara* kap.10 paralyserer en svart seidmann en ridder ved å stjele en av fylgjene hans. Sagaen forteller at alle har ni slike, men mangler paralleller (jfr. Almqvist 2000:259).

kroppen, sinnet og lykken – *hammen, hugen og hamingja* – på en måte som ligger langt nærmere sjamanistiske naturreligioners menneskeforståelse enn det kristne begrepsapparatet.¹⁰¹ De norrøne termene er knyttet til vikingtidens menneskeforståelse, der de hang naturlig sammen og påvirket hverandre gjensidig. Individets skjebne er så nært knyttet til forestillingen om en *personlig* lykke at *hamingja* kan regnes som en av menneskets definerende og sentrale kvaliteter og egenskaper. Ut fra denne forståelsen var menneskets lykke og skjebne nærmest å regne som en del av mennesket, men forbindes samtidig med fylgjene og åndeverdenen på en måte som bidrar til å styrke assosiasjonene til sjamanistiske verdensbilder.

Seid kan framkalle vær og uvær, gi lykke og ulykke og påvirke sinnet og kroppen i positiv og negativ retning. De fleste former for konstruktiv seid og magi ser i det hele tatt ut til å ha negerende varianter som det er naturlig å se dem i sammenheng med, ihvertfall så lenge målet er å analysere seid etter funksjon, og ikke å skape et svart/hvitt skille. I inndelingen nedenfor vil spådom som tidligere nevnt inngå i to ulike kategorier, ettersom norrøn skjebnetro og spådommenes skjebnestyrende karakter gjør det nødvendig å skille mellom individuelle og kollektive skjebner. Som vist omfatter *hamingja* det individuelle aspektet av skjebnen, mens *hug* og *ham* utgjør de to andre naturlige virkeområdene for seid som rettes direkte mot mennesker. I tillegg til å rettes mot faktorer som styrer mennesket innefra, kan seiden rettes mot omverdenen for å påvirke utenfra. Seidens fjerde virkeområde er derfor naturmiljøet, som utgjør de ytre forutsetningene for menneskets og samfunnets velvære og eksistens.

Hamingja

Evnen til å gi lykke og ulykke ser ut til å være en av seidens mest markante funksjoner, særlig hvis man tar utgangspunkt i Snorres beskrivelser. Seid som styrer enkeltmenneskets *hamingja* – lykke, kraft og skjebne – kan deles inn i tre ulike undergrupper. Den første og best beskrevne typen er *spådommer* om enkeltmenneskers skjebne. I tillegg til å fortelle om skjebnen, ser det ut til at spådommene også kunne påvirke folks lagnad og lykke i positiv eller negativ retning.¹⁰² Seidframkalt ulykke – *uhamingja* – forekommer ofte i forbindelse med

¹⁰¹ Jfr. sjamanistiske kulturers skille mellom kroppssjel og frisjel. Likhetene mellom disse tradisjonenes forestillinger om dyre-, hjelpe- og vokterånder og de norrøne konseptene *fylgja*, *gand* og *vorðr* vil bli nærmere behandlet mot slutten av dette kapittelet.

¹⁰² Seidspådommer som omhandler enkeltpersoners skjebner forekommer i EiR kap.4, Vat kap.10, OrO kap.2 og OrS. Spådommene i NGt og RoK hører også med her, selv om de også kan knyttes til neste underkategori fordi de ligger så nært forbannelser som påfører *uhamingja*.

spådom eller kombinert med sinnspåvirkende (*hugrettet*) seid, men også alene som forbannelser som kunne ødelegge mulighetene for lykkelig kjærlighet og ekteskap,¹⁰³ fremkalle ulykker, skade og død og påføre generell ulykke.¹⁰⁴ Konseptene hamingja og uhamingja kan bl.a. gi mening til seiden i Yng kap.14, der kong Visburs sønner først lar Huld seidkone seide ulykke og død mot han, for så selv å drepe han ved å brenne han inne. Drapsmetoden gjør seidens funksjon uklar, men ettersom konger og andre stormenn ofte forbindes med sterk hamning, kan motivasjonen for seidritualet ha vært å bryte kongens lykke og gjøre han tilgjengelig for drapet (Strömbäck 1935:37-39). *Kamplykke* er den tredje underkategorien jeg vil bruke. Seid som har en slik effekt er normalt rettet mot objekter, særlig våpen, men påvirker eller styrer krigerens kamplykke så lenge han bærer den påvirkede gjenstanden, gjennom beskyttelse, styrke eller uovervinnelighet. Et eksempel er den seidtilvirkede *atgeiren* som beskrives i *Njáls saga* kap.30, og som ga fra seg en lyd før den drepte og var det eneste våpenet som kunne drepe bæreren.¹⁰⁵

Hug

Seid som påvirker *hugen* – viljen eller sinnet – brukes oftest for å påføre *lengsel* og *sinnsforvirring*. Dette kan betraktes som to sider av samme sak, både fordi seid som skaper lengsel per definisjon påvirker sinnet, og fordi denne typen hugrettet seid oftest også gir seg andre utslag, bl.a. uro og galskap. Det er likevel grunn til å behandle lengsel eller tiltrekning som en egen underkategori, da dette er et stadig gjentatt motiv i tekster som omhandler seid.¹⁰⁶ Seid rettet mot hugen påvirker oftest også hamingja, og man kunne argumentere for å kombinere kategoriene ettersom hugrettet seid alltid har en betvingende og ulykkesfremkallende effekt på offeret (jfr. bl.a. Yng kap.13, GiS, EgS). Dette ville imidlertid viske ut nyansen mellom seid som fungerer direkte på hamingja og seid som påvirker lykken gjennom viljen og sinnet. Uhamingja bør i sistnevnte tilfelle anses som en tiltenkt bieffekt av offerets handlinger i sinnsforvirret tilstand.

Man kan ellers argumentere for også å knytte lykke forbundet med grøderikdom til påvirkning av hamingja, men som tidligere antydnet har jeg istedenfor valgt å knytte slik seid til *natur*, som strengt tatt må regnes som virkeområdet når flere mennesker affekteres og lykken ikke knyttes til enkeltindivider.

¹⁰³ Krm kap.6 og *Halfdanar saga Barkarsonar* kap.8

¹⁰⁴ Jfr. Yng kap.13 og 14, GiS kap.18, RoK, NGt og NiL kap.10. Varig ulykke (*ógæfu*) omtales også i prologen til *Sigurður saga þögla*, jfr. Almqvist (2000:254).

¹⁰⁵ Etter navnet å dømme var en atgeir antagelig et spydaktig stikkvåpen. De andre referansene til seidfremkalt kamplykke finnes i *Torsteins Vikingssons saga*, OrO, *Sogubrot af fornkonungum*, *Gange-Rolfs saga*, *Ectors saga* og HaB kap.8. Se Strömbäck (1935:102-103) og Almqvist (2000:256-257) for gjengivelse og diskusjon av tekststedene.

¹⁰⁶ Jfr. Almqvists behandling av attraherende seid (2000:258-263).

De mest kjente – og parallelle – eksemplene på hugrettet seid rettes mot Gisle Surrson og Egil Skallagrimson i deres respektive sagaer, og mot kong Vanlande i Yng kap.13. Alle påføres uro som hindrer dem i å slå seg til ro der de er, og som i Egils og Vanlandes tilfeller er beregnet på å lokke dem til bestemte steder, hhv. York og Finland. Seidframkalte lokkeeffekter beskrives også i Lax kap.37 og RoK, og strofen ”*seiðr Yggr til Rindar*” i *Kormaks Sigurdsdråpa* kommer også under denne kategorien. Sistnevnte refererer til Odins seid for å vinne Rind. Det er tydelig at lokkeeffekten er et sentralt element ved seiden,¹⁰⁷ noe som ikke bare går fram av gammelt kildemateriale, men også nyere folketro. Ahlqvist (2000:263) viser i tilknytning til kategorien attraherende seid også til uttrykket *seiða til sín*, som refererer til en idé om kattens hypnotiske evne til å lokke til seg småfugler med blikket.¹⁰⁸

Rent galskapsframkallende seid beskrives først og fremst i *Gange-Rolvs saga* kap.28, men sinnsforvirring må også sies å være en sentral del av effekten på Gisle Surrson og Vanlande. I de sistnevnte tilfellene kan den forsterkede effekten tilskrives at Gisle og Vanlande prøver å kjempe mot seidens uro- og lokkeeffekt. I tillegg til de andre effektene, inkluderer hugrettet seid også sinnsoverføring. I HG kap.12 brukes seid for å overføre tre menns vett til en hund som kong Håkon setter til å styre de gjenstridige trønderne. Denne seiden står imidlertid i en særstilling ettersom den eneste kilden som ”bekrefter” at sinnsoverføring var en egen funksjon ved seid er Yng.kap.7, der Snorre forteller at Odin kunne bruke seid til å ta vett eller kraft fra folk og gi det til andre.¹⁰⁹

Ham

Seid som påvirker *hammen* – kroppen, framtoningen eller det synlige ”skallet” rundt hugen – kan deles i to kategorier: *hamskifte* og *hamferd*. Seidframkalte *hamskifter* omhandler magisk skifte av utseende – ham eller *skeppnad* – og skiller seg fra ”normale” norrøne hamskifter fordi objektet forblir menneskelig. Hamskifter som ikke relateres til seid involverer vanligvis

¹⁰⁷ Halfdsnar saga Brunufóstra, Gunnars saga Keldugnúpsfíls kap.11, Sörla saga sterka kap.4 tilhører også denne kategorien, i likhet med NiL kap.10 og GrL kap.1.

¹⁰⁸ Dette er også interessant med tanke på kraften som tilskrives de seidkyndiges øyne og blick i Lax kap.37-38, og som sannsynligvis er grunnlaget for å trekke sekker over hodet på seidmenn som skal drepes, både her og i GiS kap.19. Mer om dette motivet i kap.5.4.

¹⁰⁹ Strömbäck (1935:45) oppfatter derfor episoden i HG kap.12 som et vandresagn Snorre har satt i relasjon til Yng.kap.7 gjennom bruken av begrepet seid. Dette ser for øvrig ut til å være en metode Snorre har brukt for å gi tekstene sine autoritet, særlig i tilknytning til hedenske tradisjoner og trolldom. For eksempel er det et påfallende samsvar mellom Harald Hårfagres fortapelse i den trollkyndige samejenta Snøfrid (HH kap.25) og Håvamåls advarsler mot å fortape seg i trollkvinner (Hvm 113-114).

ulike dyretransformasjoner, mens den seidrelaterte forestillingen er mindre ensartet og har relativt få referanser. De tidligere nevnte beretningene om bytte av utseende (Vls kap.7) og midlertidig spedalskhet (StS) kan regnes til denne kategorien, og kanskje også Ls str.24, der Loke anklager Odin for å ha reist gjennom lufta ”i trollkjerrings ham”. Denne teksten kan imidlertid også knyttes til *hamferd*, en praksis som gjør den troll- eller seidkyndige i stand til å reise og operere i en annen ham i en avgrenset periode, mens han eller hun ligger sovende eller bevisstløs tilbake. Denne hammen tar oftest form av et dyr,¹¹⁰ slik det beskrives om Odin i Yng kap.7.¹¹¹

Hamferd og hamskifter er utbredte temaer i norrøn litteratur, men knyttes bare sjeldent til seiden.¹¹² Forskjellen mellom begrepene er at kroppen ved et hamskifte blir *omgjort* til dyreform, mens den ved hamferden eksisterer parallelt med en ekstern dyreham som etter alt å dømme styres av den reisendes *hug*.¹¹³ Det er kun i Frs kap.5-6, RoK kap.32-33 og Did kap.352 hamferd settes i direkte relasjon til seid. Krm kap.18 og EgS kap.59 bør imidlertid også regnes med blant kildene til seidframkalt hamferd, selv om det ikke sies i klartekst at de seidkyndige kvinnene som antas å ha skiftet ham bruker seid i disse tilfellene (jfr. Strömbäck 1935:160). Det er også mulig å se forestillingene om *mara* i sammenheng med hamferden. Mara ser ut til å representere den materialiserte men usynlige onde viljen. Denne sendes ut av trollkyndige kvinner og rir menn til døde, og kan dermed knyttes til de samme styrende elementene som hamferd. Vesenet som i Yng.kap.13 sendes ut fra den seidkyndige volven Huld og trækker kong Vanlande til døde beskrives på denne måten, og omtales som en mare sendt ut ved hjelp av seid i det tilknyttede diktet Ynglingatal.¹¹⁴

Natur

¹¹⁰ eller udyr – jfr. Did kap.352, der den seidkyndige dronning Ostasia skaper kaos blant fiendene sine i form av en drage. Dette er for øvrig den eneste ikke-norrøne kilden til seid Strömbäck omtaler (Strömbäck 1935:105).

¹¹¹ ”Odin skiftet ofte ham; da lå kroppen som død eller sovende, men sjøl var han fugl eller dyr, fisk eller orm, og fór på et øyeblikk til fjerne land, i ærend for seg sjøl eller for andre” (Yng kap.7). Kunsten kobles imidlertid ikke til Odins seid, som beskrives senere i samme kapittel.

¹¹² Se Strömbäck (1935:164-165) for en total oversikt over hamskifter i norrøn litteratur.

¹¹³ Ettersom hugen ser ut til å forlate den paralyserte menneskekroppen i løpet av ferden, og i alle fall må antas å spille den styrende rollen i hamferden, kan man argumentere for å klassifisere denne typen seid som hugrettet til tross for navnet. At jeg istedenfor har valgt denne kategoriseringen, skyldes at *målet* med hamferden er å operere i en annen *ham*. Om inndelingens struktur svekkes av forbindelsen mellom hug og ham i denne praksisen, styrkes også relevansen av fokuset ved å vise at hug og ham er sentrale objekter for seidens påvirkning.

¹¹⁴ Begrepene *trollriður*, *tunriður*, *kveldriður* og *nattriður* kan sannsynligvis også knyttes til maraforestillingen, som i likhet med hamferden gir naturlige assosiasjoner til sjamanistiske frsjelsforestillinger. Raudvere (1991) sammenligner også disse tradisjonene med sjamanisme, men stiller seg kritisk til parallellstilling av forestillingene om mara og hamferd. Dette vil bli behandlet nærmere i kap.5.4.

Seid som rettes mot naturen omhandler først og fremst *vær (uvær)* og *grøderikdom*. Ved å påvirke ressursgrunnlag og naturkreftene påvirker slik seid normalt flere mennesker og hele samfunn. Når været påvirkes er det oftest for å framkalle uvær med potensiale for å gjøre massiv skade på mange mennesker på en gang, særlig til sjøs, der uvær i Frs kap.6 og Lax kap.35 brukes for å senke skip. Den maritime tilknytningen må tillegges vikingsamfunnenes kystbaserte lokasjon, ressursutnyttelse og ferdselsårer. Unntaket er GaR kap.28, der Gange-Rolfs hær har slått leir ved en elvebredd i Gardarike og blir utsatt for en seidfremkalt og galskapsfremkallende storm, som dermed også kan kobles til påvirkning av hug.

Fangstrelatert seid forbindes særlig med Turið Sundfyller, som i Lan kap.145¹¹⁵ fortelles å fylle alle de norske fjordene med fisk, men motivet oppstår også i *Grims saga Loðinkinna*. Spådom som omhandler naturressursene kan i likhet med fiske- og fangstseid knyttes til *grøderikdom* hvis den også *påvirker* naturen, slik jeg argumenterer for at seiden i EiR kap.4 gjør.¹¹⁶

Å påvirke menneskers omgivelser og ressursgrunnlag kan selvsagt også sies å påvirke lykken deres. Forskjellen mellom dette og direkte påvirkning av hamingja ligger i at den personlige lykken til en person med sterk hamning i like stor grad tar form av kraft som hell, mens naturpåvirkende seid normalt gir heldige – eller uheldige – omstendigheter til *flere* mennesker i *én* gitt situasjon. Det dreier seg om enkelttilfeller av hell, og gir ikke lykke på mer permanent basis. Denne typen seid retter seg dessuten mot den omliggende naturen, og ikke mot aspekter av enkeltmenneskers natur. Selv om kategorien natur passer inn i en oversikt over seidens ulike påvirkningskanaler på mennesket, faller den også litt utenfor mønsteret. I motsetning til de andre kategoriene er ”natur” et moderne samlebegrep på det som ikke defineres som ”samfunn”, noe som gjør det vanskelig å argumentere for at seiden påvirker naturen direkte på samme måte som den ser ut til å påvirke hugen, hammen eller hamingja. En mulighet er at slik seid påvirker naturkreftene gjennom *landvettene*, slik man tenkte at nidstenger og dragehoder kunne gjøre (jfr. bl.a. EgS kap.57 og Lan), men denne spekulasjonen er kun basert på kjente forestillinger om landvettenes krefter og muligheten til å påvirke dem gjennom ritualer. Om seiden påvirker gjennom landvetter eller andre ånder og krefter, er det like fullt naturen som er objektet for denne kategorien seid. Eventuelle

¹¹⁵ Referansen gjelder *Sturluboks* gjengivelse av Landnama. I *Hauksbok* finnes beskrivelsen i kap.116 (Strömbäck 1935:77).

¹¹⁶ Jfr. Price (2002:230) for tilsvarende bruk av kategorien.

relasjoner mellom seiden og åndeverdenen vil bli nærmere behandlet i neste delkapittel, i tilknytning til *utøvelsen* av seid.

Konklusjon

Denne typen kategoridelinger vil til en viss grad alltid være kunstige, men en slik oppsplitting av seidens funksjoner skal først og fremst bidra til å tydeliggjøre menneskesynet og verdensbildet som etter min mening ligger bak og styrer beskrivelsene av seiden. Med noen få unntak systematiserer kategoriene alle referanser til seid i Strömbäcks oversikt (1935) og tilleggene gjort av Bo Almqvist (2000). Unntakene gjelder først og fremst tekststeder som omtaler seid eller seidkyndige uten at funksjon fremgår, som Vsp str.22, Hyn str.33, HH kap.35, *Barðar saga Snæfellsass* og *Upphaf Rómverja*. Yng kap.7 refererer stort sett til alle typer seid, og i tillegg kommer lovskrifter som forbyr seid, og runeinnskrifter som truer med seid og argskap. Seid brukes dessuten for å framkalle et unaturlig mørke i OT kap.63, noe som kanskje kunne knyttes til naturpåvirkende seid. Koblingen er imidlertid usikker – episoden mangler paralleller i norrøn litteratur og bør nok helst oppfattes som et symbol på kampen mellom (hedenske) mørkemakter og lysets (kristne) krefter. Det finnes tre andre versjoner av beretningen, noe som styrker hovedtrekkene i Snorres framstilling, men det er sannsynlig at forfatterne bygger på hverandre, og at Snorre har basert framstillingen sin på *Odds Olavssaga*. Mens de to andre forfatterne også omtaler seidmennene, er Snorre den eneste som nevner *bruken* av seid, noe som gir grunnlag for skepsis til dette unike tilfellet av ”mørkeseid”.¹¹⁷

Kategoriseringen over synliggjør viktige aspekter ved seidens natur, som i sin tur kan gi grunnlag for å forstå hvorfor seiden ble behandlet annerledes enn ”vanlig” trolldom. Analysen kan antyde hvorfor seiden var regnet som den kraftigste kunsten; den retter seg mot de mest sentrale aspektene av mennesket og menneskenaturen, og kan i tillegg påvirke selve eksistensgrunnlaget for et samfunn ved å rettes mot naturkreftene og naturmiljøet. Det er verd å merke seg at seid som regel framstilles i et negativt lys, som en kunst brukt av destruktive opportuniste. Den brukes oftere for å styrke individer eller marginale grupper enn det større samfunnskollektivet, og seiden går svært ofte på bekostning av samfunnet og enkeltmennesker i det. Til tross for seidens kollektive nytteverdi er dette svært farlige og

¹¹⁷ Jfr. Strömbäck (1935:45-48) for detaljert gjennomgang og vurdering av de ulike kildene til episoden, og muligheten for kontinental påvirkning.

skremmende egenskaper. Værmagi er å regne som masseødeleggelsesvåpen i vikingenes kystnære samfunn, mens frykten for at fiendtlige seidkyndige skulle ta kontroll over hug og hamingja må ha blitt forsterket av at det var vanskelig å beskytte seg mot slik seid. For eksempel hjelper det ikke Gisle Sursson at han dreper Torgrim Nef (GiS kap.19) – seiden Torgrim har utført mot navnebrorens morder fortsetter å virke selv om seidmannen blir drept.

5.4 At efla seið – seid som praksis

Som tidligere nevnt sier kildene lite om hvordan seiden ble utført, og det som sies blir oftest bare antydning. Dette kan tilskrives manglende kunnskap hos sagaforfatterne, men kan også skyldes motvilje mot å avsløre nøkkeldetaljer i en hedensk og potensielt farlig praksis. EiR kap.4 er som nevnt den mest detaljerte beskrivelsen av et seidrituale, men også der savner vi enkelte detaljer. Beskrivelsen omhandler dessuten et spådomsrituale og har størst likhetstrekk med andre slike, som helt klart utgjør den best beskrevne typen seid (jfr. for eksempel Vat kap.10 og OrO kap.2). Det er fortsatt uklart hvordan andre former for seid ble utført, foregikk og fungerte rent teknisk, noe som kan sies å ligge til grunn for de mange forsøkene på å se og forstå seid i lys av sjamanisme. For å komme nærmere en forståelse av seiden og dens styrende elementer vil jeg derfor foreta en analyse av det vi vet om *utførelsen* av seid, med fokus på styrkene og svakhetene ved sjamanismeanalogiene. Analysen starter med en gjennomgang og diskusjon av kjente attributter og virkemidler, før fokuset rettes inn mot hamferden, som kanskje kan regnes som seidens mest ”sjamanistiske” trekk. Spørsmålet om hvorvidt selve seidpraksisen inneholdt elementer av ergi må også forstås på bakgrunn av de mangelfulle beskrivelsene av praksisen, og vil bli berørt der det faller seg naturlig. Problemstillingen vil imidlertid bli nøyere behandlet i neste kapittel.

Seidsang og åndekontakt

Seidsanger, tidvis omtalt som *varðlokkur* og *galder*, nevnes i flere kilder og ser ut til å ha vært et sentralt element i utøvelsen av seid. Varðlokkur omtales i EiR kap.4, mens sangen omtales som galder i OrO kap.2, Frs kap.5-6 og Lax kap.35. Seidsangen beskrives vekselvis som vakker og gruelig, avhengig av situasjon og funksjon. I Lax beskrives for eksempel galdrene som i kap.35 senker Tord Ingunnssons skip som ”kaldelege kvede”,¹¹⁸ mens sangen som akkompagnerer eller utgjør den dødelige lokkeseiden i kap.37 framstilles som fortryllende

¹¹⁸ ”Þau kuáðu þar harðsnúin fræði, þat váru galdrar” (jfr. Strömbäck 1935:64).

vakker. I GaR kap.28 nevnes de ondsinnede seidmennenes ”fælslege låter” i tilknytning til den ondartede seiden de utfører, mens Gudrids varðlokkur i EiR kap.4 beskrives som både vakker og formålstjenelig.

Det går ikke alltid klart fram hvilken rolle sangen har i seidritualet, men når seidsanger omtales som *galdrer* kan dette indikere en selvstendig effekt. Galdrer forbindes bl.a. med Odin og har oftest en beskyttende eller hjelpende funksjon (jfr. Yng kap.7 og Hvm str.140 og 146-163). Begrepet brukes også om trolldom i allminnelighet, men trolldomssang ser ut til å ha vært den opprinnelige betydningen. Ordet er avledet fra galan eller gale, noe som kan antyde at sangen ble utført med høy, skrikende stemme (Fjeld Halvorsen 1960). Dette kan forklare beskrivelsene av seidsangene i Lax kap.35 og GaR kap.28, men antyder også at lokkesangen i Lax kap.37 var noe annet, da den heller ikke omtales som galder. Her ender den vakre sangen opp med å lokke Hruts yngste sønn i døden, og det er tydelig at sangens skjønnhet i hvert fall oppfattes som en del av lokkefunksjonen. Forskjellene kan skyldes at det opereres med ulike typer seidsanger, der man bl.a. må skille mellom galder og lokkesang. Dette fører diskusjonen inn på varðlokkuren, som ut fra beskrivelsen i EiR kap.4 og Tolleys fortolkning var en sang som skulle lokke vokter- eller hjelpeånder til seidseansen og/eller binde dem til volven (Tolley 1995:61-62). Tolley oppfatter dette som den opprinnelige effekten av seidsangen, og argumenterer for at bruken av begrepet styrker EiR kap.4 som kilde til seid. Strömbäck (1935:60) og Solli (2002:131) framholder at varðlokkurens omtalte skjønnhet hadde mer med sangens funksjon enn med estetikk å gjøre, men det virker naturlig å tolke lokkeeffekten som et *resultat* av estetikken, særlig sett i forhold til lokkesangen i Lax kap.37.

Strömbäck (1935:66) og Raudvere (2003:150) påpeker ellers de påfallende likhetene mellom drapet på Kåre (*Kárl*) i Lax kap.37 og en nærmest parallell beskrivelse av hvordan þiðrande og þórhall lokkes ut av huset og drepes av diser i hhv. *þiðranda þattr* og den store sagaen om Olav Tryggvason. De to sistnevnte lures ut av en bankelyd, men likheten kan antyde hvordan Kåre blir drept når han ”går på seiden”. Hvis diser, fylgjer eller andre ånder spiller en rolle i dette drapet, blir det fristende å spekulere på om seidsangen også lokket slike vesener til seg på samme måte som varðlokkuren, selv om det ikke ser ut til å være vanlige hjelpe- eller vokterånder som kommer til. Det er mulig at sangene er basert på tilsvarende grunntanker – Strömbäck (1935:66) argumenterer for at Lax er en gammel kilde, eller at seidskildringen har gamle røtter. Det er derfor mulig at seiden i dette tilfellet virket gjennom ånder eller diser.

Motivet kan i så fall strekkes videre og kobles til seiden mot Gisle, som skulle frata han all mulighet for hjelp og sjelefred på Island.¹¹⁹ At effekten var bundet til Island og ikke trådte i kraft på øyene utenfor kan antyde at seiden gjorde bruk av vesener som var bundet til landet. Landvetter og enkelte typer fylgjer (jfr. Turville-Petré 1972) framstilles som bundet/knyttet til landet, og kunne gjøre tilværelsen ulevelig hvis de ble vendt mot noen. Det mest kjente eksempelet på dette er Egil Skallagrimssons bruk av en runeristet nidstang, som han vendte mot Norge for å vende landvettene mot kong Erik Blodøks og dronning Gunnhild, og dermed drive dem fra landet (EgS kap.57). Kongeparets fall fra tronen og Gunnhilds påfølgende seid mot Egil omtales to kapitler senere, og sagaen inviterer dermed til å se hendelsene i lys av dette ritualet. Det er interessant at Gunnhilds seid på lignende vis driver Egil til å forlate Island og sender han i klørne på det hevngjerrige kongeparet, som da hadde slått seg ned i York (EgS kap.59).

Seidsangen nevnes stort sett ikke utenom spådomsritualene og seidseansene beskrevet i Lax, men dette er også de mest utførlige beskrivelsene av seid. Analysen av seidsangens funksjon antyder at sangen, og kanskje seiden generelt, (på)virker gjennom forhandlinger med/påvirkning av åndevesener. Det er derfor ikke urimelig å anta at sangen hadde en sentral funksjon også i andre seidritualer, selv om et tynt kildemateriale her må støttes av indoeuropeisk etymologi. Ordet seid har muligens sine røtter i sanskrit-ordet for *sang*, og det var også slik ordet ble oppfattet blant middelalderens skaldar (Solli 2002:135; Strömbäck 1935:120). I tillegg kan man trekke analogier til sangens og åndenes betydning i sjamanisme verden over – Strömbäck (1935:60, 121-139) mener for eksempel at varðlokkuren hadde den samme effekten som den samiske joiken. Selv om han har blitt tilbakevist på dette punktet pga. uoverensstemmelsene mellom tolkningen og beskrivelsen i EiR kap.4 (jfr. kap.5.2), er parallellen verdt å merke seg. Om seiden baserte seg på åndekontakt, gir det også mening til seidbaserte spådommers påvirkende effekt ved å antyde at både spådom og skjebnestyling (*spá* og *domr*) krevde forhandlinger med ånde verdenen. Åndenes og menneskenes verden bør i den sammenheng ikke oppfattes som klart atskilte, da ånde verdenen bl.a. ut fra de refererte kildene framstår som en svært levende, tilstedeværende og integrert faktor i vikingenes verden. Et for skarpt skille mellom ånde verdenen og den ”virkelige” verden i vikingtid ville derfor være anakronistisk ved å reflektere en moderne oppfatning om ”overtro”.

¹¹⁹ De gode og onde drømmekvinnene som preger Gisle's drømmer framstår som norne- eller diseaktige vesener, og Raudvere (2003:150) sammenligner disse med de svarte og hvite disene i *Þidranda þattr*. Jfr. ellers Näsströms behandling av ovenfor nevnte vesener og den tilsynelatende sammensmeltningen av disse i flere kilder (Näsström 1998:143-178).

Trommer

I tillegg til seidsangen har det vært spekulert i om seiden også involverte bruk av trommer, igjen med referanse til sjamanistisk praksis (jfr. bl.a. Fritzner 1877:196; Strömbäck 1935:22-26; Steinsland & Meulengracht Sørensen 1994:82). Trommen er av sentral betydning i mange sjamanistiske tradisjoner (jfr. kap.4.2), og effekten av trommerytmer på hjerne og kropp er fysisk dokumenterbar. Rytmenes evne til å fremkalle endrede bevissthetstilstander har blitt antydnet både i tilknytning til dans og religiøse ritualer (Rappaport 1999:221), og gjennom eksperimentell forskning (jfr. bl.a. Horwitz 1989; Goodman 1989). Nærvær eller fravær av trommer i vikingtids kult kan derfor gjøres til et viktig argument i debatten om den tekniske utførelsen av seid og forholdet mellom seid og sjamanisme. Det finnes imidlertid bare ett tekststed som kan antyde at trommer ble brukt av volver i tilknytning til seid, nemlig Ls str.24. Her beskylder Loke Odin for ergi med referanse til sistnevntes seid på Samsø, der han ”slo på vett som en volve” (*draptv a vétt sem valor*). Uttrykket *drepa á vett* fra originalteksten oversettes ofte ganske enkelt med å ”drive med trolldom” (jfr. Samlagets ordbok), men kan også bety å slå på tromme (Fritzner 1877:196; Strömbäck 1935:22; Price 2002:174). Vi mangler imidlertid kilder som overbevisende kan bygge opp under en slik tolkning av begrepet *vétt*,¹²⁰ og det har heller ikke vært gjort arkeologiske funn av trommer fra vikingtid (Price 2002:175, 326).

Det tilsynelatende fraværet av trommer i norrøn tradisjon utgjør et alvorlig problem for sjamanistiske fortolkninger av seid, både i tilknytning til parallellstillinger med samisk sjamanisme og ved rent fenomenologiske sammenligninger med sjamanistiske transteknikker. I så måte er det egentlig påfallende hvor lite oppmerksomhet som har vært rettet mot dette temaet i den tidligere refererte debatten. Strömbäck (1935:22) forsøker å redde analogien med å vise til bruken av skjold og lokk som rytmeinstrumenter, men hypotesen overbeviser ikke. Når samiske noaider brukte lokk til å slå på, bør dette ses på bakgrunn av den kristne misjonsinnsatsen og innsamlingen av runeboommer på 16-1700-tallet. Ibn Fadlans beskrivelse av hvordan vikingene slo på skjoldene sine under høvdingens bålferd ved Volga viser at provisoriske rytmeinstrumenter ble brukt i enkelte sammenhenger (Price 2002:175), men dette bidrar ikke i seg selv til å sannsynliggjøre bruken av slike i seidritualet.

¹²⁰ Fritzner (1877:196-199) foreslår å tolke *vitti hon ganda* (Vsp.22), en forbudt trolldomsgjenstand kalt *vitt* i Eidsivatings kristenlov og seidmannsnavnet *Vitgeir* (HH kap.36) i samme baner, og setter ordet videre i forbindelse med ordene *vitka* og *finnvitka* – *trollkvinne*. Dette styrker imidlertid ikke trommetolkningen av Ls str.24, da Ls er grunnlaget for Fritznens videre fortolkninger. En slik argumentasjon vil derfor bli sirkulær.

Seidstaven

Trommer inngår imidlertid ikke i alle sjamanistiske kulturer, og Price retter i den forbindelse fokuset mot de sibirske Chukchiene, som bruker staver istedenfor trommer i sine divinasjonsritualer (Price 2002:325-326). Rituelle staver står også sentralt i norrøn seid, og omtales her som *seidstaver* eller *volvestaver*. Foruten en gjennomgang av litterære referanser til slike staver (ibid:175-181), legger Price stor vekt på å katalogisere og analysere ornamenterte staver funnet i mulige volvegraver (ibid:181-203).¹²¹ Seidstavens funksjon er ukjent. Den tillegges ”magiske” krefter i Vat kap.44, der Torkjell iført volven Tordis’ kappe bruker seidstaven hennes til å målbinde en mann på tingen (Raudvere 2003:146). Det er imidlertid nærliggende å oppfatte dette som krefter som har blitt tillagt staven pga. likheten med ”tryllestaver” og tilknytningen til volvene og deres krefter. Seidstaven er primært tilknyttet volvene, en forbindelse som tydeliggjøres av at begrepet volve betyr stavbærerske. I tillegg til å bety stav har ordstammen *vølr* klare falliske konnotasjoner, og har bl.a. blitt knyttet til hestefallosen *Volse* som skildres i *Volsetåtten* (Price 2002:217-219). Husmora som leder ritualet rundt denne fallosen har av flere forskere blitt oppfattet som en volve, bl.a. pga. etymologien mellom begrepene *vølr*, *vølv* og *vølsi* (Steinsland & Vogt 1981:90, 103; Price 2002:217; Raudvere 2003:136) En hypotese er at seiden involverte – eller hadde involvert – ekstaseframkallende masturbasjon, noe som både kunne forklare seidens ergi-aspekt og seidstavens betydning som et fallisk symbol eller substitutt (Price 2002:217). Tolkningen kan muligens støttes av begrepene *gandir*, som både kan bety stav og ånder, og det beslektede *gondull*, som både brukes om stav og penis (Tolley 1995:70). Dobbeltbetydningene kan antyde at bruken av staven både hadde et seksuelt og åndetilkallende element. Det er videre mulig å knytte bruken av volvestaven til uttrykket *gandreið*, som i senere sagaer brukes om å ri på *krókstaf*.¹²² Uttrykket gir umiddelbare assosiasjoner til middelalderens hekseritt, men rideelementet går også igjen i norrøne henvisninger til og beretninger om *mara*, *kveldriða*, *myrkriða*, *trollriða* og *tunriða*. Disse vesenene er resultater av seid og trolldom, og det er nærliggende å knytte alle disse til det dødelige *mare-rittet* (jfr. kap.5.3). I *Ynglingatal*, *Yng* kap.13 og *Eyrbyggja saga* kap.16 beskrives det hvordan seid- og trollkyndige kvinner rir menn til døde i form av – eller ved hjelp av – usynlige *mara* og *kveldriða*.

¹²¹ Fortolkningene av disse som volvestaver/volvegraver styrkes av at Lax kap.76 beskriver en volvegrav der volva er gravlagt med seidstaven sin, noe som sammen med et omfattende arkeologisk materiale (Price lister opp 39 mulige seidstaver) tyder på at dette var en utbredt og velkjent praksis.

¹²² Jfr. Tolley (1995:68), som understreker at denne betydningen av *gand* og *gandritt* ikke automatisk kan reduseres til et resultat av europeisk innflytelse. Han henviser til at stavritt brukes i enkelte sjamanistiske samfunn, og fortolker ellers *gand* og *gandreið* som uttrykk for dyreånder og trollkvinners reiser med disse.

Rideelementet har klare seksuelle overtoner, men ettersom det i likhet med seidstaven utelukkende utnyttet av volver og andre trollkyndige kvinner, kan det vanskelig forklare hvorfor *seidmenn* assosieres med argskap. Av seksuelle konnotasjoner antyder dette i større grad kvinnelig ergi i form av vellyst enn mannlig ergi, ettersom den ikke assosieres med menn utenom Vat kap.44, der bruken av den heller ikke assosieres med skam. Hvis åndebesettelse kan regnes som et ukontrollert eller invaderende aspekt ved seiden (Strömbäck 2000:196), kan dette oppfattes som en slags penetrering, med mulige assosiasjoner til kvinnelig seksualitet (Ross 1994:208-211; Solli 2002:154). Price (2002:220) understreker imidlertid at det er uklart om slik besettelse inngikk som en del av seidpraksisen, mens Solli (2002:153) poengterer at dyrenaturen som besatte berserkerne i så fall også burde framstå som umandig. Personlig vil jeg si meg enig i at berserkergangen har større preg av besettelse enn noen av de beskrevne seidritualene. Selv om berserkerne ikke alltid var like populære medlemmer av samfunnet, var det aldri *umandighet* de ble assosiert med – det er tydelig at de dyriske aspektene ved krigføringen deres ikke utgjorde noe brudd med mannsidealet.

Ut fra kildene framstår den ornamenterte staven først og fremst som et sentralt volvesymbol. Etymologiene antyder imidlertid også noe om funksjonen: den kan ha hatt betydning for å tilkalle ånder. Prices analogi til Chukcienes divinatoriske praksis åpner videre for at seidstaven kan ha blitt brukt til divinasjon på samme vis som Chukcienes staver, med en snor festet i den ”kurvformede” delen mens den ble holdt i den andre enden. Seidstavene har ofte hull og andre mulige festepunkter i den tykke, butte enden som vanligvis har vært tolket som håndtak, men Price viser at disse ”håndtakene” i flere tilfeller er for tykke til å holde i. Chukciene festet en snor påhengt stein, beinbiter eller andre gjenstander i enden av staven, som ble svingt rundt over objektet for divinasjonsseansen. Det sies ikke om dette medførte noen lydeffekt med mulig betydning for en eventuell transe – hovedvekten lå på å observere og tolke snoras bevegelser i forhold til uttalte eller uuttalte spørsmål. Price bruker dette som en analogi til seidstaven, med mulig forklaringsverdi for sistnevntes funksjon (Price 2002:325-326). Foruten Prices fokus på stavenes utforming, kan analogien hans til Chukcienes divinasjonspraksis styrkes av at seidbasert divinasjon i norrøn tradisjon utelukkende ble utført av volvene. Med andre ord: volvene, som antakelig har sitt navn fra stavene sine og er den eneste gruppen som forbindes med disse seid- eller volvestavene, er også den eneste gruppen seidkyndige som utfører offentlige spådomsritualer, og som i kildelitteraturen først og fremst assosieres med denne funksjonen.

Seidhjellen

Ved siden av seidstaven er *seidhjellen* ett av de to attributtene som ut fra kildene kan knyttes direkte til seidpraksisen og de seidkyndige. I motsetning til seidstaven forbindes seidhjellen både med mannlige og kvinnelige seidkyndige, og skildringer av bruken gjør det også mulig å uttale seg om funksjonen. Konstruksjonen framstår som et stort høysete av varierende høyde, bygd for en eller flere personer til å sitte, ligge eller stå på,¹²³ og hovedfunksjonen ser ut til å være å opphøye eller avsondre den som utøver seiden. Bruk og funksjon kan dessuten skape assosiasjoner til Odins høysete Litsjkalf,¹²⁴ og seidhjellen kan slik fungere som en symbolsk parallell. I NGt får man inntrykk av at seidhjellen de tre nornene eller volvene sitter på er relativt lav, idet den ”onde” volvens forbannelse utløses av at hun blir dyttet ned av den ville folkemengden rundt dem. Til sammenligning er seidhjellen i GaR kap.28 stor nok til at tolv mann kan stå på den, og høy nok til at dvergen Mondull ubemerket kan gå under den for å riste runer mot seidmennene. I Frs faller de to volvene som sitter eller ligger på seidhjellen ned, knekker ryggen og dør, men dette må heller tilskrives det uheldige resultatet av hamferden deres enn seidhjellens konstruksjon.¹²⁵

Seidhjellene som omtales i kildematerialet er som regel oppført innendørs, men dette er ikke et konsekvent mønster. Seidhjellen brukes både ved kollektive og hemmelige seidritualer, og skadelig seid foregår oftest utendørs. Dette kan både skyldes denne seidens hemmelige natur og et ønske om å holde slik seid vekk fra hjemstedet. Det viktigste kriteriet ser imidlertid ut til å være at hjellen må bygges slik at seiden kan utføres *i tilknytning til målet*. Spådomsritualer foregår alltid innendørs, noe som er naturlig med tanke på at de er rettet mot gårdens og gårdsfolkets ve og vel. På samme måte er lokasjonen åpenbart viktig i andre sammenhenger. Når Torgrim Nef bygger seidhjell i GiS kap.18, antydes det at seiden utføres ved den nylagte graven til Torgrim Torsteinsson, som Nef har fått i oppdrag å hevne. Lokasjon er også viktig når familien Kotkjell seider i Lax kap.35 og 37 – de bygger seidhjellene sine så de kan se objektet for seiden og for skaden de påfører.

¹²³ Volver som utfører spådomsritualer sitter alltid på seidhjellen (jfr. EiR kap.4), mens utøvelsen av andre typer seid kan utføres stående, jfr. Lax kap.35 og 37 og GaR kap.28. Ved hamferd (jfr. Frs kap.5-6) er det sannsynlig at utøveren brukte hjellen til å ligge på, med tanke på Snorres beskrivelse av hvordan Odins kropp lå som død eller sovende under hamferden (Yng kap.7). Parallellene til sjamanistiske åndereiser antyder også en slik transe blant menneskelige *hamhleypa* og *hamfarí*.

¹²⁴ I *Skirnismál* ser noen av Odins krefter ut til å tillegges høysetet hans, ettersom Frøy får evnen til å se utover verden når han setter seg i det. Det er derfra han får øye på og faller for jotunkvinnen Gerd. Vi vet imidlertid ikke om seidhjellen var tillagt tilsvarende krefter.

¹²⁵ Ridende på en hval forsøker de å senke et skip, men faller ned fra seidhjellen idet de blir pårent av skipet.

Lokasjon og blikkontakt

Selv om motivet også går igjen i Frs og andre sagaer, er det særlig i Lax det fokuseres på de seidkyndiges avhengighet av blikkontakt med målet sitt. Det går tydelig fram at øynene og blikket tillegges mye av de seidkyndiges kraft, og at folk er mer mottagelige for seidens effekter når de sover.¹²⁶ Dette viser seg i Lax kap.37, når Hrut gir familien beskjed om å holde seg våkne og unngå å se ut av huset når han hører Kotkjell-familiens seidsang. Alle sovner imidlertid som resultat av seiden, unntatt yndlingssønnen Kåre, som lokkes til å se ut og ”går på seiden”. Når han neste dag blir funnet død utenfor huset, konstateres det at det var han som var målet for seidsangens lokkeeffekt. Når Kotkjellsfolket omsider blir fanget og drept, trekkes det sekker over hodene på de to voksne sønnene før de drepes, formodentlig som beskyttelse mot blikket deres. Det samme beskrives i andre sammenhenger der seidkyndige blir drept, bl.a. i GiS kap.19, men i Lax kap.35-38 understrekes motivet ytterligere. Når Stigande blir steinet rekker han å se ut gjennom et hull i sekken, og ødelegger landskapet han ser med en virvelvind. Idet broren Hallbjørn Slikjesteinsauga (merk navnet) skal druknes tas sekken av hodet hans, og det fortelles da at han kaster et ondt blikk inn mot land og at han kaster en dyster spådom eller forbannelse mot stormannen Torleik, som hadde verget dem inntil Kåre ble drept. Det fortelles at dommen i stor grad slår til, og at Hallbjørn går mye igjen etter å ha drevet på land. Ström (1947:32) kobler dette mønsteret til andre kilder som viser den døendes kraft til å kaste forbannelser, et poeng som underbygges av at det særlig er i dødsøyeblikket øynene og blikket fryktes og gjør skade. At øynenes kraft er aller sterkest i dødsøyeblikket lar seg knytte til den døendes særegne evne til visjoner og forbannelser, et mønster som er et av hovedtemaene i Ströms bok, og som går igjen i mange ulike kilder.¹²⁷ Det er imidlertid tydelig at øynene oppfattes som kraftsentra også ellers,¹²⁸ og eksemplene over antyder en forestilling om at de seidkyndiges påvirkningskraft var basert på nærhet eller blikkontakt. Dette mønsteret går igjen i de fleste tilfeller av seid, selv om det finnes unntak (jfr. bl.a. Yng kap.13 og 14).

¹²⁶ Jfr. Yng kap.13. Det siste kommer også fram i forbindelse med annen skadelig trolldom, som tidvis utføres i søvne. Motivets henger sannsynligvis sammen med evnen til å kontrollere hugen, både for å beskytte seg mot og for å holde tilbake den onde viljen (jfr. Eyr kap.18).

¹²⁷ Ström (1947:10, 26-27) henviser her bl.a. til Ibn Fadlans beretning om slavekvinnens visjon rett før hun ofres, og til den døende dragen Fafnirs forbannelse av Sigurd Fafnirsbane. Han referer dessuten til en praksis med å kneble en døende fiende for å beskytte seg mot hans siste ord, og som bl.a. er nevnt i Gulatingsloven (ibid:31).

¹²⁸ Øynene ser ut til å oppfattes som kraftkilder i flere norrøne kilder, og motivet har bl.a. paralleller i mytologien. Tors ildsinte blikk skildres i *Trymskvida* str.27, og jotnen Hymr splintrer en bjelke ved å stirre på den (*Hymeskvida* str.12). Det går klart fram at mye av Odins visdom (eller inn-sikt) skyldes øyet han har lagt som pant i Mimes brønn (Glv, Vsp str.29-31). I tillegg er det verd å minne om den hypnotiske kraften kattens øyne tillegges i uttrykket *seida till sín* (jfr. kap.5.3).

Hamferd og åndereiser

Det mest konsekvente unntaket fra regelen om blikkontakt er hamferden, som foretas for å kunne operere i dyreform på andre steder mens utøveren ligger igjen i søvn eller dyp transe. Om man vil forsvare mønsteret, kan man imidlertid argumentere for at det som manipuleres i denne transen er den seidkyndiges egen hug eller hjelpeånder, og at det dermed er transen som gir den nødvendige ”nærheten” til seidens objekt. I den grad kildene sier noe om det, utføres hamferden innendørs, i hus eller telt, noe som kan tillegges et ønske om avsondring fra ytre inntrykk.¹²⁹ Behovet for avsondring tilknyttet dyptranser kan også forklare volvenes bruk av seidhjellen i Frs kap.5-6, der de to som hamløpere (*hamhleypur*) rir på en hval for å nå et mål langt unna ute på havet.

Av seidens bruksområder er det kanskje hamferden som gir de sterkeste assosiasjonene til sjamanistisk praksis. Parallellene til sjamanens åndereise er åpenbare når kildene beskriver de seidkyndiges evne til å operere i form av dyr mens kroppen ligger sovende tilbake. Det er nærliggende å tro at hugen eller ganden i disse tilfellene sendes ut av kroppen og skifter ham, eller i hvert fall styrer den eksterne dyrekroppen (jfr. kap.5.3), noe som blir naturlig å sette i forbindelse med sjamanistiske frisjelsforestillinger (jfr. kap.4). Forholdet mellom hug og gand er i så fall uklart. *Hjelpeånd* eller *åndedyr* er iflg. Tolley (1995) den sterkeste fortolkningen av uttrykket gand, men ganden kan også tolkes som *frisjel*. Tolleys fortolkninger støttes av Eldar Heide (2002), som knytter nyere norrøne forestillinger om samenes *gandfluer* til middelalderens forestillinger om gand. Selv om gandflua vanligvis har mer til felles med utsendte hjelpeånder i ham, antyder enkelte av disse beretningene et uklart skille mellom frisjel og hjelpeånder (Heide 2002:81, 85-89). Dette skaper en sterk analogi til sjamanistiske forestillinger tilknyttet åndereisen, der det heller ikke finnes noe klart skille mellom frisjel og hjelpeånd (jfr. Bäckmann & Hultkrantz 1978:18). Forholdet kan sies å reflekteres i Frs, som inneholder en hamferdsberetning som skiller seg fra det vanlige mønsteret.

I Frs kap.6 blir Fridtjov og mannskapet hans angrepet av en sterk, men lokal storm ute på havet. De oppdager etter hvert at uværet skyldes to kvinner som rir rundt skipet på ryggen av en hval, mens de seider og galer galder. Floken løser seg når Fridtjov kaster en båtshakke mot den ene volven mens de renner på den andre med baugen av båten. Dette resulterer i at hvalen

¹²⁹ Jfr. RoK kap.32-33, der Bodvar og Skuld oppholder seg i hver sine telt mens de opererer som *hamfari* på hver sin side av striden. Se også Vat kap.12, der de to *semsveinene* – samiske mennene – som påtar seg å gjøre en hamferd eller åndereise til Island for å undersøke forholdene der, ber om å lukkes inne for seg selv i tre dager.

forsvinner og at de to seidkvinnene som kontrollerer dyret faller ned fra seidhjellen sin med knekt rygg.

Hvalryttermotivet i Frs bryter med ”ordinære” beskrivelser av hamferd, der den som foretar ferden er integrert i dyret. Motivet er som regel å gjøre skade i form av et stort og farlig dyr, slik som i de ellers svært parallelle beretningene i Krm kap.18 og KeH kap.3. I disse sagaene er det øynene som avslører de angripende hval(ross)ene¹³⁰ som *hamfari*, noe som gir inntrykk av at de som styrer dem nærmest har ikledd seg hvalhammene.¹³¹ Det er verd å merke seg at hamfarene her pådrar seg samme skade som dyret de kontrollerer, et motiv som går igjen i flere slike historier, og som også styrker parallellen mellom hamferd og sjamanistiske åndereiser.¹³² I Frs kan hvalryggen sies å representere seidhjellen, ettersom volvene bruker hvalen både som transportmiddel og utgangspunkt for å fremkalle uvær mot Fritjofs skip. Hvis det ligger et mønster i at uværsfremkallende seid må foregå innen synsvidde av det som skal rammes, slik som i Lax kap.35, kan dette også kan forklare nødvendigheten av volvenes reise. De andre kildene til seidfremkalt uvær skulle tyde på at en slik storm i seg selv ville være tilstrekkelig til å senke skipet, mens det i ”ordinære” tilfeller av hamferd er vanlig at dyret selv brukes til angrepet.¹³³

Beskrivelsen av hvalrytterne i Frs kan oppfattes som en nyere omforming eller sammensmeltning av gamle forestillinger om hamferd, et inntrykk som forsterkes av hvordan hvalens skade i de andre tilfellene forplanter seg hos volvene. En nærliggende konklusjon er at beretningene i Krm og KeH, som får omtrent samme utfall, utgjør mer autentiske framstillinger av hamferdsmotivet, og at hvalrytterne i Frs representerer en misforståelse og senere videreutvikling av historien og praksisen (jfr. Strömbäck 1935:90-96). Å ri på ryggen av hvalen kan dessuten tolkes som en metafor for å reise med den på et mer psykisk eller sjelelig plan. I så fall er imidlertid metaforen trukket videre og påbygd, ettersom kvinnene også utøver seid og galdrer fra hvalryggen for å skape stormen som truer skipet. En mulighet er derfor at hvalryttermotivet reflekterer en annen oppfatning om eller form for hamferd som

¹³⁰ Norrøne kilders betegnelse på dyrene er tvetydig og kan tolkes som hvalross, selv om man skulle anta at det må en hval til for å senke et stort skip.

¹³¹ Gjenkjennelsen av øynene styrker dessuten inntrykket av at øyne kan oppfattes som kraftsentra i norrøn tankegang. Med fare for å bruke et kristent uttrykk, kan øynene i dette tilfellet framstå som et slags ”sjelens speil” som i disse tilfellene speiler hugen til dem som styrer dyrene.

¹³² En naturlig parallell er beskrivelsen av en samisk transereise i HN, utført på 1100-tallet i en norrøn eller samisk-norrøn kontekst. To samer reiser her i hvalham for å bekjempe en fiendtlig kraft på havets bunn.

¹³³ I GaR kap.28 senker den fiendtlige trollmannen Grim Ægir i hval(ross)ham tjue av Gange-Rolfs skip, før han senere i samme kapittel bruker uvær og seid(menn) som våpen.

har paralleller både i norrøn litteratur og i sjamanistiske åndereiser. Heide (2002:79-80) oppfatter det overnaturlige ridedyret som en variasjon av temaet, og påpeker at denne typen åndereiser også forekommer blant samiske noaider.

I tilknytning til sjamanistiske åndereiser er skillet mellom frisjelens og hjelpeåndenes rolle svært uklart, og reisen til andre sfærer foregår ikke alltid gjennom en total transformasjon av sjamanens frisjel. Dette understrekes av dobbeltbetydningen som ser ut til å ligge i begrepet *gandus* i HN – frisjel og/eller hjelpeånd/åndedyr (Bäckmann & Hultkrantz 1978:100; Tolley 1995:65-66). I sjamanistiske tradisjoner foretas åndereisen vanligvis med hjelp av hjelpeånder og åndedyr. Blant sibirske sjamaner er disse åndedyrene i enkelte tilfeller framstilt som åttebeinte, noe som skaper en naturlig assosiasjon til Odins hest, Sleipner. Parallellen er velkjent, og styrkes av at mytologiens Sleipner står bundet til verdenstreet, når Odin ikke rir på han for å komme til andre sfærer i det norrøne kosmos. Verdenstreet Yggdrasil representerer også verdensaksen, og kan oversettes med ”Odins hest” eller ”Odins galge”. Verdenstreet symboliserer i sjamanistiske tradisjoner et kosmisk kart som sjamanen kan anvende under reisene sine. Odin kan også sies å ”ri” eller reise langs verdensaksen i Hvm 138-145, når han henger på treet og får kraft og innsikt i form av runene. Når denne mektige og seidkyndige guden i tillegg bruker Sleipner for å reise langs denne verdensaksen til underverdenen, bl.a. for å forhandle med Hel om å bringe Balder tilbake fra de døde, er likhetene med den helbredende sjamanens åndereise nærmest slående.

Forskjellen mellom den integrerte hamfari og den ridende hamløypur kan både reflektere det uklare forholdet mellom frisjel og åndedyr/hjelpeånder i tilknytning til sjamanistiske åndereiser,¹³⁴ og ulike oppfatninger av slike reiser. Forholdet mellom rytter og ridedyr kan da representere hhv. frisjelen og åndedyret den reiser med. Frisjelen (rytteren) kan etter norrøn terminologi omtales som hug eller gand, mens åndedyret den reiser med svarer til gand eller vorðr. Pga. dyretransformasjonene vil imidlertid det mest naturlige være å knytte åndedyret til ganden. Mens vorðr ut fra navnet sannsynligvis er en slags vokterånd, forbindes gand med dyreskikkelser, bl.a. ulv, og med begrepet gandreid (jfr. Tolley 1995). Det virker da naturlig å forstå den norrøne hamferden som en utsendelse av ganden, som styres av hugen på en måte som visualiseres i ”rytterberetningene”.

¹³⁴ Bäckmann og Hultkrantz (1978) understreker at et for klart skille mellom frisjel og hjelpeånder vil være kunstig. Dette reflekterer Tolleys fortolkninger av gand som hjelpende åndedyr som er uttrykk for frisjelen eller den manifestert vilje (Tolley 1995:71-73).

Rytterberetningene kan også ses i forhold til begreper som antyder ridning i større grad enn begrepet hamferd/hamfari. I tillegg til gandreid sikter jeg her til ”rytterskikkelsene” tunriður, trollriður, kveldriður og myrkriður, som også kan ses i forbindelse med forestillingene om *mara* og *marerittet*. Begrepet gandreid antyder at utsenderen ”rir” på eller reiser med ganden.¹³⁵ Ved marerittet er det offeret som ris på av den onde ånden eller viljen, manifestert som en usynlig skikkelse, kveldriður (Eyr kap.16, 20) eller *mare* (Yng kap.13) som angriper i mørket. Navnet gjør det naturlig å tolke myrkriður også slik, og kanskje også tunriður, på bakgrunn av beskrivelsen i Hvm 155.¹³⁶ Raudvere (1991) argumenterer for å skille marerittet og hamferden fra hverandre, et poeng som er vanskelig å underkjenne da de to tradisjonene har distinkte forskjeller og særtrekk. Begge tradisjonene ser imidlertid ut til å inneholde en norrøn ekvivalent til sjamanistiske frisjelsforestillinger. Ryttermotivet bidrar etter mine fortolkninger til å tydeliggjøre forholdet mellom hug og gand i norrøne sjelsreiser, noe som etter sjamanistisk terminologi kan kalles frisjel og åndedyr tilknyttet åndereiser.

Konklusjon – seid, sjamanisme og ergi

Det er fortsatt usikkert hvordan seiden fungerte rent teknisk, men det er nærliggende å tro at de seidkyndige opererte gjennom og kommuniserte med ånde verdenen. Et indisium på dette er nødvendigheten av å lokke til seg ånder før seidritualet i EiR.kap.4, og den sentrale plassen vokterånder og fylgjer ser ut til å ha hatt i forhold til lykken og det norrøne verdensbildet. Den stadig omtalte *ganden* (jfr. bl.a. Did kap.352 og HN kap.4) kan i denne sammenhengen både referere til dyreånder, hjelpeånder generelt og de seidkyndiges frisjel. I tillegg kan kildene antyde at også fylgjer, landvetter, diser og kanskje også andre ånder, under- og overjordiske, brukes til utførelsen av de seidkyndiges vilje, selv om sammensmeltingen av disse vesenene i folketroen gjør det vanskelig å uttale seg om hvilke vesener som virker i ulike situasjoner.

¹³⁵ Det er mulig at forbudet mot gandreid på krokstav refererer til et rituell aspekt ved disse tradisjonene, mens begrepet trollriður har en mulig forklaring i den eldre vestgötalovens forbud mot å beskyldte kvinner for å ha ridd på en fällgrind med utslaget hår i trolls hamn, då det vägde jämnt mellan natt och dag (gjengitt i Raudvere 1991:94).

¹³⁶ Hvm 155 omtaler runer som skal få tunriður til å forville seg fra (eller til) heimene sine (jfr. Strömbäck 1935:168-181). Det ser ut til å være slike som brukes mot de tolv seidmennene i GaR kap.28 når dvergen Mondul rister tegn under seidhjellen de står på: de løper avsindige vekk og omkommer alle som en. *Gange-Rolfs saga* er en sen kilde full av fantastiske referanser til ulike former for trolldom, og enten tunriður og lignende vesener opprinnelig var knyttet til seid eller ikke, er det sannsynlig at episoden er direkte basert på Håvamåls dramatiske tiltak mot tunriður.

Den norrøne ånde verdenen framstår i det hele tatt som svært levende og mangfoldig, og i nær interaksjon med menneskene. Parallellene til sjamanistiske verdensforståelser blir påfallende i dette lyset, særlig med tanke på likhetene mellom sjamanistiske frisjelsforestillinger og norrøne forestillinger om hvordan viljen eller sjelen (hug og gand) kunne operere utenfor kroppen.¹³⁷ Uklarheten om hvorvidt gand skal fortolkes som frisjel eller hjelpeånd gjenspeiler det noe uklare forholdet mellom de to i sjamanistiske åndereiser, noe som dermed blir et argument mot å prøve seg på en ensbetydende fortolkning av ganden. Begrepene *hug-* og *hamstolinn* brukes om mennesker som har mistet kontroll over vilje eller kropp og dermed mistet forstanden eller den fysiske helsen (Strömbäck 1935:173; Ström 1961:207), og reflekterer begrepet sjeletap i sjamanistiske kulturers sykdomsbilde, der fiendtlige sjamaner eller ånder som regel er de skyldige. Slikt sjeletap kan skyldes at frisjelen ikke finner tilbake til kroppen i forbindelse med åndereise/hamferd,¹³⁸ noe som i norrøn tradisjon uttrykkes gjennom Odins frykt for at Hugin og Munin ikke skal vende tilbake til han (Grm str.20). Dette indikerer i seg selv at ravnene symboliserer åndedyr som representerer viljen og minnet hans.

Det virker forsvarlig å konkludere med at seiden virker gjennom en kombinasjon av de seidkyndiges iboende krefter og deres evne til kommunikasjon med åndene. Øynene ser ut til å reflektere den indre kraften, noe som også har paralleller i sibirsk sjamanisme, der flere etnografer har bemerket sjamanenes spesielle blikk.¹³⁹ Analysen antyder at en sjamanistisk menneske-, ånde- og verdensforståelse kan kaste lys på seidpraksisen, ettersom dette verdensbildet også gjennomsyrrer det norrøne samfunnet på andre plan. Parallellene mellom seid og sjamanisme er nemlig ikke bare tallrike, men også svært gjennomførte, og frister med å fylle ut enkelte av hullene i forståelsen vår av seid. Dette gjelder særlig sjamanens og den seidkyndiges interaksjon med ånde verdenen, som jeg har argumentert med ovenfor. Prices sammenligning av seidstaven og Chukchienes staver styrker dette inntrykket, og antyder en mulig funksjon for seidstaven utover det symbolske. Ettersom sjamanistiske aspekter og symboler også gjenfinnes i andre deler av vikingenes forestillingsverden, er det grunn til å omtale dette som en relasjonell analogi, og ikke bare en formell analogi som kun styrkes av antall likhetstrekk. Den manglende dokumentasjonen av trommer utgjør fortsatt et problem for sjamanistiske fortolkninger av norrøn seid, pga. trommerytmenes påviste betydning for å

¹³⁷ Den aktive onde viljen kommer særlig til uttrykk gjennom beskrivelsene av mara og kveldriða i Eyr kap.16 og 20 og Yng kap.13 (Raudvere 1991). I tillegg framstår den fiendtlige *ulfhugen* som et eget drømmemotiv, jfr. Mundal (1974:41-43 og 54-56).

¹³⁸ Det ut til å være en slik effekt runene omtalt i Hvm 155 og GaR kap.28 frambringer.

¹³⁹ Price (2002:299) refererer bl.a. til Bogoraz' og Sieroszewskis observasjoner rundt år 1900.

oppnå transe. Det er imidlertid naturlig å tolke hamferdene som beskrives i litteraturen som transereiser, selv om kildene ikke sier noe om evt. teknikker for å nå den nødvendige dyptransen. Man kan imidlertid ikke utelukke at volvenes medhjelpere bidro med trommerytmer i tillegg til sang. Både vikingbegravelsen Ibn Fadlan skildret ved Volga, og nyere kilder til samisk og sibirsk sjamanisme viser at slik praksis ikke nødvendigvis gjorde trommer – provisoriske rytmeinstrumenter fungerte også,¹⁴⁰ noe som ser ut til å bekreftes av moderne forsøk med kassettopptak (Horwitz 1989:376; Harner & Tryon 1992:198-203) og rangler (Goodman 1989:377). Funnet av henbane i Fyrkat grav 4 (jfr. kap.2) indikerer dessuten at volver benyttet seg av hallusinogene planter i enkelte sammenhenger. Transereisen – hamferden – innebærer per definisjon en dyp transe, og må i mangel på kjente transefremkallende teknikker regnes som et sannsynlig bruksområde for slike planter. Til tross for sjamanismeforskningens fokus på ”naturlige” teknikker, er bruken av psykedelisk sopp, kaktus og andre hallusinogener kjent fra mange kulturer med sjamanistiske trekk,¹⁴¹ der den mellomamerikanske peyoten kanskje er den mest kjente varianten.

Den viktigste uoverensstemmelsen mellom seid og sjamanisme ligger i at seiden mangler helbredelsesaspektet, som ellers i det sirkumpolare området framstår som sjamanens viktigste oppgave. Volvenes offentlige rolle som spåkvinner ligger nær denne funksjonen, pga. deres ansvar for lokalsamfunnet og antatte evne til å påvirke omstendighetene i positiv retning. I den norrøne verden er det imidlertid kun guder og samer som utfører paralleller til de krevende sjamanistiske helbredelsesreisene. Æsenes forsøk på å bringe Balder tilbake fra Hel var som kjent mislykket, mens nordboernes kjennskap til samisk sjamanisme kommer sterkest til uttrykk gjennom den latinske kilden *Historia Norvegiae*. Helbredelse i det norrøne samfunnet forbindes først og fremst med runemagi, foruten bruk av nettopp samenes ekspertise på området. Det kan derfor være riktig å si at seiden og den norrøne kosmologien har sterke sjamanistiske trekk og til en viss grad kan forstås ut fra dette, men at den ligger for langt unna ”klassisk” sjamanisme til å kunne omtales som sjamanisme i streng forstand – i hvert fall i forhold til normaldefinisjonen av sirkumpolar sjamanisme. Hovedsaken her er imidlertid å konstatere at analogiene mellom seid og sjamanisme både kan være gyldige og fruktbare.

¹⁴⁰ Jfr. Devlet (2001:49-50) og Leem (1767:467). Leem hadde kun dokumentert bruk av provisoriske rytmeinstrumenter, og mente at trommer ikke hadde vært i allminnelig bruk i Finnmark. Lilienskiold (1998:266 og 272) bekreftet at ikke alle brukte trommer, men at enkelte istedenfor ”talte med stein”, dvs. brukte steiner som divinasjonsredskaper.

¹⁴¹ Overdrevne inntak av mer utbredte rusmidler, som alkohol og tobakk, er også velkjente teknikker, bl.a. fra samiske og indianske transeritualer.

Når det gjelder seidmenns argskap, finnes det fortsatt få indikasjoner på årsaken som kan trekkes direkte ut fra beskrivelser av seidpraksisen. Foruten Ls str.24, der Loke omtaler Odins seid som umandig ved å sammenligne han med trollkvinner, er det kun i GiS kap.18 at begrepet ergi knyttes direkte til utøvelsen av ritualet. Her fortelles det at Torgrim Nef utførte seiden ”med all ergi og skjelmiskap”, men teksten er ellers svært sparsom med detaljer.¹⁴² Norrøn tradisjon inneholder ingen klare referanser til rituell eller symbolsk transseksualitet, som særlig er kjent fra sibirsk og nordamerikansk sjamanisme og har blitt forsøkt brukt til å forklare ergi-problemet. Spørsmålet er om seidmenn likevel kan omtales som et tredje kjønn i norrøn kulturkontekst, slik bl.a. Solli (1998, 2002) har foreslått.¹⁴³ Seidmenn defineres som arge, og en arg mann er ingen virkelig mann i det strengt kjønnsdelte norrøne samfunnet. Arge menn assosieres med kvinnelighet, selv om de biologisk sett fortsatt ble oppfattet som menn – dette viser seg bl.a. ved at Torgrim Nef omtales som seidmann. Uten å kunne påvise noen former for transseksuelle innslag i norrøn seid, og til tross for at vi ikke kjenner til noen direkte kontakt mellom norrøn kultur og sjamanisme med transseksuelle innslag, vil jeg derfor si meg enig i at seidmenn kan kategoriseres som et tredje kjønn i det norrøne samfunnet. Dette tjener imidlertid mer til å plassere dem sosialt enn å forklare argskapen deres, selv om det helt klart bygger opp under en liminal posisjon. Vi kjenner rett og slett ikke godt nok til seidpraksisen til å si noe om hva Torgrim Nefs ”ergi og skjelmiskap” skulle bestå i, og vi kan verken påvise eller avvise at denne skyldtes rituell transseksualitet, seksuelt betonte ekstaseritualer eller ”umandig” underkastelse for åndemakter eller transer. For å nærme seg et svar er det derfor nødvendig å fjerne seg fra den rituelle sfæren, og fokusere mer på *møtet* mellom de seidkyndige og samfunnet. I det siste kapittelet vil jeg derfor gå nærmere inn på relasjonen mellom de seidkyndige og resten av det norrøne samfunnet, for å se om det fantes samfunnsmessige føringer som kan forklare seidmennenes og volvenes ulike status og posisjon.

¹⁴² *Nu flytr þorgrim fram seidinn ok veitir sier umbud eptir veniu sinne ok giorir sier hiall ok fremr þetta fiolkynigiliga med allri ergi ok skelmiskap* (jfr. Strömbäck 1935:61).

¹⁴³ Brit Solli (2002) vurderer om begrepet *seiðberendr* refererer til et slikt tredje kjønn, men har bl.a. blitt kritisert av Price (2002:216) fordi verset hun støtter spekulasjonen på (Hyn str.33) er heller tvilsom som kilde til atskilte kategorier av seidkyndige.

6 Seid og samfunn – Midgard mellom orden og kaos

Dette kapittelet skal kaste lys på det norrøne samfunnets forhold til seid gjennom en analyse av de seidkyndiges rolle i dette samfunnet. Kap.6.1 er en framstilling av det norrøne samfunnet sett fra et orden-kaos perspektiv, med fokus på styrende prinsipper tilknyttet tradisjon og ætt, makt- og kjønnsstrukturer, ære og skam. Orden og kaos framstilles som en sentral dikotomi i vikingenes strukturering av verden, og hele kap.6 kan sies å omhandle og basere seg på idealiseringen av orden og ambivalensen til kaos i samfunn, myter og mentalitet. I kap.6.2 analyseres og plasseres de seidkyndige i forhold til denne konteksten, som utvides ved å vise nødvendigheten av å forstå samene som en del av vikingenes verden. Fokuset ligger på samenes rolle i norrøne myter og verdensforståelse og på samisk-norrøn interaksjon, med hovedvekt på relasjonene mellom samer og seidkyndige. Disse perspektivene bygger opp under kap.6.3, der jeg presenterer mine konklusjoner angående samfunnets forhold til seid og seidkyndige.

Min bruk av dikotomien orden/kaos er inspirert av de poststrukturalistiske dikotomiene *rent/urent* (Douglas 1991) og *struktur/antistruktur* (Turner 1974). I boka *Purity and Danger* ([1966] 1991) behandler Mary Douglas begrepene *urenhet* og *forurensning* som uttrykk for forstyrrende, frastøtende og potensielt farlige strukturbrudd, og setter dette inn i en jødisk kontekst. I tilknytning til jødiske renhetslover viser hun at urenhets defineres av sammenblanding av ulike kategorier, altså et brudd med (eller forurensning av) en idealisert og nødvendig orden basert på jødernes pakt med Gud og deres status som hellig folk (Douglas 1979). Douglas' analyser tar utgangspunkt i strukturene, og fra dette perspektivet får urenhets nokså ensidig negative konnotasjoner. Hun fremmer imidlertid hippienes og sigøynernes bruk av uflidighet og skitt som aktive symboler på motstand mot den normale orden (Douglas 1991:1-6), noe som med Turners termer kunne kalles *antistrukturelt* (Turner 1974:244, 261, 271). *Antistruktur* representerer en motsats til den vante orden, *struktur*, og uttrykkes bl.a. gjennom *liminalitet*. Turners liminalitetsbegrep er basert på van Genneps studier av overgangsritualer, og betegner grenselandet mellom to tilstander, en overgangsfase (eller en person i en slik fase) i et rituale eller i historien (Turner 1974:271-298; Turner 1979). Gjennom liminaliteten oppstår *communitas*, som i tilknytning til de seidkyndiges ritualer kan

omtales som en enhet eller forening med åndeverdenen som opphever de normale skillene mellom menneske og ånder.¹⁴⁴

Disse begrepene og teoriene er praktiske redskaper i analysen min, og liminalitetsbegrepet har allerede blitt brukt (jfr. kap.5.2). I analysen av den norrøne struktureringen av verden, fant jeg imidlertid begrepene orden og kaos mer betegnende og hensiktsmessige som grunnleggende dikotomi. Begrepet ”urenhet” vil ikke bli brukt, da en tilpasning av uttrykket til norrøn kontekst reflekterer Douglas’ kontekstualiserte strukturalisme bedre enn å kopiere begreper knyttet til jødisk renhetsidealer. Det er ingen ny oppdagelse at det norrøne kosmos domineres av kampen mellom de verdensstrukturerende ordensmaktene (æsene) og de kaotiske urkreftene (jotnene).¹⁴⁵ Jeg ser det imidlertid som naturlig å føre denne dikotomien videre, og prøver å vise at også menneskenes verden struktureres av motsetningsparet orden og kaos. I et samfunn der individet defineres ut fra det kollektive, er denne aksens langt viktigere enn moderne idealer om godt vs ondt og rettferdighet vs urettferdighet.¹⁴⁶ I den norrøne verden er imidlertid ikke kaos et udelt onde, men også en ressurs. Kaos kan på en gang framstå som forlokkende og farlig, og vikingenes forhold til denne sfæren er preget av sterk ambivalens. Kaos er til en viss grad nødvendig, for gjennomført orden og kontroll medfører også stagnasjon.¹⁴⁷ Ukontrollert og totalt kaos er imidlertid rent destruktivt, og kaoset må derfor kontrolleres når det slippes inn i samfunnet.

Seid står i en særstilling i forhold til andre norrøne trolldomstradisjoner på grunn av kraften og mulighetene den representerer (jfr. kap.5.2, 5.3), og gjennom sin offentlige, profesjonaliserte og institusjonaliserte posisjon (jfr. kap.6.2). Liminalitet står derfor sentralt i praksisen, der de seidkyndiges symbolske og rituelle grensebrudd både gir økt autoritet og tilgang til ukjente sfærer. Det siste ser ut til å være en forutsetning for radikal forandring og skjult kunnskap, som må komme fra det ukjente – kaossfæren – fordi grunnlaget for slikt

¹⁴⁴ Jeg vil imidlertid unngå begrepet *communitas* i resten av framstillingen, da Turner først og fremst bruker det om *mellommenneskelige* bånd tilknyttet liminalfasen i *kollektive* (overgangs)riter (Turner 1974:274), noe som gjør det mindre relevant for de norrøne seidkyndiges ritualer.

¹⁴⁵ Dette mønsteret går igjen i både hinduistisk, babylonsk og gresk mytologi, og kommer særlig til uttrykk i skapelsesberetningene. I norrøn mytologi er det først og fremst Tor som fysisk bekjemper kaoskreftene, men det er Odin og brødrene hans som dreper urjotnen og former verden av han. Parallellene til kreasjonsmyter som det greske *Theogonia* gjør det naturlig å se norrøn mytologi i forhold til et indoeuropeisk mytemønster.

¹⁴⁶ Selv i en postmoderne vestlig verden som idealiserer individualisme kan sistnevnte idealer sies å ha mindre betydning enn idealet om orden, når man beveger seg fra mellommenneskelige relasjoner til maktpolitiske anliggender med betydning for større strukturer, stater og storsamfunn.

¹⁴⁷ Poenget – og likhetene med Turners begrepsapparat – uttrykkes best idet han avslutter boka *Dramas, Fields and Metaphors* med setninga ”[...] man is both a structural and an anti-structural entity, who grows through anti-structure and conserves through structure” (Turner 1974:298).

mangler i den kjente og trygge verden. Min grunnhypotese er at seiden, som ut fra disse kriteriene må oppfattes som en kaotisk og dermed farlig praksis, kontrolleres ved at volvene blir atskilt i en egen, liminal sfære av samfunnet uten andre kjente verv eller vanlige familierelasjoner, mens seidmennene skyves helt ut. Spørsmålet er hvorfor kjønnene behandles så forskjellig.

6.1 Den norrøne konteksten – tradisjon og samfunn i førkristen tid

Vikingenes verden ble styrt og befolket av samhandlende og konkurrerende slekter spredt utover et vidt område, strukturert i omskiftelige høvdingedømmer og regioner som ble kontrollert fra store og små maktsentra. De ”norske” vikingene befolket lavlandet og kysten – ”Nordvegen” – fra Oslofjorden opp til Tromsøområdet (Olsen 2000:34-35), men de geografiske grensene mellom norske, svenske og danske vikinger var i beste fall vage på denne tiden. At man i periodeinndelingen av norsk historie lar vikingtid avløses av middelalder på midten av 1000-tallet, skyldes da også både innføringen av kristendommen og etablering av statlige sentralstyrer. Dette satte lenger sør i Europa en stopper for vikingenes herjinger,¹⁴⁸ mens koalisjonene mellom konge og kirke i Skandinavia resulterte i tydeligere grenser mellom statene og økt intern kontroll over innbyggerne i de enkelte landene.¹⁴⁹ Viken, Skåne og mesteparten av grensa mellom Norge og Sverige forble imidlertid konfliktområder fram til moderne tid. Island, som ble kolonisert på 900-tallet, fungerte som selvstendig fristat fram til 1262-64, da øya ble formelt underlagt den norske kronen. Fram til da ble øya ”styrt” av lovene som ble framsatt på tinget, men i like stor grad av konkurrerende stormenn.

Uten en styrende sentralmakt var makt vel så viktig som rett, særlig i koloniseringsfasen. Det meste av sagalitteraturen ble nedskrevet på Island i løpet høymiddelalderen og handler for en stor del om forhold på øya, og skildrer en verden som fra et moderne perspektiv bærer preg av lovløshet. Systemskiftet og endringene som avslutter fristatsperioden avrunder også sagalitteraturens gullalder. Fra slutten av århundret dabber sagaproduksjonen av, og sjangeren får et mer fantastisk innhold som antyder et gap mellom den gamle og nye virkeligheten.

(Meulengracht Sørensen 1995:79-100)

¹⁴⁸ Vikingehærenes nederlag ved Stanford Bridge i 1066 regnes som et eksternt punktum for perioden.

¹⁴⁹ Denne utviklingen skjedde ikke helt i takt i Norge, Sverige og Danmark. I norsk historie er det vanlig å dele periodene vikingtid og middelalder etter slaget på Stiklestad i 1033, men man kan vanskelig snakke om et stabilt norsk statsstyre før starten av 1200-tallet og overgangen til høymiddelalder, som markeres av borgerkrigstidas slutt og Sverre-ættens seier.

Et samfunn i endring

Den norrøne verden var preget av for oss svært uklare grenser og gråsoner – både mellom ulike folkegrupper og samfunnsformer, og mellom ulike former for religion og religiøs praksis. Det forvansker situasjonen at bruken av ovennevnte begreper sannsynligvis øker avstanden mellom vår verden og den gamle. Førkristen religion og religiøsitet ser ut til å ha vært så integrert i hverdagslig og høytidelig samfunnsliv at ”tradisjon” kan stå som et bedre uttrykk fordi det ikke bærer med seg et klart skille mellom opphøyd og profan praksis.¹⁵⁰ Dette understreker relevansen av et kontekstuel, kulturvitenskapelig perspektiv i studiet av norrøn religiøsitet. Om religiøse tradisjoner skulle betraktes som løsrevet fra samfunnskonteksten, ville bildet bli både snevert og misvisende. Det ville dessuten umuliggjøre en videre behandling av de sosialt baserte kjønnsrestriksjonene tilknyttet norrøn seid.¹⁵¹

Det er viktig å poengtere at det her ikke er snakk om én uforanderlig tradisjon og ett samfunn, men flere. Ritualer, myter, normer og relasjoner var ikke styrt av noen felles nedskrevet liturgi eller lov, og det må ha vært store variasjoner både på regionalt og lokalt nivå – og i tid. Det nytter derfor ikke å bære på et statisk bilde av ett vikingtidssamfunn som besto uforandret i 250-300 år før det ble kristnet og samlet i løpet av 1000-tallet. Befolkningsvekst, folkevandring, kulturmøter, krig, oppløsning og sammenslåing er kanskje det mest oppsummerende bildet som kan gis av vikingtiden på makronivå. Sagaene tegner et bilde av et samfunn i endring, preget av kaoset som følger av forsøkene på å samle atskilte høvdingestyrte samfunn under en sentralmakt og forandre dem ovenfra.¹⁵² For å danne stabile statssamfunn og sikre sentralmakten, var kongene avhengige av å gjennomføre grunnleggende samfunnsendringer, både ideologisk og strukturelt. Den vanskeligste oppgaven var å bryte ned lojalitetsbåndene til slektsforbindelser, lokale stormenn og gamle guder, og overføre dem til en konge som proklamerte den kristne guds nåde. Med fare for å framstille Snorre i et sosialevolusjonistisk lys, kan man nærmest lese kongesagaene som en framstilling av den smertefulle utviklingen fra primitive små krigersamfunn til tidlig statsdannelse. Sagaene gir et

¹⁵⁰ Dette understrekes av det norrøne begrepet *siðr*, som omfatter både religion, sedvane, idealer, moral og annen tradisjon. Tilknytningen til og idealiseringen av tradisjonelle verdier forsterkes tidvis med uttrykket *forn siðr* – gammel skikk (Raudvere 2003:89-90).

¹⁵¹ Jfr. det kulturvitenskapelige paradigmet, der religion betraktes og behandles som innvevd i ikke-religiøse sektorer og prosesser i samfunnet (Gilhus & Mikaelsson 2001:34-35).

¹⁵² Dette viser seg særlig i Snorres kongesagaer, men konfliktene kommer også tydelig til uttrykk i en saga som EgS.

visst bilde av hvor omskiftelig – og utrygt – makten lå hos konger, jarler, stormenn og høvdinger (se spes. Yng). Militære trefninger ser ut til å ha blitt regnet nærmest som en naturlig del av årssyklusen, og de mest nærliggende målene var ofte nabosamfunn tilhørende motstridende koalisjoner i maktkampen. Plyndringstokter kunne slik være et innbringende ledd i denne kampen, samtidig som den utløsende årsaken til stridighetene kunne være gamle konflikter eller kamp om territorielle rettigheter. Oftest var det sannsynligvis en kombinasjon av disse motivasjonene som lå bak.

Konflikter mellom lover, normer og hedvunne skikker gjenspeiler den konstante konflikten mellom kongenes behov for utvidet kontroll, stormenns ønske om å beholde sin selvstendige makt og bøndenes krav om tradisjonelle rettigheter. I en slik ustabil tilstand av press og omskiftninger, der ikke-allierte ætter og samfunn var potensielle fiender, og der de allierte samtidig var konkurrenter i maktkampen, må man forvente et ønske om trygghet, velstand og stabilitet. Når man blotet til ”*árs ok friðr*” – godt år og fred – uttrykte det et ønske om fruktbar orden framfor destruktivt kaos, en dikotomi som også kan sies å definere og gjennomsyre mytologien og folkementaliteten. ”Fred” innebar ikke nødvendigvis fravær av krig, men at en ble forskånet for plyndring, nederlag og fiendtlige sammenstøt på eget territorium.¹⁵³ Tradisjonen – opprettholdelse av ”god, gammel sed og skikk” – fungerte som en målestokk på rett atferd, og viser et ideal om samfunnsmessig stabilitet. Rett atferd styrtes ellers først og fremst av lojalitetsbåndene til slekten, fordi opprettholdelse av ætten både var en forutsetning for og viktigere enn individets velvære.

Stabiliserende virkemidler

I en omskiftelig tid der svik og interne stridigheter kunne utgjøre alvorlige trusler for lokalsamfunnene, lå hovedforutsetningen for trygghet i opprettholdelse av stabile relasjoner innad i samfunnene, og i lojalitet til (og fra) ætten og ens allierte.¹⁵⁴ Hovedregelen kan framstilles som rett gjennom styrke og styrke gjennom antall, og individets styrke lå i stor grad i ættens samhold og ytre relasjoner. Sterke og trofaste allierte var nærmest en nødvendighet for å operere og hevde seg i storsamfunnet, og opprettholdelse av tradisjonene var en måte å sikre stabiliteten og velstanden på. Tradisjonene bidro til å bekrefte og styrke

¹⁵³ Dette framgår bl.a. av at det var vanlig å samtidig blote *sigrblót* for at herskeren skulle være *sigrsæll*, dvs. ha seierlykke i strid (Ström 1961:73, 81-82).

¹⁵⁴ Dette kom særlig til uttrykk i tvistemålssaker og stevninger på tinget, der ætlinger og allierte både kunne legge press på saken gjennom fysisk nærvær og gi sin støtte gjennom edsavleggelse til friendens fordel. Jfr. bl.a. EgS kap.56 og Eyr kap.16.

vennskapsbånd både innenfor og utenfor slekta, og allianser av denne typen ble inngått både mellom individer, slekter og maktsentra. Slike avtaler ble uttrykt og bekreftet både gjennom utveksling av gaver, tjenester og forpliktelser, og gjennom giftemål, gisselutveksling og oppfostringsavtaler. Skillet mellom disse formene for ”kontrakter” var i høyeste grad flytende. Kulturn og tinget var to hovedarenaer for slik aktivitet.

Den norrøne kulturn hadde en viktig alliansebyggende funksjon, både som arena og rituale. Sesongmessige blot i regi av den lokale eller regionale stormannen ga anledning til å bekrefte lojalitetsbånd både til og fra familie, frender og andre makter. Arrangøren av blotet sørget for øl og mat til gjestene, og satte store ressurser inn på å framstå som en velstående og gavmild stormann overfor sine forbundsfeller. Høvdingens status som leder, maktfigur og velgjører ble klart synliggjort og bekreftet, og han kunne selv lede enkelte av ritualene.¹⁵⁵ Evnen til å arrangere slike tilstelninger var sannsynligvis svært viktig for å vise at makten lå i trygge hender og at tradisjonene ble holdt i hevd, og for å sikre maktgrunnlaget ved å skape godvilje og inngå eller fornye allianser. Det religiøse sentrumets sammenfall med det politiske maktsentrumet i samfunnets geografiske midtpunkt er i seg selv et sterkt symbol på kulturs ordensskapende funksjon, som forsterkes av en tilsvarende strukturering av gudenes mytiske kosmos (Warmind 2004:142).¹⁵⁶

Kultritualene var dessuten viktige for å opprettholde balansen til og godviljen fra de ikke-menneskelige maktene. I likhet med levende mennesker utgjorde avdøde forfedre, åndene, de underjordiske og gudene krefter det gjaldt å holde seg inne med for å opprettholde den eksisterende orden, og for å unngå at samfunnet ble kastet ut i ødeleggende kaos.¹⁵⁷ I enkelte kultiske sammenhenger trengtes imidlertid eksperter med spesialiserte egenskaper eller kunnskaper. De viktigste fra norrøn kultur er volven og tulen. Tulen vet vi forholdsvis lite om, men han ser ut til å ha vært en vismann eller taler som ble tillagt stor kunnskapsmessig

¹⁵⁵ Dette understrekes av at den islandske høvdingtittelen gode (*goði*) faktisk rommer ordet gud (*goð*), noe som antyder at denne lederskikkelsen i like stor grad var en religiøs som verdslig leder (Warmind 2004:142-143). Inntrykket forsterkes av Yng kap.7, der det står at Odin lærte de fleste av kunstene sine til blotgodene, som var nest etter han i all visdom og trollskap (*fróðleik ok fjólkynngi*). Godens posisjon kan tjene til å understreke vikingtidens integrasjon mellom den religiøse og verdslige sfære, som i kristen middelalder blir delt mellom kirke og konge.

¹⁵⁶ Jfr. ellers Olsen (1915) og Bø (1962) for klassiske perspektiver på norrøn kult.

¹⁵⁷ Betydningen av blotene kommer bl.a. fram gjennom håløygen Asbjørn Selsbanes drap på Olav Digres årmanntore Sel. Kongen har forbudt eksport av korn, malt og mel nordover, muligens som et ledd i kampen mot håløygenes maktbasis og hedendom. Asbjørn blir provosert når den trellefødte Sel-Tore nekter å selge han kornet han trenger for å brygge øl til de tre årlige vinterblotene eller gjestebudene han har for vane å arrangere (OH kap.117-120).

autoritet.¹⁵⁸ Volvene var de eneste offentlig aksepterte utøverne av seid i det norrøne samfunnet, og hadde som bindeledd mellom åndenes og menneskenes verden en viktig og liminal posisjon i kult og samfunn. Muligheten til å påvirke omverden og skaffe skjult kunnskap gjennom seid ble blant annet brukt for å gjenopprette orden - *árs ok friðr* - i krisesituasjoner, for eksempel ved sult eller krig. En ressurskrise er rammen for EiR kap.4, den mest utførlige skildringen av seid som kildematerialet gir tilgang til, og det antyder kanskje noe av betydningen av ritualet at beskrivelsen også gir det mest dyptgående innblikket i norrøn kult generelt.

De offisielle lovverkene preges av et ideal om orden som i første rekke fremmer samfunnmessig stabilitet og eksisterende maktstrukturer. Saker og tvistemål som ble ført på tinget, ble da også avgjort både av makt og tradisjon. Kunnskap om lover og tradisjonsfestede rettigheter – og anvendelsen av disse – var viktige egenskaper som ble høyt respektert og verdsatt,¹⁵⁹ men en sak kunne like gjerne avgjøres av hvor mange og sterke støttespillere partene hadde. Et søksmål kunne avvises om tilstrekkelig mange menn avla ed til støtte for den anklagede, og i tillegg kunne en overmakt i form av et stort oppbud bevæpnede menn indirekte avgjøre en sak gjennom ren intimidasjon.¹⁶⁰

Holmgangen var en tradisjons- og lovfestet måte å løse alvorlige tvistemål på, og kan stå som et eksempel både på ”rettspraksisen” og på de tidvis glidende forskjellene mellom lover og skikker i vikingesamfunnet. Tvekampen handlet ikke om moderne idealer om rettferdighet, men om å få en løsning på saken før større deler av samfunnet ble involvert i blodfeider og kaos (Johannesen 2000:86).¹⁶¹ Konflikten begrenses til to hovedmotstandere, som blir symbolsk atskilt fra resten av verden inntil den er løst. Holmgangen kan sånn sett virke som en ritualisert og kontrollert aksept av den sterkestes rett, der troen på avgjørende skjebnemakter kan ha hatt en legitimerende funksjon. Skjebnetro står sentralt i norrøn mentalitet (jfr.kap.5.2), og selv om den ikke kan oppfattes som direkte fatalistisk, framstiller sagalitteraturen aksept av skjebnen som et tydelig ideal. Deltakelse i holmgangen var også en aksept av skjebnemaktenes spill, der deltakernes lykke, hamingja, kunne være like viktig som

¹⁵⁸ Jfr. Hvm 134. Se også Ström (1961:117) og Solli (2002:160).

¹⁵⁹ Jfr. bl.a. Njåls status som rettskyndig i Njs kap.2.

¹⁶⁰ Jfr. striden på Gulatinget i EgS kap.56, der Egils rettskyndighet og formelle krav kommer til kort mot kong Eiriks og Gunnhilds overmakt. Saken representerer et sjeldent eksempel på at uuttalte trusler om maktmisbruk blir omsatt i praksis på det fredhellige tinget, idet Gunnhilds menn kutter ned haslestengene og jager dommerne.

¹⁶¹ Når kong Eirik nekter Egil Skallagrimsson holmgang mot Berg-Onund, resulterer det i senere kamphandlinger der flere blir drept, og i en forlenget konflikt mellom Egil og kongeparet (EgS kap.56).

ferdigheter og fysisk styrke. Sagaene forteller imidlertid om flere berserker og andre ”kjemper” som aktivt utnyttet institusjonen til å slå seg opp og framover.¹⁶² Tradisjoner og samfunnsmessig stabilitet ble satt så høyt at slik utnyttelse av institusjonen til en viss grad ble tolerert, selv om slik praksis var upopulær og potensielt samfunnsoppløsende, og derfor ble forsøkt motvirket. Voldshandlinger av denne typen ble ofte innledet og framprovosert av antydninger og beskyldninger om *argskap* – seksuelle eller kjønnsrollemessige avvik – og lovverkene la stor vekt på å forby slik *nid*. Det talte ord sto sterkt nok til at et utsagn kunne regnes som sant og akseptert om det ble stående uimotsagt,¹⁶³ og en grov fornærmelse var i slike tilfeller til skam for både individ og ætt.

Kjønnsroller, nid og argskap

Forskningen på betydningen av argskapen har naturlig nok vært nært knyttet til forskningen på nid, ettersom de beslektede begrepene *ergi*, *regi*, *argr* og *ragr* som regel figurerer i tilknytning til slike fornærmelser, eller i forbudene mot dem. Brukt om menn betyr begrepene sterk og skammelig umandighet, og har særlig blitt forbundet med passiv homoseksualitet eller annen ”skeiv” seksualpraksis. Argskap blant kvinner ble forbundet med seksuelle eksesser i form av overdreven (les: mannlig) seksualdrift og incestuøse forbindelser. I tillegg kan de tre fullrettsordene *sorðinn*, *stroðinn* og *sannsorðinn* nevnes.¹⁶⁴ Disse ga direkte uttrykk for den anklagedes vilje til eller historie for å la seg bruke seksuelt av en annen mann (Meulengracht Sørensen 1983:17-18). Det er først og fremst mannen som spiller den ”passive” rollen som blir skammen til del, da han som *sorðinn* både er plassert i en avmaktsposisjon og i kvinnens plass i samleiet.

Overtredelse av seksualnormene var den alvorligste formen for strukturbrudd, fordi seksualiteten utgjorde det mest grunnleggende symbolet på menns og kvinners ulike kjønnsroller. Beskyldninger og antydninger om argskap var så alvorlige at de tvang objektet til å forsvare seg – påstandene ble framført som en opptakt til rituelt betonte voldshandlinger, og trengte ikke noen grobunn i virkeligheten for å fungere. Roller og symboler definerte kjønn

¹⁶² Se bl.a. GiS kap.1, der berserken Bjørn Blakke er kjent for å utfordre folk til holmgang for å få viljen sin.

¹⁶³ Dette kan ses i sammenheng med anerkjennelsen av muntlige fortellertradisjoner i det skriftløse samfunnet, jfr. kap.2.

¹⁶⁴ Både i Norge og på Island ble det innført forbud mot bestemte typer fornærmelser og nid, og man kunne dømmes til lovens strengeste straff, fredløshet, for å bruke fullrettsord om frie menn og kvinner. Det var også fullrettsord å omtale en mann som træl eller dyr, særlig hunndyr, og å påstå at han var blitt brukt som kvinne av en annen mann eller hadde født barn. I Gulatingsloven er også *ragr* nevnt blant disse fullrettsordene (Meulengracht Sørensen 1995:79-100).

og individer i det norrøne samfunnet, og mansrollen innebar at slike framstøt helst skulle slå tilbake med makt om de ikke ble trukket tilbake i offentlighet på tingen. Ved ikke å slå tilbake en beskyldning om umandighet, bekreftet man anklagen gjennom umandig passivitet, som i dette tilfellet bestod i manglende mot og handlekraft.

Lovverkene skiller mellom *ordnid* og *trenid*, der sistnevnte type ble framført som hånende skulpturer som kunne tillegges virkninger også utover fornærmelsen. *Trenid* skilte seg først og fremst fra *ordnid* ved å fungere som permanente og synlige påminnere om den skammelige handlingen objektet ble anklaget for.¹⁶⁵ Niden bestod i stor grad av beskyldninger om uakseptable seksualvaner, men må først og fremst oppfattes som en *ritualisert* form for fornærmelser. De gir uttrykk for det norrøne samfunnets normer og idealer, men som oftest bruktes de provokativt eller skyldtes andre brudd på mansrollen. Dette understrekes av at enkelte av anklagene er direkte absurde, selv om beskyldninger om at menn hadde født barn eller opptrådt som kvinne eller merr hver niende natt også kan antyde en sammenheng mellom forestillinger om ergi og magisk transformasjon.¹⁶⁶ Bruken av tallet ni styrker en slik forbindelse, og kan dermed også styrke hypotesene som knytter seidmenns argskap til seksuelle eksesser. Slike transformasjoner trenger imidlertid ikke knyttes til rituelle eksperter, da enkelte mennesker ble oppfattet som naturlig disponert for hamskifter. Det kan ha vært naturlig å koble beskyldninger og forestillinger om homoseksualitet og mannlig femininitet til slike disposisjoner, men som regel hadde en person som ble stemplet som arg brutt med kjønnsrollemønsteret og kjønnsidealene på et mer sosialt eller symbolsk plan.

I den grad kvinner ble beskyldt for kjønnsmessige avvik, omhandlet avvikene oftest å innta mannens rolle – sosialt eller symbolsk. Dette er da også betegnende for argskapsproblematikken i det norrøne samfunnet, der det finnes få ”ikke-kjønnete” områder. Kjønnsfærene var nøye inndelt og definerte hverandres grenser, og grensebrudd medførte argskap. Dette kommer til syne i den strukturelle delingen av det sosiale rommet. Gården og intern omsorg for familien var i hovedsak kvinnens sfære, mens det offentlige rom, utendørs arbeid og eksternt forsvar av familie og samfunn først og fremst var mannens. Symbolske

¹⁶⁵ Egil Skallagrímsson's nidstang mot Erik Blodøks og Gunnhild er sannsynligvis det mest kjente eksempelet på norrøn nid. Ved å vende den runeristede stangen med det grinende hestehodet mot Norge, skapte Egil uro blant landvettene og ble antatt å påvirke kongeparets fall fra tronen (jfr. EgS kap.57 og 59). Denne effekten må anses som hovedmotivasjonen bak ritualet, og setter nidstangen i en egen kategori i forhold til annen nid, som først og fremst fokuserer på å håne og kaste skam over objektet.

¹⁶⁶ Slike anklager forbyes bl.a. av Gulatingsloven, som dømmer ”overdrivelser” av denne typen med lovens strengeste straff – *utlægd*, eller fredløshet (jfr. Meulengracht Sørensen 1983:15-16).

brudd på disse strukturene kunne være alvorlig nok til å skape konflikt. Det var svært alvorlig å anklage en mann for å ha melket kyr eller å ha utført andre typiske kvinneoppgaver, og slike symbolske kjønnskillinger var også formalisert gjennom ekteskapslovgivningen. En mann kunne legitimt forlate kona om hun gikk i bukser, mens det var skillsmissegrunn for kvinner om mannen hadde brukt kvinneklær eller skjorter med for dyp utringning. I Lax kap.34-35 gjør Tord Ingunnsson og Gudrun Osvivsdotter bruk av slike beskyldninger for å kunne gå fra sine respektive ektefeller og gifte seg med hverandre. Kjønnsrollemønsteret og familiestrukturen tilsa at plikten til å hevne en fornærmet kvinne lå på hennes ektemann eller mannlige slektninger. Tords kone Aud får imidlertid ikke brødrene sine til å forsvare æren hennes, og det kan ses både som en bekreftelse av mannhaftighet og som et stikk mot dem når hun tar saken i egne hender. Ved å iføre seg bukser og selv å angripe sin tidligere ektemann med sverd utfyller hun en mannsrolle brødrene fraskriver seg.

Antydninger om argskap og umandighet ble i svært mange sammenhenger brukt i betydningen feighet, svakhet eller umandig passivitet, og kunne utløses av manglende vilje, mot eller styrke til å gjennomføre en handling andre oppfattet som nødvendig. Provokasjonen rettet seg med andre ord mot kvaliteter som definerte mannen, og sagaene har flere eksempler på at kona eller nære slektninger på denne måten egger mannen til å utføre handlinger han ikke selv ser som ønskelige eller nødvendige. Et godt eksempel finnes i GiS kap.6. En ung mann ved navn Kolbeinn ser ut til å ha et godt øye til Gisles søster, Tordis, og kommer ofte på besøk. Han har imidlertid ikke avklart forholdet med Tordis' far, Torbjørn, og når folk begynner å snakke om dette ber Torbjørn sønnene sine om å gjøre noe med saken for å unngå vanære. Sønnene ser ikke selv noe galt i det som skjer, men tvinges til handling når Torbjørn håner dem for å mangle mandighet.¹⁶⁷ Det ender med at Gisle dreper Kolbeinn, en handling som løser problemet og gjenoppretter verdigheten hans. Gjennom drapet utviser Gisle mot og handlekraft, og motbeviser dermed farens påstand om umandighet (Meulengracht Sørensen 1983:49).

Seidmenns tilknytning til ergi har som vist ført til mange spekulasjoner om ”seksuelle eksesser” tilknyttet seidritualet,¹⁶⁸ men jeg vil i det følgende behandle problemkomplekset ut fra en bredere betydning av begrepet, der ergi både kan stå for umandighet i form av feighet

¹⁶⁷ Han beklager seg over at alle barna hans er døtre, og kontrasterer sønnenes innstilling med hvordan bestefedrene tok opp kampen mot berserkeren Bjørn Blakke.

¹⁶⁸ Jfr. kap.2.5 og kap.5.4. Grambo (1989) og Solli (2002) er kanskje de to som i størst grad knytter seidmenn til seksuell ”skeivhet” og sjamanistisk transseksualitet.

og passivitet, og symbolisere mer generelle strukturbrudd. En slik utvidet betydning av begrepene ergi og umandighet kommer klart til uttrykk når den aldrende og vanærede Ravnkjell Frøysgode ertes av en tjenestejente: *Svá ergisk hverr sem eldisk* – enhver (mann) blir arg når han eldes (*Ravnkjell Frøysgodes saga* kap.8, jfr. Meulengracht Sørensen 1983:20; Steinsland & Meulengracht Sørensen 1994:131; Solli 2002:145). Alderdommens vanærende umandighet understrekes også av Egil Skallagrimssons ord i EgS kap.85, når han som gammel, blind og skrøpelig mann hånes av kvinnene for ubehjelpeligheten sin:

*Stiv eg går og stabbar
skalle ottast falla;
Lite eg hører, og liten er
lem som til lyst var laga.*

Egil klarer ikke lenger å gjøre noe av det som forventes av en fullverdig mann, og impotensen er det ultimate symbolet på dette. Umandigheten, som i RaF omtales som argskap, består i begge tilfeller i ikke å være i stand til å utfylle mannsrollen, verken i eller utenfor senga. Ergi har med andre ord en langt videre og mer nyansert betydning enn ”passiv homoseksualitet”, som heller bør oppfattes som et sterkt symbolsk uttrykk for umandighet.

Mytiske prototyper og strukturer

Det er betegnende for nid- og ergikomplekset at man må gå til mytologien for å finne de mest ekstreme og grenseoverskridende skikkelsene. Av de ulike kvinneskikkelsene som beskrives i norrøn litteratur, er det først og fremst fruktbarhetsgudinnen Frøya som knyttes direkte til seksuell argskap. Hun fremstilles i flere sammenhenger som seksuelt overaktiv gjennom seksuelle forbindelser med flere av æsene (jfr. Hyn str.47), og Loke antyder i *Loketretten* (str.30 og 32) et incestuøst forhold mellom henne og broren Frøy. Det fortelles også at hun ligger med fire dverger for å få smykket Brisingsamen.¹⁶⁹ Frøy og Frøya er fruktbarhetsguder og vaneguder, og det fortelles at vanene har andre seksualnormer enn æsene, selv om de i Åsgård må forholde seg til æsenes normer (jfr. Yng kap.4). Frøyas argskapsaspekt er interessant, ettersom det er fra Frøya og vanene seiden har sitt mytologiske opphav. At hun og hennes mannlige slektninger beholder verdigheten er et tydelig bevis på at gudeverdenen har sine egne normer og regler.¹⁷⁰ Dette understrekes når Loke i tur og orden beskylder de andre

¹⁶⁹ Jfr. *Sorletåtten*, nedskrevet i *Flateyarbok*. Det sies ikke direkte at gullsmykket hun faller for er Brisingsamen, men koblingen er naturlig fordi det er dette smykket Frøya oftest forbindes med. Se ellers Näsström (1998:24 og 64).

¹⁷⁰ Vanenes seksualitet må sannsynligvis oppfattes som uttrykk for deres funksjon som fruktbarhetsguder (jfr. Ström 1961:181). Forbindelsen mellom dem og seiden kan antyde at seidpraksisen inneholdt arge elementer,

gudene for særdeles skammelige normbrudd som like fullt har utspring i den mytiske virkeligheten (Ls). Det verbale angrepet er foranledningen til Lokes fall – han flykter, men de andre gudene fanger han og binder han fast med sønnen Narves tarmer under en eterdryppende orm (Glv).

Loke er en uberegnelig karakter som vekselvis framstår som en farlig kaosmakt og som en narr ingen respekterer, og i Ls kan han sies å spille begge rollene – han uttaler sannheter bare en narr kan se eller si, men når disse kommer direkte og uten humor skaper han opprør blant gudene. Samtidig er Loke selv uten sammenligning det norrøne kosmos' argeste og mest æreløse karakter. Bl.a. utsetter han seg for den største mulige ærekrenkelse ved å føde Sleipner, Odins hest, etter å ha lokket hingsten Svadilfare på avveie i form av ei merr (Glv)! Det å fungere både som dyr og hunkjønn, gjennom seksualakt og fødsel, kombinerer de mest skammelige fornærmelser norrøne menn kunne beskyldes for.

Mytologien kan på denne måten skape og styrke tankemønstre, tradisjoner og regler i samfunnet ved å representere bilder av og prototyper på uakseptabel oppførsel for kvinner og menn. Mytologien preges da også av et ideal om orden, noe som viser seg i den mytiske struktureringen av verden. Geografisk og symbolsk sett ligger Midgard, menneskenes verden, midt mellom orden og kaos. I verdens sentrum ligger Åsgård, gudenes verden, der verdensasken – og verdensaksen – Yggdrasil vokser og symboliserer verdens fortsatte fruktbarhet.¹⁷¹ På utsiden omsluttet menneskenes verden av kaosvesenet Midgardsormen (jfr. Glv). Samtidig som dette kjempemonsteret representerer kaos og definerer grensen mot Utgard, definerer den også Midgards orden ved å avgrense den og sette den i kontrast til jotnenes verden. Symbolikken er så gjennomført og dyptgripende at verden må gå under når ormen blir drept og grensen mellom orden og kaos opphører (jfr. Vsp 56-57). Dette viser også betydningen av begrepsparet i norrøn kultur. Samfunnet kan ikke bestå uten orden, men denne ordenen kan ikke bestå uten å defineres og holdes samlet av kaoset utenfor. Moralen som kan leses av mytologien og forstås fra samfunnskonteksten, er at kaos og orden må være atskilte størrelser – når kaoset slippes løs i samfunnet, trues hele samfunnsordenen. Det er dette som skildres i Vsp, og som kan sies å defineres gjennom forholdet mellom Odin, Loke og æsene.

men den kan også være et forsøk på å mystifisere og liminalisere seiden ved å framstille den som en av flere fremmede og uakseptable skikker.

¹⁷¹ Se særlig Steinsland & Meulengracht Sørensen (1999:50) for en nærmere behandling av tremotivet i Vsp.

Loke er, som den norrøne mytologiens kaotiske tricksterfigur,¹⁷² et eksempel på at det som gror ut av kaos ofte gir seg utslag i ekstreme ytterpunkter – på godt og ondt. Det er sjeldent noe som skjer med utgangspunktet i Lokes handlinger blir ubetydelig; når han gjør noe, er det av en så risikofylt, normbrytende eller ukonvensjonell natur at det slår ut som suksess eller katastrofe, og av og til som begge deler. Han redder æsene ut av vanskelige situasjoner,¹⁷³ føder Sleipner (Glv, Hyn str.40) og fremskaffer viktige gjenstander som Tors hammer og Odins spyd (Sks), og gir dermed æsene – og menneskene – viktige og nødvendige fordeler i den kosmiske kampen. Like ofte har imidlertid resultatet svært negative aspekter. Loke blir far til æsenes og menneskenes verste trusler – Fenrisulven, Midgardsormen og Hel, og godene han framskaffer går oftest på bekostning av noe eller noen. Dette må regnes som et resultat av Lokes natur; han er en karakter som fremfor alt og framfor noen sår splid. Han er en intelligent og slu jotun som står i allianse med Odin og æsene, men med svært vekslende lojalitet i forhold til de to leirene. Til syvende og sist er det kanskje bare ønsket om å skape kaos som kan regnes som hans gjennomgående drivkraft og agenda, noe som for alvor synliggjøres i Voluspås eskatologiske crescendo, når æser og jotner dreper hverandre i takt med menneskenes kriger. Symbolikken er nærmest overtydelig: mens Yggdrasil vakler og verden går under, står den befridde Loke til rors ved dødningskipet Naglfare.

Den skikkelsen som står nærmest Loke, både gjennom relasjoner og karaktertrekk, er Odin. De to er også motpoler. Der Loke er en delvis foraktet skyggekarakter med uklar lojalitet og kaotisk oppførsel, er Odin gudenes hersker.¹⁷⁴ Hans fremste mål er å beskytte gudenes – og menneskenes – verden ved å opprettholde orden. Dette skjer først og fremst ved å motarbeide kaoskreftene, jotnene, og ved å styrke sin egen maktposisjon gjennom ressurs- og kunnskapsmessige fortrinn. Det er her kaosfaktoren – og blodsbrorskapet med Loke – kommer inn, for det er paradoksalt nok gjennom kaossfæren Odin fremskaffer fordelene som skal beskytte æsenes orden. Kunnskap er makt, men skjult kunnskap tilhører kaossfæren, og må hentes derfra. Odins bruk av seid, hengingen på verdenstreet, fremskaffelsen av

¹⁷² Tricksterbegrepet brukes om mytiske skikkelser som kombinerer falskhet, tyvaktighet og erotisk skamløshet med kulturbringende elementer og komikk, noe som har gjort det naturlig å koble begrepet til Loke. Tricksteren er ikke gjenstand for tilbedelse eller kultisk aktivitet – funksjonen hans ligger i nyskaping, forandring og mytisk framdrift (Ström 1961:171).

¹⁷³ Situasjoner han tidvis selv har satt dem i, som avtalen med Valhalls byggmester (jfr. Glv, Vsp str.27-28) og ufreden med Skade (jfr. Sks)

¹⁷⁴ Det har vært populært å fokusere på Odins sjamanistiske aspekter, særlig i tilknytning til forskning på seid (jfr. bl.a. Hedeager 1999:73-83; Solli 2002:138-140 og 164-168), men som Schjødt (2001:574-576) påpeker utgjør disse karaktertrekkene bare en del av guden, som foruten magiker-/sjamanrollen bl.a. framstår som guden for visdom, krig og død (jfr. bl.a. Yng kap.2-9). Disse trekkene samles best i den guddommelige herskerrollen, der Odin som nordisk fyrstegud både er gudenes fyrste og fyrstenes gud.

skaldemjøden, kommunikasjonen med Mimes hode og ofringen til/drikkingen fra Mimes brønn er tydelige eksempler på forbindelsen mellom numinøs kunnskap, kraft og kaos. Alt nytt – kunst, kunnskap og nyvinninger – kommer fra det farlige kaoset, som både står for endring, (kategori)sammenblanding og det fremmede.¹⁷⁵ Dette gjelder både arbeidet og gjenstandene Loke lurer fra jotner, alver og dverger gjennom sin uberegnelige (kaotiske) oppførsel, og visdommen Odin skaffer fra jotner og avdøde volver. Nyvinningene kommer i alle tilfeller fra kaossfærer og kaosvesener, noe som blir ekstra interessant med tanke på at både Odin og Loke opprinnelig er av jotunslekt.

Herskeraspektet og ordensidealet kan etter min mening bidra til forståelse av Odins tilsynelatende paradoksale dobbeltrolle som høvding og seidmann,¹⁷⁶ ved å se rollene i sammenheng istedenfor i motsetning til hverandre. Odin seider *i kraft* av posisjonen sin, fordi han som høvding og gud har ansvar for å beskytte og styrke samfunnet og kosmoset han hersker over. I det kosmiske spillet mellom ordens- og kaosmakter brukes alle tilgjengelige midler, noe som også understrekes av – og legitimerer – Odins tidvis fordekte og svikefulle natur.¹⁷⁷ En slik fortolkning styrkes av Meulengrach Sørensen (1995:273), som i sin vurdering av høvdingskikkelsen Viga-Glum bemerker at snedighet er blant høvdingens positive egenskaper – så lenge listen lykkes. I posisjoneringen før Ragnarokk utgjør seiden en viktig del av grunnlaget for Odins kunnskap, visdom og makt, og framstår på grunn av lederrollen hans blant æsene først og fremst som en trussel mot jotnene. Noen maktkamp æsene imellom er det aldri snakk om, noe som også kan ses i lys av at Odins makt nærmest er uangripelig. Dette får han til å framstå som den ultimate høvding, og tydeliggjør det idealiserte ordensaspektet ved æsenes samfunn.

Forskjellen mellom Odins og Lokes relasjoner til kaos er hovedsakelig *motivasjonen* for å benytte denne kilden. Odin benytter kaossfæren for å opprettholde orden og forberede kampen mot kaosmaktene. Loke er derimot en ren kaotiker, med kaos som middel og mål. Forskjellen

¹⁷⁵ Skaldemjøden dannes for eksempel gjennom en serie transformative prosesser som starter med skapelsen av og drapet på den kunnskapsrike Kvasir. Myten involverer både vaner, æser, dverger og jotner og reiser gjennom deres ulike sfærer (jfr. Sks). Schjødt (1983:94-97) fortolker myten som et tegn på at veien til numinøs viten må gå via underverdenen, døden og det feminine, med referanse til mytens bruk av binære opposisjoner og Victor Turners liminalitetsteori tilknyttet overgangsriter. Min bruk av begrepet "kaossfære" svarer i så måte til Schjødts bruk av uttrykket "den anden verden", men jeg oppfatter begrepet kaos som et mer generelt anvendelig uttrykk ved å stå for både transformasjon, fare og mangfoldet av fremmede verdener i den norrøne kosmologien.

¹⁷⁶ Særlig i Sollis arbeid med seid står dette paradokset som en sentral problemstilling (jfr. bl.a. Solli 1999a og Solli 2002:129 og 153).

¹⁷⁷ Denne kommer bl.a. fram gjennom Odinsnavn som *Bolverkr* og *Grimr*, og i Hvm str.105 og 110.

mellom Odin og Loke ligger med andre ord i målet, og alliansen mellom dem kan også ses i den sammenheng. Loke blir for Odin og æsene et middel, en måte å få tilgang til ressurser og løsninger som kun er tilgjengelig gjennom Lokes kaotiske væremåte – tricksteraspektet. På samme tid kan Loke sies å bruke alliansen med Odin som et middel til å innfiltrere æsenes verden og skape kaos innenfra. Dikotomien viser også forholdet mellom orden og kaos; orden i sin rene form gir ikke rom for forandring, derav forbindelsene til andre sfærer. For ikke å stagnere, må gudene derfor hente inspirasjon fra vanene, jotnene, de underjordiske og avdøde, seiden – og Loke. Den befrikkede Loke blir et symbol på det totale og destruktive kaos, fordi kaos i sin rene, utøylede form blir ødeleggende. Bindingen av Loke etter Balders død kan dermed ses på som gudenes forsøk på å tøyke kaos, fordi Loke og kaoset i sin frie form representerer en for stor trussel. Det er interessant at dette skjer først når Loke har angrepet Odin selv, ved å anklage Odin og de andre gudene for argskap, og ved å arrangere drapet på Odins yndlingssønn, Balder. Dette er provokasjoner som blir større enn hva en høvding skapt i vikingtidens bilde kan tåle, og som dessuten viser hvor onskapsfull og farlig narren Loke virkelig kan være. Balder er den mest avholdte av æsene, og som den mytiske fredsskaperen framstilles han også som verdens og menneskenes håp (Glv). Det ligger en dyp logikk i at Balder gjennom evnen til å skape fred, og dermed til å beskytte både verden og Odins orden, blir den kaotiske stridshisseren Lokes naturlige fiende. Den (nesten) usårbare Balder står nærmere Odin enn Loke selv, og truer med å fjerne Lokes eksistensgrunnlag. Det ligger en klar symbolikk i at Balders død framstår som foranledningen til menneskenes kriger og verdens undergang i Voluspå.

6.2. De seidkyndige – relasjoner og liminalitet, autoritet og frykt

Seid utøves av to klart atskilte grupper av aktører i det norrøne samfunnet: volver og seidmenn. Volvene er kvinner tilknyttet den offentlige kulten, der de særlig er forbundet med spådomsritualer. Slik praksis utføres ikke utelukkende av seidkyndige og omtales ikke alltid som seid, men bedrives til forskjell fra andre kategorier seid utelukkende av kvinner.¹⁷⁸ Det er et tegn på volvenes autoritet at de i NGt omtales som norner, mytologiens skjebnegudinner, og volvene blandes også inn i rent mytologiske kilder.¹⁷⁹ Seidkyndige kvinner er imidlertid

¹⁷⁸ *Spåkoner* av norrøn og samisk herkomst nevnes ofte i kildematerialet, men av menn er det stort sett bare samer og de avdøde som har evnen til å se inn i framtiden (jfr. bl.a. EiR kap.6). Tacitus' beskrivelse av germanerne fra 98 e.Kr. kan antyde at en slik kjønnsdeling hadde lange røtter. Ifølge han tilla germanerne kvinnene særegne profetiske egenskaper (*sanctus providus*), og konsulterte dem i viktige saker (Tacitus s.143).

¹⁷⁹ I *Balders drømmer* reiser Odin selv til Hel for å spørre ut en død volve, en kunnskapssøkende reise som viser at volven, som i dette tilfellet har krysset grensen mellom liv og død, tillegges kunnskap som selv visdomsguden

ikke begrenset til spådomssfæren, men er involvert i nesten alle typer seid. Sagaene framstiller dem ofte som *fjolkunnige* eller *margkunnige* – de kan litt av hvert.¹⁸⁰ Flere av volvene fortelles da også å komme fra seidkyndige familier eller å ha vært sendt til opplæring hos samene, noe som har vært naturlig å koble til seidens sjamanistiske trekk (jfr. bl.a. Strömbäck 1935:191-206). Volven framstilles som en viktig, men svært liminal skikkelse, både i framtoning og virke. Det hender hun benytter seg av medhjelpere for å framføre seidsangen (jfr. OrO kap.2 og EiR kap.4), men det er kun i Frs kap.5-6 og NGt at flere volver samarbeider. Som den eneste allment godtatte utøveren av seid i det gamle samfunnet må volven utvilsomt regnes som det norrøne samfunnets største aksepterte outsider.

Seidmenn var avskåret fra den offentlige kulten, som ble forbeholdt kvinnelige seidkyndige, og til dels også fra samfunnet som helhet. Gruppen er nært forbundet med argskap og skam, og preges av usympatiske personer som motarbeider samfunnet eller enkeltpersoner. Seiden denne gruppen forbindes med er som regel framstilt negativt – den brukes oftest for å gjøre skade eller ugagn, bl.a. mot ulike sagahelter, og er sjeldent til fordel for større samfunn.¹⁸¹ Seidmenn opererer oftest alene, men også i større grupper. I to av kongesagaene beskrives rene kollektiver bestående av 80 seidmenn (HH kap.35 og OT kap.62-63), og i Gange-Rolfs saga samarbeider en gruppe av 12 seidmenn på en seidhjell. Det er kun menn som knyttes til våpenstyrkende seid (jfr. kap.5.3), noe som passer inn i det norrøne kjønnsrollemønsteret, der våpen assosieres med menn, og særlig med smedens og krigerens rolle.¹⁸² Dette bekrefter relevansen av å analysere de seidkyndige i henhold til norrøne kjønnsstrukturer.

Delingen mellom mannlige og kvinnelige seidkyndige er et eksempel på det norrøne samfunnets strenge kjønnsmessige skiller, og passer inn i et mønster der det er tydelig at menn og kvinner ikke skal gå hverandres enemerker for nært. Forbindelsen mellom seidmenn og argskap er grunnlaget for oppgavens hovedproblemstilling, og kan oppfattes som et symptom på et sosialt grensebrudd der seidmenn invaderer volvenes sfære. Tabuet bekreftes

ikke besitter. *Voluspå*, ”volvens spådom”, har også blitt tolket som en kommunikasjon mellom Odin og volven som fører ordet, der sistnevnte med stor overlegenhet nærmest håner Odin for hans uvitenhet med det gjentatte spørsmålet ”vil du vite mer, eller hva?” (Steinsland & Meulengracht Sørensen 1999)

¹⁸⁰ Uteseta, plantekunnskap og mindre spesifiserte former for trolldom inngikk gjerne i repertoaret deres (jfr. kap.5.1 og 5.2).

¹⁸¹ Jfr. Raudveres kommentarer om subjektive sagaperspektiv, der hun viser hvordan heltenes motstandere demoniseres gjennom bruk av seid og onde krefter.

¹⁸² For eksempel er seidmannen Torgrim Nef også smed, noe som viser seg når han forbereder spydet Gråside til drapet på Vestein (GiS kap.11). Beherskelsen av ilden gjør at smeden ofte settes i sammenheng med respektert og fryktet magi, og smeden og sjamanen er i enkelte kulturer en og samme person (Eliade 1998:179-181).

av runeinnskrifter som truer vandaler og gravrøvere med å påføre dem argskap eller å gjøre dem til seidmenn.¹⁸³ Runesteinene antyder gjennom advarslene en automatisk sammenheng mellom seid og ergi, og antyder en dyp frykt for skammen virksomheten som seidmann førte med seg. En slik forbindelse styrkes av begrepet *seidberend̄r*, som ser ut til å ha vært et grovt ukvemsord. Uttrykket har vært forsøkt tolket som ”seidbærende”, men Strömbäck (1935:30-31) viser at ”berend̄r” også har en sterkt obskøn betydning tilknyttet hunddyrs kjønnsorganer. Dette har vært brukt som argument for å knytte seidmennesenes umandighet til seksuelle eksesser (jfr. Solli 2002), men ettersom vi mangler tegn på slike, blir det naturlig å sette ergi-aspektet i sammenheng med deres sosiale rolle som seidkyndige (jfr. kap.5.4). Volvenes rolle var så institusjonalisert i det norrøne samfunnet at seiden sannsynligvis ble nært forbundet med deres feminine sfære. Hvis seiden dermed framstod som en kvinneaktivitet, kan dette forklare seidmennesenes argskap; brudd på kjønnsrollemønsteret hadde så store sosiale konsekvenser at en slik assosiasjon ville være sterk nok til å knytte seidmennene til umandighet og skam.¹⁸⁴ En slik struktur ville sannsynligvis være selvbærende når den først var innført, men denne påfallende enkle forklaringen sier ikke noe om *årsaken* til eller utgangspunktet for en slik kjønnsmessig strukturering av praksisen. Spørsmålet må derfor være hvorfor det kun var kvinner som fikk fylle funksjonen som offentlig aksepterte seidkyndige. For å besvare spørsmålet (jfr. kap.6.3) vil jeg bruke dette delkapittelet til å analysere de seidkyndiges relasjoner, rolle og posisjon i det norrøne samfunnet, med utgangspunkt i beskrivelsene av den aksepterte gruppen av seidkyndige. Volvenes funksjon og framtoning kan forklare holdningene til dem, og kanskje også til seidmennene. Dette gjør det naturlig å vende tilbake til Herolfsnes og den detaljerte beskrivelsen av Torbjørg Litolvolva i EiR kap.4 (jfr. kap.5.2).

¹⁸³ De mest kjente av ergi-forbannelsene er ristet på Stentoftesteinen og Bjørketorpsteinen fra Blekinge i Sør-Sverige, mens truslene om å påføre menn seidkyndighet er kjent fra Skærn på Nord-Jylland. Alle disse runeinnskriftene, som riktig nok gir rom for ulike fortolkninger og nyanseringer, stammer fra 600-tallet. Dette gjelder også den omdiskuterte Eggjasteinen, der en seidtilknyttet advarsel ser ut til å være en del av den lange teksten (Solli 2002:212-213). I tillegg til å styrke de skriftlige kildene, viser disse advarslene fra merovingertid at seid og ergi var kjente konsepter i jernaldersamfunnene før vikingenes tid.

¹⁸⁴ Det er tilstrekkelig å vise til alvoret i å beskyldte menn for å ha melket kyr, en annen klart definert kvinneoppgave (jfr. kap.6.1). Tacitus' beskrivelse av de germanske kvinnes spådomsevner, fra 98 e.Kr., kan styrke sannsynligheten for at seiden på tilsvarende vis var kjønnsbestemt, ved å antyde at volvenes kunster svært lenge hadde vært knyttet til kvinnes sfære (Tacitus s.143). Jfr. også Ohlmarks' (1939:338-343) studier av seidens tilknytning til kvinner i kildelitteraturen.

De seidkyndiges liminalitet

I tillegg til funksjonen volvene utfører, er det åpenbart at påkledningen setter dem utenfor det normale samfunnet. Symboler som brutte knivblad er bevisste strukturbrudd som understreker det fremmede, antistrukturelle og grensebrytende volven representerer i kult og samfunn, noe som understrekes av dyrepelsene Torbjørg er ikledd. Kildene beskriver ikke klesdrakten til *Hamglama* (Frs kap.5-6) eller de andre volvene som fortelles å foreta hamferder, men Torbjørgs klesdrakt skaper sterke assosiasjoner til dyreriket og kan antyde zoomorfe evner, eller i det minste nær kontakt med dyrenes verden.¹⁸⁵ Til sammen er symbolene sterke uttrykk for volvens rituelle liminalitet (jfr. Turner 1974:253), som gjennom kommunikasjon med ånde verdenen kan representere grensebrudd både mellom mennesker og dyr og mellom levende og døde. Inntrykket av antistruktur kan anses som den viktigste funksjonen ved drakten som helhet, ettersom rollen hennes sannsynligvis nødvendiggjør markert annerledeshet i forhold til samfunnet hun opererer i. Slik markering går egentlig igjen blant sentrale aktører i de fleste religiøse tradisjoner, og bør ses i forhold til performer-rollen lederen av viktige ritualer har.¹⁸⁶ Volven påberoper seg evnen til å kommunisere med ånde verdenen og til direkte å påvirke livets gang gjennom denne kontakten, og behandles hele tiden med stor respekt og etter tilsynelatende nøye fastlagte normer og regler. Den fryktsumme respekten viser at rollen hennes i samfunnet også holder henne i en atskilt sfære av det, et forhold som kreves av funksjonen hennes og som synliggjøres gjennom en outrert framtoning. Man kan argumentere for å omtale volven som en liminal *skikkelse* fordi hun defineres gjennom sin rolle i kulten, der hun framstår som liminal ved å mediere mellom ulike verdener. Ifølge beskrivelsene i EiR kap.4 og OrO kap.2 er hun i stadig bevegelse fra det ene kultritalet til det andre. Når hun ikke er i en liminal fase, er hun *mellom* dem, på vandring til neste gård og neste oppdrag. I den grad disse oppdragene virkelig definerer hennes tilværelse og samfunnsmessige rolle, vil volven alltid være ”betwixt and between”, på den ene eller andre måten – noen virkelig reintegrasjon i samfunnet kan man egentlig ikke snakke om.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Dyresymbolikk går også igjen på flere av volvestavene behandlet av Price (2002:181-204, 327).

¹⁸⁶ Volvens drakt, attributter og oppførsel har særlig blitt sammenlignet med sjamanskikkelsen (jfr. bl.a. Ellis Davidson 1964:117-118), en parallell som styrkes av hennes samfunnsmessige rolle.

¹⁸⁷ Denne bruken av Turners primært situasjons- og fasebetonte liminalitetsbegrep (Turner 1979) støttes av at han også anvender begrepet på monastiske ordener, hippiebevegelsen og liminale figurer som kentauren Cheiron fra gresk mytologi (Turner 1974:253, 261). Turners fokus ligger ikke på sjamanens rolle, som det er mer naturlig å sammenligne volvene med, men volvenes zoomorfe og mytiske aspekter kan forsvare å omtale dem som liminale karakterer. Et av Turners eksempler på permanent liminalitet lar seg dessuten knytte direkte til volvenes omreisende og delvis antistrukturelle rolle: ”The *jañgama* in Viraśaiva religion represents a permanently liminal man, a ”religious man who has renounced world and home, moving from village to village” (Turner 1974:291).

Volvener er svært selvstendige individer i det ellers så slektsfokuserte og kollektivt innrettede vikingsamfunnet, og bryter også på den måten med de normale norrøne rollemønstrene. Ikke minst bryter de med kjønnsrollemønstret, som ellers binder kvinnene til gården og familiesfæren, og stort sett overlater offentlige oppgaver utenfor hjemmet til mennene. Volvekens rolle kan kanskje oppfattes som en forlengelse av dette ansvarsområdet, der samfunnet som helhet utgjør en utvidet ”familie”. Dette knytter dem i så fall enda nærmere sjamanens samfunnsmessige rolle (jfr. kap.4). Volvekene opererer stort sett uavhengig av ætt og allierte,¹⁸⁸ og i den grad slektsforbindelsene deres nevnes, er det for å fortelle om autoritetsstyrkende slektskap eller forbindelser med andre seidkyndige – eller med samer. Samtidig omtales flere volver som – eller tar oppdrag fra – onde kvinner (*illrar brúðar*), har navn med truende assosiasjoner (*Hulð/Heiðr*), eller assosieres med skadelig seid og trolldom (*illir gerningum*).¹⁸⁹ Deres plass og behandling i forbindelse med den offentlige kulten viser at de anses som respekterte og viktige autoriteter, men det er tydelig at folk har et svært ambivalent forhold til dem. Sett i forhold til resten av sagalitteraturen, er det for eksempel tydelig at Torbjørg Litolvolvas popularitet henger sammen med det positive utfallet av spådommene. Folk blir sjeldent glade for dårlige nyheter, og volvene var budbringere som antakelig ble tillagt evner til å påvirke budskapet de ga (jfr. kap.5.2). Flere sagaer skildrer negative reaksjoner mot volver som gir uheldige spådommer (jfr. OrO kap.2, Vat kap.10 og ViG kap.12), og enkelte antyder volvers evne og vilje til aktivt å påvirke spådommene i negativ retning (jfr. NGt, RoK og ViG kap.12). Dette viser at folks forhold til volvene ikke bare var preget av respekt, men også frykt. Om flere volver fortelles det at de i hemmelighet bedrev ulike typer operativ seid eller trolldom utenfor den offentlige sfæren, ofte av skadelig art. Dette kunne straffes med døden og omtales i like negative vendinger som skademagi utført av seidmenn, selv om elementet av avsky ikke er like sterkt til stede.¹⁹⁰

¹⁸⁸ I motsetning til seidkyndige som står utenfor samfunnet, og er avhengig av slike allianser. Jfr. for eksempel Torgrim Nefs samarbeid med faksjonen Torgrim, Torkjell og Bork (GiS kap.11 og 18), og den seidkyndige familien Kotkjell (Lax kap.35-38), som opererer sammen og allierer seg først med Hallstein gode, og siden med stormannen Torleik Hoskuldsson.

¹⁸⁹ Jfr. bl.a. Vsp str.22 og Yng kap.13 og 14. Navnet Huld antyder noe gjemt eller skjult, mens Heid (den lysende) er det vanligste volvenavnet, og gir autoritet gjennom assosiasjon. I tillegg kan nevnes navnet Hamglama (FrS kap.5), som antyder volvens evne til hamferd.

¹⁹⁰ Beskyldningene og mistankene som ble de seidkyndige til del kan ha vært utslag av samme type skepsis som ”kloke koner” ble møtt med i andre kulturer og i kristen tid, og som effektivt gjorde disse til hekser. Slik mistenkeliggjøring kommer bl.a. til uttrykk i Eyr kap.16, når Gudrun blir stevnet til tings for å være kveldriða, selv om saken ikke blir oppklart før en annen trollkyndig kvinne, Katla, innrømmer forholdet. I tillegg er det sannsynlig at demoniserende seid og trolldom i flere tilfeller har blitt brukt som virkemiddel av historiefortellere eller historieskribere for å sverte bestemte faksjoner. Historiene vi bygger på er innvevd både i vikingtidens, middelalderens og nåtidens myter, og vi må forholde oss til mytohistorien på grunnlag av det.

Den ensidig negative framstillingen og behandlingen av seidmenn kan sies å være mer i tråd med vikingsamfunnets normer – seidmennene bryter så mange av disse gjennom sin argskap, individualitet og kraft at utstøtelse virker som en naturlig reaksjon. Seidmennenes ergi har av flere forskere blitt oppfattet som et liminalitetsskapende element, ofte med henblikk til 3.kjønns-begrepet og transseksualitet i sjamanistiske kulturer (jfr. Grambo 1989; Solli 2002:148-153). Innfallsvinkelen er naturlig og i første omgang plausibel, særlig med tanke på de sterke og velbrukte analogiene mellom sjamanisme og norrøn seid. Rituell, symbolsk eller sosial kjønnsliminalitet kan i så fall forstås som et autoritetsstyrkende aspekt, som ved å skille seidmennene sterkere ut fra ”vanlige” menn også styrket deres kraft og anerkjennelse som seidkyndige. Foruten tekstmaterialets vage hentydninger, er de eneste indikasjonene på slik rituell eller symbolsk ”skeivhet” kjønnsmessig ambivalent gravgods i antatte volvegraver. Dette kan tyde på at enkelte volver benyttet seg av symboler på kjønnsliminalitet, en strategi som kanskje kan overføres til de mannlige utøverne. Det eneste materielle grunnlaget for en slik overføring er imidlertid en mansgrav fra Vivalen som bl.a. inneholdt en linkjole, men som antakelig er av samisk etnisitet (Price 2002:271; Solli 2002:177-178, 220-221).

Problemet med denne innfallsvinkelen ligger i at den sosiale mulkten for slike overskridelser var så stor blant vikingene at kjønnsliminalitet vanskelig kan oppfattes som en autoritetskapende strategi. Om seidmennenes argskap skyldtes at seiden tilhørte kvinnes sfære, kan ergi-stempelet i beste fall oppfattes som et uunngåelig resultat med uheldige konsekvenser for menn som brøt disse kjønns grensene. Det er ingenting i kildelitteraturen som antyder at seidmennene var mektigere enn seidkyndige kvinner, slik Solli (2002:147-153) ser ut til å foreslå med sin idé om at *seidberendør* utgjorde en tredje kjønnskategori.¹⁹¹ Sammenligningen med sjamanistiske kulturer faller på at sjamanens rolle i stor grad defineres av samfunnet og dets behov (Jordan 2001:102), og at transseksualitet i disse kulturene vanligvis er *påkrevd* av tradisjon og samfunn (og ånder) når det forekommer. Både den nord-amerikanske *berdacheen* og den sibirske transseksuelle sibirske sjamanen *aksepteres, respekteres og har viktige posisjoner i samfunnene de opererer i* (Grambo 1989:107-108), en status som åpenbart ikke er de norrøne seidmennene til del. Som utstøtte fra offentlig kult og samfunn forbindes de heller ikke med positive, kollektive egenskaper eller handlinger – de er per definisjon æreløse individualister i det norrøne samfunnet, og gis ikke rom for slikt. Lokes

¹⁹¹ Hypotesen har bl.a. møtt kritikk fra Mundal (2003:42), som både uttrykker skepsis til Sollis kildebruk og til bruken av 3.kjønnsbegrepet i norrøn kontekst. Uttrykket *seidberendør* er kun kjent fra Hyn 33, og både Strömbäck (1935:27) og Price (2002:216) har påpekt problemene med å bruke dette verset som en gyldig oversikt over kategorier av seidkyndige.

hån av Odin i Ls str.24 indikerer da også at seid ble nært assosiert med volver og ”trollkjerringer”, og at disse assosiasjonene ikke utgjorde noen styrke for seidmennes autoritet.

Menneskenes forhold til seiden og dens utøvere var preget av en ambivalent blanding av respekt og hat, frykt og pragmatisme, noe som også kan sies å prege liminale karakterer i andre kulturer, for eksempel de samiske noaidene.¹⁹² Frykten kan faktisk sies å være med på å bygge opp under slike skikkelsers liminale karakter, og ga seg utslag i norrøn gravkultur. Volvegraver behandles med stor respekt og ser ut til å være tilknyttet mange forestillinger om volvenes kraft også i døden (jfr. Lax kap.76). Utgravde graver som har blitt fortolket slik viser seg å ha vært svært forseggjorte og utsmykkede – bl.a. har et av Norges mest kjente arkeologiske funn, Osebergskipet, blitt fortolket som en volvegrav, noe som også har endret tidligere oppfatninger av ”Osebergdronningen” (Solli 2002:223-231; Price 2002:159-160). Frykten for volvenes kraft i graven er en sannsynlig bakgrunn for at Osebergskipet opprinnelig var bundet fast til en stor stein (Solli 2002:229), og ser ut til å gjenspeile en frykt for eller skepsis til kreftene deres i livet. Slik frykt må forventes å følge den avdødes omdømme, og kan forklare hvorfor beryktede seidmenn ofte henrettes og gravlegges på avsides og utilgjengelige steder, og hvorfor seidmannen Hallbjørn av Kotkjellsfolket går igjen etter å ha drevet i land og blitt gravlagt etter drukningen (jfr. kap.5.4 og Lax kap.38). Farlige seidkyndige som ikke brennes inne eller druknes blir som oftest steinet, for siden å dynges ned i steinrøyser på fjell eller nes (jfr. HN kap.15, OT kap.62-63, Lax kap.37 og GiS kap.19). Illevarslende navn som Skrattevarde (jfr. Lax kap.37) og Skratteskjær (jfr. OT kap.63) markerer steder der seidfolk har blitt drept og gravlagt, og viser hvor sterkt slike steder forbindes med de ritualiserte drapene og de døde *seidskratti*.¹⁹³

Når volvene tross all skepsis tillates å fortsette sitt virke fram til kristningen, må det skyldes at de oppfattes som svært verdifulle, kanskje til og med nødvendige, medlemmer av samfunnet. På Herolfsnes styrker volven samfunnet ved å gjenopprette befolkningens tro på framtiden. Hvis spådomsritualet er mer enn en kunnskapssøken, der volven også er i stand til å påvirke skjebnen, kan man faktisk si at hun redder samfunnet. De seidkyndige ble tillagt stor kraft, og

¹⁹² Jfr. Mebius (2000:67). Det er for øvrig sannsynlig at volver (og seidmenn) ble vurdert i henhold til deres individuelle egenskaper og personlig oppbygde omdømme, på samme måte som sjamaner i andre samfunn blir det (jfr. Price 2002:296-301 for eksempler).

¹⁹³ Uttrykket *skratti* brukes om trollkyndige generelt, mens *seidskratti* (naturlig nok) er en rent seidtilknyttet variant som kun forekommer i GiS kap.19, HaB kap.8 og Ect kap.7. Ordet refererer muligens til sang, galder, latter eller andre verbale uttrykk tilknyttet utøvelsen av seid og trolldom (jfr. Almqvist 2000:257, note 16).

de norrøne samfunnene ønsket å benytte seg av seiden. Volveene aksepteres på grunn av sin viktige kollektive funksjon, som igjen er avhengig av liminaliteten deres. For å bruke Turners termer, framstår volvene dermed som strukturelt integrerte – og kontrollerte – innslag av antistruktur i det norrøne samfunnet.

Seid, slekt og etnisitet

Volveenes liminalitet understrekes på flere måter, og er sannsynligvis nødvendig både for funksjonen og autoriteten deres. Klesdrakt og framtoning er visuelle symboler på funksjon og annerledeshet, som underbygges ytterligere av forestillingene som utspilles i form av ritualer. I tillegg styrkes volvenes kredibilitet av mytene og slektskapet de forbindes med. Katteskinnet Torbjørg Litlevolva har ikledd hender og hode med, har blitt forsøkt tolket som symbolske linker til Frøya (jfr. Almqvist 2000:244 og Solli 2002:131), som i mytologien står som den fremste og første av volvene – det var hun som lærte Odin og de andre æsene seid. At Frøya er vanegudinne og ikke av æsenes slekt, gir en interessant parallell til flere av volvene og seidmennene, som ofte kommer utenfra det norrøne samfunnet og i mange tilfeller har sterke bånd til samene.

Torbjørg Litlevolva er bare ett av flere eksempler på seidkyndige som stammer fra seid- og trollkyndige slekter. Flere seidkyndige familier er nevnt i sagaene, bl.a. den beryktede familien Kotkjell i Laxdøla saga. Det er tydelig at slektskap med seid- og trollkyndige både skaper autoritet og mistanke, noe som må ses i sammenheng med det norrøne samfunnets tanker om overføring og arvelighet av egenskaper. Det er sannsynlig at opplæring kan regnes som en del av slik overføring, men evner og egenskaper blir ofte sett i lys av slektskap og arv.¹⁹⁴ Det er samtidig tydelig at enkelte egenskaper, evner og disposisjoner ikke bare regnes som genetisk overførbare, men til en viss grad kulturelt betinget. Både i norrøne kilder og i HN kap.4 forbindes for eksempel samene automatisk med egenskaper tilknyttet naturmiljøet sitt, og framstilles som eksperter på jakt og fangst, bueskyting og skigåing.¹⁹⁵ Aller sterkest forbindes de likevel med trolldom.

¹⁹⁴ I EgS kap.1 settes Egil Skallagrímssons vanskelige sinnelag, i likhet med hans kjennskap til og mestring av skjult kunnskap, klart i sammenheng med faren Kveldulf, som også var *hamram*. Begrepet *hamram* antyder evnen til å skifte ham, i Kveldulfs tilfelle delvis ufrivillig.

¹⁹⁵ Norrøne navn som antyder samisk slektskap, som Halvfinn og Halvtroll, ser av den grunn ut til å antyde verdsatte ”samiske” egenskaper (Mundal 2000:350).

Seidkyndige av begge kjønn viser seg i mange tilfeller å være fremmedkulturelle eller av blandet etnisitet, og viser seg svært ofte å ha samiske aner. Volven i *Vatnesdøla saga* omtales som *finn*, noe som vanligvis blir oversatt med samisk (jfr. bl.a. Strömbäck 1935:68). Motivet kompliseres imidlertid noe av at begrepet ”finn” i enkelte tilfeller refererer til person(er) fra Finland. Dette gjelder bl.a. volven Huld, som omtales som *Finna* i Yng kap.13 og 14 og geografisk knyttes til Finland, selv om seidkyndige med samisk tilknytning dominerer ellers i kildematerialet. Viktigere enn enkelttilfellene er likevel mønsteret det passer inn i, og som kan være årsaken til at volven i Vat kap.10 tillegges samisk – eller finsk – etnisitet.¹⁹⁶ De to folkeslagene er nesten like mystifiserte, og begge er nært forbundet med trolldom i norrøne kilder. Blandingsetnisitet er vanligere blant seidkyndige, noe som egentlig er naturlig med tanke på at de opererer innenfor en norrøn kontekst.¹⁹⁷ Dette gjelder bl.a. seidmennene Ragnvald Rettibeine og Øyvind Kelda, hhv. sønn og oldesønn av Harald Hårfagre og den trollkyndige samejenta Snefrid. Også faren hennes, Svåse, er trollkyndig, og slektsrekka utgjør et interessant vitnesbyrd både på betydningen av slektskap og samisk etnisitet i tilknytning til seid og trolldom (jfr. HH kap.25 og 35; OT kap.62).

Samene – i og utenfor det norrøne samfunnet

Samene er en svært mystifisert gruppe i de norrøne kildene, og assosieres først og fremst med naturmiljøet sitt og kontrollen over det. Denne kontrollen omhandler naturtilknyttede ferdigheter generelt, og trolldom spesielt – det ligger stadig en undertone av noe overnaturlig i beskrivelsene av samene og ferdighetene deres. Samene opptrer nærmest som en integrert del av naturen, med evner til å lokke havdyr til land og til å forhekse pilene sine så de treffer det de ønsker. Sagaheltene Orvar-Odd og Ketill Hængs får hver tre slike samiske trolldomspiler i forbindelse med sine ferder nordover,¹⁹⁸ mens Tore Hund nedkjemper Olav Haraldson delvis fordi samisk trolldom beskytter klærne hans (jfr. OH kap.228). Ifølge Snorre hadde også nordnorske høvdinger som Raud den Ramme og Hårek på Tjøtta samiske trollmenn i sin tjeneste, og brukte dem i kampen mot kristningen. Håreks allierte, Øyvind Kinnreva, påstod faktisk under tortur å være en samisk ånd gitt liv i en menneskekropp (jfr. OT kap.76 og 78-80).

¹⁹⁶ I Lan framstilles den samme volven som nordisk, uten at samisk identitet nevnes (jfr. Ohlmarks 1939:341).

¹⁹⁷ Dette finnes det også arkeologiske indisier på fra kvinnegraver/volvegraver der artefaktmaterialet antyder blandet samisk-norrøn identitet. Enkelte av disse funnene kan også antyde kjønnsmessig ambivalens (Solli 2002 og Price 2002).

¹⁹⁸ Orvar-Odds piler kommer fra samekongen Guse (OrO kap.3), mens Ketill får sine fra sin samiske svigerfar (KeH). Jfr. Eriksen (1996:45-51) for en nærmere behandling av finnmarksferdene og de samisk-norrøne relasjonene i KeH, GrL og OrO.

Det er all grunn til å være kritisk til Snorres beskrivelser av konfliktene mellom kristne konger og hedenske håløyer, men flere kilder framstiller samisk trolldom som tilsvarende integrert i det norrøne samfunnet. Volven som spår Ingemund er ikke den eneste samene som omtales i Vat; to samiske menn – *semsveiner* – blir etterpå satt til å foreta en hamferd eller åndereise til Island (jfr. Vat kap.10 og 12). Det sterkeste vitnesbyrdet på utbredelsen av bruken av samiske trollkyndige, er lovtekster fra kristen tid som forbyr slikt samkvem med samene.¹⁹⁹ At det likevel foregikk, er tydelig; samene solgte ”vindknuter” til norske sjøfolk fram til moderne tid, og troen på samisk gand har mange steder overlevd helt til i dag, spesielt i Nord-Norge (jfr. Heide 2002; Mathisen 2003). I tillegg var samene kjent som uovertrufne helbredere. Den tidligste kilden til samisk sjamanisme finnes i 1100-tallskilden *Historia Norvegiae*, som både antyder graden av kontakt mellom kulturene og gir en av de beste og eldste historiske beskrivelsene av en helbredende åndereise, her gjengitt i Astrid Salvesens oversettelse fra 1969:

Overtroen er svær blant finnene, og en kan undre seg over all den djevlelske trolldom de nytter i kunstene sine. Noen av finnene dyrkes nesten som profeter av den uvitende hopen; for ved hjelp av en uren ånd som de kaller gandr, kommer de, så ofte de blir spurt, med mange spådommer som også går i oppfyllelse. På lang avstand kan de også lokke til seg ting de vil ha, med en makt ingen kan forklare; og selv om de er langt unna, kan de merkelig nok fortelle folk om skjulte skatter. En gang da noen kristne som drev handel med finnene, satt til bords med dem, falt kona de bodde hos plutselig død om. De kristne begynte å sørge og klage, men finnene tok det ikke det minste alvorlig. Hun var ikke død, så de, men var rammet av gand fra noen som ville henne vondt, og kunne lett bli brakt til live igjen. Dermed spredte en trollmann ut et klæde; under det hadde han forberedt seg til å synge de hedenske tryllesangene sine. Så løftet han et lite kar høyt i været; det var av form som et såld og var fylt med forskjellige små figurer: hvaler, reinsdyr med seletøy og ski og til og med en liten båt med årer, alt sammen redskap som djevelen ville nytte for å komme fram, over snøvidder og ned etter lier og over dype sjøer. Etter at han hadde galdret og danset med dette utstyret, falt han over ende, svart som en neger over hele kroppen, mens fråden sto om munnen på ham så en skulle tro han hadde mistet vettet. Med ett satte han i et brøl idet maven revnet og han oppga ånden. Da spurte de en annen som var kjent med slik trolldomskunst om hva som hadde hendt med disse to. Denne andre tok da til med kunstene sine på samme vis, men med et ganske annet utfall; for denne gangen sto kona opp igjen, frisk og sunn, mens den døde trollmannen forble død, og det hadde foregått på den måten forklarte den andre: ganden til trollmannen var blitt omskapt til en hval, og da den i voldsom fart for gjennom en innsjø, støtte den ved et rent uhell på fiendeganden som var blitt omskapt til spisse påler. Disse pålene sto gjemt på bunnen av sjøen, og så skar de seg gjennom magen på den ganden som var blitt drevet ut – det var klart nok etter det en så på trollmannen hjemme.

Det er i det hele tatt ikke så rart at samene ble oppfattet som de mektigste trollkyndige nordmennene kjente til. Selv om samene åpenbart hadde en enestående posisjon som trollkyndige i det norrøne samfunnet, er det imidlertid tydelig at mystifiseringen av seid- og

¹⁹⁹ Formuleringene varierer, men det var bl.a. forbudt å *fara á Finnmerkr at spyrja spá* og å *trua á Finnar* (jfr. Olsen 2000:37).

trollkyndige forsterkes av kulturell fremmedhet generelt. Dette viser seg blant annet i forbindelse med den tidligere nevnte Kotkjell-familien, som kommer til Island fra Hebridene (*Suderøyene*) og forsterker og forverrer outsider-posisjonen sin gjennom bruk av skadelig seid (jfr. Lax kap.35-38). At fremmedhet kan fungere både skremmende og liminalitetsbyggende er kjent fra mange sammenhenger, og støttes også av en sen kilde som omtaler en seidmann som *blámaðr*, eller ”neger” på folkelig moderne norsk (jfr. NiL kap.10; Almquist 2000:259). Samenes status på den kultiske arenaen må derfor til dels ses som en funksjon av kulturell forskjellighet og mystifisering, selv om den også må ses i lys av samisk sjamanisme og naturforståelse. Koblet med geografisk nærhet naturliggjorde dette et dyptgående samarbeid, som blant annet inkluderte oppfostring eller opplæring av volver hos samene. Den mest kjente seidkvinnen med slik bakgrunn er den beryktede dronning Gunnhild, som riktig nok dreper og flykter fra læremestrene sine med hjelp av sin tilkommende mann, Eirik Blodøks (jfr. HH kap.33). I tillegg til overføring av samenes rituelle ekspertise, må opplæringsfasen i seg selv anses som en rituell grenseovergang av stor symbolsk verdi. Forbindelsen til samenes og naturens mystifiserte sfære må ha styrket volvenes autoritet som seidkyndige, både pga. samenes status og fordi grenseovergangen bidro til å styrke volvenes liminale status i det norrøne samfunnet.

Det er grunn til å tro at kultiske utvekslingsmønstre mellom samer og nordmenn var mest institusjonaliserte i Nord-Norge, der kulturene levde tettest innpå hverandre, men man kan ikke utelukke tilsvarende praksis også andre steder. Forbud fra tidlig middelalder mot å reise på ”finneferd” er sterke indikatorer på at det var en utbredt praksis å oppsøke samene for å benytte seg av kunstene deres, enten det gjaldt spådommer, helbredelser eller forbannelser (Olsen 2000:37). Samenes status må både tillegges sjamanistiske tradisjoner, kulturforskjeller og symbolikk. I tillegg til evnene de utviser kommer samene fra ”den andre siden”, fra det ville, fremmede og utrygge landskapet som ligger utenfor vikingenes sfære. Det er hit det norrøne samfunnets fredløse sendes når de forvises fra ætt og samfunn, en sosial død som kunne være vel så skremmende som fysisk død.²⁰⁰ Det er betegnende for forholdet til dette området at lovene ikke bare forbyr folk i Viken å oppsøke finnene, men også innreise i Finnmark.

²⁰⁰ Samfunnet definerte livet i en verden der man sto svakt alene, noe som også viser seg gjennom betydningen ettermålet tillegges; så lenge man ble husket, var man til en viss grad en del av samfunnet og kunne leve videre gjennom ætt og frender. Dette kan også vise noe av betydningen av forfedrekulten.

Finnmørk – mytisk-geografisk strukturering

Som vist i kap.6.1 spredte de norrøne samfunnene langs norskekysten seg nord til Malangen, formodentlig på grunn av at kulturen baserte seg på maritim kommunikasjon og ressursutnyttelse, og på et noenlunde jordbruksvennlig klima. Det har her vært naturlig å fokusere på at Malangen var et av de nordlige ytterpunkt for korndyrking, og derfor også for norrøn befolkning. En slik framstilling av bosetningsmønsteret tar imidlertid ikke høyde for betydningen av interkulturelle relasjoner. I tillegg til å være et klimatisk grenseområde, utgjorde Troms – og egentlig hele Hålogaland – et kulturelt grenseland mot samene og *Finnmørk*. Navnet brukes ganske enkelt om ”Finnenes mark”, den utemte villmarka der finnene eller samene holdt til,²⁰¹ et relativt utflytende område som i vikingtiden strakk seg langt utover dagens Finnmark. Navnet forbindes først og fremst med de store ubebygde innlands- og fjellområdene fra Østlandet og nordover, men inkluderer også innerdelene av de fleste nordnorske fjordene, innlandet på flere større øyer i regionen og kysten nord for Malangen (Olsen 2000:35).²⁰²

Finnmørk definerer også grensene for nordmennesenes verden ved å framstå som et virkelighetens Utgard; ukontrollert, mystisk og farlig, men med ressurser vikingene ønsket å utnytte. Sagaene og lovtekstene er imidlertid ganske samstemte i å framstille Finnemørk som primært samisk land, samtidig som de bekrefter og bygger opp under det mystiske bildet ved i flere tilfeller å omtale de omflakkende og fremmedartede samene som mytiske og underjordiske vesener, som jotner, alver og dverger (Fritzner 1877:187; Mundal 2000:348-349). Nordmennesenes tilgang på områdets rikdommer var avhengig av kontakt og forhandlinger med dem, noe som la grunnlag for finneskatten, eller finnehandelen.

Samisk-norrøne relasjoner

Finneskatten – og finnehandelen – ble av mange ansett som Hålgjardenes viktigste og mest luksuriøse inntektskilde og ressurs. Både *Ottars beretning* og senere kilder forteller om

²⁰¹ ”Mørk” betyr skog eller grenseland, og særlig den siste betydningen understreker Finnmarks liminale status som grenseland mot en ukjent og utrygg kaosfære (jfr. Solli 2002:184).

²⁰² Det er først i middelalderen det norrøne territoriet ser ut til å ha ekspandert på bekostning av samiske områder, blant annet innover i fjordene. Fra senmiddelalderens matrikler vet vi at disse indre fjordområdene ble relativt tidlig gjenryddet og tilflyttet etter svartedauden, noe som antyder at de i hvert fall etter å ha blitt innlemmet i det norske territoriet tilbød de beste kombinasjonene av maritime og terrestriske ressurser. Ettersom de klimatiske forutsetningene for jordbruk stort sett må ha vært best innerst i fjordene, og ikke langs ytterkysten der Hålgjardene holdt til, har den rent klimabaserte forklaringen på utbredelsen av norrøn kultur blitt nyansert med modeller som i større grad baserer seg på kulturelle relasjoner. Endringene knyttes til oppløsningen av de hålgjardiske høvdingdømmene på slutten av jernalderen, som sammen med innføringen av kristendommen endret forutsetningene for samisk-norrøne relasjoner (Olsen 2000:35-37; Schancke 1986:88-105 og 133-135).

lukrative og institusjonaliserte avtaler med finnene, som gjennom tilgang og ekspertise kontrollerte de mest verdifulle skattene som kunne trekkes ut av det norske ressursgrunnlaget. Pelsverk, hvalrosstenner og andre sjeldne råvarer ga god pris blant vikingene og deres andre handelspartnere, og i tillegg tilbød samene foredlede og ferdig tilvirkede kvalitetsprodukter som var svært ettertraktet og ga høy status til eieren. Dette inkluderte både tauverk, klær og våpen, som tidvis også ble tillagt magiske egenskaper og hadde høy verdi.

For vikingene var handel generelt sett den viktigste måten å tilegne seg vanskelig tilgjengelige varer på, men de var også kjent for å kombinere handel og plyndring, avhengig av hva som var mest hensiktsmessig. Med sine små, nomadiske samfunn og geografiske nærhet til norrøne samfunn, må samene forstås i en noe annen kontekst enn andre kulturer vikingene hadde kontakt med. Langvarig kontakt mellom to svært ulike kulturer med felles grenser kan ha gitt seg utslag i både harmonisk utfyllende samarbeid og undertrykkende skattlegging, og har sannsynligvis gjort begge deler. Kildenes framstilling av skattleggingen av samene virker svært hard, men før man kan konkludere med at samene ble systematisk undertrykt, må man vurdere den relative størrelsen på skatten i forhold til ressursgrunnlag og antall ”skatteyttere”, og dessuten vurdere graden av tvang i ”skattleggingen”. Finneskatt og finnehandel er begreper som kan stå nærmere hverandre enn kildene gir uttrykk for.²⁰³

Kultisk utveksling bør ses som et ledd i samisk-norrøn samhandel, men forhindrer ikke at samene trygt kan plasseres i kaosfæren utenfor eller på grensen til den norrøne verdensordenen. I denne liminale sfæren hører også utøverne av seid til, og posisjonen deres forsterkes av kulturell fremmedhet, særlig uttrykt gjennom slektskaps- og utvekslingsrelasjoner med samene. Den norrøne litteraturens presentasjon av samene og Finnmørk viser tydelig at den kulturelle distansen var mer enn stor nok til at man kan snakke om en mystifisering av det fremmede. Mytisk-geografisk representeres kaosfæren av Finnmørk og Utgard, noe som gir ekstra mening til at volvenes sendes til opplæring hos samene. Opplæringen må oppfattes som en initiasjon som bekrefter og styrker volvenes liminale status, ved å representere et symbolsk grensebrudd til finnenes og naturens

²⁰³ Det har også blitt nødvendig å moderere og stille spørsmål ved tidligere antatte maktforhold og maktbruk mellom kulturene. Med utgangspunkt i sagaenes beretninger om skattlegging og plyndringsferder, ble samene lenge automatisk framstilt som den svake og utnyttede parten i forholdet til teknologisk overlegne og mer aggressive norrøne naboer. I dag er samhandel og utveksling mer anvendte begreper for å beskrive forholdet mellom kulturene. Det har blitt vanligere å se ujevnheter i forholdet i sammenheng med innføringen av stat og kristendom, et perspektiv som støttes av vikingtidens samhandel og tilsynelatende respekt for samenes bosetningsmønstre og territorier (Olsen 2000:35-36; Odner 1983).

kaossfære, som har sin mytologiske parallell i Utgard. I tillegg til å skape assosiasjoner mellom volvene og de mystifiserte samene og – kanskje – mytologiens kaoskrefter, kan opplæringen ha involvert praktisk innføring i samenes naturforståelse, verdensbilde og sjamanistiske teknikker. Kaoset består i det ukjente og farlige, der seiden står i en særstilling pga. kraften den tillegges og pga. sin integrerte posisjon i det norrøne samfunnet. Samisk trolldom kan også sies å ha vært nokså integrert i mange av vikingtidens samfunn, men ettersom seiden utøves av norrøne aktører, får den en mer liminal og grensebrytende karakter enn trolldom som utøves av samene. Dette inntrykket styrkes av tabuene som omgir seiden og rammer seidmennene. Disse tabuene antyder fare, og tydeliggjør behovet for å utskille de seidkyndige i en egen sfære i eller utenfor samfunnet, i grenselandet mellom orden og kaos.

6.3 Konklusjoner

I kap.6.1 har jeg vist hvordan orden og kaos fungerer som styrende dikotomier i det norrøne samfunnet, og hvordan dette kommer sterkest til uttrykk i kjønnsrollemønsteret. Med henblikk på kap.5 viste kap.6.2 hvordan de seidkyndige gjennom sin liminalitet og kraft må oppfattes som kaotiske og farlige ressurser i det norrøne samfunnet, som likevel ønsker å gjøre bruk av potensialet som ligger i seiden. Seidens sjamanistiske trekk har først og fremst blitt behandlet i kap.5.4, men det ville vært unaturlig å lede noen konklusjoner ut av dette materialet uten også å ta hensyn til de seidkyndiges rolle i det norrøne samfunnet, og forholdet mellom dem og samene (jfr. kap.6.2). Derfor vil jeg nå samle trådene og presentere mine konkluderende teorier for å besvare spørsmålene jeg startet oppgaven med: hva er årsaken til seidmenneses ergi-stempel, og hva er forbindelsen mellom seid og sjamanisme?

Argskap som samfunnsmessig restriksjon

Den norrøne samfunnsstrukturen domineres av innordning i og markering av de strengt inndelte kjønnsfærene og det maktbaserte hierarkiet, og det er naturlig at seiden styres av disse strukturene når den slippes inn i samfunnet. Ved at seiden forbeholdes kvinner, unngår man at denne kaotiske og mektige kraften får true samfunnsordenen, ettersom den offentlige sfæren og maktstrukturene i samfunnet formelt blir styrt av menn. Dette bidrar både til å motvirke strukturell sammenblanding av orden og kaos i den offentlige sfære, og til at seidbasert makt i mindre grad blir en trussel mot eksisterende maktstrukturer. Det er ingen tvil om at mange kvinner satt på store rikdommer og utøvde makt gjennom ektefeller og mannlige

slektninger, og at de kunne påvirke gjennom alliansebygging, informasjonsutveksling og manipulasjon.²⁰⁴ Makten ble likevel formelt styrt og utøvd av mennene, som hadde ansvaret for familiens eksterne relasjoner; det var de som inngikk offisielle allianser og avtaler og var bundet av dem, og som var knyttet til nettverket som sprang ut fra den regionale høvdingen eller lokale stormannen. Kvinnene var stort sett avsondret fra denne sentralmakten, noe som også kommer til uttrykk gjennom at sentralkulten stort sett styrt ble av menn og bygget opp under høvdingens eller den lokale stormannens maktsfære (jfr. kap.6.1). Det eneste unntaket fra regelen er nettopp volven, som gjennom sin sentrale og offentlige rolle i kulten bryter ytterligere med den normale kvinnerollen.

Kvinner tillates å drive seid fordi de i langt mindre grad enn menn har offentlige roller, og fordi kvinnene i et mannsstyrt samfunn allerede er definert inn i en delvis ukjent og mystisk sfære. Dette er en sfære de til en viss grad deler med de mystifiserte og trollkyndige samene, selv om samenes liminale posisjon i det norrøne samfunnet er mer naturlig å sammenligne med volvenes. Som mer eller mindre integrerte medlemmer av det norrøne samfunnet har begge grupper klart definerte og atskilte oppgaver og virkeområder. En norrøn seidmann truer samfunnsordenen fordi han bringer kaoskrefter inn i en sfære som styrer samfunnet og domineres av tradisjonelle idealer om orden. Bruken av seid bryter med mansrollen på en måte som bringer skam over seidmannen, både fordi seid er en definert kvinneoppgave og – kanskje – fordi seidbaserte angrep stempler han som feig ved å bryte med manssidealer om direkte konfrontasjon, fysisk styrke og aksept av skjebnemaktene.²⁰⁵ Slik seid framstår som en mer manipulativ, indirekte og fordekt kraft enn ”ærlig” våpenmakt. Kvinners bruk av manipulasjon og indirekte aksjonsformer ble i større grad forventet og akseptert, fordi dette i mange sammenhenger var deres eneste alternativ til passiv aksept av omstendighetene. Dette knytter seiden sterkere til kvinnenens sfære. Samtidig framstår indirekte aksjonsformer som en akseptert del av høvdingers og fyrsters rolle i det politiske spillet mellom konkurrerende samfunn (jfr. Meulengracht Sørensen 1995:273).²⁰⁶ I *Rigstula* framstilles magi og numinøs kunnskap som en sentral del av jarlens og særlig kongens vesen, noe Dumézil (1973:122) kobler til Odins rolle som magiker-konge. Handlingsmønstre som i relasjoner mellom vanlige

²⁰⁴ Det beste eksempelet på dette er den seidkyndige dronning Gunnhild, som etter Eirik Blodøks' død i stor grad kontrollerer den videre maktkampen gjennom sønnene sine. Hun er den desidert mest negativt omtalte kvinneskikkelsen i sagamaterialet, noe som er interessant fordi det ser ut til å skyldes at hun i praksis regjerer gjennom en kombinasjon av seid- og relasjonsbasert manipulasjon.

²⁰⁵ Raudvere (2003:115) nevner feighet som en mulig fortolkning av seidmennesenes ergi, men uten å forfølge dette nærmere.

²⁰⁶ Det er verd å merke seg at Yng kap.7 omtaler Odins visdom og trolldomskunster i positivt lys også når de knyttes til blotgodene (Raudvere 2003:114), noe som kan settes i forbindelse med godenes verdslige lederrolle.

menn ble oppfattet som feigt og samfunnsnedbrytende, kunne framstå som konstruktive og viktige lederegenskaper når høvdingen handlet på vegne av samfunnet. Dette forklarer aksepten av hersker-guden Odins bruk av seid (jfr. kap.6.1).

Foruten den rent strukturbrytende og symbolske trusselen seidmennes praksis representerte i det norrøne samfunnet, kunne seidmenn framstå som potensielle trusler for menn med våpenbasert, relasjonsmessig og økonomisk makt i samfunnshierarkiet, fordi de som menn også kunne inneha offisielle maktposisjoner. På grunn av kraften seiden ble tillagt kunne seidmennene dermed true samfunnsordenen på en svært direkte måte. I vikingesamfunnet var imidlertid argskapsstempelet så skamfullt at en arg mann ble fratatt enhver mulighet for respekt, og som et æreløst individ ble han også avsondret fra posisjoner og rettigheter andre menn hadde tilgang på; en arg mann var ingen mann (jfr. kap.6.1). Seidmenn blir i litteraturen foraktet, mistenkeliggjort og forfulgt på grunn av kunstene sine, og når de knyttes til ergi har de ingen mulighet til å slå seg oppover i samfunnet. Dette fjerner på effektivt vis en potensiell trussel for makthaverne, samtidig som det tillater dem og samfunnet å nyte godt av de seidkyndige volvenes evner. Sagalitteraturen viser at beskyldninger og antydninger om ergi ble brukt som en aktiv strategi for å framtvinge bestemte handlingsmønstre, og at motivasjonen i slike tilfeller vel så ofte var å oppnå personlige fordeler som å få den anklagede til å leve opp til mannsrollen (jfr. bl.a. GiS kap.1 og 6). I et hierarkisk oppbygd krigersamfunn kunne den våpenføre og ressurssterke ha interesse av å styrke eller beskytte sin posisjon ved å undergrave alternative former for makt, for eksempel gjennom å framstille seidmennes praksis som umandig hvis den ble oppfattet som en fare.²⁰⁷ Slik nid utgjorde i så fall et angrep på seidmennes maktbasis og aksjonsform, og må dermed ha umuliggjort oppreisning gjennom et seidbasert motangrep. En holmgang ville favorisere den profesjonelle krigeren eller aristokraten om den anklagede skulle prøve å slå tilbake beskyldningen, og alternativet var å leve med skamstempelet. Når assosiasjonen seidmenn – ergi først var

²⁰⁷ Seiden må ha utgjort en trussel hvis makthaveren selv ikke kontrollerte den, slik idealet ser ut til å være om man skal dømme etter Odinskikkelsen og *Rigstulas* beskrivelse av magiker-kongen. Konflikten mellom verdslig og magisk makt kan slik framstå som et resultat av en funksjonsdeling der herskeren først og fremst framstår som en verdslig leder, og bare i mindre grad beholder den gamle gudens rolle som religiøs leder. Maktbasisen ligger i krigeraristokratiet og ressursene som kan hentes ut av stadig større territorier, noe som i de kristne kongenes tid naturliggjør en strukturell maktfordeling der kirkeorganisasjonen tar seg av det ideologiske aspektet av kongens makt og legitimitet. I førkristen tid blir løsningen å støtte seg på andre religiøse eksperter, der stormenn kontrollerer og benytter seidens kraft gjennom de kvinnelige volvene, som blir de eneste godtatte utøverne av denne kraften. Volvens spådom i RoK antyder både kongens kontroll over volvevesenet, og en konflikt mellom volvens seidbaserte og kongens våpenbaserte makt. En konflikt volven i denne sagaen vinner ved å spå – og sannsynligvis framkalle – kongens død når han truer med å bruke makten sin mot henne.

innført, er det sannsynlig at den ville fortsette å forfølge mannlige utøvere av seid, og dermed gjøre rollen langt mer marginal og mindre attraktiv.

Teorien styrkes av to kongesagaer. De eneste gangene kildene forteller at makthaverne selv tar initiativ til å slå ned på seidmenn, er ved de to tilfellene der Snorre beskriver at de har samlet seg i større grupper (HH kap.35; OT kap.62-63). Den slående likheten mellom beretningene kan oppfattes som et kildemessig usikkerhetsmoment; i begge tilfeller blir 80 seidmenn stengt inne i langhus, som så blir brent av kongens menn. Øyvind Kelda kommer seg riktig nok ut, men overlever bare ilden for å druknes i neste kapittel, etter et mislykket angrep på Olav Tryggvasson.²⁰⁸ Disse kollektivene av seidmenn er store nok til å regnes som hærstyrker og maktfaktorer, og må ha blitt oppfattet som langt større trusler enn enkeltstående aktører som kunne tas hånd om av lokalsamfunnet. Dette styrker hypotesen om argskap som kontrollmekanisme. I disse episodene er det nemlig ikke argskapen det fokuseres på, men motstanden mot Olav Tryggvasson og Harald Hårfagre, og bruddet på lovene deres. Drukningen av Kelda etter ”trollpakkets” forsøk på å angripe kongen er selvforklarende, men foranledningen og Snorres fokus på historiene kan handle om mer enn bare religiøse konflikter. Slektskap og maktspill blir stikkord for det følgende.

Ragnvald Rettilbeine er sønn av Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid (HH kap.25). Slektskapet med den trollkyndige samekvinnen kan være noe av bakgrunnen for Ragnvalds seidkyndighet, slik det framstår i HN kap.11, mens slektskapet med Hårfagre kan forklare hvorfor det blir så hardt slått ned på: når Hårfagres egen sønn driver seid, undergraver han farens lovverk.²⁰⁹ Man kan imidlertid trekke dette motivet lengre. Øyvind Kelda, lederen for det andre beskrevne seidmannskollektivet, er nemlig Ragnvald Rettilbeines sønnesønn (OT kap.62)! Slechtsforbindelsen kan ses som bakgrunnen for Keldas seidkunster, men kan i tillegg si noe om motivasjonen for å drepe dem begge. Som sønn og oldesønn av Harald Hårfagre har både Ragnvald Rettilbeine og Øyvind Kelda slechtsbasert rett til å kreve kongemakten, i følge vikingetids og tidlig middelalders arvefølgelover. Dette gjør dem til potensielle trusler for de sittende kongene, særlig i lys av at de samler folk rundt seg. Dette gir også ny mening til at det er Harald Hårfagres favorittsønn, Erik Blodøks, som tar livet av Ragnvald og mennene hans; det er for han Ragnvald kan bli en rival og trussel, på samme måte som Øyvind Kelda

²⁰⁸ HN kap.15 forteller at også Ragnvald Rettilbeine blir druknet.

²⁰⁹ Dette viser seg også gjennom svaret seidmannen Vitgeir gir Harald når han blir bedt om å slutte å bedrive seid: ”Det er lite vondt i at vi seider, kallers barn og kjerringers, når Ragnvald seider, Rettilbeine, Haralds sønn på Hadeland” (HH kap.35).

representerer en trussel for Olav Tryggvasson. Samtidig representerer Snefrids og Ragnvalds slekt en alternativ eller motstridende tradisjon til de konkurrerende kongeslektene; de hedenske tradisjonene står sterkt blant dem, og evnen til å seide gjør dem ekstra farlige. Dette gjør at seidferdighetene de knyttes til kan forstås som et legitimerende motiv for å bekjempe dem, forklart og sannsynliggjort gjennom deres samiske opphav. Det er imidlertid vanskelig å vurdere om sagaforfatterne selv kan ha gjort dette grepet, eller om det var kongenes faktiske argumenter for å avlive motstanderne.²¹⁰ Hovedsaken er at seidmennene i disse sagaene framstår som potesielle trusler for kongene, og at det er dette som utløser aksjonene mot dem.

Seid og sjamanisme

Hypotesen over forklarer seidmenns argskap ved å framstille seid som en kaotisk kraft, tilknyttet en egen kaossfære. Douglas' bruk av begrepet forurensning (Douglas 1991:1-6) kan her reflektere farene ved å slippe kaos inn i verdensordenen,²¹¹ og forakten slike strukturbrudd medfører i det norrøne samfunnet.²¹² Selv om kaos er et begrep som brukt om det fremmede, fruktbare og farlige kan være relevant for forståelsen av de fleste mennesker og samfunn, er det ikke automatisk gitt at seid og magi skal havne i en slik kategori og omgis av så sterke tabuer. Min hypotese for å forklare det ambivalente og negative forholdet til seid omhandler samfunnsprosesser og seidens røtter. Disse røttene har, som vist i kap.3, særlig blitt knyttet til sjamanisme og samisk kultur i tidligere forskning.

Jeg oppfatter norrøn seid som en del av et sjamanistisk fenomenkompleks, men det må understrekes at jeg ikke vil argumentere for et genealogisk slektskap mellom seid og *samisk* sjamanisme. Kildene antyder riktig nok en dyptgående forbindelse mellom seiden og det samiske, noe som har naturliggjort et fokus på samisk-norrøne forbindelser, særlig med tilknytning til kult og seid. Det er imidlertid ingenting som tilsier at denne linken skyldes et direkte *slektskap* mellom tradisjonene, selv om det kunne vært en nærliggende slutning og har vært det for mange. Mitt fokus på forbindelsen mellom seiden og det samiske er et forsøk på å

²¹⁰ Else Mundal (2000:351) forklarer sagaenes fokus på Snefrids slekt ved å vise til at de norske kongene fra Harald Hardrådes tid og utover nedstammet fra ekteskapet mellom Snefrid og Harald Hårfagre. Det mytisk pregede ekteskapet kan representere en allianse med samene og naturen, og har klare paralleller til unionen mellom Frøy og jotunkvinnen Gerd, som utgjør Ynglingeættens mytologiske opphav. Perspektivet styrkes av at Snorre omtaler Svases far både som finnekonge og jotun. Jfr. ellers Steinslands behandling av motivet i boka ”*Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*” (1991).

²¹¹ I norrøn kontekst symbolisert gjennom Lokes rolle i mytologien, omtalt i kap.6.1.

²¹² Denne forakten rammer nidingen, den feige, den seksuelt avvikende og den seidkyndige mannen, som alle representerer *brudd* med kjønnsstrukturene. Foruten seiden representerer Loke alle disse aspektene av *nidingen*.

nå en dypere forståelse av seiden og samisk-norrøne relasjoner i overgangen mellom vikingtid og middelalder.

Det er flere grunner til at jeg ikke vil prøve å forklare seid som et *resultat* av samisk-norrøn interaksjon. Hovedårsaken er at forsøkene som har vært gjort både har dominert diskursen og forskningen på dette feltet, og at de så langt har vært lite overbevisende (jfr. for eksempel Strömbäck 1935). Kulturlånsteorier av dette slaget tilhører strengt tatt en forskningstradisjon som langt på vei er forbigått, særlig innen arkeologien, og for mye av empirien taler dessuten mot en slik sammenheng (jfr. kap.3.6). Disse teoriene har heller ikke forsøkt å forklare det paradoksale faktum at samiske noaider nesten uten unntak var menn, mens norrøn seid var forbeholdt kvinner. Viktigere enn kulturenes ulike kjønnsstrukturer er det likevel at seid-forestillingene ikke er forbeholdt det norsk-samiske geografiske området. Det er vanskelig å forklare Odins sjamanistiske trekk med samisk påvirkning når skikkelsen er identisk med den germanske *Wotan*, som er kjent for de samme egenskapene, men vanskelig kan forstås utelukkende på grunnlag av samisk inspirasjon (jfr. kap.3.6).

De ovenstående argumentene er sterke nok til å tolke mytologiens seid som et resultat av sjamanistiske røtter, som i sin tur kan forklare hvorfor samisk og norrøn kult kunne være så tett integrert. Å avskrive likhetene som ”kulturlån” innebærer at man tolker hele mytologien og kosmologien som tilhørende en annen kultur, og da må man nesten spørre seg hvor det har blitt av den ”opprinnelige” norrøne eller germanske kulturen. Hvis vikingenes verdensforståelse og religiøse grunnlag var overtatt fra en annen folkegruppe, har de i hvert fall erstattet en ganske sentral del av sin egen kultur, og da er et naturlig spørsmål hvorfor. Disse spørsmålene har foreløpig ikke blitt stilt, og svarene kan heller ikke sies å ligge implisitt i noen av de framsatte modellene. Det virker derfor mer fornuftig å se vikingtidens mytologi som en arv fra et eldre stadium i samfunnets forhistorie, der både religion og samfunn var annerledes. Hvor langt tilbake disse røttene kan strekke seg, er det umulig å svare klart på. Mytene ser i hvert fall ut til å være levninger av verdensbildet til de mer naturnære og befolkningsmessig mindre samfunnene som gikk forut for jernalderens høvdingedømmer.

Min hypotese er at disse tidligere samfunnene var preget av sjamanistisk naturreligion, og at seiden og den tilknyttede mytologien er en arv fra dette. Med dette som grunnlag håper jeg å gi en økt forståelse både av seiden som praksis og system, av samfunnets forhold til seid og seidkyndige, av kildenes framstilling av seiden, og av forholdet mellom samer og nordmenn i

vikingtid. Dette er den minst substansielle brikken i puslespillet, men om den passer kan den bidra til å samle de andre bitene til et helhetlig bilde.

Samfunnsendringer og religionsendringer

Religionsendringer gjenspeiler som oftest samfunnsendringer. Skal man se seiden som utledet av sjamanisme, virker det nærliggende å se endringene i lys av overgangen fra stammesamfunn til høvdingedømmer. Innføringen av sistnevnte organisasjonsstruktur kan regnes som et resultat av innføringen av jordbruk, som over tid førte med seg bofasthet, overskuddsproduksjon og akkumulasjon av ressurser. Slik akkumulasjon har ført til økt vareutveksling, større vektlegging og produksjon av statusobjekter, og forsterket hierarkisering innad i samfunnene. I kombinasjon med befolkningsvekst og migrasjon førte dette igjen med seg konflikter om ressurser, territorier, status og makt. Intern maktkamp og krigføring mellom nabosamfunn kan videre ses som grunnlaget for oppkomsten av de høvdingstyrte krigeraristokratiene vi kjenner fra vikingtid.²¹³

Disse endringene har foregått over svært lang tid, men innebærer både endringer av maktforhold innad i samfunnene, og en markert avstand mellom natur og samfunn. En slik avstand kommer bl.a. til uttrykk gjennom jernalderkrigenes bruk av natursymbolikk, som gjennom navn, gjenstandsdekorasjon og (i mange litterært beskrevne tilfeller) mektige dyrefylgjer knytter dem til farlige angrepsdyr (Hedeager 2004). Krigernes dyresymbolikk reflekterer det farlige og truende ved villmarka, som også kan sies å representeres av den fremmede krigeren og berserkeren i norrøn kontekst. Price (2002:389-391) har i den forbindelse foreslått en modell der Odin utgjør basisen både for en mannlig krigersfære og for en kvinnelig seidsfære, styrt av hhv. ”vikingske” og ”sjamanistiske” verdensbilder som møtes i det norrøne samfunnet. Modellen virker plausibel og lar seg dessuten knytte til den

²¹³ Framstillingen er – selvsagt – svært forenklet og generaliserende, og glatter over alle brudd og kompleksiteter i utviklingen. Jfr. Bender (1978) for teorier om innføringen av jordbruk, og Hodder (1990; 1992) for hans teorier angående samfunnsendringer i Europas yngre steinalder. Det er et langt sprang fra neolittikum (ca 4000 f.Kr – 1800 f.Kr.) til jernalderen (ca 500 f.Kr. – 1000 e.Kr.), men i løpet av den mellomliggende bronsealderen (b.a.) later det til at tegnene på ufred, migrasjoner og relaterte samfunnsendringer fra ca. 3000 f.Kr. videreføres (jfr. Hodder 1990; Kristiansen 1998:189-192, 407-417). I funnmaterialet kommer dette til uttrykk gjennom statusobjekter, praktvåpen, befestninger og utrustning som kan knyttes til et krigeraristokrati. Kristiansen (1998:411) antyder at jernalderens form for krigføring ble praktisert allerede fra starten av b.a. (ca 1800 f.Kr.), og Hodder (1990:300-307), som har knyttet de sporbare endringene til Dumezils teorier om indoeuropeernes tredelte samfunnsform (*tripartite system*), framholder at en slik samfunnsmessig tredeling kan spores ved inngangen til b.a. (Hodder 1990:304). I motsetning til de dominerende migrasjonsmodellene, finner han imidlertid at dette systemet ser ut til å ha utviklet seg innenfra over lang tid, og ikke kommer utenfra og plutselig. Han foreslår derfor å knytte den indoeuropeiske mytologiens ”fremmede hersker” – bl.a. representert av Odin i germansk mytologi – til *agrios*, det ville, det aggressive og krigeren (Hodder 1990:306).

fremmede og truende indo-europeiske magiker-kongen, samtidig som Odin gjennom sin ambivalente natur kan stå som uttrykk for en generell ambivalens til *naturesfæren*. Gjennom sin rolle som vill og krigersk stormgud representerer han det skremmende i denne sfæren,²¹⁴ mens hans sjamanistiske aspekter gjennom hengningen på Yggdrasil og dyrehjelperne sine kan representere naturens potensiale.

Sjamanisme er en tradisjon som er basert på sjamanens evner, rolle og praksis i samfunnet, og som gjennom kontakten med åndedyr og dyrehjelpere er avhengig av en forståelse av og kontakt med naturen. Å tilbakeføre sjamanismebegrepet flere tusen år inn i forhistorien er selvsagt ikke uproblematisk, men vinklingen er utbredt innen arkeologien og finner foruten bergkunst støtte i både artefaktmateriale og landskapsanalyser (jfr. kap.4; Price 2001; Jordan 2001:102; Devlet 2001). Natursymbolikken er påfallende i tilknytning til norrøn kosmologi og mytene om Odins seid, men det er ingen tvil om at det i løpet av prosessene som førte fram mot jernalderen og vikingtida har oppstått et langt sterkere skille mellom mennesker og natur enn det som preger mer naturnære samfunn. Skillet mellom natur og samfunn kommer klart fram gjennom kosmologien, som i sitt horisontale plan fungerer som en modell av skillet mellom gården og den dyrkede jorda og utmarka; Åsgard, Midgard og Utgard. I en norsk kontekst representeres Utgard av Finnmørk, og naturen av samene. Gjennom økt avstand til en natur som gradvis stenges mer ute fra menneskenes sfære blir forholdet til naturen mer ambivalent. Villmarka er fortsatt en ressurs, men den blir også fremmed og skremmende; et farlig sted, symbolsk og fysisk atskilt fra de inngjerdete og kultiverte områdene der de ”kultiverte” menneskene holder til (jfr. Hodder 1992). I Norge gir det seg utslag i at menneskene som bor i villmarka – samene – får status som mystifiserte naturvesener, ofte omtalt som dverger, alver, jotner eller underjordiske, og tillagt overmenneskelige evner knyttet til jakt og magi. Mens seiden utnyttet gjennom volvene, utnyttet naturressursene gjennom samene. Parallellen tydeliggjøres av volvenes tilknytning til samenes/naturens sfære, en forbindelse som kan ha blitt nødvendig i et samfunn der naturen har blitt unaturliggjort og sjamanisme har blitt overnaturlig.

Fremmedgjøringa av naturen må ha svekket grunnlaget for sjamanens – eller den seidkyndiges – praksis, som i stor grad er basert på nærheten til dyreånder, natursymbolikk og en verdensforståelse som er sterkere preget av naturen enn samfunnet. De seidkyndiges

²¹⁴ Fram til folkevandringstid var Odin, som germanernes *Wotan* og goternes *Gaut*, særlig forbundet med raseri, villskap, krig, storm, torden og magi (Hedeager 1999:92; Solli 2002:40).

forbindelser med og opplæring hos samene er med på å styrke denne teorien; de som skal lære seid sendes ut av samfunnet, til villmarka og naturfolket, eller er slektsmessig ("naturlig") knyttet til denne sfæren. Dessuten kan man til en viss grad si at symbolikken overlever det gamle samfunnet, jfr. Kristoffersens (1995:11-15) og Hedeagers (2000:136-141; 2004:227-232, 246) forslag om at norrøn dyreornamentikk representerer dyretransformasjoner med tilknytning til seid og sjamanisme. Odinskikkelsens sjamanistiske karakter kan dessuten ikke bestrides, til tross for Schjødts (2001) kritikk mot fokuset.²¹⁵ Som Hedeager (1999:81) uttrykker det: "Mytene og historiene om Odin og seiden kan ikke avvises som tilfeldig overlevert hedensk vrakgods, men må aksepteres som det de er: sporene av et sterkt og langlivet sjamanistisk kompleks i Norden."

I tillegg til problemene endrede naturrelasjoner bød på, kan sjamanens rolle, evner og posisjon ha blitt et problem for den nye makteliten. Endrede maktforhold, med stadig større organisatoriske enheter ledet av krigeraristokratier, vil ha gitt høvdingene behov for å styrke sin posisjon utover ren politisk og økonomisk makt. Høvdingene kjent fra jernalder fungerer også som kultiske ledere, en funksjon som sannsynligvis hadde mye å si for deres rent ideologiske makt og legitimitet. For at høvdingen kunne overta det rituelle lederskapet, må sjamanens stilling ha blitt sterkt svekket i forhold til deres gamle posisjon i stammesamfunnet. Det er mulig det er rester av denne konflikten vi kan spore i det overleverte kildematerialets framstillinger av æreløse og forfulgte seidmenn. Med uinnskrenket makt og virkeområde ville det gamle samfunnets sjaman kunne fungere som en trussel og konkurrerende maktfaktor, både gjennom autoriteten som helbreder, magiker og vismann, og gjennom kontrollen over potensielt farlige krefter.

Samtidig baserte mange av vikingetidens samfunn fortsatt viktige deler av økonomien sin på naturutnyttelse, selv om *naturkontakten* var blitt langt fjernere enn blant naturfolk som samene.²¹⁶ Evnen til å kontrollere eller kommunisere med naturkreftene gjennom seid kan ha blitt oppfattet som nødvendig for å sikre fortsatt tilgang til naturens ressurser, som samfunnets fortsatte eksistens tidvis kunne være avhengig av. Disse behovene sammenfaller faktisk i den

²¹⁵ Beskrivelsene av Odins hamferder, reisene med Sleipner og utsendelsen av ravnene Hugin og Munin på jakt etter informasjon, samsvarer sterkt med beskrivelser av sjamanistiske sjels- eller åndereiser, enten ravnene representerer frisjel eller åndedyr eller begge deler. Smerteceremonien som skildres i Hvm str.138-145, der han henger på treet og såres med spyd for å få tilgang til runene, har også påfallende paralleller i sjamanistiske initiasjonsriter, der selvpåført smerte med harpun og pil er kjente illustrasjoner (jfr. Hoppål 1992).

²¹⁶ Mens samenes forhold til naturen var preget av deltakelse og samspill, var nordmennesenes naturrelasjoner i større grad basert på ressursutnyttelse og et ønske om kontroll. "Kontroll" over samene gjennom finneskatt, plyndring og giftemål kan også ha fungert som symboler på slik kontroll over naturen.

kjente passasjen om seiden på Herolfsnes, der det er en ressurskrise i det stort sett fangstbaserte samfunnet som tvinger de kristne beboerne til å konsultere ”Lillevolva” (EiR kap.4). Historien er sånn sett også et eksempel på pragmatisk ambivalens i møtet mellom natur og ideologi; selv de mest overbeviste kristne tvinges til å akseptere den hedenske seiden for å overleve i møtet med et krevende naturmiljø.²¹⁷ Dette kan også være interessant i et nordnorsk perspektiv. Kanskje var det ikke bare på grunn av nærheten til samene at trolldomskunst stod så sterkt i regionen, men også på grunn av behovet for allsidig ressursutnyttelse i et klima mindre egnet for jordbruk.²¹⁸ Det er kanskje ikke tilfeldig at nordnorske trollkyndige og deres samiske forbundsfeller ofte forbindes med værmagi (jfr. bl.a. OT kap.78-80).

Ambivalensen til naturen og seiden kan med andre ord sies å være resultatet av en interessekonflikt; man ønsker å utnytte potensialet, men frykter farene. Naturen takles ved å gjerde den ute, for tidvis å trenge inn i den for å innhente ressurser. Det fantes også andre aspekter ved livet der samfunnet kunne ha fordel av sjamanskikkelsens tilgang til og kontroll over ånde verdenen. I en slik kontekst virker det ikke unaturlig at de seidkyndiges makt ble tøylet gjennom tabuer og forbud, som for eksempel kunne hindre mulige maktfaktorer tilgang til og utøvelse av sjamanens krefter. Om man ønsket å kontrollere sjamanens eller den seidkyndiges makt uten å miste potensialet som lå i praksisen deres, kan det ha vært naturlig å innføre tabuer som for eksempel forbeholdt praksisen for kvinner. Strukturalistisk sett kan delingen skyldes at kvinner i de fleste samfunn har vært nærmere tilknyttet eller assosiert med natursfæren enn menn, gjennom evnen til å gi og ivareta liv. Gjennom krigerrollen forbindes menn med makten over og evnen til å ta liv, og får dermed et langt mer truende aspekt, ikke minst i et jernaldersamfunn preget av omveltninger og krig. I et samfunn der naturen har blitt unaturlig og kontakten med naturåndene overnaturlig, kan kvinnes positivt assosierte naturtilknytning ha gjort dem til naturlige arvtakere til naturreligionens sjamanisme. Odinskikkelsens sjamanistiske karakter må ses i lys av herskerrollen, og kan dessuten skyldes at mytene har eldre røtter enn vikingsamfunnets kjønnsstrukturering og naturfjernhet (jfr. Hedeager 1999:73-83).

²¹⁷ Sett i et slikt lys er det litt interessant at de norrøne bosetningene på Grønland ble oppgitt lenger ut i kristen tid.

²¹⁸ Her bør det tillegges at dette motivet også kan oppfattes som en demoniserende og legitimerende strategi fra kongemakten, som fra Harald Hårfagres tid av jobbet aktivt for å flytte maktsentrumet sørover. I den forbindelse var det nødvendig å undergrave de gamle håloygjarlenes maktbasis, bl.a. gjennom kontroll over finneskatten (jfr. EgS kap.13-17).

Avslutning

Jeg innledet kapittelet med å fokusere på at vikingtiden var en brytningstid mellom religioner og samfunnsformer, og har gjentatte ganger poengtert Midgards plassering mellom orden og kaos. Dette delkapittelet viser at vikingenes samfunn og religion ikke bare ble preget av den historisk dokumenterte overgangen *til* sentraliserte stater og kristendom, men også av en forhistorisk overgang *fra* tidligere stammesamfunn og naturreligiøsitet. Mens vikingtidens høvdingedømmer lå mellom stamme og stat, lå den norrøne kulten mellom naturreligiøsitet og statsreligion. Det ambivalente forholdet til naturen, seiden og de seidkyndige skyldes at disse elementene i vikingetid var blitt til fremmede og farlige krefter som for å utnyttes måtte behandles som en strengt kontrollert kaossfære. Brukt om seidmenn reflekterer begrepet ergi frykten og avskyen tilknyttet kaotisk ”forurensning” av menneskes ordenssfære. Denne antipatien kan ha blitt forsterket av krigeraristokratiets behov for å styrke sine posisjoner på bekostning av seidmennene, som framstod som maktfaktorer i det gamle samfunnet. Utviklingen må forstås på bakgrunn av de strukturelle og mentale endringene de samfunnsmessige omveltningene i og før jernalder medførte.

Jeg vil fortsatt ikke omtale seid som sjamanisme, selv om seiden bør forstås som en arv fra et sjamanistisk kulturkompleks den fortsatt sto i nær tilknytning til i vikingtiden. Seid er imidlertid et mer dekkende og presist begrep for hva vikingtidens seidkyndige bedrev. Jeg har gitt grunnlag for en relasjonell kobling mellom seid og sjamanisme, forklart gjennom dyptgående paralleller i praksis og tankesett, og støttet av samisk-norrøne relasjoner. Skillet mellom tradisjonene og forbindelsen mellom seidmenn og umandighet har jeg forklart gjennom relasjonelle og strukturelle endringer i og rundt de norrøne samfunnene. Disse endringene gjorde det nødvendig å avgrense den kaotiske seiden til kvinnenens sfære for å beskytte den mannsstyrte samfunnsorden.

Summary

This thesis considers two major problems in the research on seiðr: the much-debated relationship between seiðr and shamanism, and the seiðr-men's association with *ergi* – unmanliness and shame.

My analysis is based on the distinction of order and chaos as major opposing forces in the structuring of old Norse society. Chaos represents a danger to the idealized order which keeps society together, but is also a necessary resource of numinous knowledge and change. Seiðr, by this definition, belongs to the sphere of chaos, as it represents a force of radical change that might even affect fate. The ability to tap into this resource for the benefit of society is limited to the female performers, the *völur*, whereas it is restricted from the sphere of men on account of men's official roles of power in society. The male performers represent a dangerous breach of central structures of order, defined by gender, and expressed through accusations of *ergi*. Through their powers, *seiðmenn* also represent a personal threat to established authorities in a power-based male hierarchy, resulting both in direct, violent counteraction and in encouragement of a gender-based taboo, where accusations of unmanliness might stem from the perceived cowardice of indirect action through seiðr.

The question of shamanism relies on the definition of the term. The defining elements of a (circumpolar) shamanistic worldview seem integrated in Norse society through myths, cosmology and the perception of the soul, as well as through the seiðr and its performers. Drums have not been located in Norse tradition, but most of the other central aspects of the shaman are represented through the roles, paraphernalia and activities of seiðrfolk, particularly the *völur*, and above all through the mythical chieftain and sorcerer, Oðinn. As shamanism seems too deeply rooted in Norse society to be ascribed to a cultural “loan” from the Saamis or other shamanistic cultures, I propose that seiðr is a heritage of pre-Iron Age shamanism. Changes in and restrictions of the practice are results of societal changes, where the build-up of a powerful hierarchy and an ever stronger division between society and nature are major factors. Norse society's reliance on the Saamis for cultic purposes serves to underline the similarities of the two cultures' worldviews, while at the same time suggesting the importance of proximity to nature and outsiderhood/apartness from established society for the ability to perform sorcery, seiðr – or shamanism.

Litteratur

Grunntekster

Den Eldre Edda. Oversatt av Ivar Mortensson-Egnund. I *Edda*, Det Norske Samlaget, Oslo 2002.

Den Yngre Edda. Oversatt av Erik Eggen. I *Edda*, Det Norske Samlaget, Oslo 2002.

Þiðreks saga af Bern. Prentverk Odds Björnssonar H.F., 1962.

Egils saga. Oversatt av Leiv Heggstad. Det Norske Samlaget, Oslo 1965.

Eirik Raudes saga. Oversatt av Anne Holtsmark. I *Islandske ættesagaer*. Gyldendal Norsk Forlag, 1973.

Eyrbyggja saga. Islenszk fornrit IV. Reykjavik.

Historia Norwegie. Red: Inger Ekrem og Lars Boje Mortensen. Oversatt av Peter Fisher. Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2003.

Historia Norwegiae Norsk. Oversatt av Astrid Salvesen. I Norges historie. Oslo 1969.

Kormaks saga. Oversatt av Eigil Lehmann. Norsk Bokreidingslag. Bergen 1984.

Landnåmsboken. Oversatt fra *Sturlubok* av Liv Kjørsvik Schei. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo 1997.

Njåls saga. Oversatt av Aslak Liestøl. I *Sagalitteraturen 1*. Det Norske Samlaget, Oslo 1984.

Ottars beretning. Oversatt av Povl Simonsen. I *Ultima Thule*, Ravnetrykk nr.7 1996.

Snorre Sturluson: Norges kongesagaer. Oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Gyldendal Norsk Forlag, 1979.

Soga om Fridtjov den frøkne.. Oversatt av Ivar Aasen. Norrøne Bokverk 45. Det Norske Samlaget, Oslo 1976.

Soga om Gange-Rolv. Oversatt av Bjarne Fidjestøl. I *Sagalitteraturen 4*. Det Norske Samlaget, Oslo 1984.

Soga om Gisle Sursson. Oversatt av Jan Ragnar Hagland. Det Norske Samlaget, 1991.

Soga om Laksdølane. Oversatt av Bjarne Fidjestøl. Det Norske Samlaget, Oslo 1994.

Soga om Orvar-Odd. Oversatt av Erik Eggen. Det Norske Samlaget, Oslo 1962.

Soga um Vatsdølerne. Oversatt av Jørgen Reitan. Det Norske Samlaget, Oslo 1909.

Soga om volsungane. Oversatt av Magnus Rindal. I *Sagalitteraturen 4*. Det Norske Samlaget, Oslo 1984.

Tacitus: Germania. Oversatt av M.Hutton. Loeb Classical Library, 1970.

Bibliografi

Almqvist, Bo 2000: I marginalen till sejd, i Gidlund, Gertrud (red): *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora, Sverige.

Bagge, Sverre 1994: Snorres bilde av det tidlige norske kongedømmet, i Schjødt, J.P. et al. (red): *Myte og ritual i det førkristne Norden*. Odense.

Barth, Frederik 1969: Introduction. I F. Barth (red): *Ethnic groups and boundaries*. Oslo.

Bender, Barbara 1978: Gatherer-hunter to farmer: a social perspective, i *World Archaeology* nr.2.

Buchholz, Peter M.A. 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Inaugural – Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms - Universität Münster.

Bäckmann, Louise 1975: *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm.

Bäckmann, Louise og Hultkrantz, Åke 1978: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm.

Bø, Olav 1960: Gand, i *KLNM V*.

Bø, Olav 1962: Hov og horg, i *KLNM VII*.

Bø, Olav 1970: Skjebnetro, i *KLNM XV*.

Christiansen, Reidar 1953: Ecstasy and arctic religion, i *Studia Septentrionalia* 4:19-92. Oslo.

Devlet, Ekaterina 2001: Rock art and the material culture of Siberian and Central Asian shamanism, i N.S. Price (red.): *The Archaeology of Shamanism*. London/New York.

Dillmann, Francois-Xavier 1994: Sejd og shamanisme i de islandske sagaer, i Jens Peter Schjødt (red): *Myte og ritual i det førkristne Norden*. Odense.

Douglas, Mary [1966] 1991: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London

- Douglas, Mary 1979: *The Abominations of Leviticus*, i Lessa, W. & Vogt, E. (red): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York
- DuBois, Thomas A. 1999: *Nordic Religions in the Viking age*. Philadelphia, PA.
- Dumézil, Georges 1973: *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley, CA.
- Eliade, Mircea 1998: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Oslo.
- Ellis Davidson, H.R. 1964: *Gods and Myths of Northern Europe*. London.
- Ellis Davidsson, H.R. 1976: *The Viking Road to Byzantium*. London.
- Ellis Davidsson, Hilda 1998: *Roles of the Northern Goddess*. London.
- Eriksen, Roy Tommy 1996: Mat, makt og myter - Reisen mot nord i sagalitteraturen, i *Ultima Thule*. Ravnetrykk nr.7:43-52. Universitetet i Tromsø.
- Fjeld Halvorsen, Eyvind 1959: Ergi, i *KLNM IV*.
- Fjeld Halvorsen, Eyvind 1960: Galder, i *KLNM V*.
- Fjeld Halvorsen, Eyvind 1975: Tul, i *KLNM XX*.
- Flood, Jan Peder 1999: *Volver, seidmenn og sjamaner – en komparativ analyse av norrøn seid*. Hovedoppgave i religionshistorie. Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Friis, J.A. 1871: *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Kristiania.
- Fritzner, Johan 1877: *Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmændenes, tro og overtro*. Historisk tidsskrift R.1, B.4, s. 136-217.
- Geertz, Armin 1993: Archaic Ontology and White Shamanism, i *Religion*. Vol.23, nr.4:369-372. London.
- Geertz, Clifford 1979: Religion as a cultural system, i Lessa, W. & Vogt, E. (red): *Reader in Comparative Religion. An anthropological Approach*. New York.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth 2001: *Nytt blikk på religion*. Oslo.
- Gisle, Jon 1975: *Seid. En religionshistorisk undersøkelse på grunnlag av norrøne kilder*. Hovedoppgave i Nordisk, særlig norsk språk og litteratur. Oslo.
- Gjessing, Guttorm 1953: Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos Samene, i *Studia Septentrionalia* 5:91-102. Oslo.
- Goodman, Felicitas D. 1989: The Neurophysiology of Shamanic Ecstasy, i M. Hoppál og O.J. von Sadovszky (red): *Shamanism: Past and Present*. ISTOR Books 1-2, Budapest.

- Grambo, Ronald 1984: En seidkvinne på Grønland. Noen tanker om et avsnitt i Eirik's saga Rauda, i *Middelalderforum* nr. 3/4 hefte 9:56-69.
- Grambo, Ronald 1989: Unmanlyness and seidr: problems concerning the change of sex, i M. Hoppál og O.J. von Sadvoszky (red): *Shamanism: past and present*, Budapest: Istor Books 1-2: 103-113.
- Grambo, Ronald 1991: Problemer knyttet til studiet av seid. En programerklæring, i Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. & Meulengracht Sørensen, P. (red): *Nordisk hedendom: et symposium*. Odense.
- Hammer, Olav 2001: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden.
- Harner, Sandra D. og Tryon, Warren W. 1992: Psychoimmunological Effects of Shamanic Drumming, i M. Hoppál og J. Pentikäinen (red): *Northern Religions and Shamanism*. Budapest.
- Hedeager, Lotte 1992: *Iron-Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700*. Oxford og Cambridge.
- Hedeager, Lotte 1999: *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*. Oslo.
- Hedeager, Lotte 2000: Skandinavisk dyreornamentik: Symbolsk repræsentation af en før-kristen kosmologi, s.126-141 i G. Barnes og M. Clunies Ross (red): *Old Norse Myths, Literature & Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000*, University of Sidney.
- Hedeager, Lotte 2004: Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet, i Andrén, A. et al. (red.): *Ordning mot kaos – studier i nordisk førkristen kosmologi*. Nordic Academic Press, Lund.
- Heide, Eldar 2002: Gandfluga og sjamanismen, i *Nordica Bergensia* 28.
- Heggstad et al. 1997: *Norrøn ordbok*. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Henriksen, Jørn Erik 1996: *Hellegropene. Fornminner fra en funntom periode*. Stensilserie B. Institutt for samfunnsvitenskap, Arkeologiseksjonen, Universitetet i Tromsø; nr 42.
- Hodder, Ian 1982: The Use of Analogy, i *The Present Past. An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. London.
- Hodder, Ian 1990: *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Oxford.
- Hodder, Ian 1992: The Domestication of Europe, i *Theory and Practice in Archaeology*. London og New York.
- Hoppál, Mihály 1992: Pain in shamanic initiation, i M.Hoppál og J.Pentikäinen (red.): *Northern Religions and Shamanism*. Budapest.

Horwitz, Jonathan 1989: On Experiential Shamanic Journeying, i M. Hoppál & O.J. von Sadovszky (red): *Shamanism: Past and Present*. ISTOR Books 1-2, Budapest.

Hultgård, Anders 1997: Från øgonvitnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning, i A.Hultgård (red): *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Nora, Svarige.

Hultkrantz, Åke 1978: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism, i V.Diószei & M.Hoppál (red): *Shamanism in Siberia*, s.27-58. Budapest.

Hultkrantz, Åke 1992: Aspects of Saami (Lapp) Shamanism, i M.Hoppál & J.Pentikäinen (red.): *Northern Religions and Shamanism*. Budapest.

Hultkrantz, Åke 1998: On the history of research in shamanism, i J.Pentikäinen m.fl.: *Shamans*. Tampere.

Hultkrantz, Åke 2000: Schamaner i øst och väst – om schamanismens fenomenologiska enhetlighet, i T.P. Larsson (red): *Schamaner. Essäer om religiøsa mästare*. Falun, Sverige.

Johannessen, Kåre 2000: Pragmatiske Moralister – om forståelsen af det onde i præ-kristen norrøn kultur, i *Din 1+2/2000*

Jordan, Peter 2001: The materiality of shamanism as a 'world-view': Praxis, artefacts and landscape, i N.S. Price (red.): *The Archaeology of Shamanism*. London/New York.

Klass, Morton 1995: *Ordered Universes*. Boulder, CO.

Kristiansen, Kristian 1998: *Europe before History*. Cambridge.

Kristoffersen, Siv 1995: Transformation in Migration Period animal art, i *Norwegian archaeological review*, vol.28, nr.1:1-17.

Larsson, Thomas P. 2000a: Schamanen och schamanismen – några inledande ord, i T.P.Larsson (red): *Schamaner. Essäer om religiøsa mästare*. Falun, Sverige.

Larsson, Thomas P. 2000b: Nåjden som schaman – Mentalt instabil, bedragare eller socialt kompetent, i T.P.Larsson (red): *Schamaner. Essäer om religiøsa mästare*. Falun, Sverige.

Leem, Knud 1767: *Beskrivelse over Finmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse...*, Faksimilietrykk, København 1975.

Lid, Nils 1950: *Trolldom: nordiske studiar*. Oslo.

Lilienskiold, Hans H., redigert og bearbejdet av Rune Hagen og Per Einar Sparboe 1998: *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Ravnetrykk 18. Tromsø

Løkka, Nanna 2002: *Seid i kontekst. En analyse av seid og forholdet mellom myter, ritualer og samfunn i vikingtidens Norden*. Mastergradsavhandling i nordisk vikingtids- og middelalderkultur. Universitetet i Oslo.

- Mathisen, Stein R. 2003: Ganning. Mediefortellinger om samisk trolldom i dagens Nord-Norge, i *Din* nr.4/2002 + 1/2003, s.20-29.
- Mebius, Hans 2000: Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden, i Gidlund, Gertrud (red): *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora, Sverige.
- Mebius, Hans 2000: Historien om den samiske nåjden, i T.P.Larsson (red): *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Falun, Sverige.
- Meulegracht Sørensen, Preben 1983: *The unmanly Man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*. Rev. oversettelse av Joan Turville-Petre. Odense University Press. Original: *Norrøn nid*. Odense 1980
- Meulegracht Sørensen, Preben 1995: *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Oslo.
- Meulegracht Sørensen, Preben og Steinsland, Gro 1990: *Før kristendommen: digtning og livssyn i vikingetiden*. København.
- Motz, Lotte 1980: Sister in the cave: the stature and function of female figures in the Eddas. *Arkiv för nordisk filologi* 95:168-182.
- Motz, Lotte 1994: The Magician and his Craft, i *Collegium Medievale* 7:5-31.
- Motz, Lotte 1996: *The king, the champion and the sorcerer. A study in Germanic myth*. Wien.
- Mundal, Else 1974: *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo.
- Mundal, Else 1994: Mytar og dikting, i J.P.Schjødt et al. (red): *Myte og ritual i det førkristne Norden*. Odense.
- Mundal, Else 1996: The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources, i Juha Petikäinen (red): *Shamanism and Northern Ecology*. Religion and society 36. Berlin, s.97-116
- Mundal, Else 1997: Kong Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid. Samefolket sin plass i den norske rikssamlingsmyten, i *Nordica Bergensia*. Bergen
- Mundal, Else 2000: Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Old Norse myths, i G. Barnes og M. Clunies Ross (red.): *Old Norse Myths, Literature and Society*. Sydney: Centre for Medieval Studies, s.346-355
- Mundal, Else 2003: Mageplask i Mimes brønn, i O.E.Haugen og K.I.Vannebo (red): *Maal og Minne 1 2003*, s.36-48.
- Myhre, Bjørn 1987: Fra smårike til stat, i *Hafsfjord. Fra rikssamling til lokalt selvstyre*. Stavanger.
- Noreen, Erik 1922: *Studier i fornvästnorsk diktning*, vol.2. Uppsala.

- Näsström, Britt-Mari 1998: *Frøya. Den store gudinnen i Norden*. Oslo.
- Näsström, Britt-Mari 2001: *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*. Oslo.
- Näsström, Britt-Mari 2002: *Fornskandinavisk religion: en grundbok*. Lund.
- Odner, Knut 1983: *Finner og terfinner*. Oslo.
- Ohlmarks, Åke 1939: *Studien zum Problem des Schamanismus*. Aktiebolaget. Lund.
- Olsen, Bjørnar 1997: *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiver i arkeologisk forskning*. Oslo.
- Olsen, Bjørnar J. 2000: Nye tider, nye skikker. Om å leve sammen som samer og nordmenn for 1000 år siden, i *Ottar nr 229, 1/2000*.
- Olsen, Isaac [1715] 1910: Om lappernes vildfarelser og overtro, i Qvigstad, Just (red): *Kildeskrifter til den lappiske mythologi 2*. Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1910, 4. Trondhjem.
- Olsen, Magnus 1909: Fra gammel norsk myte og kultus, i *Maal og Minne*.
- Olsen, Magnus 1915: *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*, SVSC.
- Paden, William E. 1994: *Religious Worlds*. Boston.
- Pålsson, Hermann 1999: The Sami People in Old Norse Literature, i *Nordlit nr. 5*
- Pollan, Brita 1993: *Samiske sjamaner*. Oslo.
- Price, Neil S. 2001: An archaeology of altered states: Shamanism and material culture studies, i N.S. Price (red): *The archaeology of shamanism*. London/New York.
- Price, Neil S. 2002: *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala.
- Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.
- Raudvere, Catharina 1991: ...*mara trað hann*. Maragestaltens förutsättningar i nordiska förkristna själsföreställningar, i *Nordisk hedendom*. Odense.
- Raudvere, Catharina 2003: *Kunskap och insikt i norrön tradition – mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Lund.
- Roesdahl, Else 1991: Nordisk førkristen religion. Om kilder og metoder, i *Nordisk hedendom*. Odense.
- Roesdahl, Else 1992: *The Vikings*. London.
- Rydving, Håkan 1993: *Samisk religionshistorisk bibliografi*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 2. Uppsala.

- Rydving, Håkan 1995: *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Uppsala.
- Rydving, Håkan 1995: *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Uppsala
- Schanche, Audhild 1986: *Nordnorsk jernalderarkeologi. Et sosialgeografisk perspektiv*, magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Schjødt, Jens Peter 1983: Livsdrik og Vidensdrik, i *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* nr.2, 1983.
- Schjødt, Jens Peter 1991: Relationen mellom aser og vaner og dens ideologiske implikationer, i Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J., og Sørensen, P. (red.): *Nordisk hedendom – et symposium*. Odense, s.303-320.
- Schjødt, Jens Peter 2001: Óðinn – shaman eller fyrstegud? I Stausberg, M. (red.): *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte*. Berlin: 562-577.
- Schjødt, Jens Peter 2004: Kosmologimodelle og mytekredse, i Andréén, A. et al. (red.): *Ordning mot kaos – studier i nordisk førkristen kosmologi*. Lund.
- Sigurðsson, Gísle 2000: ”Ein sat hún úti...”, i *Tradisjon 2-00/1-01*.
- Solheim, Svale 1961: Hamingja. *KLNM VI*.
- Solheim, Svale 1962: Hug. *KLNM VII*.
- Solheim, Svale 1964: Kveldrida. *KLNM IX*.
- Solheim, Svale 1965: Landvette. *KLNM X*.
- Solli, Brit 1999a: Odin the queer? On ergi and shamanism in Norse mythology, i Gustafsson, A. og Karlsson, H. (red.): *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh*. Gotarc Series A, vol.3. Göteborg.
- Solli, Brit 1999b: Queer theory og gamle guder. Skeive perspektiv på norrøn mytologi, i Markussen, T. og Lotherington, A.T. (red.): *Kritisk kunnskapspraksis: Bidrag til feministisk vitenskapsteori*. Oslo.
- Solli, Brit 2002: *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo.
- Solli, Brit 2004: Det norrøne verdensbildet og ethos. Om kompleksitet, kjønn og kontradiksjoner, i Andréén, A. et al. (red.): *Ordning mot kaos – studier i nordisk førkristen kosmologi*. Lund.
- Steinsland, Gro 1985: Kvinner og kult i vikingtid, i Randi Andersen m.fl. (red): *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen*. Bergen, s. 31-42

- Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En undersøkelse av Hierogami-myten i Skirnismål, Ynglingatal, Håløygatal og hyndljud*. Oslo.
- Steinsland, Gro 2000: Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder. Oslo.
- Steinsland, Gro og Meulengracht Sørensen, Preben 1994: *Menneske og makter i vikingenes verden*. Oslo.
- Steinsland, Gro og Meulengracht Sørensen, Preben 1999: *Voluspå*. Oslo.
- Steinsland, Gro og Vogt, Kari 1981: Aukinn ertu volsi ok upp um tekinn. En religionshistorisk analyse av Volsattr i Flateyrbok, i *Arkiv for Nordisk Filologi nr 96*.
- Ström, Folke 1947: *Den döendes makt och Odin i trädet*. Göteborgs Högskolas årsskrift LIII, 1947:1. Göteborg.
- Ström, Folke 1954: *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*. Stockholm.
- Ström, Folke 1961: Ham(n)skifte. *KLNM VI*.
- Ström, Folke 1961: *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg.
- Ström, Folke 1974: *Nið, ergi and Old Norse moral attitudes*. Viking Society for Northern Research. London.
- Strömbäck, Dag 1970: Seid. *KLNM XV*.
- Strömbäck, Dag 1935: *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Red: Gertrud Gidlund. Hedemora, Sverige. Faksimile av forfatterens avhandling Sejd og to tidligere publiserte artikler.
- Tolley, Clive 1995: Vörðr and Gandr: helping spirits in Norse magic. *Arkiv för nordisk filologi 110: 57-75*.
- Turner, Victor 1974: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca og London.
- Turner, Victor 1979: Betwixt and between: The liminal period in rites de passage, i Lessa, W. & Vogt, E. (red): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York
- Turville-Petre, E.O.G. 1964: *Myth and religion of the north. The religion of ancient Scandinavia*. Westport, CN.
- Turville-Petre, Gabriel 1972: *Nine Norse Studies*. Viking Society for Northern Research, London.
- Tylor, Edvard B. [1873] 1979: Animism, i Lessa, W. & Vogt, E. (red): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York.

Vajda, László 1959: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, i *Ural-Altäische Jahrbücher* 31, s.456-485. Wiesbaden.

de Vries, Jan 1957: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin.

Warmind, Morten 2004: "... á ðeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn". Kosmologi og ritualer i det førkristne Norden, i Andréén, A. et al. (red.): *Ordning mot kaos – studier i nordisk førkristen kosmologi*. Lund.

Zachrisson, Inger 1994: Om møtet mellom germaner og samer under vikingetid, i *Etnisitet og arkeologi* (i temanr. *Meta* 3/4)

Zachrisson, Inger 1992: Can Grave Customs be taken over by one Ethnic Group from Another? i M.Hoppál og J.Pentikäinen (red): *Northern Religions and Shamanism*. Budapest.

Zachrisson, Torun 1998: *Gård, gräns, gravfelt. Sammanhang kring ädelmetalldepåer och runstenar från vikingatid och i tidig medeltid i Uppland och Gästrikland*. Stockholm Studies in Archaeology 15.