

Eldar Heide

Fjølsvinnsmål

Ei oversett nøkkelkjelde
til nordisk mytologi

Magisteravhandling i norrøn filologi

Universitetet i Oslo

Oslo 1997

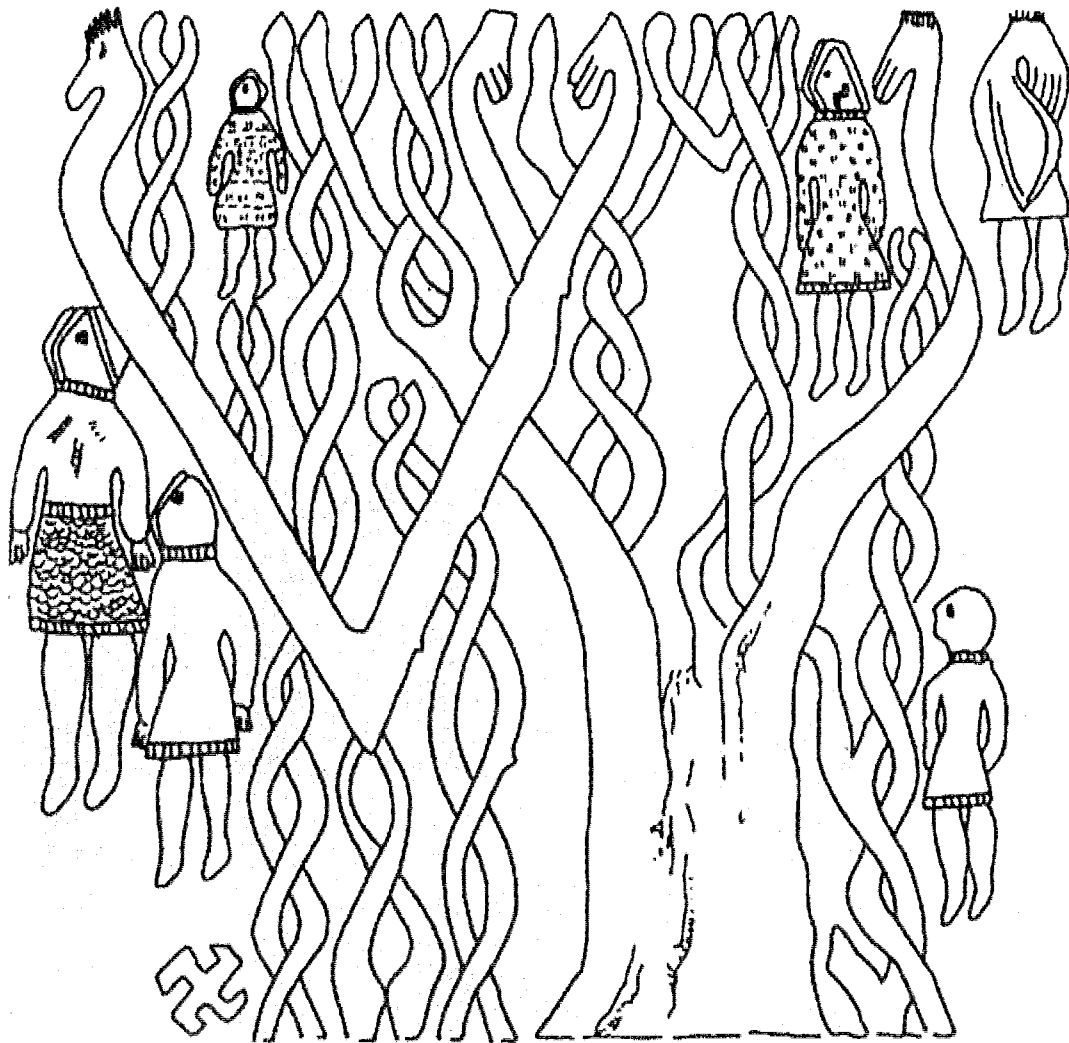
Føreord til nettutgåva

Dette er manuskriptet frå 1997 innskanna. Eg vonar lesaren ber over med at det er skjemd av ein litt påståeleg og insisterande tone.

I tillegg har eg sett inn scenen frå Oseberg-teppet som ser ut til å vise hending i tre, som eg har kommi over etter at avhandlinga var ferdig. At greinene på treet har hestehovud stør argumentasjonen i kapittel V.

Eldar Heide

Bergen, 16.11.2007



Hengingstre med hestehovudgreiner. Frå Osebergteppet, 800-talet, etter Brit Solli 2002: *Seid*. Oslo: Pax, plansje VIII. Stilisert bilete, jamfør naturtru attgjeving hos Anne-Stine Ingstad i Christensen m.fl. (red.), 1992: *Osebergdronnings grav*. Oslo: Schibsted.

FØREORD

Da eg tok til å arbeide med denne avhandlinga, var målet å tolke baldermyten. Men mistelteinen Balder blir skoten med førte meg over på *Lævateinn* i Fjølsvinnsmål, eit våpen av liknande slag. Litteraturen var til lita hjelp i tolkinga av Lævatein, så eg sette meg til å gruvle og grava i Fjølsvinnsmål på eiga hand. Og ein septembersundag for to år sidan kom gjennombrotet. I eit glimt såg eg dei fyrste brikkene falle på plass, og eg skjønnte at eg sat med ei oversett kjelde til baldermyten - at Fjølsvinnsmål opnar enda større perspektiv, såg eg ikkje da. I fyrsten ville eg berre bruke Fjølsvinnsmål som ei "ny" kjelde til den granskinga eg var i gang med, men skjønnte etter kvart at eg måtte begynne i andre enden: med å vise at Fjølsvinnsmål i det heile er ei kjelde å rekne med. Det viste seg nemleg at det var vanskeleg å få andre enn medstudentar til å tru på Fjølsvinnsmål, og det bør seiast at denne avhandlinga ikkje hadde sett dagens lys om eg hadde hatt større respekt for autoritet enn for mi eiga dømekraft.

Når eg no står ved vegs ende, vil eg fyrst og fremst takke Else Mundal. Som rettleiar for meg dei siste 15 månadene har ho gjevi kloke, konstruktive råd om korleis eg skulle gå fram i arbeidet og bygge argumentasjonen. Eg vil òg takke Trygve Skomedal, som har gjevi verdifull hjelp, medstudentane som har trudd på ideen min og hjelpt meg med stort og smått, og ikkje minst kjæraste Anja, som har trøysta meg i tunge stunder, og lati meg "ta heilt ut" den egotrippen det er å skrive ei magisteravhandling. Til slutt vil eg takke Noregs forskingsråd, som gav meg eit års stipend til det opphavlege balderprosjektet.

Blindern, 3.10.97

Eldar Heide

DET ER DEN DRAUMEN

Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje,
at det må skje -
at tidi skal opna seg,
at hjarta skal opna seg,
at dører skal opna seg,
at berget skal opna seg,
at kjeldor skal springa -
at draumen skal opna seg,
at me ei morgonstund skal glida inn
på ein våg me ikkje har visst um.

Olav H. Hauge

INNHALD

FØREORD	1
FORKORTINGAR	5
I INNLEIING	6
DEL A: TILNÆRMINGA	8
II SAMANDRAG AV FJØLSVINNSMÅL	8
III FORSKINGSHISTORIE	11
1 Granskinga til no	11
1.1 Tolking	11
1.1.1 "Sjølvtendetida"	11
1.1.2 Teorien om *Svipdagsmål	12
1.1.3 Eventyrteorien	17
1.1.4 Fjølsvinnsmål avskrivi som mytologisk kjelde	20
1.1.5 Forklaring i staden for tolking	22
1.1.6 Tolking likevel	25
1.2 Datering	30
2 Drøfting av granskinga til no	35
2.1 Tolkingane	35
2.1.1 Eventyrteorien	35
2.1.2 Teorien om *Svipdagsmål	39
2.1.3 Forklaringane og dei eigentlege tolkingane	43
2.2 Datering	45
2.3 Konklusjon av drøftinga	50
IV TOLKINGSRAMME	52
1 Det kjønnslege universet	52
1.1 Bakgrunnen for kapitlet	52
1.2 Om tankegangen	53
1.3 Kjeldene fortel om andre haldningar	55
1.4 Kjønnstenking i mytologien	58
1.4.1 Mannleg kultur, kvinneleg natur	58
1.4.2 Motsetnaden er relativ	61
1.5 Kjønnsideologien i islendingogene	65
1.6 Konsekvensar for mytologitolkinga	70
1.7 Oppsummering av kapittel 1	77
2 Sjølvfelling	79

2.1 Skapinga fører til undergang	79
2.2 Æsene feller seg sjølv	84
2.3 Korleis kan sjølvfellinga forklarast?	88
3 Strukturlesing	90
DEL B: TOLKINGA	95
V TREET OG DYRET	95
1 Treet og hesten	95
2 Treet og hjorten	101
3 Treet og reinen	107
4 Treet og elgen	116
VI GRUNNLESINGA	120
1 Bustaden til menglòd	120
2 Hanen	127
3 <i>Ving-</i>	138
VII DEI TO ALTERNATIVA	144
1 Det negative alternativet	144
1.1 <i>Sártíkin røg</i>	144
1.2 <i>Gífr og Geri, Sinmara og Kelisjúkar konur</i>	150
2 Det positive alternativet - <i>mørnir</i> og Menglòd	157
3 Gjennomgåande kløyving	162
3.1 "Hel-garden"	162
3.1.1 <i>Kelisjúkar konur</i> og Hel	162
3.1.2 <i>Sinmara</i> og Hel	173
3.1.3 <i>Hindringane</i> og Hel	175
3.1.4 Konklusjon av 3.1	179
3.2 Den venlege garden	179
3.3 Korleis kan kløyvinga forklarast?	182
VIII ODIN SKAL DREPA SEG SJØLV	188
1 Svipdag er Odin	188
2 Vidovne er ein hypostas av Odin	193
IX DET KLØYVDE HIEROGAMIMOTIVET I STØRRE PERSPEKTIV	209
X KONKLUSJON	214
Samandrag	218
Litteratur	223

FORKORTINGAR

Alv	Allvismál, <i>Alvíssmál</i>
ANF	<i>Arkiv för nordisk filologi</i>
Ásg	Ásgeir Blöndal Magnússon: <i>Íslensk orðsifjabók</i>
Fjm	Fjølsvinnsmál, <i>Fjølsvinnsmál</i>
Flb	<i>Flateyjarbók</i>
Flt	Fleirtal
Fm	Fávnesmál, <i>Fáfnismál</i>
Frz	Johan Fritzner: <i>Ordbog over Det gamle norske Sprog I-IV.</i>
Fær	Færøysk
Gf	Gylvaginning, <i>Gylfaginning</i>
Grg	Grogalder, <i>Grógaldr</i>
Grm	Grimnesmál, <i>Grímnismál</i>
Gudr II	Den forne Gudrunkvida, <i>Guðrúnarkviða önnur</i>
Heggst	L Heggstad, m fl: <i>Norrøn ordbok</i>
HHII	Det andre kvedet om Helge Hundingsbane, <i>Helgakviða Hundingsbana II</i>
Ht	Håløygjatal, <i>Háleygjatal</i>
Hym	Hymeskvida, <i>Hymiskviða</i>
ÍF	Íslensk fornrit
Lex. Po.	<i>Lexicon Poeticum</i>
Nisl	Nyislandsk
Sigdr	Sigerdrivemál, <i>Sigrdrífumál</i>
Skírn.	Skirnesmál, <i>Skírnismál</i>
Skjd	Finnur Jónsson: <i>Den norsk-islandske skjaldedigtning.</i>
Skm	Skaldskaparmál, <i>Skaldskaparmál</i>
Svm	Svipdagsmál
Vaf	Vavtrudnesmál, <i>Vafprúðnismál</i>
Vsp	Voluspá, <i>Völuspá</i>
Vp	Volsetåtten, <i>Volsapátr</i>
Ys	Ynglingsoga, <i>Ynglinga saga</i>
Yt	Ynglingatal
*	Hypotetisk (mogeleg eller ikkje belagt)

I INNLEIING

Fjølsvinnsmál (Fjm) er eit lite påansa eddakvede som berre er overlevert i papirhandskrifter frå 16- og 1700-talet. Trass i den seine overleveringa, er det semje om at kvedet er frå 1300-talet eller før, så det har komi med i dei fleste eddakvedeutgåvene. I vårt hundreår er det nesten ingen granskarar som har "rekna *Fjølsvinnsmál* med", som eit eddakvede i eigentleg forstand. Det vanlegaste synet har vori at det er ein "mytisk pastisj". Etter dét synet fortel ikkje *Fjølsvinnsmál* nokon myte frå nordisk mytologi, berre eit eventyr innlånt frå utlandet i høgmellomalderen, helst frå den keltiske kulturkrinsen. Her heime skal eventyret ha vorti omdikta etter heimleg, litterær smak: Forma vart eddakvede, og mytiske motiv - nokre lånte frå gamle eddakvede, andre oppdikta - vart hengde på for å skapa "forn", mytisk atmosfære.

Eg meiner denne oppfatninga er galen. Etter mitt syn er *Fjølsvinnsmál* eit gammalt gudekvede og ei viktig kjelde til nordisk mytologi. Det kan jamvel vera ein nøkkel til å forstå kosmologien og undergangsideane i den førkristne, nordiske religionen. Målet med denne avhandlinga er å vise at det er slik. Meir konkret kan eg stille opp tre delmål:

1. Eg vil vise at det rådande synet bygger på argument som ikkje held mål vitskapleg; m a o: at *Fjølsvinnsmál* må vurderast heilt på nytt.
2. Eg vil avdekke "beingrinda" i *Fjølsvinnsmál* - vise at kvedet heng logisk i hop, og at dei mytiske motiva ikkje er "ornamentikk", men nødvendige i den logiske samanhengen.
3. Eg vil vise at det mytiske mønsteret eg finn i *Fjølsvinnsmál* stemmer med andre, allment aksepterte kjelder til nordisk mytologi.

Dessverre finst det inga fullgod utgåve av *Fjølsvinnsmál* (jf Jónas Kristjánsson 1987) - truleg fordi det ikkje er rekna som særleg interessant. Derfor ville det vori best om eg kunne gått direkte til handskriftene når eg skulle gjera eit nytolkingsarbeid som dette. Dét har eg ikkje hatt kapasitet til, så eg har bygd granskinga mi på den beste utgåva som finst: Sophus Bugge si eddakvedeutgåve

frå 1864 (Bugge 1965). Eg har likevel sjekka utgåva hans mot den handskrifta som etter Jónas Kristjánsson (1987) er den beste (Lbs 966 4^{to}), og brukt den i to tilfelle (note 116 og s 142).

Andre eddakvede enn Fjølsvinnsmål siterer eg frå Jón Helgason si utgåve (1971), dersom dei er med der. Elles siterer eg frå Sophus Bugge si utgåve, men normaliserer som Jón Helgason. I regelen set eg norrøne sitat i normalisert form. Er utgåva eg viser til unormalisert, normaliserer eg sjølv. Elles følgjer eg normaliseringa i utgåva. Omsetting av eddakvede hentar eg i regelen frå Ivar Mortensson-Egnund (1974, til nynorsk), men frå Ludvig Holm-Olsen (1975, til bokmål) der den er betre. Snorre-Edda siterer eg frå Anne Holtmark og Jón Helgason si utgåve frå 1950. I Skaldskaparmål (Skm) følgjer eg kapittelindelinga i Finnur Jónsson si utgåve frå 1931 (I Gylvagingning (Gf) følgjest dei to utgåvene åt). Omsetting av Snorre-Edda hentar eg frå Erik Eggen (1978), og omsetting av skaldekvede frå Finnur Jónsson (1912-15, = *Skjð*). Når eg omset nokre av desse tekstane sjølv, seier eg frå om det. Andre tekstar omset eg i regelen sjølv. Norrøne namn skriv eg vanlegvis i nynorsk form. Unntaka er fyrste gongen eg nemner namn frå Fjølsvinnsmål og Grogalder, og når den norrøne namneforma har særskilt interesse.

DEL A: TILNÆRMINGA

II SAMANDRAG AV FJØLSVINNSMÅL

Fjølsvinnsmål er på 50 strofer, alle i ljodahått. Eg attfortel kvedet slik det blir lesi i dag; det er brei semje om hovuddraga. Fjfm tek til med at ein framandkar, som vi seinare får veta er helten Svipdag, kjem til ein jotunbustad omsveipt av eld.

Utanfor gjerdet møter han ein vaktmann som kallar seg *Fjølsviðr* ('Den mangkunnige'). Fjølsvinn seier Svipdag aldri kjem inn i garden, og bed han pakke seg derifrå (str 2-4). Men Svipdag er ikkje huga på dét, for han likar det han ser, og trur han vil trivast der (str 5). Når Fjølsvinn vil veta kva han er for ein, løyner han rette namnet sitt, og kallar seg *Vindkaldr* ('Vindkald'), son av *Vårkaldr* ('Vårkald'), son av *Fiðlkaldr* ('Mangkald'; str 6). Svipdag går så i gang med å spørja ut Fjølsvinn om garden han er komen til. Han finn ut at *Menglǫð*, dotter av son til *Svafrþorinn* rår for garden og rikdomane der (str 7-8). Vidare spør han om forsvarsverka rundt garden, det eine utrivelegare enn det andre: Grinda heiter *Þrymgjöll*, er laga av sønene til *Sólblindi* (er dei dvergar?), og er slik at kvar den som prøver å opne henne blir hengande fast (9-10). Gjerdet heiter *Gastrópnir*, av somme tolka som 'gjestestrøyparen' eller 'holstrøyparen', det er laga av lemene hans *Leirbrímir*, og Fjølsvinn har stódd det så godt at det skal stå så lenge menneskeætta lever (str 11-12). Hundane framføre grinda heiter *Gífr* og *Geri*, og dei vaktar elleve møyar¹ til dess gudane går under (str 13-14). Dei søv på skift, så ingen kan snike seg framom dei (str 15-16). Svipdag spør da om det finst noko slag mat ein kan slenge til dei, så ein kan smette framom medan dei et (str 17). Ja, kan han slenge til dei to *vengbráðir*, som dei fleste les *vængbráðir*, 'vengesteiker', frå hanen *Viðófnir*, så kan han smette inn (str 17-18).

Så kjem dei fire klårast mytologiske strofene, som dei fleste meiner er eit sidesprang i forteljinga: Svipdag spør kva det treet heiter som breier greinene sine

¹Teksten er usikker her. Jfr note 158.

om alle land (str 19). Han får veta at det heiter *Mímameiðr*, og at det vil falle av det dei færraste ventar; verken eld eller jarn feller det. Vidare spør han kva det blir av frukta på det vidgjetne treet, som verken eld eller jarn feller (str 21). Den neste strofa (22), der svaret kjem, er den mest omdiskuterte i kvedet, men det er semje om meininga: Frukta på treet har som eigenskap at ho hjelper barnsjuke kvinner (*kelisjúkar konur*) om ho blir boren på elden.

Etter dette spør Svipdag atter om den gullskinande hanen i det høge treet (str 23). Han får veta at han heiter *Viðófnir* (str 23-24), at han står på greinene til *Mímameid* og på eitkvart viset er ufin med² *Sinmara*³ (str 24), som vi seinare får veta er ei gyger. Eitt einaste våpen kan sende han til Hel: sverdet *Lævateinn*⁴, 'Svikteinen', som er laga av Loke nedanfor *nágrindr*, og som ligg hos *Sinmara* i ei jarnkiste med 9 sterke lås (str 25-26). Svipdag vil veta om det er råd å få tak i dette våpnet, og får til svar at "den bleike gygra" vil gje frå seg *Lævatein* om han gjev henne ein dyrverdig, lys ljå (str 27-30) som sit på hanen *Vidovne*. Som ein ser, går dette i ring: Skal Svipdag koma seg inn i garden, må han få has på *Vidovne*, men for å få has på *Vidovne*, må han fyrst få has på han. Det er altså uråd for Svipdag å koma seg inn i garden.

Likevel spør Svipdag trottig vidare. Han får veta at salen som er omsveipt av blakrande logar heiter *Hýrr*⁵; og at folk aldri vil meir enn få **høyre** om det rikdomshuset (str 32). Når Svipdag spør kven som laga "det han såg innanfor garden" (uvisst kva), får han ei ramse med dvergnamn til svar (str 33-34). Berget

²Usikker tekst.

³Oblikv kasus *Sinmǫru*, endra av Bugge (1965:347). Handskriftene har *sin mǫvtu* (av samanskriði), *sinn mantu*, *sem mǫvtu*, *sem mantu*, som ingen har fått meining i.

⁴Handskriftene har *Hævateinn*, men rettinga til *Læva-* er allment akseptert, fordi stavrimet krev det, og fordi det er andre stader i kvedet der "l" synest vera forveksla med "h" (str 36, kan hende òg 32).

⁵Somme endrar til *Lýrr*, *Lýr* fordi det rimer betre da, jf førre noten. Sjå s 122.

som Svipdag ser ei brur sitta på, heiter *Lyfjaberg*⁶, 'lækjedomberget'⁷, og er slik at kvar kvinne som kliv opp på det, blir frisk ' (str 35-36). Der sit Menglòd, omgjeven av ein flokk møyar (str 37-38) som hjelper den som blotar til dei (str 39-40). Så kjem Svipdag (som hittil har kalla seg "Vindkald") med det avgjerande spørsmålet: "Finst det nokon mann som får sova i famnen hennar?" (str 41) -Nei, svarer Fjølsvinn, dét får einast Svipdag, "honom solbjarte dros / vigd var til viv" (str 42). Da gjev Svipdag seg til kjenne som den han er, Fjølsvinn går inn og kunngjer for Menglòd at Svipdag er komen, for no har porten opna seg, og hundane ønskjer han velkomen (str 44). Menglòd reagerer sterkt: Kloke ramnar skal slite auga ut or Fjølsvinn på høge galgen om han lyg at Svipdag er komen (str 45). Når Svipdag kjem inn, vil ho ha jartegner om ætta og namnet hans for å vera viss på at han er den rette (str 46). Svipdag seier namnet sitt og at han er son av *Sólbjartr*, ('Solbjart'). Vindar har drivi han dit på kalde vegar; "Urd sine ord / ingen ruggar / om òg lagnad lagdest tung" (str 47). Menglòd kysser han da velkomen: No er han komen som ho har trådd etter og venta på "døger og dagar", no skal dei "leva saman alder og æve" (str 48-50).

⁶Allment godteken retting av *Hyfjaberg*; berre *Lyfjaberg* stettar rimkrava og samsvarer med str 49. Jf notane ovanfor.

⁷Bokstavleg: 'Lækjemiddelberget', men dét kling litt mykje av apotek og medisinaldepot.

III FORSKINGSHISTORIE

Fordi nær sagt alle granskarar dei siste 100 åra har avskrivi Fjm som gamal, fullverdig kjelde til nordisk mytologi, vil eg gå grundig inn på forskingshistoria. Det er om å gjera å få klårlagt korleis dagens oppfatning av Fjølsvinnsmål har oppstått, og kva ho bygger på.

1 GRANSKINGA TIL NO

1.1 Tolking

1.1.1 "Sjølvtendetida"

Da den moderne forskinga i nordisk mytologi tok til kring hundreårsskiftet 1700-1800, vart Fjm rekna som ei like god og viktig kjelde som dei andre eddakveda. Granskarane tok det alvorleg og la stort arbeid i å tolke det. Heilskapstolkingar og bidrag til tolkinga kom frå Ling 1819-20, Magnusen 1822, Cassel 1856, Lüning 1859, Schwartz 1860, Justi 1864, Rupp 1865, Bergmann 1874 og Möller 1875, to av dei som heile bøker (Cassel 1856 og Bergmann 1874). Det dreier seg stort sett om naturmytologiske tolkingar, i samsvar med myteoppfatninga på den tida. Eg kan nemne to døme: Menglød er jorda som blir halden fanga av den kalde fjellvinden, Fjølsvinn; og Svipdag er sommaren som oppsøker henne (Ling 1819-20). Eller Menglød er sola, halden fanga av "skydemonen" Fjølsvinn i ei "skyborg"; og Svipdag er "stormguden" Tor, som skal fri sola ut or skyene (Justi 1864). Ingen av heilskapstolkingane frå denne tida er aktuelle i dag. Derimot er det mange av lesemåtane og deltolkingane som har tilslutnad i dag. Den viktigaste er tolkinga av *Men-gløð*, 'den halsringglade', som Frøya, eigaren av halsringen *Brisinga-men*. Tolkinga vart fyrst sett fram av Ferdinand Justi (1864), og får stønad av Höfler (1952:37-38), Schröder (1966) og Simek (1993:308).

1.1.2 Teorien om *Svipdagsmál

I 1856 kom Svend Grundtvig og Sophus Bugge med ein teori om at Fjølsvinnsmál ikkje er eit sjølvstendig kvede, men - i lag med *Grógaldr* (Grg) - eit brot av det store kvedet **Svipdagsmál*⁸ (*Svm). Denne teorien førte synet på Fjm over i eit heilt nytt far, der det enno er i dag.

På midten av 1800-talet gav Svend Grundtvig ut *Danmarks gamle Folkeviser*. Under arbeidet med utgåva oppdaga Grundtvig at eddakvedet *Grógaldr* (Grg), som er overlevert i like seine handskrifter som Fjm, tilsvarer fyrste del av folkevisa *Ungen Sveidal*. I Grogalder vekker ein son mor si, *Gróa*, frå daudesøvn i gravhaugen. Ho har lova han hjelp, og no treng han det, for stemor hans⁹ har lagt på han å fara dit det ikkje er farande: Til Menglød¹⁰. Til hjelp på ferda kved mora 9 galdrar for sonen. Ho galdrar for å løyse han utor band og lenkjer, galdrar mot uvêr på sjøen, mot frost, nattemørker og skrømt, "daud kristen kvinne", mot rasande elvar; ho galdrar så han kan vende fiendhug til forlik, og ho galdrar så han får kløkt og ordhegd til å ordskiptast med "den spjutfræge jotunen".

Folkevisa "Ungen Sveidal" finst i mange variantar, både frå Danmark og Sverige¹¹. Dei fleste er nedskrivne på 1800-talet, men den eldste er nedskriven så tidleg som på 1500-talet, i Danmark. I den (*Danmarks gamle Folkeviser* II:239 ff¹²) får Sveidal lagt på seg av stemora at han aldri skal finne ro før han får løyst ut det

⁸Grundtvig (1856/1966:668) føreslo namnet "Svipdagsför", men det vart Bugge (1861:140) sitt framlegg, "Svipdagsmál", som slo igjennom.

⁹Det står ikkje beint **stemora**, men alle les det slik i dag. Eg kjem att til dette punktet på s 14. Grg 3.

¹⁰*móti Menglōðu*, Bugge si endring av *móti menglōðum*, som står i handskriftene. Str 3.

¹¹I Sverige heiter ein variant "Hertig Silverdal", ein annan "Unge Svedendal".

¹²Teksten står òg hos Bugge 1965/1864:352-55. Eg følgjer normaliseringa hans i det eg siterer.

sorgsame hjartet til ei møy som lengtar etter han i framandt land. Da går han "til Bjerget" (str 6¹³) og vekker opp mor si frå dauden; klagar si naud og bed om "gode Raad" (str 9). Mora gjev Sveidal underfulle ting som skal hjelpe han på ferda til møya. I den eldste oppskrifta får han ein hest som kan bera han over land og hav, ein duk som dekker seg sjølv med all mat han ønskjer, eit dyrshorn som fyllest med den drykk han vil ha, eit lysande sverd herda i drakeblod, og ei snekke som renner i søkk alle fiendskip. I andre oppskrifter er det berre sverdet og hesten han får. Når Sveidal har fått desse tinga, legg han ut på ferda. I den eldste oppskrifta seglar han berre over havet, i andre rid han gjennom skogar og over hav. - Heile Grg "gjenkjende vi i vor Vise", seier Grundtvig, "kun at forskjellige synlige Gaver, der dog skulle bevirke det samme, her træde i Galdernes Sted" (Grundtvig 1856/1966:239).

Resten av folkevisa er slik: Når Sveidal har gått i land i det framande landet, møter han ein "goden Hyrde" (str 20). Hos han fretter Sveidal at det er ei møy som ligg "i stærken Traa" der i landet, ho ventar på "en Svend, heder Sveidal" (str 22). Ho bur i garden oppe ved den grønne lunden; hyrdingen er i teneste hos henne. Han fortel at porten i garden er av kvite kvalbeinet, lagd med stål, og utanfor står ei løve og kvitebjørnar på vakt, "men er I den rette Sveidal, saa frit maa I gaa fram" (str 25). Når Sveidal kjem til porten, fell låsane frå av seg sjølv, og villdyra legg seg ned. I høgeloftet finn Sveidal møya som har trådd etter han, og det endar lykkeleg: Sveidal gifter seg med med møya, og begge kjem ut or pina.

Sophus Bugge (1856/1966, 1861) tok neste steget, og peika på at denne forteljinga (avslutninga av Sveidalsvisa) tilsvarear Fjølsvinnsmål: "Jeg antager, at eet kvad, hvoraf vi have en senere Formation i Visen om Svejdal, er blevet spaltet i to: Grógaldr og Fjølsvinnsmál, [...] de manglende Forbindelsesled mellem de to nævnte kvad ere klart betegnede ved den danske Vise" (Bugge 1856/1966:667-68). Som vi ser, bygger Bugge resonnementet sitt vesentleg på Sveidalsvisa. Grg

¹³Når det gjeld Ungen Sveidal, viser eg til A-oppskrifta hos Grundtvig, om ikkje anna er sagt.

tilsvarer fyrste delen av folkevisa, Fjm siste delen. Set ein Grg og Fjm saman, så får ein om lag same historia som folkevisa fortel. Einast ferda frå morsgrava og til møya vantar. Dén tenkte Bugge seg var fallen bort i byrjinga av Fjm, noko som har stønad i teksten: I fyrste setninga av Fjm står det eit *hann* som "maa vise tilbake til en foregaaende, nu bortfalden Strophe, hvor samme Person var omtalt" (Bugge 1861:132). Enda eit argument får Bugge med å endre *móti menglǫðum* ('til halsringglade') i Grg 3 til *móti Menglǫðu* ('til Menglǫd') (Bugge 1861:130). Dermed bind dette ordet Grg og Fjm i hop - i Grg legg stemora (?) på Svipdag å fara til *Menglǫð*, og henne er det han kjem til i Fjm.

Teorien til Grundtvig og Bugge fekk tidleg tilslutnad av Lüning (1859) og av Ettmüller, som formulerte standpunktet enda klårare enn opphavsmennene: "Es ist in der That kaum ein Zweifel, beide Gedichte gehören zusammen und beide sind nur Bruchstücke eines umfangreichen Gedichtes". (Ettmüller 1869:314) Men det var òg somme som la imot. For det fyrste drog kritikarane i tvil sambandet mellom Grg og Fjm isolert sett. Kölbing (1874) la vekt på at det er svært lite som bind Grg og Fjm saman, om ein held seg strengt til dei to kveda sjølv. Det viktigaste er namnet *Menglǫð*, som i Grg kjem fram med tekstendring (str 3). Rupp (1871) dreg fram at ingen av galdrane Groa gjel for sonen i Grg høver på vanskane Svipdag møter i Fjm. For å få Grg og Fjm til å henge i hop, må ein da tenkje seg at det helten førebur seg på i Grg, har falli bort fremst i Fjm. Men dét gjev ikkje teksten grunnlag for, seier Rupp. Både han, Kölbing (1874) og Bergmann (1874) meiner Grg og/eller Fjm er bygde over motiv som er naturleg avgrensa, at kvart kvede fungerer innanfor sine eigne rammer, at dei er komplette, rett og slett.

For det andre drog kritikarane i tvil at Sveidalsvisa er bygd på Grg og Fjm. Bergmann (1874) meinte det som er felles for Fjm og Sveidalsvisa, berre er at dei fortel om ein yngling som til slutt får den møya lagnaden har peika ut for han. Kölbing (1874) meiner dei har meir felles, men tviler likevel på at Grg og Fjm åleine har vori førelegg for Sveidalsvisa. Folkevisa har mange motiv som ikkje finst i Grg/Fjm, og ein av dei viktige parallellane mellom Grg og Sveidalsvisa - stemorsmotivet - er basert på tekstendring, seier Kölbing. Bugge (1861:126-127) les

i Grg 3 at det er **stemor** til helten som har lagt på han å fara til møya, nett som i Sveidalsvisa. I Bugge si form, som er allment godteken i dag, lyder strofa slik:

Ljótu leikborði
skaut¹⁴ fyr mik hin lævísa kona,
sú er faðmaði minn fður:
Þar bað hon mik koma,
er kvæmtki¹⁵ veit,
móti Menglòðu¹⁶.

'I ei lei knipe
sette meg den svikefulle kvinna,
ho som omfamna far min:
Dit bad ho meg fara,
som det ikkje er farande,
til Menglòd.¹⁷

Bugge (1861:126) endra *skauztu* til *skaut*, fordi han tykte det er ei "Urimelighed" at det er **mora** som har sett sonen i knipa (når det er henne han søker hjelp hos) og fordi andrepersonsforma *þú* ikkje samsvarer med tredjepersonsformene *hin*, *sú*, *faðmaði* og *hon* nedanfor.

Kölbing (1874:361) ser føremonene med endringa, men tykkjer ikkje det er så lett å avfeie at **alle** handskriftene har 2. person. Og, peikar han på, teksten blir underleg om ein rettar, òg. For fortidsforma *faðmaði* blir påfallande om helten medar på ei som lever i lag med faren i notida; ho ville høve betre på ei som omfamna faren "før i tida", nemleg den døde mora. Tekstendringa som innfører stemora er derfor ikkje noko klårt val ut frå formelle argument, meiner Kölbing. Han kan heller ikkje sjå at ho er nødvendig fordi det er "urimeleg" at det er mora som har lagt på sonen å gjera den tunge ferda. For nettopp det motivet finst i viser som står Sveidalsvisa nær. I Hertig Silverdal (*Svenska fornsånger* II), som er ein av dei svenske variantane av Sveidalsvisa, er det faren som har lagt på sonen å fara til møya, og det er faren han oppsøker i grava for å få råd om korleis han skal fara åt. I ei nærståande dansk folkevise, "Svend Vonved" (*Danmarks Gamle Folkeviser* I:245), har mora trolla på helten same lagnaden, og det er henne han oppsøker i

¹⁴Endra av Bugge; handskriftene har *skaust þú*, *scaotzo*, *skauts þu*, *skaustu*.

¹⁵Endra av Bugge; handskriftene har *kveðki*, *kiveþci*, *kveðci*, *kiveðke*, *kveðki*, *hveðki*.

¹⁶Endra av Bugge; handskriftene har former på *-um*.

¹⁷Mi omsetting.

grava. Den visa stemmer på eit viktig punkt betre med Grg enn Ungen Sveidal gjer: Mora gjel han **galdrar** til hjelp på ferda, medan ho i Ungen Sveidal gjev han underfulle **ting**. Kölbing konkluderer med at dei balladane som er "i slekt" med Grg gjev vel så godt stø for å la *skauztu* stå som for å endre teksten. Alt i alt gjev ikkje teksten veikare heimel for at det er **mora sjølv** som har sett sonen i knipa, enn at ei stemor har gjort det, meiner Kölbing.

Innvendingane frå Rupp, Bergmann og Kölbing fekk lite å seia. Teorien til Bugge og Grundtvig fekk fotfeste og vart godteken av nær sagt alle granskarar. I dette hundreåret er det (så vidt eg veit) berre Finnur Jónsson (1920:218) og R. C. Boer (1922 II) som har lagt imot han. Dei er samde i at Grg og Fjm høyrer i hop, men

"Doch folgt daraus nicht, dass die beiden gedichte fragmente eines einzigen gedichtes sind, und ebensowenig, dass sie zugleich entstanden sind." (Boer 1922 II:377)

"gegen die einheit der gedichte spricht nicht nur das fehlen eines überganges und der mangel an directem zusammenhang zwischen Gróg ung Fjølsv, sondern im weit höherem grade die strenge geschlossene composition von Fjølsv",

seier Boer (op cit:388). Både Finnur Jónsson (1920:218) og Boer meiner Grg er dikta seinare enn Fjm; Boer (1922 II:377) trur Grg er dikta som innleiing til Fjm.

I nyare litteratur om eddakveda er teorien om *Svipdagsmål mesta allment godteken (Jf Schröder 1966, de Vries 1967:524, Beck 1971, Holtmark 1972, Motz 1975, Einar Ól. Sveinsson 1975, Kragerud 1981:37-39, Grimstad 1988, Vésteinn Ólason 1992:181, Simek 1993:307-08). I somme utgåver er Grg og Fjm jamvel sette opp som eitt kvede, med løpande strofenummerering. Det er likevel somme av desse granskarane som nemner argument mot at Grg og Fjm er eitt kvede, utan at dei av den grunn forkastar teorien. Heusler (1969:181 (1906)) peikar på at galderstrofene i Grg "kommen nicht zur Verwendung", medan de Vries meiner dei "passen schlecht [...] zum folgenden Abenteuer Svipdags, weil er so gar keine Gefahren zu überwinden hat" (de Vries 1967:526). (Han treng jo berre nemne

namnet sitt, så fell alle hindringane.) de Vries (1967:526) meiner òg at Grg er dikta seinare enn Fjm, som innleiing til Fjm (men av same diktaren).

Etter at teorien om *Svm slo igjennom, har dei fleste granskarane skrivi om Grg og Fjm som ei eining; det er skrivi lite om Fjm åleine. Derfor er det vanskeleg å skrive historia om Fjm-forskinga utan at det òg blir historia om Grg-forskinga. Eg har prøvd å løyse problemet med å skrive "(Grg og) Fjm" der eg ikkje har dekning for å omtala Fjm åleine.

1.1.3 Eventyrteorien

Bugge og Grundtvig ville rekonstruere eit *Svm ut frå Grg, Fjm og Sveidalsvisa. Grundtvig peika på at den historia dette *Svm fortel,

"er overensstemmende med Fortællingen i mangfoldige Folkeæventyr og navnlig med den gamle keltiske Sage om Arthurs Vildsvinejagt (Mabinogion, II, S. 249 ff.) og med den æventyrlige islandske Sage om Hjalmtér og Ölver" (Bugge 1861:127).

Det keltiske eventyret Bugge nemner, er den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen, overlevert i ei segnsamling kalla Mabinogion, rekna for å vera frå 1000-1100-talet (Omsett til engelsk av Jones 1949). Fordi dette eventyret er så sentralt i Fjm-granskinga, tek eg med eit samandrag her - i svært knapp form:

Den nye dronninga til kong Kilydd vil ha stesonen, helten Kulhwch, til å gifte seg med dotter hennar. Når han ikkje vil, trollar ho det slik at han inga kone skal få før han finn Olwen, dotter til Yspaddaden Penkawr. Kulhwch blir straks forelska i Olwen, enda han aldri har sett henne. Før han legg ut for å finne henne, søker han hjelp hos søskenbarnet sitt, kong Artur, og får med seg nokre av mennene hans. Dei fer lange vegar, og kjem til ei borg på ei endelaust stor slette. Utanfor borga møter dei ein gjetar, og spør han ut. Dei får veta at det er Yspaddaden som eig borga, og at gjetaren er bror hans, Custennin, trælka av Yspaddaden. Ingen av dei som frir til Olwen kjem frå det med livet, kan gjetaren fortelja, for den dagen ho

gifter seg, skal Yspaddaden døy. Men så viser det seg at gjetarkona er moster til Kulhwch, og ho vil hjelpe han. Ho får sendt bod etter Olwen, som er fagrast av alle møyar. Kulhwch frir til henne, men ho avslår. Ho har lova faren å ikkje gifte seg utan han vil, så Kulhwch får vende seg til han. Så fer Kulwch og mennene hans til borga, drep alle dørvaktene og vakthundane, og kjem inn til kongen. Han krev ei rad overlag vanskelege og farlege prøvestykke av Kulhwch. Det eine er å skaffe ei saks og ein kam som sit mellom øyra på eit forheksa villsvin, som berre kan jagast av éin viss hund, som berre kan haldast i eitt vist band av éin viss jeger, som ingen veit kvar er. Kulhwch klarer prøvene. Til slutt blir Yspaddaden drepen av son til Custennin, som er med i flokken til Kulhwch, og Kulhwch held bryllaup med Olwen.

Den unge, islandske fornaldersoga Soga om Hjalmté og Olve er bygd opp kring ein liknande intrige. Den nye dronninga veit fyrst ikkje av kongssonen, for han bur i ei borg i skogen. Sidan legg ho an på stesonen, helten Hjalmté; han avviser henne, og da trollar ho det slik at han aldri skal finne ro før han finn Hervor Hundingsdotter. Hjalmté kjem til landet hans Hunding, går fram for kongen, blir pålagd vanskelege prøver, og bortfører Hervor. Men når det kjem til stykket, gifter han seg med ei anna (*Fornaldar sögur Norðurlanda* IV:177-243).

Det Grundtvig dreg fram frå desse to forteljingane som "overensstemmende" med *Svm, er stemormotivet: "at en Svend [...] er runeunden for en ubekjendt Mø" av stemor si (Grundtvig 1856/1966:239). Som parallell særskilt mellom "Kulhwch og Olwen" og Fjm nemner han prøva der Kulhwch må ha tak i saks og kammen som sit mellom øyra på det eine villsvinet, osv, for å få møya. Grinda som held fast på den som vil opne henne, kjenner han frå "mangfoldige Folkeæventyr" (Grundtvig 1856/1966:671).

Jamføringa av Grg og Fjm med eventyr og eventyrlege forteljingar la grunnlaget for "eventyrteorien", som seier at Grg/Fjm er eit eventyr omdikta i eddakvedeform. Rett nok hadde ikkje Grundtvig og Bugge meint at *Svm er eit eventyr for det om det har motiv felles med eventyr og eventyrlege forteljingar (jf

Bugge 1861:139). Men den konklusjonen vart nokså raskt dregen av andre granskarar. Ludwig Ettmüller (1869) meiner *Svm er: "am besten [...] ein Märchen [...] dem ein alter Naturmythus zu Grunde liegt" (Ettmüller 1869:314).

Mot teorien om at (Grg og) Fjm fortel eit eventyr, var det mindre motstand enn mot teorien om *Svm. Så vidt eg veit, var det berre Bergmann (1874) og Möller (1875) som kom med innvendingar i starten. Dei ser ikkje at sambandet mellom eventyret om Kulhwch og Olwen og Grg/Fjm er så klårt. Det viktigaste som er felles, er dét allmenne at helten til slutt får møya, meiner dei. Hjalmar Falk (1893-94) gjekk vidare med eventyrteorien, men droppa Ettmüller sitt "overgangsstandpunkt" om at eventyret eventuelt bygger på ein gamal naturmyte. Grunnsynet til Falk er diffusjonistisk, han vil spore dei ulike motiva i *Svm attende til opphavet. Derfor høver teorien om lån frå utanlandske eventyr han som hand i hanske. I tillegg til dei nemnde forteljingane, dreg han inn gralsegnene, som Cassel (1856:43 ff) hadde sett i samband med Fjm. Falk (1893:330) lanserer ein teori om at *Svm er ei "sammensmeltning" av "det gammelfranske (bretonske) Percevalsagn" og forteljinga om Kulhwch og Olwen. Trass i at teorien om lån frå gralsegnene har fått liten tilslutnad, vart avhandlinga viktig for det vidare arbeidet med (Grg og) Fjm. I den største avhandlinga som er skriven om (Grg og) Fjm vart det slått fast at dei to kveda er dikta av lånt tô, at dei inneheld "et fremmed eventyr" omdikta i norrøn ham (Falk, særleg 1893:360). Viktig var òg den store jamføringa Falk gjorde med resten av den norrøne litteraturen. Han konkluderte med at svært mange ordlag i (Grg og) Fjm er lånte frå andre eddakvede, slik at *Svm er sekundært også innanfor den norrøne litteraturen.

Sidan har dei aller fleste granskarane slutta opp om teorien at (Grg og) Fjm bygger på eit (importert) eventyr (Heusler 1969:180 (1906), Boer 1922 II:377, de Vries 1934, 1967:524-26, Beck 1971, Holtsmark 1972, Einar Ól. Sveinsson 1940:217-22, 1975, Kragerud 1981:38, Ólafur Briem 1985 I:65, Vésteinn Ólason 1992:184 og Simek 1993:308). de Vries kan stå som representant for dette synet:

"Den Inhalt bildet [...] eine Erzählung, die ganz zur Welt des Märchens gehört. Die böse Stiefmutter und die Prinzessin im

Zauberschloss sind typische Märchenmotive; ähnlicher Art ist die Erwerbung von Viðofnir: man kann den Hahn nur mit einem Schwert töten, das in einer Truhe in der Unterwelt verschlossen liegt, aber zu dieser Truhe gibt nur eine Schwanzfeder dieses Hahnes Zutritt." (de Vries 1967:524)

Finnur Jónsson (1920:218-223), Höfler (1952:33-41) og Motz (1975) er dei einaste som ikkje følgjer denne retninga. Finnur Jónsson (1920:223, note 3) ser ikkje at (Grg og) Fjm liknar så mykje på dei eventyrlege forteljingane at dei må vera lånte derifrå. Motz (1975:149) meiner ho kan avdekke "a [...] ritual pattern" i *Svm, og derfor kan ikkje diktaren ha plukka mytologiske motiv tilfeldig, slik ho meiner eventyrteorien føreset (jf Holtsmark 1972:587). Motz sitt syn er at "the composer "modernized" a myth and not [...] that he created myth from a secular story" (op cit:149-150). Höfler (1952:33-41) ser ein urgamal myte i namnet *Svipdagr*, men argumenterer ikkje mot eventyrteorien. Schröder (1966), de Vries (1967:524-527) og Simek (1993:308) sluttar seg til Höfler, men utan å forkaste det vanlege synet. Dei meiner *Svm er eventyr, men trur det kan vera "ein mythischer Kern" (de Vries 1967:116) i det. Eg går nærare inn på Höfler og Motz sine tolkingar på s 25.

1.1.4 Fjølsvinnsmál avskrivi som mytologisk kjelde

Ei viktig følgje av eventyrteorien var at (Grg og) Fjm vart avskrivi som ekte eddakvede og kjelde til gamalnordisk mytologi. Når granskarane seier at *Svm fortel eit eventyr, så meiner dei dét inneber at det ikkje fortel ein myte. Jf Einar Ól. Sveinsson (1940:218): "Menn héldu lengi vel, að þetta væri goðsaga. En nánari athugun sýnir þó ljóslega, að þetta er ævintýri."¹⁸ Ettmüller (1869) var den fyrste til å gjennomføre dette resonnementet; han meinte det ikkje er nokon vits i å prøve å tolke Fjm. Heusler formulerer klårt synet som har rådd på 1900-talet:

"Nach Falks Darlegungen darf man die Svipdagsmál bezeichnen als 'Studien im eddischen Stile'. Der Name 'unechte Eddapoesie', den

¹⁸'Folk trudde i lang tid at dette var ein myte. Men nærare gransking syner tydeleg at det er eit eventyr.'

man oft unzutreffend auf die harmlos archaisierenden Sagaeinlagen angewandt hat, trifft bei den Svipd. am ehesten zu: sie geben sich für etwas anderes aus, als sie sind. Ein frisch aus der Fremde gekommener romantischer Novellenstoff soll auf den Hörer wirken nicht als kindisches 'Stiefmuttermärchen, wie sich's die Hirtenjungen erzählen' (Oddr *Ol. Tr. prol.*¹⁹), auch nicht als modische Rittergeschichte, wie man sie am zeitgenössischen Norwegerhofe hören konnte, sondern als ehrwürdiges 'fornt kvæði' mit altheimischem Zauberdunkel und Mythengehalt." (Heusler 1969:182) (1906))

"Ein mythologisches system muss man [...] in dem gedichte [...] nicht suchen", meiner Boer (1922 II:390). Einar Ól. Sveinsson meiner *Svm er eit eventyr "klætt í búning hinna fornu goðakvæða"²⁰ (1940:218). Jan de Vries ser Fjm som eit "novellistisk Æventyr" (1934:31). Inn i dét meiner han det er sett ein "pastiche", ei etterlikning av eldre, mytologiske lærdomskvede (op cit:32-33), med "quasi-mytologiske Meddelelser" (op cit:33). Diktaren "wolle ein Märchenabenteuer in eine mythische Umwelt versetzen" (de Vries:1967:526). Heinrich Beck meiner modellen for *Svm er "die Dornröschenfabel des Märchens" (Beck 1971:2233). Anne Holtsmark kallar *Svm "en etterlikning av eddadikt med mytisk innhold" (1972:586):

"Av gammel myte er det meget lite i Svipdagsmál, det er derimot et godt eksempel på hva man på Island i sen kristen middelalder forlangte av et mytisk/heroisk dikt. Dikteren har skapt mytisk atmosfære ved å låne hemningsløst både form og gloser fra eldre dikt; selve eventyret stammer fra tidens romaner." (Holtsmark 1972:587)

Somme granskarar går så langt at dei ikkje reknar (Grg og) Fjm med blant eddakveda. Hans Kuhn (1962) stryk Grg og Fjm når han omarbeider Neckel (1926) si utgåve av eddakveda og gjev henne ut på nytt. Jón Helgason tek dei heller ikkje med i si utgåve (*Eddadigte I-III*, 1951-52). Han meiner dei "på grund af deres indhold strengt taget ikke hører hjemme" der (Jón Helgason 1953:96), enda om andre granskarar har dei med i sine utgåver. Jón Helgason er jamvel i tvil om det

¹⁹Står for "prologen til Odd Snorrason munk si soge om Olav Tryggvason".

²⁰Kledd i drakta til dei gamle gudekveda'.

kan vera rett at det er Sveidalsvisa som er sekundær, om det ikkje heller er "en fremmed folkevis" som er "gengivet i eddastil" på Island (op cit:97).

Unnataket er dei som ikkje ser (Grg og) Fjm som eventyr. Finnur Jónsson ser ikkje at (Grg og) Fjm må avskrivast som ekte eddakvede og mytologisk kjelde for det om det inneheld mange motiv kjende frå eventyr (Finnur Jónsson 1920:218, note 3). Höfler og Motz set til sides det rådande synet og ser mytisk stoff i kvedet.

Sjølv om Fjm er stempla som eventyr og "mytisk pastisj", er det mange granskarar som brukar det som kjelde til gamalnordisk mytologi. Strofe 19-24 i Fjm var sentrale i diskusjonen om kva treslag verdstreet er (Reichborn-Kjennerud 1924:127-129 og 1926, Pipping 1926:56-62 ofl). de Vries seier at *blóta á stallhelgom stað*, 'blote på altarheilag stad',²¹ i Fjm 40 "beweist die große Bedeutung des *stallr* im Kulte" (de Vries 1956:389). Turville-Petre (1975:132, 136 (1964)) brukar Fjm 26 (om *Lævateinn*) i drøftinga av Loke. Steinsland (1979:122, note) brukar Fjm 22 (*sá er hann með mǫnnum miqtuðr*) i drøftinga av Voluspá (Vsp) 2 (*miqtvið mæran*).

1.1.5 Forklaring i staden for tolking

Etter at eventyrteorien vart allment godteken, er det få granskarar som heilhjarta har prøvd å **tolke** Fjm, i tydinga "gjera innhaldet og meininga forståeleg". Det dei fleste i staden har prøvd på, er å **forklare** kvedet - forklare at det finst og er slik det er.

Det fyrste spørsmålet som melde seg etter at eventyrteorien kom til, er **kvar eventyret er lånt frå**. Falk (1893-94) meinte det skriv seg frå den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen og frå bretonske gralsegner. Einar Ól. Sveinsson avviser teroien om gralsegnene: "Þar er engin hátíðleg innganga Graal-berans, ekkert blóðugt spjót, ekkert brotið sverð, og það sem mestu máli skiptir: enginn

²¹Mi omsetting.

Graal. Það merkir: Þetta er engin Graal-sögn."²² (Einar Ól. Sveinsson 1975:25). Han tviler òg pà at *Svm kan vera lånt direkte frá forteljinga om Kulhwch og Olwen:

"That there is kinship between our poems and this Welsh tale is not in doubt, but both dissimilarities between them *and* the fact, that in early times there was not much communication between Iceland and Wales, speak against an assumption that the poems derive from "Culhwch and Olwen". (op cit:115)

I staden tenkjer Einar Ólafur seg at historia er lånt frá eit nærståande eventyr i gælisk Stor-Britannia, og får følgje av Vésteinn Ólason (1992:182), truleg òg av Ólafur Briem (1985 I:65). Holtsmark meiner òg likskapen mellom gralsegnene/Kulhwch og Olwen og *Svm ikkje er "av den art at man må forutsette direkte sammenheng". I staden tenkjer ho seg generelt at *Svm "har sprunget ut av den eventyrdiktning som var i skuddet i Europa pà 1200- og 1300-tallet" (Holtsmark 1972:586). Liknande standpunkt har Kragerud (1981:38-39), truleg òg Grimstad (1988).

Det andre hovudspørsmålet ein har prøvd à gje svar pà, er kvifor eventyrkvedet **har den forma det har**. Dei fleste forklarar den "mytiske hamen" med at diktaren "kledde pà" eventyret motiv, formlar og ordlag frå andre eddakvede, for à gje det "forn" svip. Falk (1894:29-82), de Vries (1967:525-526) og Einar Ól. Sveinsson (1975:26-31) har gått nærare inn pà **kva kvede** det er, og meiner det særleg er Skirnesmål (Skírn.), Grimnesmål (Grm), Vavtrudnesmål (Vaf) og Sigerdrivemål (Sigdr).

Også sjølv **komposisjonen** går inn i dette formspørsmålet. Fleire har prøvd à forklare at Fjm er fylt av mytologiske spørsmål og svar når rammeforteljinga (i *Svm) er eit eventyr eller ein romantisk ballade. Dei tek utgangspunkt i "grunnforklaringa", som er at diktaren ville gjera eventyret om til myte med à etterlikne dei gamle eddakveda. Anten har han da teki "spørjetevlingar" som i

²²'Det er ingen høgtideleg innmarsj av gralberaren, ikkje noko blodig spjut, ikkje noko broti sverd, og det som har mest à seia: ingen gral. Det tyder: Dette er inga gralsegn.'

Allvismål (Alv) og Vavtrudnesmål (Vaf) som førebilete, og lati ein "spørjekamp" vera ei av hindringane (eventyr)helten må over for å nå målet (Holtmark 1972:586, Kragerud 1981:38). Eller så har diktaren plagiert dei mytologiske lærekveda (de Vries 1934, Gering 1927:400), fordi den sjangeren gjev rom både for ei rammeforteljing og for opprekning av reint mytologisk stoff. Somme meiner dén forma mesta ikkje var til å unngå på den tida Fjm vart dikta: "Vi tør [...] gaa ud fra at efter dens Opfattelse, der stod Traditionen nærmere end vi, var disse Elementer uundværlige i et slikt Kvad," seier de Vries (1934:33, jf Holtmark 1972:587).

Nær dette står eit anna komposisjonsspørsmål: Kvifor brukar diktaren storparten av Fjm på å skildre kor vanskeleg det er å koma seg inn i garden til Menglød, når alt Svipdag treng gjera for å sleppe inn er å gje seg til kjenne? Mange har meint at spørsmålsbolken, der alle vanskane blir skildra, er funksjonslaus, nærmast ein "blindtarm" i kvedet: "Man würde [...] unmittelbar von der 4. auf die 41. Strophe übergehen können, ohne dass dadurch eine Lücke in der Erzählung entstehen würde", meiner de Vries (1967:526). Heusler (1969:181 (1906)) og Gering (1927:400) meiner ein kunne hoppa frå str 8 til 41. Gering (1927:400) er inne på at strofene der i mellom er skotne inn i eit eldre kvede, men landar på ei anna forklaring: Diktaren ville etterlikne dei gamle eddakveda; derfor henta han "visdomsspørsmålsformelen" frå Vavtrudnesmål og Allvismål. Men så "overbaud" han desse førebileta ("überbietend"), og sette i tillegg inn formelen der helten må gje seg til kjenne som den venta, rette friaren (Gering 1927:400). Ei liknande dobbelt opp-forklaring har Heusler (1969:181 (1906)). Boer si forklaring er at "der dichter ist ein komiker" (Boer 1922 II:388).

Inn i dette går spørsmålet om kvifor Svipdag gjev seg til å spørja om verdstreet og frukta på det (Fjm 19-24) når han vil inn til Menglød. "Strophe 19 fragt nicht nach einer sache, welche Svipdags aufmerksamkeit erregt, sondern nach dem weltbaum, der mit der von Fjolsviðr überwachten burg nichts zu schaffen hat," seier Boer (1922 II:384). Han forklarar det med at strofene om verdstreet er seinare innskot.

Eit overordna forklaringsperspektiv tek granskarane opp når dei spør kva historiske og kulturelle tilhøve eit slikt "kvasimytologisk" kvede kunne bli til under. Her er det vanlege svaret at det berre kunne bli til i ei tid da det var interesse for fortida, men da den gamle mytologiske kunnskapen var komen på avstand. Slik var det i den islandske "renessansen" på 1200-talet (t d Holtsmark 1972:585). Meir om dét nedanfor, under "Datering" (s 30 ff).

1.1.6 Tolking likevel

Det har komi svært få eigentlege tolkingar av (Grg og) Fjm etter at eventyrteorien slo gjennom. Dei viktigaste er sette fram av Lotte Motz (1975) og Otto Höfler (1952:33-41). Begge tolkingane inneber at (Grg og) Fjm ikkje er eventyr og "mytisk pastisj".

Otto Höfler (1952:33-41) tek utgangspunkt i namnet *Svipdagr* når han tolkar Fjm. Tolkinga hans er del av eit større prosjekt, som er å bruke Den eldra edda til å kaste lys over den heilage lunden til semnonane. Slik skildrar Tacitus han:

"Dei eldste og adelegaste av svevane reknar *semnonane* seg for å vera. Gudsdyrkinga deira stadfester trua på den høge alderen. På fastsett tid kjem sendelag frå alle folka av same ætta i hop i ein skog som er helga av fedre-vigsel og gamal age, og der gjer dei det fæle upptaket til ein heidensk høgtidsskikk med å blota ein mann på vegnene til alle. Ein annan vyrndad syner dei òg denne lunden: Ingen går inn der utan han er bunden med lenkje, liksom han er undermann og bøygjer seg for guddomsmakta; um han kjem til å detta, har han ikkje lov å reisa seg eller bli letta upp, men lyt velta seg ut burt-etter jorda. Heile ovtrua viser til at der er opphavet til folkeætta, og der er den guden som styrer alt, - alt anna er undergjeve og må lyda." (*Tacitus* kapittel 39)

Fjóturlundr ('lenkjelunden, bandlunden') i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane (HH II) 30, der Dag drep Helge med spjutet til Odin, vart tidleg sett i samband med den heilage lunden til semnonane. Ein tenkjer seg at guden som bur i lunden er Odin, *Haptaoð* (Simek 1993:280). Höfler (1952) utviklar denne

ideen vidare. Lenkjelunden til semnonane er beint fram **same lunden** som *Fjoturlundr* i HH II, og

"der *Dagr*, der nach HHu II den Helgi im Fesselhain mit dem Gottspeer getötet haben soll, war aus suebischer Tradition nach dem Norden gekommen wie *Sváva*, *Sváfnir*, *Sevafjöll* und *Fjoturlund*."
(Höfler 1952:36-37)

Namnet *Svip-Dagr* koplar *Dagr* til svevisk tradisjon, meiner Höfler; han ser *Svipdagr* som lån derifrå. For det fyrste er namn med *-dagr* som andrelekk "völlig fremd" i nordisk; *Svipdagr* er einaste belegget (Höfler 1952:37). At namn på *-dæg*, *-dag*, *-tag* samstundes er vanlege i gamaltysk og gamalengelsk, kunne tyde på lån derifrå (ibid). For det andre finn vi i prologen (IV) i Snorre-Edda ein tradisjon som set *Svipdagr* i samband med ei tysk namneform. Snorre skriv at ein av etterkomarane til Odin i *Austr-Saxland* heitte *Svebdeg*, *er vér kollum Svipdag*, 'som vi kallar Svipdag'. I angelsaksisk tradisjon er *Swæfdæg*, etterkomar etter Odin i tredje led, ein av stamfedrane til angelsaksarkongane. Denne *Swæfdæg* må vera den same som *Svebdeg* hos Snorre, meiner Höfler. Angelsaksarane må ha hatt med seg tradisjonen frå fastlandet, og både namna sjølve og den ættetavla dei står i samsvarer nært. *Swæfdæg/Svebdeg* set Höfler i samband med "den Sueben" (Höfler 1952:34), som høyrde til på fastlandet, i landet rundt Elbe (op cit:35-36). *Swæfdæg* tolkar han da som "der suebische *Dag*, der "Schwaben-*Dag*" (op cit:34). Etter at **Swæfdagr* var lånt inn i nordisk, vart det heimleggjort på to måtar, meiner Höfler. Med avhogging av førelekken vart det likt det vanlege namnet *Dagr*, som i HH II, og med folkeetymologisk omtolking vart det *Svipdagr*, som sluttar seg til odinsnamnet *Svipall* (Höfler 1952:37, med note 146a).

Höfler meiner det vi veit om *Swæfdæg/Svebdeg* høver med *Svipdagr* i Fjm: I *Swæfdæg/Svebdeg* "dürfen wir, da er als Wodensnachkomme galt, ein mythisches Wesen sehen und wegen seines Namens eine Lichtgestalt vermuten" (op cit:37). M a pga parallellen mellom *Menglōð*, "die 'Halsbandfrohe'" (op cit:37) og Frøya, eigaren av *Brisingamen*, meiner Höfler at *Svipdagr* òg høyrer mytologien til. *Svipdag* er "ein lichtetes Wesen"; dét viser "dag-namnet" hans, dét at han er son av *Sólbjartr* (Fjm 47), og at han frir til *in sólbjarta brúðr* (Fjm 42), *Menglōd* (op cit:37-

38). Ut frå dette meiner Höfler Fjm er parallelt til Skirnesmål i Magnus Olsen (1909) si tolking (skissert på s 71). Det dreier seg om eit hierogami²³ mellom gudesonen og "die Frühlingsbraut" (Höfler 1952:38), altså grøderikdomskult.

At det er historisk samanheng mellom dei vi kjenner med namnet *Svipdagr*, kan "kaum gezweifelt werden", pga "der gänzlichen sprachlichen Isoliertheit des Namens *Svipdagr* im skandinavischen Wortschatz", meiner Höfler (1952:38). Likevel ser dei andre Svipdag-ane i dei nordiske kjeldene ut til å stå i diametral motsetnad til Svipdag i Fjm:

"Einmal erscheint da ein alter und böser *Svipdagr blindi* als sagenhafter "Plegefater" des bösartigen Schwedenkönigs *Ingjaldr illráði*, dessen sprichwörtliche Gefährlichkeit auf die Einwirkung dieses *fóstri* zurückgeführt wurde." Dieser blinde und ränkevolle Königsbegleiter erinnert sehr an die Rolle, die *Óðinn* unter dem Namen *Hjörðr* als *fóstri* des *Ívar Víðfaðmi* zugeschrieben wurde, als *fóstri* des *Starkaðr* unter der Maske der *Hrosshársgrani*.

Das Blindheitsmotiv muß mit dem Namen *Svipdagr* recht fest verbunden worden sein. Denn ein ebenso genannter Held, der in der skandinavischen Tradition mehrfach auftaucht, wird als "einäugig" bezeichnet." (Höfler 1952:38-39)

Höfler konstaterer at "Der blinde, der schadenlüsterne alte *Svipdagr* [...] verhält sich zum jungen, glänzenden, frohen *Svipdagr* der *Svipdagsmál* wie der Typus des "Wintergrafen" zum "Maigrafen" - also wie sein polarer Gegensatz" (op cit:40) Likevel meiner han at desse to Svipdag-typane er to sider av same guddomen - slik polaritet innanfor ein og same guddomen er ikkje uvanleg hos grøderikdomsgudar (op cit:39-41).

Teorien til Höfler har fått tilslutnad av fleire, utan at dét har rikka ved den grunnleggande eventyrteorien. Illustrerande er de Vries si haldning. I 1942 (s 215 ff) avviser han at det er ein mytisk kjerne i *Svm. I 1967 (s 526-27) er han open for Höfler sin teori, og meiner det kan vera ein gamal mytisk kjerne i *Svm. Men, som

²³*Hierogami*, *hieros gamos*, tyder 'heilag bryllaup'. Eg brukar det på same måte som Steinsland, "i den grunnleggende betydning av "ekteskapelig allianse mellom mytologiske personer" (Steinsland 1991 a:22).

vi har sett, han forklarar framleis (Grg og) Fjm som eventyr. Schröder (1966) og Simek (1993:308) tek òg opp Höfler sin teori i eventyrteorien, og meiner det er ein gamal, mytisk kjerne i eventyret. Schröder kjem med eit tillegg til Höfler sin teori: Svipdag er son av jordgudinna, *Gróa*, og himmelguden, *Sólbjartr*. Schröder og Simek ymtar om at Menglòd er Frøya.

Motz (1975) baserer seg på teorien om *Svm; det er *Svm ho tolkar. Ho føreslår at *Svm har røter i eit gammalt innviingsritual. Nøkkelen til tolkinga finn ho i at helten - ut frå galdrane i Grg - skal vera passiv i høve til vanskane og farane han skal møte: "No charm asks for power to his fists nor aim to his arrow; the water is to dry up, the enemy's heart is to soften, the fetters to lose their hold. The only movement allotted to Svipdag is the shaking of an oppressive force from his shoulder." (Motz 1975:135) Dette får Motz til å dra ein parallell til overgangs- og innviingsritar kjende frå "primitive and archaic forms of society" (op cit: 135). Rituala dreier seg om "The fated entrance of the hero into a land of terror where afflictions not sent by men are accepted without struggle" (ibid). Overgang frå éin tilstand eller status til ein annan blir markert med ritar der ein symbolsk døyr og blir attfødd. Slike ritar

"remove the individual from the normal forms of his life, produce a sudden break with his former existence, so that in the wilderness of bush or forest, frequently suffering ordeals, he may enter the land of his dead acestors. And this submergence into non-human regions brings him the vision and the wisdom through which his new form is created; on his return he is believed, at times, to be so altered that he may carry a new name or show through his action that he is newly born." (op cit:135)

I "[the] mothers vision" i galdrane ser Motz ei reise gjennom eit landskap tilsvarande dét initiandane i innviingsritar skal gjennom. På ferda skal Svipdag gjennom alle slag prøver og tola alle slag pårøyningar - han skal møte skrømt, søkkast i vatn, tola frost, o m m (op cit:136-140). Den siste prøva er å få ut av vaktaren alle løyndomane om "the castle" og tvinge eller lure han til å seia namnet på den éine som grinda opnar seg for. Da fyrst, når han går inn i den nye tilstanden, det nye livet, blir "Vindkald" "Svipdag" (Namnet Svipdag er ikkje brukt

før Fjølsvinn seier at einast **han** kan få Menglòd, i Fjm 42.). Så lenge helten heiter Vindkald, høyrer han til vinden og kulden i prøvingstilstanden (op cit:140-141).

Normalt blir overgangsritual avslutta med at initianden vender attende til "the profane condition", skriv Motz (op cit:147). Slik kan det ikkje vera i *Svm, for der endar det med at helten kjem inn i "a flame-ringed sanctuary" (op cit:148). Parallellen til ei slik avslutning finn Motz i mysteriereligionane i antikken. Der endar liknande overgangsritar med at initianden kjem inn i helgedomen til "the great mother goddess" og blir sameint med henne (op cit:146). Stønad for parallellen finn Motz i at Menglòd kallar Svipdag *mogr*, som oftast tyder 'son' (Fjm 45, 49), og i at Menglòd seier Svipdag er *aptr kominn* (Fjm 49). Mange utgjevarar har stroki *aptr*, 'att(ende)', m a fordi dei meiner det ikkje gjev meining. Men, meiner Motz, "It makes perfect sense in a scene where a mother receives, as she did at his birth, a son into her arms" (op cit:146). Motz konkluderer med at *Svm fortel "the myth of the great mother goddess and her beloved" (op cit:149).

1.2 Datering

Datering av Fjm følgjer heilskapsoppfatninga av det. Frå fyrsten, da det vart rekna som eit "ekte", mytologisk, eddakvede, vart det rekna som førkriste. Da granskarane sidan kom fram til at det må vera ein "mytisk pastisj", kom dei òg fram til at det må vera dikta i høgmellomalderen, eller enda seinare. Keyser kan stå som representant for det tidlege synet: "Digtets baade Sprog og Tone synes at vidne om Ælde og Oprindelse fra Hedendommen." (Keyser 1866:249) Bugge daterer *Svm til heidendomen ut frå skremslet *kristin dauð kona*, 'kristen daud kvinne'²⁴ i Grg 13: "Kristendommen er kjendt, men endnu kun som en Tro, der staar fiendtligt imod den almindelige." (Bugge 1861:123) Når eventyrteorien kjem, flytter Bugge *Svm noko fram i tid, men ikkje lenger enn til kristningstida. Han

²⁴Mi omsetting.

meiner *Svm i alle fall ikkje er yngre enn "Slutningen av 12te Aarhundred", for *Viðófnir* er med i namneramsene i Snorre-Edda (Bugge 1875:245).

Falk representerer det nye synet:

"en saadan lærd efterligning og omdigtning af ældre mytiske digte, som Svipdagsmál er, [er] næppe [...] tænkelig før aar 1200: den aabenbare efterdigtning og omdigtning af gamle sager og fattigdom paa nyt stof af nordisk oprindelse peger tydelig hen paa en tid, da de gamle traditioner var døde og maatte søges i bøger." (Falk 1893:332)

Dette synet har vorti ståande. Dei aller fleste granskarane reknar (Grg og) Fjm som svært ungt. Boer (1922 II:390) og Einar Ól. Sveinsson (1975:31-32) daterer det til slutten av 1100-talet. Schröder (1966), Holtsmark (1972), Harris (1985:98), Grimstad (1988) set *Svm til 1200-talet, Simek (1993:308) til "the High Middle Ages". de Vries (1967) har *Svm med i kapitlet "Das Spätmittelalter", og trur det er dikta etter 1300 (de Vries 1967:524). Andre seier generelt at *Svm er blant dei yngste eddakveda (Jón Helgason 1953:97, Beck 1971), eller at det er frå "den islandske renessansen": Heusler (1969:180 (1906)), Boer (1922 II:389-90).

Det er nokså einsarta argument som blir brukte for denne seine datering. Det er mesta full semje om at skremslet *kristin dauð kona* (Grg 13) ikkje fortel at *Svm er førkriste, det viser berre at dikteren ville gje kvedet "ein heidnischen kolorit" (Gering 1927:406). Det viktigaste (mest brukte) argumentet for at *Svm er ungt, er at det er eit eventyr. Eventyrmotiva som særleg har vori dregne fram, er:

- "Den vonde stemora" (Heusler 1969:181 (1906), Einar Ól. Sveinsson 1940:220, Jón Helgason 1953:97, Schröder 1966:113, de Vries 1967:524),

- "Tornerosemotivet" (Heusler 1969:182 (1906), Beck 1971:2233, Simek 1993:308), og

- "(Den forheksa) prinsessa/jenta i trylleslottet" (Boer 1922 II:377, Jón Helgason 1953:97, de Vries 1967:524, Beck 1971:2233).

Andre eventyrmotiv som har vori nemnde, er "kjarleikssoge med idyllisk slutt" (Einar Ól. Sveinsson 1940:218), *álög*, "'pålegg'", 'pålagd eller påtrolla lagnad' (*Heggst*), (Einar Ól. Sveinsson 1940:218), "farleg ferd i framande land" (Einar Ól.

Sveinsson 1940:218), "grind ein blir hengande fast i" (Grundtvig 1856/1966:671), "dei glupske hundane" (Heusler 1969:182 (1906)), "det underfulle treet" (ibid), og "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *Vengbráðir* (de Vries 1967:524).

Dateringa av *Svm ut frå eventyrmotiv baserer seg på at dei blir rekna som unge, sjølv om det sjeldan blir sagt beint ut.

Det nest vanlegaste argumentet **heng i hop** med "eventyrargumentet": (Grg og Fjm inneheld ikkje mytologi, berre **etterlikning** av mytologi. Holtmark (1972:586) meiner (Grg og) Fjm "er en etterligning av eddadikt med mytisk innhold." "Kein Eddalied ist im ausdrück so abhängig von anderen gedichten wie Gróg und Fjolsv.", seier Boer (1922 II:389, note). Falk (1893-94), Boer (1922 II:389), Jón Helgason (1953:97), Schröder (1966), de Vries (1967:525-26) og Einar Ól. Sveinsson (1975:26-31) meiner Fjm har lånt ei mengd motiv og ordlag frå andre eddakvede. de Vries meiner diktaren av *Svm til og med har lånt komposisjonen frå Skirnesmål. Desse ordlaga meiner han er lånte:

- *þursa þjóð* (Fjm 1) frå Skirnesmål 10 (same ordlaget),
- *segðu mér þat [...] ok ek vilja vita* (Fjm 7, 9, 11, osb) frå Skirnesmål 3 (same ordlaget),

- *fyr nágrindr neðan* (Fjm 26) frå Skirnesmål 35 (same ordlaget),
- *vísom vafrloga* (Fjm 31) frå Skirnesmål 8: *vísan vafrloga*,
- *ef gørisk þarfar þess* (Fjm 39) frå Skirnesmål 36 (same ordlaget). Fjm-diktaren har òg lånt ein del frå Grimnesmål, meiner de Vries.

- *Unz riúfask regin* (Fjm 14) skal vera lånt frå Grimnesmål 4, som har *unz um riúfaz regin* (eller frå Sigerdrivemål 19, som har same ordlaget, eller Vavtrudnesmål 52: *þá er um riúfask regin*).

Modellen for

- *Hlíf heitir, qnnur Hlífprasa, þriðia Þióðvarta* (Fjm 38) skal vera lånt frá Grimnesmål 28: *Vína heitir enn, / qnnor Vegsvinn, / þriðia Þióðnuma*". de Vries nemner òg fleire ordlag han meiner er lånte frå andre eddakvede. M a skal

- *þess ins mæra viðar* (Fjm 21) vera lånt frå *miqtvið mæran* i Voluspá 2, og

- at þú ert kominn²⁵, mögr, til minna sala i Fjm 49 skal vera lánt frá nú ert sonr kominn til sala þinna i Hymeskvíða (Hym) 11 (de Vries 1967:525, note).

Einar Ólafur (1975:27-28) meiner namna *Svipdagr*, son av *Sólbjartr* (Fjm 47); og *Vindkaldr*, son av *Várkaldr*, son av *Fiðlkaldr* viser þáverknad frá *Vindsvalr heitir*, / *hann er Vetrar faðir*, / *en Svásuðr Sumars* i Vavtrudnesmál 27. Þat manngi veit, / af hverjum rótum rennr i Fjm 20 skal vera henta frá Hávamál 138: *manngi veit*, / *hvers hann af rótom rennr*.

Det tredje viktige argumentet er at det er feil i dei mytologiske opplysningane i (Grg og) Fjm. Dét synet ligg under hos fleire (m a Boer 1922 II:390, de Vries 1967:526), men Einar Ól. Sveinsson (1975:29-37) er den som har gått grundigast inn på det. Han meiner dei mytologiske namna **minner om** mangt og mykje i mytologien. Men dei stemmer aldri heilt, eller dei blandar ting i hop:

- Treet i Fjm (19-24) breier greinene sine om alle land; likevel heiter det ikkje *Yggdrasill*, men *Mímameiðr*.

- Muren skal vera bygd av *Leirbrimis limum* (Fjm 12). Men vi kjenner ikkje nokon *Leirbrimir*, berre *Brimir* (som = *Ymir*, Vsp 9, Codex regius) og *Leir* (gygrenamn).

- To hundar vaktar grinda, men dei har ulve- og gygrenamn.

- *Fiðlsviðr* er elles Odins- og dvergenamn, her er det jotunnamn.

- Ásynjenamnet *Eir* blir blanda saman med jotunkvinnenamn som *Aurboða* (Fjm 38).

- *Þrymgiöll* minner både om elva *Giöll*, *Giallarbrú* og grinda *Giallandi*; alle ved Hel, og *Giallarhorn* og *Þrymheimr*.

På grunnlag av dette konkluderer Einar Ólafur med at skalden berre har hatt grunn og unøyaktig kjennskap til mytologien, han må ha levd i ei tid da den mytologiske kunnskapen delvis var gløymd (Einar Ól. Sveinsson 1975:31-32).

²⁵Slik endra av Bugge o fl, handskriftene har *at þú ert aptr kominn*. Jf s 29.

Eit fjerde argument er at *Svm liknar dei (romantiske) balladane frå mellomalderen. Heusler (1969:182 (1906)), de Vries (1934:32) og Harris (1985:98) legg vekt på dét; de Vries (1934:32) nemner særskilt den idylliske slutten på kjærleikshistoria som eit ungt drag.

Eit argument som har vori lite brukt, er at Fjm kom seint med i eddahandskriftene. Beck nemner det (1971:2232).

Det er likevel ikkje alle som følgjer det vanlege resonnementet. Den som klårast går mot straumen er Eugen Mogk, som ikkje ser at eventyrmotiv nødvendigvis er unge. Han understrekar at *Svm bygger på "das Dornröschenmotiv", og også inneheld andre eventyrmotiv. Likevel daterer han *Svm til slutten av 900-talet, pga *kristin dauð kona* i Grg (13; Mogk 1904:607). Heller ikkje Finnur Jónsson ser at *Svm må vera ungt fordi det inneheld "eventyrmotiv": "At stemødresagaer ikke har været kendte i 10. århundrede - dette m.h.t. Gróg - er ganske ubevisligt og usandsynligt." (Finnur Jónsson 1920:218) Finnur meiner Fjm er eldre enn Grg, "hele dets fuldstændig hedenske tone og farve borger derfor" (Finnur Jónsson 1920:223). Fjm daterer han til midten av 900-talet, "På grund af dets lighed med Skírnismál i de rent erotiske partier" (Finnur Jónsson 1920:223).

Lange peikar på at (Grg og) Fjm ikkje treng vera ungt for det om det berre er overlevert i unge handskrifter (Lange 1964:206). At det liknar Skirnesmål og Sigerdrivemål er heller ikkje noko argument for at (Grg og) Fjm er sekundært, meiner han (ibid). I prinsippet kan *Svm vera ein "originärer Mythos" (ibid, Finnur Jónsson har same syn, 1920:223). Av Höfler (1952:33-41) si Svipdags-tolking utleier Lange eit argument for at i alle fall kjernen i Fjm er gamal: Det er vanskeleg å tenkje seg at ein diktar på 1300-talet ville valt namnet *Svipdagr* på den lyse, lykkebringande helten som Menglod ventar på, son av Solbjart. For alle Svipdagane dikteren kunne kjent til på den tida, er gamle, (halv)blinde illmenne. Dét kan tyde på at namnet er valt i ei anna tid (Lange 1964:207).

Motz avviser at *Svm er sekundært i høve til andre eddakvede. I *Svm finn ho eit underliggende mønster som "does not seem to belong to other Eddic poems, so that we might rule out plagiarism of an Eddic poem" (Motz 1975:149).

2 DRØFTING AV GRANSKINGA TIL NO

2.1 Tolkingane

2.1.1 Eventyrteorien

Den rådande oppfatninga av Grg og Fjm er at dei ikkje fortel ein gamalnordisk myte, men eit eventyr. Dét synet bygger særleg på at ein meiner kvedet inneheld desse eventyrmotiva (tilvising til granskarar på s 31):

- "Den vonde stemora"
- "(Den forheksa) prinsessa/jenta i trylleslottet"
- "Tornerosemotivet"

"Stemormotivet" er usikkert belagt i teksten. Det er basert på ei tekstendring (Grg 3) som ikkje er uproblematisk formelt sett, og som ikkje trengst for   gje teksten meining (Jf Kölbing 1874:361, heile resonnementet ovanfor s 15, 16). Dei andre "eventyrmotiva" ovanfor er det mesta ikkje belegg for i det heile. Mengl d er ikkje forheksa, ho er ikkje prinsesse, og bur ikkje i noko slott. Det er overnaturlege sider ved garden hennar, men   kalle han "trylleslott" er tendensiøst, etter mi vurdering. Mengl d er heller ikkje noka Tornerose. Ho er ikkje stukken med s vntorn, ligg ikkje i dvale, og blir ikkje vekt av at helten kysser henne. Dei "eventyrmotiva" flest granskarar nemner som argument for at (Grg og) Fjm er eventyr, er altså **innlesne** i teksten. Anten har dei usikker stønad i teksten, eller så finst dei slett ikkje der.

Likevel er det eventyrmotiv i (Grg og) Fjm. Dei andre eventyrmotiva som har vori nemnde (tilvisingar på s 31), er "dei glupske hundane", "det underfulle treet", "kjærleikssoge som endar godt", * lag*, "farleg ferd i framande land", "grind ein blir hengande fast i", og "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *vengbr  dir*. Desse motiva er belagde i teksten, og dei er typiske for eventyr. Det avgjerande spørsmålet blir da: Er det hald i det vanlege resonnementet, at (Grg og) Fjm p ga eventyrmotiva ikkje fortel ein myte? Gjer desse motiva (Grg og) Fjm til "berre" eventyr?

Det vanlege resonnementet føreset at eventyrmotiv ikkje finst i eddakvede eller mytologi. Men dei fleste av eventyrmotiva ovanfor finst òg i andre eddakvede eller i andre mytologiske kjelder. Glupske vakthundar utanfor garden finn vi i Skirnesmål og Balders draumar (Bdr). Eit "underfullt tre" ser vi bakom dei yngande epla til Idun (Gf 26). Ei "kjærleikssoge med idyllisk slutt" finn vi t d i Skirnesmål. "Farleg ferd i fjerne land" finn vi t d i Gylvagingning 44-46 (ferda hans Tor til Utgards-Loke). "Grinda ein blir hengande fast i" har vorti sett i samband med Hel-døra som slår i over hælen på den som vil inn (i Den stutte Sigurdskvida 69, Motz 1975:145, Bellows 1957:241, note). *Álag* av liknande type som i Grg, "Kulhwch og Olwen" og Sveidalsvisa, finn vi i Den forne Gudrunkvida (Gudr II) (30). Når Gudrun ikkje vil ha den mannen Grimhild peikar ut for henne, seier Grimhild:

"[...]
hann skaltu eiga,
unz þik aldr viðr,
verlaus vera,
nema þú vilir þenna."

"[...]
i all di æve
eige han skal du,
eller ugift svive
i all din dag."

Ein liknande type finn vi i Skirnesmål 31. Tek vi med dei motiva som er **usikkert** eller **delvis belagde** i (Grg eller) Fjm, så finst det parallellar til dei òg. Dei overnaturlege sidene av garden til Menglòd finn vi att i gardane til andre mytologiske kvinner. I gardane til Frøya (Sorletåtten i Flateyjarbók (*Flb*, bind I)) og Brynhild (Skm 49) kan ingen annan enn den eine, rette, koma inn. Kringom garden til Sigerdriva (Fm 42-43), Brynhild (Skm 49) og Gerd (Skírn. 10-14) brenn det blakrande eld. Og, som nemnt, grinda ein blir hengande fast i har vori sett i samband med Hel-grinda som slår i over hælen på den som vil inn (Den stutte Sigurdskvida 69). Grimhild i heltekveda kjem svært nær stemora i "Kulhwch og Olwen". Ho er vond, men gift med ein god mann. Ho vil ha helten til å gifte seg med dotter hennar, ho fungerer som stemor for han (*Þinn faðir skal vera Giúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Høgni, 'Far din skal vera kong Gjuke, og eg mor di; brørne dine Gunnar og Høgne', Vølsunga saga* kapittel 28), og ho brukar *álag* av liknande type - rett nok mot si eiga dotter, ikkje mot helten (Gudr II

30, ovanfor). Det einaste motivet eg ikkje finn parallellar til, er "uråd-sirkelen" i korleis Svipdag kan få tak i *vengbráðir*.

Eg konkluderer med at (Grg og) Fjm inneheld mange motiv typiske for eventyr, men at dei aller fleste av dei òg finst i andre eddakvede eller i andre mytologiske kjelder. Dèt er ikkje eineståande for **desse** motiva. Det er eit veldokumentert faktum at det er mange "eventyrmotiv" i nordisk mytologi generelt. Friedrich von der Leyen (1899) nemner m a desse motiva:

- Mistelteinmotivet. Ei plante som er oversett fordi ho verkar harmlaus, blir overraskande banen til den som er gjord usårande for alt anna (op cit:22, Gf 49).

- Byggmeistersegna. Ein rise byd seg til å bygge borg på ein viss, kort frist, mot uhøyrst pris, som æsene likevel godtek fordi dei trur byggmeisteren ikkje klarer det innan fristen. Men, så klarer han det likevel, og da... (op cit:38-39, Gf 42)

- Trollkjerring med 900 hovud (op cit:47, Hym 8).

- Kverna som mel på havsens botn (op cit:58, Grottasong)

- Dvergen som blir til stein når sola skin på han (op cit:49, Alv 35).

Desse motiva, og ei mengd andre frå nordisk mytologi, er velkjende i eventyr. Det er altså ikkje slik at "eventyrmotiv" ikkje finst i eddakvede eller andre mytologiske kjelder, og ein kan ikkje seia at ein myte sluttar å vera myte om han inneheld "eventyrmotiv". Derfor kan ein ikkje bruke "eventyrmotiva" i (Grg og) Fjm som argument for at det ikkje er eit fullverdig eddakvede og mytologisk kjelde.

Kvifor har granskarane da resonnert slik? Er det fordi dei er usamde med Leyen, og likevel meiner at eit eddakvede som inneheld "eventyrmotiv" ikkje kan vera "ekte"? Slik ser det ikkje ut. Einar Ól. Sveinsson (1940 og 1975) er den som har arbeidd mest med å forklare (Grg og) Fjm som eventyr. Han er klar over at det "Í goðsögunum fornu kemur fyrir fjöldi "ævintýraminna". Heimdallur heyrir gras gróa á jörðu og ull spretta á sauðum, Freyja grætur gulli, Iðunn geymir yngjandi

epli, Skíðblaðnir er lítill eða stór eftir vild manns."²⁶ (Einar Ól. Sveinsson 1940:216) Likevel resonnerer han to sider seinare slik: "Menn héldu lengi vel, að þetta [*Svm] væri goðsaga. En nánari athugun sýnir þó ljóslega, að þetta er ævintýri. Aðalefnið er þess kyns: þetta er ástasaga sem fer vel, mörg minni eins, svo sem álög, hættuleg ferð í fjarlæg lönd, o. s. frv."²⁷ (Einar Ól. Sveinsson 1940:218) På eine sida konstaterer han at det er ei mengd eventyrmotiv i mytane, på hi sida meiner han at (Grg og) Fjm pga eventyrmotiva ikkje fortel nokon myte.

Ein kunne tenkt seg at Einar Ólafur resonnerer slik fordi han tykkjer (Grg og) Fjm skil seg ut med **spesielt mange** og **tydelege** "eventyrmotiv". Men dét er det vel ikkje grunnlag for. To av "eventyrmotiva" han nemner er ikkje spesielt særmerkte for eventyr ("kjærleikssoge som endar godt", "farleg ferd i fjerne land"), og det finst eddakvede som har tydelegare "eventyrmotiv" enn (Grg og) Fjm, utan at dei av den grunn blir stempla som eventyr. Etter Sigerdrivemål (til str 5) og Fávnesmål (Fm, str 40 og ut) ligg Sigerdriva innanfor blakrande logar på Hindarfjell, i dvale etter at Odin stakk henne med søvntorn. Sigurd kjem dit, går inn til henne og vekker henne frå den tunge søvnen - han er (tydelegvis) den einaste som kan dét. Det er fleire (Mogk 1904:607, Boer 1922 II:377, de Vries 1934:31, Schröder 1966:114, Grimstad 1988:524) som meiner denne segna (eller den svært like segna om Sigurd og Brynhild) liknar motivet Fjm er bygd rundt. Det er eg samd i. Ein viktig skilnad er likevel at vi her faktisk **har** tornerosemotivet! Om Fjm blir avskrivi som "eventyr" pga tornerosemotivet, så skulle ein vente at i alle fall Sigerdrivemål ville bli det! Men dét har ikkje skjedd, så vidt eg veit. Faktisk er det døme på det motsette, at Sigerdrivemål blir forklart som opphavet til eventyret! Ólafur Briem (1985 I:65) høyrer til dei som meiner (Grg og) Fjm er eventyr. Om Sigerdrivemål seier han: "Umgerð Sigurdífumála minnir óneitanlega á ævintýrið um Þyrnirós, og

²⁶I dei gamle mytane førekjem ei mengd "eventyrmotiv". Heimdall høyrer graset gro på jorda og ulla vekse på sauene, Frøya græt gull, Idunn har yngande eple, Skidbladne er liten eller stor ettersom ein ønskjer det.'

²⁷Folk trudde i lang tid at dette [*Svm] var ein myte. Men nærare gransking syner tydeleg at det er eit eventyr. Hovudinnhaldet er den slags: Det er ei kjærleikssoge som endar godt, mange motiv likeins, så som *álög*, farleg ferd i fjerne land, osb.'

má vera, að hér sé ævintýrið á frumstigi."²⁸ (Ólafur Briem 1985 I:48)

Resonnementet er altså stikk motsett i Fjm og Sigerdrivemål sitt tilfelle.

For meg ser det ut som **førehandsoppfatninga** til granskarane har lagt sterke føringar på korleis dei har resonbert og konkludert når det gjeld Fjm. I staden for å **vurdere** eventyrteorien, finn dei argument som høver til han. Somme har resonbert stikk i mot det dei elles gjer, stødd teorien med argument det openbert ikkje er hald i, og jamvel **lesi inn** "eventyrmotiv" som slett ikkje står i teksten. Den rådande oppfatninga har fått ei så sterk stilling at ho "planerer" teksten til å stemme med seg. Slik er eventyrteorien om Fjm eit tankevekkande døme på korleis eit paradigme, når det fyrst er etablert, forsterkar seg sjølv med si eiga tyngd.

2.1.2 Teorien om *Svipdagsmål

Teorien om *Svm reduserer Fjm frå sjølvstendig kvede til usjølvstendig **del** av eit større, tenkt kvede. Denne teorien har dominert granskinga av Fjm så sterkt at dei fleste granskarane har oppfatta han som sanning. Dét har ført til to viktige ting. For det fyrste er det ingen som har lagt ned arbeid i å tolke Fjm som sjølvstendig kvede etter at *Svm-teorien vart allment godteken. For det andre har *Svm-teorien skapt eit perspektiv på Fjm som gjer at storparten av kvedet verkar funksjonslaus. Etter teorien om *Svm fortel Grg og Fjm i lag same historia som Sveidalsvisa, berre at reisa i midten er gått tapt (t d Bugge 1856/1966:667-68). Kjernen i den historia er at helten er påtrolla kjærleik til ei møy i eit land langt borte. Derfor oppsøker han mora, får hjelp hos henne, fer over ville havet (og gjennom mørke skogar) fram til garden der møya bur, og slepp inn til henne gjennom alle sperringane fordi han er den rette. Denne historia har ikkje noko som tilsvare den delen av Fjm der Svipdag kallar seg Vindkald og får veta at det er **uråd** å koma seg inn til Menglød. Den delen av Fjm har heller ikkje nokon **funksjon** i den historia Sveidalsvisa

²⁸Ramma i Sigerdrivemål minner unekteleg om eventyret om Tornerose, og det kan vera at vi her har eventyret på grunnstadiet.'

fortel, han blir eit **sidespor**. For i Sveidalsvisa er poenget (på dette punktet) at helten **kan gå beint inn** fordi han er den rette. Derfor, og fordi det er "Vindkaldstrofene" som viser mest til mytologien, meiner mange av granskarane (t.d. Holtmark 1972, de Vries 1967:526) at desse strofene fyrst og fremst har til oppgåve å skapa "**mytisk atmosfære**". Som vi har sett (s 24), har fleire meint at ein for handlinga sin del rett og slett kunne hoppa over dei. de Vries (1967:526) meiner ein kunne hoppa direkte frå strofe 4 til strofe 41. Ein **kunne hoppa over 36 av 50 strofer, 72% av kvedet!** Desse 36 strofene er ikkje berre størsteparten av kvedet, men også på andre måtar den viktigaste delen av det. Dei utgjer den sentrale, mest innhaldsrike og særmerkte delen av det; den som gjer Fjm til eddakvede. Derfor må eg stille spørsmål ved *Svm-teorien. Ein teori som reduserer dei vesentlege delane av eit kvede til "ornamentikk", gjer ikkje rett mot det.

Vi skal gå gjennom dei argumenta *Svm-teorien bygger på. Det viktigaste argumentet er Sveidalsvisa; Simek formulerer resonnementet ho inngår i på ein klårgjerande måte:

"Bugge and Grundtvig used the late Medieval Danish and Swedish ballads of *Ungen Svejdal* ('Yound [!] Svejdal') in order to demonstrate the connexion between *Grógaldr* and *Fjølsvinnsmál* and it is clear from this that originally it was a stepmother fairy-tale." (Simek 1993:308)

Kjernen i dette resonnementet er at "The late Medieval [...] ballads" viser korleis det var "originally", dvs fleire hundre år tidlegare. Dette er eit mønstertilfelle av **tilbakeslutning**. Slik kan ein ikkje resonnerer, det ser ein om ein seier:

"Volsungasoga viser at begge kveda om Helge Hundingsbane, Reginsmål, Fávnesmål, Sigerdrivemål, osv, opphavleg var eitt, mange hundre strofers **Volsungamál*." Ein kan ikkje slutte attover i tida på den måten. Om ein seier at det er Grg og Fjm ein finn att i Sveidalsvisa, så er det ikkje dermed sagt at dei **opphavleg** fortalde (delar av) den same historia. Grg og Fjm kan ha vori sjølvstendige, uavhengige historier frå fyrst av, og så dikta saman seinare, slik heltekvede har vorti dikta saman i Volsungasoga.

Men slutninga er ugyldig også om vi seier at Grg og Fjm frå fyrst av var delar av ei og same historia. For "historie" er ikkje det same som "kvede". Ei (livs)historie kan godt forteljast i fleire kvede. Slik er det ofte i heltekveda. På slutten av Fåvnesmål (str 40-44) får Sigurd veta kvar møya han skal fri til bur, og legg i veg dit. Der sluttar Fåvnesmål. I byrjinga av Sigerdrivemål kjem Sigurd så fram til Sigerdriva. Handlinga i Fåvnesmål går altså direkte over i Sigerdrivemål, men dei er ikkje av den grunn delar av eitt og same kvedet.

Om ikkje Sveidalsvisa hadde funnist, er det usannsynleg at ein ville rekna Grg og Fjm som brot av eit stort kvede *Svm. Det einaste utanom Sveidalsvisa som bind Grg og Fjm i hop, er *Menglōðum* i Grg 3. Bugge endrar denne forma til *Menglōðu*, fordi Sveidalsvisa seier det er ei **møy** helten skal finne, og fordi "'mod smykkede Kvinder' [...] er altfor ubestemt; man skjønner ikke, hvad dette er for Kvinder eller hvorfor Ungersvenden skal finde dem" (Bugge 1861:130). Endringa til *Menglōðu* er nok rimeleg, jf at Finn Magnusen (1822:176) las teksten slik allereie før Grg var sett i samanheng med Fjm og Sveidalsvisa. Men dét fortel ikkje at Grg og Fjm opphavleg var eitt kvede. Fleire kvede kan godt handle om same personen (eller om fleire personar med same namn), utan dermed å bli delar av eitt, stort kvede - jf t d dei to kveda om Helge Hundingsbane.

På den andre sida er det fleire argument **mot** at Fjm skal vera eit brot av eit større kvede (sjå s 14 ff). Fleire granskarar (Rupp 1871, Bergmann 1874, Kölbing 1874, Boer 1922 II:388) har peika på at Fjm ikkje **framstår** som usjølvstendig. Det er bygd over eit naturleg avgrensa motiv, og det fungerer innanfor sine eigne rammer. Fleire (m a Rupp 1871, Heusler 1969:181 (1906), de Vries 1967:526) har òg peika på at galdrane mora gjel for sonen i Grg ikkje hjelper Svipdag i Fjm. Som forklaring på dét har ein tenkt seg at galdrane trengst på ferda **til** Menglōd-garden, men at den er fallen bort i overleveringa. Dét gjev ikkje teksten belegg for. Men **om** det var slik, så burde galdrane likevel hjelpe helten i Fjm òg, dersom han der møter nokon av vanskane dei skal hjelpe mot. Det skjer ikkje. I Grg 10 gjel mora denne galderen for sonen:

Þann gel ek þér inn fimta,
ef þér fjöturr verðr
borinn at boglimum:
leysigaldr læt ek þér
fyr legg of kveðinn,
ok stökk þá láss af limum,
en af fótum fjöturr.

'Eg gjel deg den femte,
om fjetra du vert,
og lemer lagde i band.
Om leggen eg kved deg
løysnings-galdrar,
og lås sprett av lemom,
band av beinom.'

Grinda i Fjm 9-10 er slik at

Fjöturr fastr verðr
við faranda hvern,
er hana hefr frá hliði.

'Fjetra fast vert
kvar farande mann,
som ho vil lyfte frá led.'

Ingen ting tyder på at Grg 10 hjelper Vindkald med denne grinda. Derfor verkar det ikkje rimeleg at Grg 10 og Fjm 9-10 høyrer til same kvedet.

Etter mitt syn må utgangspunktet for tolkinga av Fjm vera at vi har fått det overlevert som sjølvstendig kvede. Dét inneber at det må reknast som sjølvstendig inntil det er gode grunnar til å tru det motsette. Det inneber òg at bevisbørda ligg på den som meiner det berre er eit brot av eit anna kvede. Hittil har ingen sett fram haldbare argument for at det er dét. Likevel **kan** Grg og Fjm fortelja delar av den same **historia** (den vi finn i Sveidalsvisa), og Grg kan vera dikta som innleiing til Fjm, slik m a Boer har meint (Boer 1922 II:377). Korleis dét er, tek eg ikkje stilling til. Det som er viktig for denne avhandlinga, er at Fjm må tolkast i lys av seg sjølv, og ikkje i lys av (eit hypotetisk *Svm konstruert ut frå) ei fleire hundre år yngre folkevise.

Dersom *Svm ikkje finst, så får det følgjer for eventyrteorien om Fjm. Det viktigaste "eventyrmotivet", stemormotivet, har ein sett i Grg, ikkje i Fjm.

2.1.3 Forklaringane og dei egentlege tolkingane

Som vi har sett, er det lagt ned mykje arbeid i å **forklare** at Fjm finst og er som det er, ut frå ei grunnoppfatning om at det er ein mytisk "pastisj" frå høgmellomalderen. Etter mitt syn er ei slik tilnærming farleg, fordi ho lett fører med seg at ein ikkje tek teksten alvorleg.

Teorien om at *Svm er dikta av ei lånt historie bygde opphavleg på den walisiske forteljinga om Kulhwch og Olwen. Ein såg at den historia ein fekk da ein bygde Grg og Fjm saman til *Svm, med Sveidalsvisa som "mørtel", liknar "Kulhwch og Olwen". At det er likskap, er det ingen tvil om. Men etter kvart kom granskarane fram til at "likheten [...] ikke [er] av den art at man må forutsette direkte sammenheng."²⁹ (Holtmark 1972:586, jf Einar Ól. Sveinsson 1975:115). Ettersom det var den forteljinga teorien om "lånt historie" i utgangspunktet bygde på, burde ein da ha stilt spørsmål ved sjølve teorien. Dét skjedde ikkje. I staden såg ein etter andre "kjelder" for *Svm. Løysinga vart å tenkje seg ein tapt sambandslekk mellom "Kulhwch og Olwen" og *Svm, eller snarare: At "Kulhwch og Olwen" og *Svm spring ut av ei felles kjelde. Einar Ól. Sveinsson søker etter den "kjelda" i Irland, som høyrer til same kulturkrinsen som Wales (den keltiske), og som hadde nært samband med Norden. Han finn eventyr som liknar, men drøftar ikkje det grunnleggande i låneteorien:

"The final section of the Irish story ("In Morgan's Country"), however, contains differences that are more significant, and there is a greater degree of doubt about why this should be. Is this part of the Irish story perhaps influenced by some uninteresting warrior's tale, or have the Icelanders here made deliberate changes in their poems?" (Einar Ól. Sveinsson 1975:116)

²⁹I dei to forteljingane er det berre **eitt** eller **to** av fellesmotiva som både er særmerkte og så sentrale at dei er komposisjonsberande. Dét er *álaget* og - dersom det finst i Grg (jf s 15) - "den vonde stemora". Resten av fellesmotiva er anten svært generelle eller berre detaljar i komposisjonen. Mange av dei motiva som er sentrale i dei to forteljingane er svært ulike.

Einar Ólafur vurderer ikkje om det kan vera fordi det ikkje er noko samband at det irske eventyret stemmer dårleg med (Grg og) Fjm. - Holtsmark går ein annan veg, og tenkjer seg at både det walisiske eventyret og *Svm er variantar av "den eventyrdiktning som var i skuddet i Europa på 1200- og 1300-tallet" (Holtsmark 1972:586). Dét er sjølv sagt fullt mogeleg. Men eg kan ikkje sjå at det er metodisk forsvarleg å operere med lån frå ei så diffus kjelde. Når låneteorien bygger på at *Svm liknar ei utanlandsk forteljing, så bør ein klare å peike ut ei slik "kjeldeforteljing", om ein vil halde fast på teorien. Både hos Einar Ól. Sveinsson og hos Holtsmark skin det gjennom at dei *á priori* meiner historia i (Grg og) Fjm er lånt. Dét er førehandsopfatninga dei går til teksten med, og den blir ikkje revurdert, sjølv om det viser seg at ho stemmer dårleg med materialet.

Liknande *á priori*-slutningar finn vi fleire av i Fjm-granskinga. Boer (1922 II:382) konstaterer at Fjm 19-24 handlar om verdstreet, men spør seg ikkje kva **meinung** som kan ligga i det. I staden slår han fast at strofene er malplasserte, og spør korleis dei kan ha hamna der. Svaret blir at dei må vera seinare innskot. Andre (de Vries 1967:526, Heusler 1969:181 (1906), Gering 1927:400) konstaterer at mesteparten av Fjm går med til å skildre kor vanskeleg det er å koma seg inn i garden til Menglòd, enda Svipdag berre treng gje seg til kjenne for å sleppe inn. I staden for å spørja etter **meiniga** med det, forklarar ein det med at diktaren blanda mytologiske modellar inn i eit eventyr, e l. På denne måten hamnar ein lett i sirkelslutningar som bortforklarer det som ikkje høver med førehandsopfatninga. Etter mitt syn bør ein i staden **gå ut frå** at Fjm er **meiningsfylt**, og prøve å **forstå** den meiniga ut frå kvedet sjølv og mytologien elles.

Höfler og Motz har prøvd på dét. Eit stort problem med Motz si tolking er at ho føreset *Svm. Faktisk legg Motz hovudvekta på den delen av det tenkte *Svm som ikkje finst, nemleg ferda frå morsgrava til Menglòd-garden. Når det ikkje er gode grunnar til å tru at *Svm har funnist, så fell heile tolkinga. Har *Svm likevel funnist, er tolkinga problematisk, da òg. Særleg det å tolke nordiske mytar ut frå antikke religionar frå Vesle-Asia og Egypt reiser mange prinsipielle spørsmål.

Otto Höfler baserer ikkje tolkinga si på *Svm (enda han trur det har funnist). Det er vanskeleg å ta stilling til teorien om at svevisk tradisjon ligg bakom namnet Svipdag og segna om Dag og Helge. Tolkinga mi opnar for å sjå fleire parallellar mellom Dag og Svipdag, men dét ligg utanfor temaet for denne avhandlinga. Det Höfler seier om polariteten innanfor Svipdag-skapnaden står sentralt i tolkinga mi (kapittel VII-3.3).

2.2 Datering

Før eg går inn på datering av Fjm, vil eg slå fast at Grg ikkje daterer Fjm. Ingen har lagt fram haldbare argument for at Fjm og Grg opphavleg var delar av eitt og same kvedet. Om ein meiner at Grg er ungt fordi det inneheld eit stemormotiv (slik t d Heusler gjer, 1969:181 (1906)), så har dét ingen ting å seia for datering av Fjm. Fjm må daterast ut frå seg sjølv.

Dei fleste granskarane meiner Fjm er frå høg mellomalderen fordi det inneheld "eventyrmotiv". Den slutninga føreset at det ikkje finst "eventyrmotiv" i gamle, "ekte" eddakvede eller i gamalnordisk mytologi. Som vi har sett, er den premissen feil. Det er ei mengd "eventyrmotiv" både i gamle eddakvede og i mytologien elles (jf s 36 ff). Derfor er slutninga ugyldig.

Det nest vanlegaste argumentet (s 31) er at Fjm har så mange lån frå eldre eddakvede (som det har etterlikna). Generelt tykkjer eg granskarane er vel snare til å forklare likskap med lån. Vendingar som *fyr nágrindr neðan* (Fjm 26, Skírn. 35, Ls 63), *unz riúfask regin* (Fjm 14, Grm 4, Sigdr 19, Vaf 52) og *ef gørisk þarfar þess* (Fjm 39, Skírn. 36) er på skap som faste ordlag, og lét seg lettare forklare slik enn som lån frå eitt bestemt kvede. Andre av vendingane som er dregne fram, er lite særmerkte. Opprekning som "Hlíf heiter [den eine], den andre Hlífprasa"³⁰, den

³⁰de Vries (1967:525, note), som set fram dette argumentet, følgjer Bugge (1965/1864:350) si endring av *Hlífþursa*.

tredje *Þjóðvarta*", må ein kunne tenkje seg at diktaren har komi på av seg sjølv (Kva skulle han elles svart på spørsmålet om kva dei heiter?). Det same gjeld *þess ins mæra viðar* (Fjm 21), eg innser ikkje at diktaren må ha høyr *miðtvið mæran* i Voluspå (2) for å koma på dét. *Viðr* er eit av dei vanlegaste orda for 'tre', og det er naturleg å kalle det 'det vidgjetne' når det er verdstreet det er snakk om. Eg innser heller ikkje at den som dikta Fjm må ha høyr *nú er sonr kominn til sala þinna* i Hymeskvida 11 for å koma på ei formulering som *at þú ert kominn, mögr, til minna sala* (Fjm 49). *Salr* i fleirtal er eit heilt vanleg ord for 'heim, gard'.

Annleis er det med motsetnadspara: "*Vindkaldr ek heiti, / Várkaldr hét minn faðir / þess var Fiqlkaldr faðir*" (Fjm 6) : "*Svipdagr ek heiti, / Sólbjartr hét minn faðir*" (Fjm 47) og *Vindsvalr heitir, / hann er Vetrar faðir, / en Svásuðr Sumars* (Vaf 27). Dei er så **særmerkte** at det knapt kan vera tilfeldig at dei er så like som dei er. Det same gjeld *þat manngi veit, / af hverjum rótum rennr* (Fjm 20) og *manngi veit, / hvers hann af rótum rennr* (Hm 138). I Skirnesmål tykkjer eg *víss vafrlogi* (Skírn. 8, Fjm 31) og *segðu mér þat [...] ok ek vilja vita* (Skírn. 3, Fjm 7, 9, 11, osb) er så særmerkte at det er rimeleg det er samanheng. Skirnesmål er òg klårt parallelt i **motiv** (helt/utsending frá ein gud oppsøker jotungard for å vinne den jotunmøya han (el. guden) må ha). Men i **komposisjonen** ser eg ikkje at Fjm er parallelt til Skirnesmål. At *Svm ville ha vori det (slik de Vries seier 1967:525-26) om det hadde funnist, er ei anna sak. Derimot er det nok rett at Fjm har hatt mytologiske lærdomskvede av same type som Allvismål og Vavtrudnesmål til sjangerførebilete, og dermed som førebilete for komposisjonen.

Sjølv om eg er skeptisk til ein del av parallellane ein har meint å sjå, er eg samd i at det er **parallellar**. Det ser ut som det i visse formuleringar og i motiv er samband mellom Fjm og Vavtrudnesmål, Skirnesmål og Håvamål. Derimot er eg usamd i slutningane ein har trekt av det. For det fyrste ser eg ikkje at det er **spesielt mange** parallellar mellom Fjm og andre eddakvede - **nokre** parallellar finn ein vel **alltid**. For det andre kan **motiv** vera parallelle utan at det eine er lånt frå det andre. Motivet "gud oppsøker jotungard for å vinne den jotunmøya han må ha" finn vi òg i Håvamål 96-102 (skilnaden er at guden der ikkje får møya). Det er

grunn til å tru at motivet er (ur)gamalt i mytologien, og at diktarane av både Håvamål, Skirnesmål og Fjm har brukt ein gamal modell. Da er det annleis med særmerkte, like **ordlag**, dei lèt seg vanskeleg forklare anna enn som lån. For det tredje: Dersom ein har konstatert at det er lån mellom to kvede, så veit ein ikkje dermed kva for eit som har lånt - og dermed er yngst. I sjeldsynte tilfelle kan ein sjå av teksten kva som er lånt og kva som er opphavleg, men det trur eg ikkje ein kan i nokre av **desse** parallellane. Vi kan rekne med at Fjm er yngre enn Håvamål og Vavtrudnesmål, ettersom det er brei semje om at dei høyrer til dei eldste eddakveda. Men det er ikkje dei nemnde parallellane som viser det, vi må **utanom** "lån-påverknad-sirkelen" for å finne det ut. Om ein seier: "Fordi A er eldst, er det B som har lånt frå A (dersom det da ikkje er frå ei tredje, tapt kjelde), og derfor er B ungt", så er det ikkje parallellane mellom A og B som har vist at B er ungt. Da visste ein det frå før. Om Fjm er yngre enn Skirnesmål veit vi ikkje frå før, og parallellane som er dregne fram fortel det ikkje. Men **om** det er det, så kan det likevel vera mykje eldre enn frå høg mellomalderen.

Det tredje, viktige argumentet for at Fjm er ungt, er at det er "feil" i dei mytologiske opplysningane i kvedet. Dét er samstundes eit argument **mot** det **førre** argumentet for at det er ungt. Om ein meiner Fjm er ungt fordi det er ei etterlikning av andre, mytologiske eddakvede, så må Fjm i påfallande grad stemme overeins med dei andre kveda. Da kan det ikkje vera ungt fordi det **ikkje** stemmer overeins med dei same kjeldene. Premissane for det eine resonnementet må vera galne.

Som vi har sett, er det parallellar mellom Fjm og andre eddakvede, men eg kan ikkje sjå at dei er **spesielt mange**. Kragerud (1981) har gjort ein observasjon som er viktig for spørsmålet om Fjm plagierer andre eddakvede. Han bygger granskinga si på det vanlege synet, som er at Fjm er eit av dei yngste eddakveda og at det etterliknar eldre kvede. Dermed blir Fjm eit paradoks for han:

"Epigoni særmerkes gjerne av at klassiske former er løsrevet fra sin funksjonelle sammenheng, særlig er det en tendens til at mytologisk kunnskapsstoff presenteres for dets egen skyld; i dette tilfellet er vi

snarest i den omvendte verden: i klassisk tid er formen uten egentlig funksjon i diktets sammenheng fordi det dreier seg om "memorialstoff", mens epigonen har skapt selve mesterverket, hvor formen er funksjonell og diktet helstøpt." (Kragerud 1981:39)

Det spesielle i Fjm er at "kunnskapsdialogen [er] en integrerende del av diktet, ikke bare ved at den i sitt innhold står i "harmoni" med situasjonen (de Vries) men ved at den i sin funksjon er drivhjulet i den dramatiske utvikling", seier Kragerud (1981:38). Slik bruk av kunnskapsstoff er ikkje epigonisk, men "nyskapende" (Kragerud 1981:38). Likevel seier han: "Samtidig står det fast at diktet har en klart epigonisk karakter" (1981:38). Den rådande oppfatninga står så sterkt at han ikkje stiller spørsmål ved henne. Men det han peikar på er eit argument **mot** "etterlikningsargumentet" for at Fjm er ungt: **Fjm er ikkje slik det skulle vori om det prøvde å etterlikne det gamle.** Det framstår ikkje som plagierande i høve til andre mytologiske lærdomskvæde, tvert imot.

Da kan vi gå til synspunktet at det er "feil" i dei mytologiske opplysningane i Fjm. Eg er samd med Einar Ól. Sveinsson (1975:29-37) i at Fjm har mange motiv som sterkt **minner** om kjende mytologem, utan å samsvara heilt. Dét lét seg utan tvil forklare med at kvædet er frå ei tid da folk kjende mytologien dårleg. *Rímur* hentar heite og kjenningar frå gamle kjelder, fyrst og fremst skaldekvæde og Snorre-Edda (Björn K. Þórólfsson 1934:88). Men etter kvart som tida går blir det meir "misskilning og rugling" i heita og kjenningane, seier Björn K. Þórólfsson (op cit:87), som har granska *rímnaskaldemålet*. Dei fleste av dei motiva Einar Ólafur dreg fram kan koma av slik mistyding og samanblanding. At dverg- og odinsnamnet *Fjolsviðr* er jotunnamn i Fjm lét seg forklare som parallell til at odinsnamn som *Bólverkr* og *Fjólnir* har vorti jotunnamn i *rímur* (op cit:170). *Leirbrimir* kan vera samanblanding av *Leir* og *Brimir*, nett som *Loki* og *Óðinn* er blanda saman til *Lóðinn* i *rímur* (op cit:166). *Þryngiöll* og hundane med ulve- og gygrenamn kan òg vera resultat av slik samanblanding.

Det **kan** likevel tenkjast **andre** forklaringar av motiva som "bommar" på kjende mytologem enn at dikteren levde i ei tid da mytologien var dårleg kjend. Ei

enklare forklaring er at mytologien rett og slett **ikkje er noko standardisert system** der alle detaljar skal stemme med ei autorisert norm. Etter Skaldskaparmål (6) henta Odin skaldemjøden opp or *Hnitbjörg*; etter Håloygjatal (Ht; 2) var det *Surts sǫkkdalir*. I Vavtrudnesmål (18) er skal ragnarokslaget stå på ein **voll** kalla *Vígríðr*, i Fávnesmål 14-15 på ein **holme** kalla *Óskópnir*. Til vanleg er verdstreet kalla *Yggdrasill*; i Grimnesmål 25-26 heiter det *Læraðr*. Einar Ólafur nemner sjølv at *Brimir* i Voluspá 9 (Codex regius) er ein variant av *Ymir* (*Brimir* skal vise at *Leir-Brimir* i Fjm 12 er "feil"). Det er **variasjon av motiva** som er **mønsteret** i mytologien. Derfor er det **unødvendig** å sjå Fjm sine avvik frå andre mytologiske kjelder som "feil".

I tillegg er det **problematiske**. Det er vanskeleg å tenkje seg at diktarane "ikkje klarte" å få dei mytologiske opplysningane rette **på slutten av 1100-talet** (som Einar Ólafur daterer Fjm til) eller på **1200-talet** (som dei fleste daterer det til) - jf heite og kjenningar i skaldemålet frå den tida, og Den yngre edda, som Snorre skreiv på da. Etter *rímur* å dømme må ein ned på 14-1500-talet for å kunne bruke denne forklaringa. Men jamvel om Fjm er frå 1500-talet (noko ingen har føreslått), ville det vera vanskeleg å forklare det sentrale dømet *Mímameiðr* med at dikteren ikkje kjende mytologien godt nok. Det namnet er så ulikt andre namn på verdstreet at det knapt kan koma av "degenerering". Dersom skalden **prøvde så godt han kunne** å kopiere det gamle (slik Einar Ólafur òg føreset), så må vi tru han ville klart det betre. Da er det enklare å tenkje seg at kvedet er gammalt, og at namnet er eit utslag av den normale motivvariasjonen i mytologien - nett som *Læraðr*.

Det er òg andre argument for at Fjm er eldre enn rådande oppfatning seier. Motz (1975:149) set fram eit slikt argument, men dét står og fell med tolkinga hennar, som igjen står og fell med at *Svm finst. Dét er det ingen som har klart å vise. Da er det meir hald i Bugge sitt argument for at Fjm ikkje er yngre enn "Slutningen av 12te Aarhundred": *Viðófnir* er med i namneramsene i Snorre-Edda (Bugge 1875:245). Eg tykkjer òg Lange sitt argument verkar rimeleg: Det er vanskeleg å tenkje seg korleis ein plagierande diktar på 12-1300-talet skulle komi på å kalle den

unge, lyse "lykkehelten" sin for *Svipdagr*, når alle dei andre Svipdag-ane i kjeldene er gamle, (halv)blinde illmenne. Før kristninga ville det derimot vori uproblematisk. Polaritet innanfor ein og same guddomen er velkjent i den gamle trua - jf motsetnadsnamna til Odin (Falk 1924:43).

Etter mi vurdering må den gjengse dateringa av Fjm forkastast. Ingen har sett fram haldbare argument for at Fjm er frå høgmellomalderen, eller at det er yngre enn dei fleste andre eddakvede. På den andre sida er det heller ikkje sett fram tvingande argument for at det er frå førkristen tid eller kristningstida. Men etter mitt syn er dét eit **logisk utgangspunkt** for granskinga. Fjm er eit eddakvede som er fullt av og bygd opp rundt mytologiske motiv som alle **kan** vera gamle og "ekte". Da bør ein - til dess det blir sett fram sterke argument for det motsette - tru det er frå den tida mytologien var levande og viktig for folk.

2.3 Konklusjon av drøftinga

Drøftinga skulle ha vist at den rådande oppfatninga om Fjm bygger på argument som ikkje held mål vitskapleg. Det er **ikkje** sett fram haldbare argument for

- at Fjm ikkje er eit sjølvstendig kvede, men eit brot av *Svm,
- at det ikkje er eit ekte mytologisk kvede, men ein "mytisk pastisj", eit (importert) eventyr omdikta til eddakvedeform, eller
- at det er svært ungt, dvs frå høg- eller seinmellomalderen.

Etter mitt syn har den rådande oppfatninga festa seg pga to uheldige slumpehøve. Det eine er at Grg og Fjm har overlevd i folketradisjonen i **lag**, som éi folkevise. Derfor kom *Svm-teorien til, og i *Svm har "Vindkald-bolken", som utgjer storparten av Fjm, ingen funksjon, han blir ein "blindtarm". Derfor vart det vanskeleg å få botn i "Vindkald-bolken" og å forstå kva han gjer i kvedet. Løysinga vart å avskrive han, å seia at han ikkje har nokon funksjon utover det å skapa "mytisk atmosfære" med "quasimytologiske meddelelser". Da ein var komen dit, var det gjort. Oppfatninga heldt seg sjølv oppe med å halde granskarane unna.

Svært få mytologar tek bryet med å arbeide seg grundig gjennom eit kvasimytologisk kvede, for der ventar dei ikkje å finne noko interessant.

Stryk ein derimot *Svm-teorien, så blir "Vindkald-bolken" i Fjølsvinnsmål for påtrengande til å la seg bortforklare - han utgjer jo bortimot 3/4 av kvedet. Dér må nøkkelen til Fjm ligga. Da kjem vi til det andre uheldige slumpehovet: Den vestlege kulturkrinsen er lite open for det seksuelle symbolspråket som - etter mitt syn - er nøkkelen til Fjm. Det går eg inn på i neste kapittel.

IV TOLKINGSRAMME

1 DET KJØNNLEGE UNIVERSET

1.1 Bakgrunnen for kapitlet

Eg går ut frå at Fjølsvinnsmål heng logisk i hop. Eg går ut frå at dei ulike delane i kvedet følgjer logisk på kvarandre, og at dei i lag bygger opp om ein meningsfull heilskap. Dét er ein tese, og det er ei rettesnor i det praktiske tolkingarbeidet. Tolkinga må vera slik at ho lèt kvedet ha indre, logisk samanheng.

For å få til dét i dette tilfellet, må vi vera opne for at eddakvede kan basere seg på eit anna symbolspråk enn ein reknar med til vanleg. I Fjølsvinnsmål, slik eg tolkar det, er hopehavet mellom dei mytologiske maktene, ja sjølv verd dramaet, framstilt i eit seksuelt symbolspråk. Dét er ein måte å tenkje på som er fullstendig uvant for det moderne, vestlege mennesket. I vår kultur er det seksuelle - om ikkje noko lågt og plumpt som høyrer doveggene til - så i alle fall noko som høyrer privatlivet til. Det høyrer til på eit avgrensa livsområde, og er slett ingen overordna forklaringsmodell for samfunnet og verda. Den vanlege framstillinga av nordisk mytologi samsvarer med denne moderne "sektortenkinga" om det seksuelle. Vi kjenner ein god del seksuelle motiv frå mytologien, men dei blir gjerne samla i ei "avdeling for fruktbarheit og grøde", åtskild frå resten av mytologien. Døme på dét er dei fleste tolkingane av Volsetåtten (Vp) og Skirnesmål. Men i Fjm - slik eg tolkar det - er dei aller djupaste, mest lagnadstunge problemstillingane i kosmologien framstilte i eit seksuelt symbolspråk. For å få lesaren med på denne tankegangen vil eg, før eg begynner på sjølv tolkinga, prøve å vise at slik kjønstenking faktisk stemmer med det vi elles veit om mytologi og ideologi i det norrøne samfunnet.

1.2 Om tankegangen

Å studere mytologi frå ei fjern tid er å studere ei framand tankeverd. Derfor må den som studerer mytologi vera budd på at det han finn er **annleis** enn det han er van med. Han må vera **open** for heilt andre idear og førestillingar enn han kjenner frå sin eigen kultur. Er han ikkje dét, risikerer han å ikkje finne dei framande ideane han leitar etter, og i staden overføre si eiga tankeverd til den han granskar³¹. Da endar han opp med berre å finne - i eksotisk innpakking - det han kjende frå før.

Dette er det viktig å hugse på når ein skal tolke seksuelle motiv i nordisk mytologi. For vår kultur skil seg frå dei fleste andre når det gjeld haldninga til seksualitet. I vår kultur er sex meir tabubelagt og oppfatta meir negativt enn i dei fleste andre kulturar. Jamvel om haldningane har endra seg mykje dei siste tiåra, er vi framleis djupt prega av det tradisjonelle synet, som kyrkja har stått for. Kristendomen er i utgangspunktet ein svært abstrakt religion, som oppvurderer det åndelege på kostnad av det kroppslege. Etter samanstøypinga med idelæra til Platon i mellomalderen vart denne tendensen i kristendomen enda sterkare. Oppfatninga har vori/er at det er ein motsetnad mellom ånd og kropp, tilsvarande motsetnaden mellom Gud og djevelen. Gjennom kroppen freistar djevelen mennesket til synd; ånda må slåst mot kroppslege lyster for å halde seg syndfri. Konsekvensen av dette synet har vori ei sterk nedvurdering av all sanseleg nytting, inkludert sex. Slikt skulle ein unngå så langt ein kunne.

³¹Eit døme på slik arbeidsmåte finn vi etter mi mening hos Rudolf Simek (1993:91). Han konstaterer at det etter Hyndleljod 10 har vori altar og blot til Frøya, og at det er mange stadnamn av typen Frøyhov (< *Freyjuhof) og Frövi (< *Freyjuvé). Dét "could point to a public cult, although a purely domestic cult would be expected of a guardian goddess or a goddess of love." Er det ut frå den **førkristne** kulturen ein berre skulle vente **privat** kult til verne- og kjærleiksgydja? Eller er det ut frå **vår** kultur?

Dette har fyrst og fremst ført til at seksualiteten er "stuva bort" og bandlagd, både i gjerning og i tanke. Folk har sjølvsagt ikkje slutta med sex, men det er tabu og "hysj-hysj" ikring det. Den seksuelle frigjeringa dei siste tiåra har som sagt endra ein god del på dette, men **borte** er tabua slett ikkje. Heller ikkje i dag er sex noko nøytralt tema, og eit utbreidd syn blant dagens nordmenn er at seksualitet står i motsetnad til religion.

Poenget her er ikkje om dét er bra eller gali, men **at det i globalt og historisk perspektiv er uvanleg**. I religionshistoriske standardverk ser ein at ideen om at kroppen og kroppsleg nyting er syndig og står i motsetnad til ånd og religiøsitet er sjeldsynt utanfor den kristne kulturkrinsen. Ein ser òg at seksuelle førestillingar og ritar beint fram er ein **sentral del** av **tallause religionar** frå alle tidbolkar over heile verda. Eg nemner nokre døme: Blant urfolk i Australia er rituelle orgiar eit middel til å koma attende til fridomen og sæla i den mytiske opphavstida (Eliade 1987:184). Cheyenne-indianarane hadde samleieritar som skulle overføre kraft frå dei eldste i stammen til dei unge mennene, via konene deira. Denne riten tok symbolsk opp att det opphavlege samleiet mellom ei kvinne og Den store ånda. Krafta til Den store ånda vart sidan overført seksuelt til den fyrste sjamanen (op cit:184-85). I jordbrukskulturar over heile verda blir jorddyrkinga oppfatta som ei seksuell handling, tilsvarande ei mytisk sameining av den mannlege himmelen og den kvinnelege jorda. I åkerbruket representerer jorda kvinna, medan ploegen og frøet representerer mannen (Bolle 1987:317-18). I bykulturane i Mesopotamia var kongedømet knytt til eit samleie mellom kongen og ei prestinne (op cit:317). I Irland var hesteoffer ei framføring av myten om samleie mellom kongen og ei gudinne i dyreskapnad, som skulle overføre kraft til kongen (Eliade 1987:185). I den hinduistiske og buddhistiske tantrismetradisjonen er sex eit middel til å oppnå åndeleg fullkomenheit, absolutt fridom og evig liv (op cit:186). - Opplistinga kunne gjerast mykje lengre.

Denne kunnskapen bør få følgjer for den førforståinga vi går til kjeldene med. Når vi veit at andre kulturar har heilt andre haldningar til seksualitet enn vår eigen, så må vi vera **opne for** at den førkristne, norrøne kulturen òg kan ha hatt det. Han

treng ikkje ha hatt det; det er fullt mogeleg at haldninga i den tida var nokolunde som i vår tid. Men dét veit vi prinsippielt sett ingen ting om før vi går til kjeldene. Målet med mytologigranskinga skal nettopp vera **å få klårlagt** slike og andre ting.

Å fri seg heilt frå eigen bakgrunn er både uråd og uønskjeleg - utan intellektuell ballast inga gransking. Men den kulturelle ballasta - førforståinga - må omfatte innsikt i at den framande tankeverda **sannsynlegvis** er **annleis** enn vår eiga. Derfor må vi **så langt vi kan** la tolkingane vera ubundne av våre eigne normer. Klarer vi ikkje det, så kan vi aldri finne ut korleis den nordiske mytologien var. Er vår tids normer ramma tolkingane må halde seg innanfor, så kan vi berre finne ut korleis nordisk mytologi etter vår tids normer "**burde ha vori**".

1.3 Kjeldene fortel om andre haldningar

Det avgjerande er kva kjeldene til gamalnordisk religion fortel om haldninga til seksualitet før kristninga. Særleg dei samtidige kjeldene, som er mest verdifulle, tyder på at det var heilt andre haldningar i den tida enn i dag. **Adam av Bremen** (Bok 4, kapittel 26-27) formidlar augnevitneskildringar av dei svenske "riksblota" i Uppsala i samtida si, på 1000-talet. Han fortel at Frøy-støtta som stod i hovet var utstyrt med "en väldig stående manslem"³² (*Adam av Bremen*:224). Som ein del av blotritualet vart det sungi, "som vanligt är vid dylika offerhögtider, mångfaldiga sånger, som är oanständiga och därför bör förtigas"³³ (op cit:225). Gjenstandar frå vikingtida fortel òg om falloskult. Den falliske statuetten frå Rällinge i Södermanland er velkjend; ein meiner han førestiller Frøy (originalen står i Statens historiska museum, Stockholm). På Gotland er falliske menn ofte avbilda på biletsteinar (jf Nylen og Lamm 1987). Frå norskekysten (Jæren til Helgeland) og austre Midt-Sverige kjenner vi falliske bautasteinar ("heilage kvite steinar") frå 3-

³²Cum ingenti priapo. *Hamburgische Kirchengeschichte*:258.

³³Quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae. *Hamburgische Kirchengeschichte*:260.

400-talet i og ved graver (jf Steinsland 1991 b og Petersen 1906 og 1932). Den arabiske oppdagaren **Ibn Fadlan** var på 900-talet augnevitne til ei gravferd hos svenske vikingar ved Volga i Russland. Etter gravferdsskikken deira skal ei av trælkvinnene følgje hovdingen sin på bålet. I sjølve gravferda går ho frå telt til telt og ligg med alle mennene til hovdingen etter tur, før ho blir drepen og lagd ved sida av hovdingen.

Etter desse skildringane var haldninga til seksualitet heilt annleis før kristninga. Den mest markerte skilnaden er at sex ikkje har vori tabu, slik det er i dag. Tvert om har seksuelle symbol og seksuelle ritar vori ein viktig del av religionen, brukte heilt ope og offisielt. Kontrasten til dagens normer er klår. Det einaste som er tildekt på Jesus, er framheva på Frøy.

Stort fleire samtidsskildringar har vi ikkje av den gamalnordiske religionen. Går vi til dei islandske **mellomalderkjeldene**, er biletet meir uklårt. Éi kjelde, **Volsetåtten** (Vp), stadfestar inntrykket av at seksuelle ritar var ein viktig del av religionen. Volsetåtten er ei skildring av falloskult i huslyden på ein gard i Nord-Noreg. Han er overlevert i Flateyjarbók (*F1b* II:331-336) frå slutten av 1300-talet, men det er brei semje om at tåtten skildrar førkristen kult. Husfrua lèt ein balsamert hestefallos kalla *Vqlsi*³⁴ gå frå hand til hand når huslyden er samla om kvelden. Alle les ei vise over han, og ønskjer at jotunmøyar eller brurkvinner skal ta imot falloosen og væte han. (Kulten er fyldigare omtala på s 72.) Her ser vi den same kontrasten til kristen gudsyrding som i dei førkristne samtidskjeldene.

Men Volsetåtten er eineståande, det er ikkje funni like klåre vitnemål om seksuelle ritar eller mytar elles i dei norrøne kjeldene. Spørsmålet er kor representative dei kjeldene vi sit med er. Alt vi har er nedskrivi av kristne, og ut frå deira moralsyn er det ikkje ventande at dei ville skrive ned slike skildringar. Adam av Bremen seier sjølv at han sensurerer dei rituelle songane frå Uppsala-blotet fordi dei er

³⁴Av *vqlr*, m, 'stav'.

"usømelege". Slik må vi rekne med at det har gått med det meste i denne sjangeren: Det har aldri komi på pergament.

Noko har likevel vorti nedskrivi, stundom fordi det har ein ideologisk funksjon. Den Volsetåtten vi har overlevert, er omgjort til ei kristningsforteljing: Heilag-Olav kjem til gards og får gjort ende på heidenskapen, og kristna folket. Falloskulten syner lesaren kva slag "djevleskap" som fanst før kristninga, så vi kan skjøne kor framifrå verket til Heilag-Olav var. Volve representerer djevelen; det er *með fiandans krapti*, 'med djevelens kraft' (*Flb* II:332), at han veks og sterknar så han kan stå hos husfrua.

Nokre seksuelle skildringar har vorti nedskrivne utan ideologisk vinst, helst fordi dei har hatt ein funksjon i ei forteljing. Men det ser ut til at somme av dei har vorti sensurerte seinare (jf Meulengracht Sørensen 1983:12). Tilfeldigvis kjenner vi nokre døme på dét. I saga om Bjørn Hitdølakappe (*Bjarnar saga Hitdølakappa*:154) finn vi ei nidstrofe der nokre linjer ser ut til å vera sensurerte. Bjørn diktar ei vise som kommentar til ein trefigur funnen ved båten til motmannen hans; trefiguren framstiller eit homofilt samleie. Visa lét seg ikkje lesa i den overleverte forma, "Apparently a copyist omitted the missing lines because he found them too obscene", kommenterer Preben Meulengracht Sørensen (1983:56). *Grettisfærsla* er eit kvede som m a fortel om at Grette har kjønnsleg omgang med kvinner og menn frå alle samfunnsklassar og med dyr. Kvedet står i ei handskrift frå 1400-talet. Før 1600 (sannsynlegvis) vart det skava vekk frå skinnboka, men slik at ein ser det har stått noko der. I vår tid har Ólafur Halldórsson (1960) klart å lesa ein del av det med ultrafiolett lys. Han meiner Grettisfærsla er eldre enn handskrifta det står i, men det er ikkje grunnlag for å hevde at det er førkriste. Kor gamalt eller ungt det er, er likevel ikkje interessant her. I alle høve viser det at tekstar med slikt innhald kunne bli sensurerte.

I dei norrøne mellomalderkjeldene finn vi altså berre éi skildring som klårt stadfestar at seksuelle symbol og ritar var ein viktig del av religionen. Men det er grunn til å tru at dei norrøne kjeldene ikkje er representative for den førkristne

religionen på dette punktet. Det ser ut til at kjeldene til nordisk mytologi er systematisk skeive. Det ser ut til at seksuelle motiv (og anna som strir mot nyare tidens normer) er underrepresenterte, slik at andre motiv (relativt sett) er overrepresenterte. Dét gjer det vanskelegare   få tak i dei førestillingane som ligg bakom kulten, dvs mytologien. På den andre sida må vi kunne rekne med at det helst er dei kl raste, mest direkte, seksuelle skildringane som er sensurerte. Mindre direkte, tvitydig eller uklårt seksuelle motiv burde i stor monn ha fått stå, for dei ville det ikkje vera like om   gjera   sensurere. I så fall skulle hovuddraga i mytologien la seg rekonstruere ut frå dei skeive kjeldene vi har. For vi må gå ut frå at mytane er forma ut frå eit visst tankesystem, ei verdsoppfatning. Visse grunnidear skal da ha **prega kjeldene systematisk**, nett som v rt vestlege, naturvitskaplege verdsbilete vil prege alt ein norsk forfattar skriv i dag. Desse grunnideane skal i så fall kunne finnast att også der dei er mindre tydeleg uttrykte. Dersom seksuelle symbol og ritar har vori ein viktig del av kulten, så skulle ein vente at **kj nnstenking** har prega mytologien. Ser ein på kva som er skrivi om kjønn som semantisk kategori i mytologien, så er det nettopp d t ein finn: ein kjønnsleg forklaringsmodell for verda og samfunnet.

1.4 Kj nnstenking i mytologien

1.4.1 Mannleg kultur, kvinneleg natur

Viktigaste bidraget til   få klårlagt kj nnstenkinga i mytologien kjem frå Jens Peter Schjødt, med analysen hans av skaldemj dmyten i Skaldskaparm l (4-6) (Schjødt 1983). Det avgjerande grepet hans er   etablere omgrepa "denne verda" og "den andre verda" som sentrale i den førkristne kosmologien. Mj dmyten forklarar korleis skaldskaps- og visdomsdrykken kom til verda, og kvifor det er Odin som har hand om han. Etter Skaldskaparm l (4) startar "livssoga" til visdomsmj den med at  sene og vanene gjer *gri amark*, 'fredsteikn', på den måten at dei spyttar i eit kj rel. Av r ken skaper dei ein mann, Kvase, som er så klok at ingen kan setta han fast med spørsmål. Han kjem sidan til nokre dvergar, dei drep han, blandar

blodet hans med honning, og dermed er mjøden skapt. Etter ein del om og men kjem mjøden til jotunen Suttung, som set dotter si, Gunnlød, til å vakte mjøden inne i berget. Etter ymse hindringar kjem Odin seg inn i berget til Gunnlød, og ligg med henne 3 netter. Derfor får han drikka (av) mjøden, stikk av i ørneham, og spyr mjøden ned i eit kjørel æsene set fram i Åsgard.

Schjødt peikar på kor påfallande det er at Odin ikkje gjorde

"det, der på mange måder synes at ville have været mest praktisk, nemlig at bemægtige sig spyttet fra den samlede gudemængde, eller at knytte til sig Kvasir umiddelbart efter, at denne var skabt: han venter til Kvasir er blevet dræbt i underverdenen, og til han i form af mjød er kommet i et feminint individs varetægt. Kvasir, og senere mjøden, der begge er symboler for viden og evner af forskellig art, må altså som en forudsætning, for at de kan komme til at fungere, dels have været i forbindelse med "den anden verden", og dels være blevet hentet frem igen til oververdenen, der som et av de prædikater, der kan hæftes på den i forhold til underverdenen, har "aktiv" modsat "passiv". Ikke blot i denne myte, men i *alle tilfælde myter*, hvor der er tale om tilvejebringelse af numinøs viden, er det et konstituerende træk, at den skal hentes fra underverdenen." (Schjødt 1983:95)

Myten fortel etter Schjødt sin analyse:

"at viden kommer fra "den anden verden", hvor den er latent til stede, men [...] for at kunne indtage en aktiv rolle må [den] bringes til "denne verden". På denne måde postulerer myten, at der findes to "verdener", to tilstandsformer, mellem hvilke der må findes en formidling. "Den anden verden" er i Norden i de fleste henseender karakteriseret på samme måde, som det fænomen Victor Turner opererer med som liminalitet, der betegner en tilstandsform, som ofte opnåes under forskellige ritualer, og som kun kan defineres som **det modsatte af den verden og den tilstandsform, vi befinder os i her og nu**". (Schjødt 1983:95-96, utheva her)

Ein annan stad formulerer Schjødt seg slik: "Den anden verden er "**anderledes**" i alle henseende i forhold til den, i hvilken menneskene (og også aserne) lever i **den mytiske nutid**" (Schjødt 1983:91, utheva her). Kjernen i definisjonen er at "den andre verda" er "annleis" enn denne, at det er "dei andre" som bur der, dei som er "noko anna" enn "vi". "Vi" representerer "normaltilstanden", medan "dei andre"

representerer "avvik" frå "det normale". Dette er ein god og nyttig måte å sjå det på. Eg vil likevel seinare presisere definisjonen, så han kan beskrive materialet enda betre.

Vi skal sjå litt nærare på "den andre verda". Mjøden startar "livet" sitt i Åsgard, hos Odin og gudane. Før han kjem att dit som ferdig visdomsmjød, er han innom: underverda (dvergane bur i berget), dødsriket (det er blodet av den daude Kvase som blir mjød), jotunverda (mjøden blir vakta hos jotnar) og det kvinnelege (Gunnlöd vaktar mjøden, og Odin må ligga med henne for å få han). Alt dette plasserer Schjødt i "den anden verden". Tre av desse fire punkta er uproblematisk; ein ser utan vidare at underverda, jotunverda og dødsriket står for "noko anna" enn den verda "i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid". Mindre opplagt er det at det kvinnelege høyrer til i "den andre verda". Det ser ut som Schjødt nøler litt før han plasserer det der:

"Underverdenen og dødstilstanden er som sagt uttrykk for den "anden verden". Men hvad med femininiteten? Denne "egenskab" kan jo dårligt nok siges at være fremmed for det "dennesidige"; men ikke desto mindre er det påfallende, så ofte det kvindelige aspekt er forbundet med formidling af viden fra det hinsidige. Blandt adskillige eksempler kan vi her nævne vølverne i *Baldrs draumar* og i *Völuspá*, der begge foruden at være kvinder også er døde og underjordiske. Dette går som sagt igen så mange steder i nordisk religion og mytologi, at vi er berettiget til at betragte femininiteten som semantisk kategori som tilhørende "den anden verden", i hvert fald inden for det semantiske felt, der opererer med tilegnelsen af numinøs viden." (Schjødt 1983:94-95)

Schjødt kjem ikkje utanom å plassere det kvinnelege i "den andre verda". Dei seinare åra har andre granskarar komi til same resultat. Gro Steinsland har granska eit anna semantisk felt, skapinga av den prototypiske kongen, og ser same mønstret der: "I den mytiske strukturen ligger idéen om at en ny art med nye funksjoner oppstår som avkom av foreldre som representerer polære ætter. **Karakteristisk er at kvinneleddet representerer jotunætten**", seier ho (Steinsland 1991 a:269, utheva her). Mannslekken meiner ho derimot representerer gudeætta (op cit:25), dei ordnande maktene (Odin, Frøy).

Margaret Clunies Ross uttalar seg **generelt** når ho seier at "[...] it seems indubitable that Norse mythology shares with most of the world's cultures the paired oppositions of nature and culture, on the one hand, and female and male on the other" (Clunies Ross 1994:83-84), og vidare:

"[...] the natural was associated with the female and the cultural with the male. This intersection of cultural paradigms led to the female gendering of nature and of the giant realm (above and beyond the attributed genders of individual giant agents) and the male gendering of culture and the latter's close association with the Æsir and Ásgarðr." (op cit 1994:105-06)

1.4.2 Motsetnaden er relativ

Schjødt, Steinsland og Clunies Ross bygger på **empirisk** grunnlag når dei knyter det kvinnelege til jotunverda, naturen og underverda; med Schjødt sitt uttrykk: "den andre verda". Dei **konstaterer** at "den andre verda" oftast er representert av kvinner, medan "denne verda" (æsene, kulturen, "oververda") i møtet med "den andre verda" oftast er representert av menn. Etter mitt syn rommar Schjødt sin analyse ein teoretisk modell som **forklarer** at det er slik. Ein treng berre presisere definisjonen hans av "den andre verda" for å få det til å falle på plass logisk. Han seier at "den andre verda" er **"anderledes" i alle henseende i forhold til den, i hvilken menneskene (og også aserne) lever i den mytiske nutid**" (Schjødt 1983:91, utheva her). Her opererer Schjøtt med eit absolutt skil mellom "oss" og "dei andre" - han ser "menneska og gudane i mytisk notid" som **ei**, fast avgrensa gruppe. Så lenge "dei andre" er jotnar, underjordiske (dvergar) og daude, er det uproblematisk å dele inn slik. For desse gruppene står i motsetnad til **alle** levande menneske og gudar. Men slik er det ikkje alltid; grensa mellom "oss" og "dei andre" er ikkje absolutt, ho er **relativ**. I nokre tilfelle blir gruppa "vår" kløyvd, slik at delar av henne hamnar "på andre sida". I andre tilfelle kan ho ta opp i seg fleire grupper, som da høyrer til "oss", "på denne sida". Kvar ein hamnar, kjem an på kva plass ein har i hierarkiet og kven ein blir jamført med. Eg går gjennom nokre døme som

kan vise at grensa er relativ, før eg kjem til korleis dét kan forklare at "den andre verda" er kvinneleg.

Ei av dei ættene som klårast høyrer til "dei andre" er jotnane. Mellom æsene og jotnane er det fiendskap av argaste sort, og Tor fer stadig "i austerveg" for å slå i hel jotnar. Slik er det til vanleg. Men når jotunen Hyme og Tor ror ut på storhavet i lag, er det **Midgardsormen** Hyme er redd for, ikkje Tor: *Sagði Hymir þá at þeir vóro komnir svá langt út at hætt var at sitia útarr firir Miðgarðzormi*, 'Då sa Hyme at no var dei komne så langt ut at det var utrygt å sitja lenger ute for Midgardsormen' (Gf 48)³⁵. Når Tor likevel ror vidare, likar Hyme seg ille, og når han får sjå ormen, bleiknar og skjelv han. Det er altså ikkje slik at Hyme konstant er "ein av dei andre". For i så fall ville han ha vori "kamerat" med ormen, og ikkje med Tor, også i denne situasjonen³⁶.

Dvergen Allvis i Allvismål høyrer tydeleg nok til i "den andre verda". Fordi han er "ein av dei andre", må han for all del ikkje få dottera til Tor, og det er stas at han "dagar oppe" i sola og blir til stein. Likevel, når ragnarok tek til, er Allvis "ein av oss". I ragnarok blir "vi" truga av "dei andre", og dvergane høyrer til mellom "oss" som blir truga. Jf Voluspå 48:

Hvat er með ásom?
hvat er með álfom?
gnýr allr iǫtunheimr,
æsir ro á þingi;
stynia dvergar
fyr steindurom,
veggbergs vísir.
Vitoð ér enn, eða hvat?

Koss er með ásom,
koss er með alvom?
Gnyr Jotunheimen all,
æser er på tinge;
dvergane styn
føre steindørom,
veggbergs vise menn.
Veit de nok, eller kva?

³⁵Jf Hymeskvída 20, der Hyme *sína talði / litla fýsi / at róa lengra*, 'meinte / han munde hava / liten hug på / lenger å ro.'

³⁶At Hyme til slutt bergar ormen med å skjera av snøret for Tor, endrar ikkje dette. Han er like redd ormen for dét; og er "kamerat" med Tor snarare enn med ormen. Grunnen til at Hyme bergar ormen er vel heller at han veit jorda går under om han døyrr (jf s 84) enn at Hyme solidariserer seg med han.

Om dette verset seier Sigurður Nordal:

"Det ejendommeligste, det stærkest virkende træk i strofen er [...] skildringen af dværgene. Intet viser bedre, at den faste grund under tilværelsen er ved at skride, end angsten hos disse dværge. Disse væsner, som ellers ikke kommer frem i dagslyset, men som skjuler sig i stene og fjælde (*veggbergs visir* = klippevægs-kyndige, dvs: kendte, hjemmevandre i klipper) står nu stønnende udenfor deres klippedør og veed sig intetsteds mere i sikkerhed." (Sigurður Nordal 1927:95)

I motsetnaden gudar - kaosmakter står vanene jamsides æsene, på "denne sida". I ragnarok slåst Frøy side om side med Odin og dei andre æsene mot Surt, Fenrisulven og Midgardsormen (Gf 51, Vsp 52-56). Men i høve til æsene hamnar vanene på "andre sida", da er dei "noko anna". Eit av dei vanlegaste motiva i nordisk mytologi er at dvergar (t d Allvis) eller jotnar (Tjatse, Trym o fl) prøver å få tak i åsynjer, men æsene set nær sagt alt inn på hindre dei. Jf at Frøya held tett om det når ho i eitt tilfelle lèt tre dvergar få ei natt med henne; det er tydelegvis stor skam (Sorletåtten i Flateyjarbók)³⁷. Det interessante er at **heller ikkje vanene kan få åsynjer**, det kan berre æsene sjølve, den gjævaste gudeætta (Margaret Clunies Ross peikar på dét, 1994:105). Dvs at vanene i motsetnaden til æsene hamnar "på andre sida", i lag med jotnar og dvergar.

Det er æsene som rår over verda. Dei har slik makt at dei meir eller mindre som dei vil kan herja med dei andre ættene, som er underlegne og avmektige. T d dvergen Allvis (Allvismål) og jotunen Rungne (Skm 25) får ei ærelaus endelykt, fordi Tor er så overlegen at han kan "leike seg" med dei. Men i Hårbardsljod har Tor sjølv Allvis og Rungne si rolle. Når motstandaren er **Odin**, er det **Tor** som er underlegen og avmektig. Odin er ferjemannen Hårbard, på andre sida av vågen, og Tor bed han om skyss over. Det får han ikkje, og må i staden tola alle slag hån og *níð*, som i str 26:

³⁷Det einaste klåre unntaket er vel Gjevjon, som har tre søner med ein jotun (Gf 1, Ys 5), utan at det er nemnt som noka skam. Eit unntak **kan** òg mor til Ty vera (Hym 5), men henne veit vi for lite om til å kunne seia noko visst.

Þórr á afl ærit,
en ekki hiarta;
af hræðzlo ok hugbleyði
þér var í hanzka troðit,
ok þóttiska þú þá Þórr vera;
hvárki þú þá þorðir
fyr hræzlo þinni
hniósa né físa,
svá at Fialarr heyrði.

'Tor har mye styrke,
men mot har han ikke;
du var stiv av skrekk
da du ble stappet i hansken;
da var du ikke mye tess;
du var så vettskremt
at du våget ikke
nyse eller fise
så Fjalar hørte.'

Etter å vera audmykt på denne måten, audmykjer Tor seg sjølv, når han pent bed den som har hånt han om å få skyss likevel (str 53). Når han ikkje får det, må han be om ei anna teneste i staden: å få forklart vegen rundt. Så må Tor bite sinnet og skamma i seg, og gå den lange vegen rundt. Her er det **Odin** som "leikar seg" med **Tor**, så **han** kjem ærelaus ifrå det, nett som Allvis og Rungne, når **dei** møter **Tor**. Når han blir sett opp mot den øvste guden, kan altså **jamvel Tor hamne "på andre sida"**.

Hierarkiet i samfunnet avgjer om ein hamnar "innanfor", "på denne sida", eller "utanfor", "på andre sida". **Ein er "innanfor" i høve til dei som står under ein i hiererarkiet, men "utanfor" i høve til dei som står over ein.** Dette kan gjerne settast opp grafisk, som ein skala, der toppen av hierarkiet er i eine enden, botnen i andre enden, og i mellom er alle mellompunkta. Om ein ti gonger, på tilfeldige stader, dreg ei grense tvers over denne skalaen, så vil det kvar gong skilja seg kven som hamnar over og under grensa. Dermed kan vi presisere definisjonen til Schjødt: "Den andre verda" kan femne om **alt som skil seg frå toppen av hierarkiet** til kvar tid. Alt anna enn det som står aller øvst i hierarkiet kan i prinsippet hamne "på andre sida", som "noko anna". Om det faktisk gjer det, vil variere frå tilfelle til tilfelle. Oftast vil "toppen" og dei som er nære "toppen" stå saman mot det som er "lenger nede".

I det norrøne hierarkiske samfunnet (og dermed i mytologien) stod kvinnene under mennene. Så jamvel åsynjene, kvinnene i den øvste gudeætta, ville hamne eit lite stykke nede på "skalaen" - i høve til mennene. Sett frå toppen av hierarkiet

stod dei "på andre sida", i lag med "dei andre", i "den andre verda". Derfor er det heilt logisk at "femininiteten som semantisk kategori" hamnar i "den andre verda".

1.5 Kjønnsideologien i islendingssogene

At "den andre verda" vart oppfatta som kvinneleg, kan òg utleiast av Meulengracht Sørensen sin analyse av ideologien i islendingssogene.

"Til et samfund, der bygger på individets ukrænkelighed og ansvar for sig selv, og som ikke har nogen overordnet magtinstans, der kan kontrollere ukrænkeligheden og ansvarligheden, hører et stærkt udviklet begreb om personlig ære. I islændingesagaerne er æren og samfundsformen to sider af samme sag",

seier Meulengracht Sørensen i "Fortælling og ære" (1995:187). **Kva slag** æresomgrep samfunnet i islendingssogene baserer seg på, forklarar han slik: "[...] en mands ære er afhængig af hans mandighed, og [...] hans mandighed kan defineres som det modsatte af kvindagtighed, altså at en mand opfører sig som en kvinde" (op cit:213). Ville ein ta æra frå ein mann, kunne ein kalle han *ragr/argr* (adj)³⁸. Dét

"betegner, når det bruges om en mand, den karaktermæssige disposition, at han er villig til eller interesseret i at være den "kvindelige" part i et seksuelt forhold, og ud fra denne betydning af seksuel "umandighed" har ordet den bredere betydning af kulturelt defineret "umandighed", specielt fejhed, men i det hele taget det, som bringer skam over en mand." (op cit:199-200)

Ein annan stad seier Meulengracht Sørensen at den viktigaste tydinga av *ragr* er "'cowardly, unmanly, effeminate' with regard to morals and character" (Meulengracht Sørensen 1983:20). Den tydinga er avleidd av den primære, seksuelle tydinga, og tankegangen bak koplinga skal vera at "a man who subjects himself to another in sexual affairs will do the same in other respects" (ibid).

³⁸*Ragr* er metatese av *argr*.

Som døme nemner Meulengracht Sørensen ein episode i Ramnkjellsoga. Ramnkjell har framleis hemnen til gode mange år etter at han vart audmykt og jaga frå garden sin. Ein dag kjem ein gjæv slektning av fienden hans til Island med skip, og går i land i nærleiken av den nye garden til Ramnkjell. Ei tenestjente ser mannen koma ridane og spring heim for å fortelja det. Der ligg Ramnkjell enno i senga, og jenta håner han med dette ordtøket: *Svá ergisk hværr sem eldisk*, 'kvar mann blir *argr* når han blir gamal' (*Hrafnkels saga Freysgoða* kap. 8).

"The serving-maid's words contain a fusion of the two ideas. She hints that Hrafnkell has lost his sexual potency with age, and in the same breath jeers at him for being too cowardly to avenge himself",

seier Meulengracht Sørensen (1983:20). Oppfatninga er at det er det same å vera potent som å ha mot og handlekraft til å hemne seg. Omvendt er det det same å vera impotent som å vera feig og forakteleg. Dette inneber at seksualitet er gjort til generell forståingsmodell for mellommenneskelege forhold i dette samfunnet. Den virile mannen si framferd i seksuallivet er mal for framferd i alle slag situasjonar; potens er generalisert til æres- og moralnorm.

Dette er sagt om individet. Går vi til samhovet mellom **grupper** i samfunnet, så ser vi at det er likeins der. Det samfunnet islendingsogene skildrar, var organisert rundt dei frie bøndene. Kvar bonde hadde ein huslyd rundt seg, og desse huslydane var grunneininga i samfunnet. Skulle bonden leva med ære, så måtte han kunne forsørge og forsvara huslyden sin, og huslyden måtte fara åt slik at han hadde ære av det. Som Meulengracht Sørensen seier det:

"Mandens ære afhænger af de kvinder, han er i familie med, og af hende, som han er gift med. Kvindens status og ære er den samme som hendes fars og brødres og efter ægteskabet deler hun den med sin mand og sine sønner. Ved egen indsats kan hun ikke - eller kun undtagelsesvis - vinde ære. Æren beror således ikke kun på individets egen efterfølgelse af sit køns ideal, men i lige så høj grad på det andet køns adfærd; og det er ikke mindst i denne afhængighed mellem kønnene, at familiens solidaritet består. Derfor definerer den kønsbestemte afhængighed også den nære familie, dvs. de slægtled af første grad, hvor manden har myndighed over kvinden og pligt til at forsvare hende. Når mandens ære er afhængig

af kvindens optræden, skyldes det dette ansvar. Det er hans pligt at beskytte hende mot andre mænds seksuelle tilnærmelser eller overgreb, og hendes integritet er ensbetydende med familiens integritet. En seksuel krænkelser af en kvinde rammer, uanset om den er konkret eller symbolsk, familien lige så hårdt som fysiske overgreb mod et af dens mandlige medlemmer, fordi krænkelsen i begge tilfælde viser, at krænkeren ikke respekterer familien. I dette system bliver en mand fatalt afhængig af de kvinder, han har ansvar for og juridisk myndighed over." (Meulengracht Sørensen 1995:214)

Essensen i dette er at kvinnene (kone, ugifte søstre og døtre mfl) er inkluderte i mannens ære(sfære). Vil ein mann yppe seg mot ein annan, så kan han oppnå det med å trø kvinnene hans for nære. Det same gjeld heile huslyden. Når husbonden er ansvarleg for huslyden, så er huslydens ære hans ære. Lèt han einkvan krenke nokon i huslyden sin, så har han demonstrert at han ikkje er mann for å forsvare seg og sine, og dermed har han tapt ære. Dette kan seiast slik: Når det gjeld ære, er heile huslyden, med både menn og kvinner, ein del av mannen (husbonden). Dette inneber at i høve til andre menn er huslyden (symbolsk sett) mannleg - heile huslyden, med både menn og kvinner. Eller rettare sagt: Mannen har som **mål** at han sjølv med den gruppa han dominerer og har ansvar for, framstår som mannleg, i høve til andre menn med sine huslydar. Altså følgjer hopehavet mellom gruppene i samfunnet same kjønnslogikk som hopehavet mellom individuelle menn. Etter den logikken er det det same å la seg krenke av ein annan mann som å ta på seg kvinna si rolle i kjønnsakta. Om ein mann lèt seg krenke av ein annan mann, så kan dét seiast slik at han lèt den andre bruke seg seksuelt. Symbolsk vart dét oppfatta som eitt og det same. Da kan vi konkludere med at samfunnet er oppbygd av grupper som forhold seg til kvarandre som kjønnsvesen, og at norma for samhandling mellom gruppene er generalisert ut frå seksuelle forhold. Samfunnsgruppene skal opptre slik den virile mannen gjer i seksuallivet.

Vi har sett at ein mann blir "kvinne" om han lèt seg dominere av ein annan mann. Symbolsk sett får han da eit anna kjønn enn det biologiske. Det same ser vi hos kvinnene. I visse tilfelle kan dei "skifte kjønnsrolle" og **fungere som menn**. Når Egil Skallagrímsson reiser til England, er det Åsgjerd, kona hans, som styrer garden (*Egils saga Skallagrímssonar*:177). Unn den djuptenkte tek over som

ættoverhovud når mannen, faren og sonen er døde. Ho gifter bort døtrene sine, leier ætta til Island og tek land på vegner av heile ætta. (*Laxdæla saga*:7 ff) Alt dette er mannsoppgåver. Det finst jamvel døme på at kvinner går inn i mannen si **hemnarrolle**, og brukar våpen mot menn. I Soga om laksdølene skil Tord Ingunnson seg frå Aud etter å ha sett ut falske rykte om at ho går i brok som ein mann, noko som tydelegvis blir rekna som perverst. Brørne hennar gjer ingen ting for å hemne audmjukinga. Da tek Aud sverdet i eigne hender, og sårar Tord alvorleg. Det (symbolsk sett) fullstendige "kjønnskiftet" blir markert med at ho da verkeleg **går** i brok, men haustar ære, og ikkje skam (*Laxdæla saga*:95-98).

Som vi ser, er det når mannen (evt. òg dei mennene som burde ta rommet hans) er **borte eller sviktar** at kvinna går inn i mannsrolla. At ho får mannsrolle i den situasjonen lèt seg forklare ut frå med eit system der **symbolsk, relativt kjønn** er overordna det biologiske. Dersom ein mann blir "kvinne" om han lèt seg dominere av ein annan mann, så vil dét seia at det symbolske kjønnnet står over det biologiske, og at det er **dominans** som avgjer. Den dominante er mann (eller "mann", dersom det er ei kvinne som er dominant), den dominerte er kvinne (eller "kvinne", dersom det er ein mann som lèt seg dominere). Dermed kan ein (symbolsk sett) ha begge kjønn samstundes, avhengig av kven ein blir sett i høve til. Husfrua på ein gard rår *innan stokks*, og er dermed dominant, dvs "mann", i høve til ungene og arbeidsfolket. Derimot er ho kvinne, både røyndleg og symbolsk, i høve til husbonden, som rår over heile garden, og dermed er den mest dominante. Men når mannen blir borte (røyndleg eller symbolsk), er det ikkje lenger nokon ho er dominert av, ingen ho har kvinnerolle i høve til. Den rolla ho da har att, er mannsrolla (som ho har hatt heile tida i høve til ungene og arbeidsfolket). Da er det naturleg og logisk at ho opptrer som mann.

Overfører vi denne tankegangen til mytologien, så er **jotnane ei kvinneleg gruppe fordi dei lèt seg dominere av gudane, medan gudane er ei mannleg gruppe fordi dei dominerer dei andre** i det mytologiske universet. Åsynjene er naturlegvis kvinner i høve til mennene i gudeætta (både fordi dei biologisk sett er det, og

fordi mennene dominerer dei). Men i høve til jotnane (og dei andre som gudane dominerer), er dei "menn", fordi dei representerer den dominante gruppa.

Fordi æreskravet er slik det er, ønskjer alle å framstå som dominante, dvs mannlege, i høve til andre. Islendingsogene skildrar eit samfunn av like menn som (i lag med huslydane sine) kivar med kvarandre om dominans. Mytologien bygger på den same ideologien. Skilnaden er at det er "vi" ("vår gruppe") som har laga mytologien, og derfor er det avgjort ein gong for alle kven som dominerer. "Vi" ville aldri laga ein mytologi der "vi" var underlegne, *argir*. Grunnideen er lik: "Vi" (anten du og eg tenkjer oss inn i ein tilfeldig huslyd eller i gudeætta) ønskjer å framstå som "mannlege" og få "dei andre" til å framstå som "kvinnelege". I islendingsogene **prøver** "vi" (i den tilfeldige huslyden) å få dét til, i mytologien er det slik. Men jotnane yppar seg heile tida og **prøver** å gjera gudane *argir*, dvs til "kvinner".

Eg oppsummerer: Fleire granskarar har peika på at gudeverda og kulturen i mytologien representerer det mannlege, medan jotunverda og naturen representerer det kvinnelege, jamvel om det ikkje er fleire kvinner hos jotnane enn hos gudane, eller omvendt. Den logiske modellen som forklarar dette, kan ein finne både i Jens Peter Schjødt si utgreiing om "denne" og "den andre verda" og i Preben Meulengracht Sørensen sin studie av "potensideologien" i islendingsogene. Etter Schjødt sin analyse inneheld førestillingsuniverset ein grunnleggande motsetnad mellom "oss" og "dei andre". Spør ein kva som særmerker "oss" i høve til "dei andre", så kan ein utleie svaret av Meulengracht Sørensen sin analyse: Det avgjerande er at "vi" **dominerer** "dei andre". Dermed er "vi" mannlege, "dei andre" kvinnelege.

1.6 Konsekvensar for mytologitolkninga

I dei vanlege framstillingane av nordisk mytologi og religion blir seksuelle motiv gjerne plasserte i ein "bås" for grøde og voksterkraft. Mytar og ritar med seksuelt innhald blir konsekvent knytte til **biologisk** skaping og vokster (t d Ström 1993, Holtsmark 1990, Turville-Petre 1975). Mykje tyder på at ei slik "båsetting" av desse motiva fortel meir om vår tid enn om den nordiske mytologien og religionen. I dagens vestlege verdsoppfatning har "opne" seksuelle motiv ingen plass å snakke om utanfor sjølve kjærleikslivet. Seksuell motsetnad og sameining er slett ingen universell forklaringsmodell for verda, kulturen og samfunnet. Som vi har sett ovanfor, er det grunn til å tru at dét var annleis før kristninga. Seksuelle symbol og ritar ser ut til å ha vori ein viktig del av religionen, og ut frå kjeldene kan vi lesa ein "kjønnsleg" forståingsmodell for samfunnet og verda. Det nordiske, førkristne mennesket si oppfatning av forholdet mellom individ og mellom (samfunns)grupper er generalisert ut frå det seksuelle forholdet mellom mann og kvinne.

Den mytologiske tankebygningen baserer seg på den same kjønnsstenkinga som ideologien i menneskesamfunnet. "Vi" (dei dominante) er mannlege, medan "dei andre" (dominerte) er kvinnelege. Når mytologien allment handlar om møte mellom desse to gruppene, så handlar han om **møte mellom mannleg og kvinneleg**. Da skulle vi vente at mange av desse møta var seksuelle, ikkje berre i "grøderikdomsmytar", men òg i allmenne mytar. Slik er det etter nokre av dei viktigaste tolkingane frå dei siste par tiåra. Dei skal vi sjå litt nærare på.

Skirnesmål er blant dei gudekveda som har eit klårt erotisk motiv. Kvedet handlar om at Skirne på vegner av Frøy frir til jotunmøya Gerd; ho går til slutt med på ekteskapet, og lovar å koma til elskhugsmøte med Frøy i lunden Barre. Det dreier seg altså om ei erotisk sameining av mann og kvinne, og av ås og jotun. Spørsmålet er korleis vi skal tolke denne sameininga. Eg vil dra fram dei to nyaste

tolkingane, men nemner fyrst stutt hovuddraga i tolkingshistoria³⁹. Etter den mest langliva tolkinga er temaet i kvedet **naturmytologisk**: Kvedet fører fram til eit heilag bryllaup mellom representanten for himmellyset og fruktbarheita, den strålende vaneguden Frøy; og representanten for voksterlivet og åkerbruket, jordgudinna Gerd. Magnus Olsen sette fram denne tolkinga i 1909, og den har hatt tilslutnad heilt fram til dei siste tiåra. Etter det andre hovuddraget i tolkingane er det erotiske motivet i **seg sjølv** temaet. Anten er kvedet da rett og slett eit kjærleiksdikt (t d de Vries 1967), eller så er temaet konflikten som oppstår når attrå dreg individet i ei anna lei enn samfunnsnormene (Lönnroth 1978).

Lotte Motz (1981) meiner, som Magnus Olsen, at Skirnesmål er bygd over ein hierogamimyte. Men slike samband i nordisk mytologi meiner ho **ikkje** har med grøderikdom å gjera, dei fortel om **sosiale og maktpolitiske tilhøve**. Derifrå sluttar Motz at motsetnaden mellom gud og jotunkvinne kan spegle rivalisering mellom to kultsystem: Den mannsdominererte åsakulten, og ein annan, kvinnevenleg kult. Ekteskap er midlet æsene brukar til å kue dei andre.

Gro Steinsland forkastar ideen om dei to kultsystema, men følgjer Motz i at "idekomplekset omkring hieros gamos i dets norrøne kontekst ikke nødvendigvis er knyttet til jordens fruktbarhet, men kanskje heller til makt og styrefunksjoner i samfunnet" (Steinsland 1991 a:36). Dét er eit viktig utgangspunkt for Steinsland si eiga tolking. Ho legg vekt på at sameininga av gud og jotunkvinne gjev opphavet til **kongen som type**. Dei mektigaste jarle- og kongsættene fører ættetavlene sine attende til par av gud og jotunkvinne - ynglingætta til Frøy og Gerd (Ynglingsoga (Ys) 10), Lade-jarlane til Odin og Skade (Ht 3-4). Derfor, og fordi kongssymbola ring, stav og eple er sentrale i Skirnesmål, meiner ho at hierogamimyten har fungert innanfor **kongeideologien**: "Hierogami-myten har i norrøn kultur vært anvendt som kongeideologiens basismyte idet hierogamiet utgjør det genealogiske utgangspunktet for kongesættene. Den prototypiske kongen er sønn av guddom og jotunkvinne." (Steinsland 1991 a:23)

³⁹Eg bygger for ein stor del på Gro Steinsland sitt oversyn, 1991 a:30-38.

Denne tolkinga kan vi jamføre med den kjønnslege forståingsmodellen vi har sett på ovanfor. Skirnesmål handlar om eit møte mellom "oss" og "dei andre".

Frøy/Skirne representerer "oss", Gerd representerer "dei andre". Som naturleg er når "vi" er mannlege, medan "dei andre" er kvinnelege, er møtet erotisk. Det fører fram mot eit hierogami, ei seksuell sameining, av guden og jotunkvinna. Etter den nyaste og grundigaste tolkinga (Steinsland 1991 a), er målet med denne sameininga **ikkje** å hjelpe fram voksterliv og grøde, men å skapa den prototypiske kongen. Det vil seia at seksuell sameining er brukt som modell for skaping av ikkje-fysiske ovringar, idear - "kongstypen" er ein rein abstraksjon.

Svava Jakobsdóttir (1988) har sett eit liknande motiv i mjødmyten i Hávamål 104-110. Som i Skaldskaparmål (6), får Odin i Hávamål mjøden av Gunnlöd etter å ha legi med henne (Hm 108: *þeirar er lögðomk arm yfir*, 'hun som la armen sin om meg'). Likevel er det viktige skilnader, meiner Svava. Ho legg vekt på at Odin i Hávamål ikkje **lurer** mjøden frå Gunnlöd. Tvert om ser det ut til at det er **ho** som er herre over situasjonen og at ho sit i eit høgsete når ho gjev Odin mjøden (*gullnom stóli á*, 'på gullstolen', Hm 105). Dette jamfører Svava med gamalirske segner, og kjem fram til at Gunnlöd-myten i Hávamål skildrar "'konunglegu brúðkaupi" þar sem konungur var vígður að landi og ríki"⁴⁰ (Svava Jakobsdóttir 1988:241). Etter denne tolkinga er det også her noko abstrakt som kjem ut av samleiet: styringsombodet til kongen.

Volsetåtten (jf s 56) i Flateyjarbók (*Flb* II:331-36) er ein annan tekst der ein mannleg representant for "oss" seksuelt skal sameinast med kvinnelege representantar for "dei andre". Etter slaktinga tek husfrua på ein gard vare på avlelemen til hesten, balsamerer han (ser det ut til) med lauk og andre urter, lindar han i linklede og legg han i ei kiste. Hestefallosen får namnet Volve, og utover hausten begynner husfrua å dyrke han som guden sin. Ho får i stand eit dagleg kveldsrituale der Volve går frå hand til hand. Kvar og ein kved ei vise over han, og bed om at *mǫrnir* skal ta imot han. Kong Olav den heilage kjem uventa til gards, løyner kven

⁴⁰"'kongeleg bryllaup" der ein konge vart vigd til land og makt'.

han er, og blir med i ritualet. Når han har kvedi strofa si, avbryt han ritualet med å slenge Volse til bikkja. Etterpå byd han gardsfolket kristendomen.

Volsetåtten i den overleverte forma er ei rein kristningshistorie. Kultskildringa er med for å vise kva slag "svineri" som fanst før kristninga, så vi kan skjøne kor framifrå verket til Heilag-Olav var. Men i teksten står det at tåtten bygger på "eit gamalt kvede", og det er brei semje om at kjernen i tåtten inneheld førkristne ritar. Heilag-Olav si rolle har da opphavleg vori Odin si. Det tolkingsstriden har stått om, er kven offermottakaren *mǫrnir* er. Heusler (1903:37)⁴¹ har peika på dei to mulegheitene som finst. Anten er *mǫrnir* eit hankjønnsord i eintal, med tydinga 'sverd', eller så er det eit hokjønnsord i fleirtal, med tydinga 'jotunkvinner'. Det finst døme på begge tydingane, men 'jotunkvinner' er vanlegast. Er *mǫrnir* 'sverd', så er det eit fallosheite, nett som Volse og fleire andre i tåtten (dét er m a Turville-Petre (1975:25) og Magnus Olsen (1917:656 ff) sitt standpunkt). Da er Volse-offeret av typen *sjálfr sjálfum*, 'sjølv til seg sjølv, der offer og offermottakar er den same. Er *mǫrnir* derimot 'jotunkvinner', så har kult til jotunkvinner vori ein del av gamalnordisk religion. Dét har granskarane hatt problem med å godta, og derfor har dei anten valt den andre tolkinga, eller dei har omtolka jotunkvinnene, til 'diser' (Folke Ström 1954:24-25) eller andre kvinnekollektiv.

Gro Steinsland og Kari Vogt (1981) argumenterer for at *mǫrnir* er 'jotunkvinner'. Nøkkelargumentet er at det er samband mellom at *mǫrnir* skal ta imot Volse og at *brúðkonur* skal det. Disse "brurkvinnene" er "de kvinnene som omga bruden på benken der hun satt og ventet sin brudgom" (op cit:98 / Frz). Bryllaupsmotivet er altså tydeleg, det er **kvinner** som skal ta imot Volse. Spørsmålet er berre **kven** desse kvinnene er. Steinsland og Vogt meiner svaret ligg i ordet *mǫrnir* sjølv. Elles i kjeldene er det berre jotunkvinna Skade, *skír brúðr goða*, 'skire gudebrur', (Grm 11), gift med Njord, som er kalla *mǫrn*. Derfor meiner dei det rimelegaste er at

⁴¹Gro Steinsland og Kari Vogt (1981) gjev eit forskingshistorisk oversyn over denne striden; eg refererer hovudstandpunkta derifrå.

Volse skal sameinast med **jotunkvinner**. Den konklusjonen har sidan fått allmenn tilslutnad.

Som Steinsland og Vogt peikar på, har vlosekulen parallelar i mytologien: "Gudene, med Tor i spissen, er alltid ute for å slå i hjel jotner. Men de er like ivrige etter å sikre seg de fagre jotunmøyene som bruder" (Steinsland/Vogt 1981:99). At den mannlege guddomen vil sameinast med jotunmøyane, er altså eit mønster vi finn både i myte og rite. Det interessante for denne avhandlingen er kva som er **føremålet** med sameininga. Steinsland og Vogt trur ikkje, som Folke Ström (1954:30), at målet med *hieros gamos*-riten i førkristen kult i Norden fyrst og fremst var å sikre *år ok friðr*, 'god åring og fred' for folk og fe i den mørke årstida. "Den dypere forklaring på Volseriten må være ønsket om og nødvendigheten av å **opprettholde en balanse mellom motsetningsfylte krefter, både sosialt og religiøst**", meiner Steinsland og Vogt (1981:103, utheva her).

I Snorre sin variant av myten om Odin som hentar skaldemjøden hos Gunnlød, finn vi att motivet "mannleg guddom vil sameinast med jotunmøy". Eg tek opp hovudpunkta i Schjødt (1983) sin analyse for å koma fram til **føremålet** med sameininga. Skaldemjøden gjev skaldegåve og innsikt i runekunne og anna dult. Schjødt legg vekt på at mjøden som har denne eigenskapen blir til i sameininga av "denne verda" og "den andre verda". Verken den råken gudane lagar åleine eller mjøden Gunnlød sit med i berget fungerer slik. Fyrst etter samleiet mellom ein representant for "denne verda" (Odin) og "den andre verda" (Gunnlød), får mjøden den spesielle, intellektgjevande evna.

Dette samleiet har vori tolka på same vis som dei tilsvarende motiva i Skirnesmål og Volsetåtten: "Nogle forskere har her ment at kunne se en reminiscens af et oprindeligt i kulden opført *hieros gamos*, som hævdes at skulle have været led i agrare ritualer" (Schjødt 1983:92). Den tolkinga avviser Schjødt:

"Især et punkt mangler dog, hvis man vil hævde, at vi står over for et agrarritual, nemlig frugten af samlejet, der i givet fald skulle have været naturens og vegetationens genopståen, evt. i skikelse af en

korndæmon eller en gudesøn af Zagreus' eller Bromios' type. Noget sådant er imidlertid ikke, hvad der sker her, hvor udbyttet af samlejet tilsyneladende udelukkende består af mjøden." (Schjødt 1983:92)

Mjøden er det **konkrete** utbyttet, men det viktige er det **abstrakte** utbyttet mjøden **representerer**: "digterevene og viden om de skjulte ting" (Schjødt 1983:90). Det er dét som blir skapt i den seksuelle sameininga. Myten fungerer slik:

"[...] fysisk og intellektuelt liv analogiseres og relateres til hinanden, bl.a. således at en fysisk død (Kvasirs) går forud for en åndelig fødsel (mjøden). Myten får på denne måde sagt en del om nordboernes opfattelse af så vigtige ting som fysisk og psykisk liv, om kropslighed og intellektualitet, om femininitet og maskulinitet, og det hele bliver sat ind i en kosmologisk og mytologisk ramme, der garanterer temaets eksistensielle betydning." (Schjødt 1983:96)

Etter Schjødt si tolking skil ikkje den nordiske myten mellom kropp og intellekt på same måten som vi. Det fysiske og det abstrakte får plass innanfor den same forståingsmodellen, nemleg den biologiske. Nærare bestemt er den kjønnslege skapingsmodellen overført til skaping av abstrakte kulturovringer, som kunnskap og innsikt. Jf Margaret Clunies Ross, som seier at æsene hentar ting som kan

"improve their social or intellectual life, like a brewing cauldron or the mead of poetry or knowledge of a restricted kind [...] in giantland, that is, in the world of nature, but [it] cannot be fully realised until it is transformed by a male deity into a productive cultural entity by a process not unlike that of natural procreation." (Clunies Ross 1994:106)

Det ser altså ut til at den biologiske, kjønnslege skapinga er gjort til **universalmodell** for skaping i den førkristne, nordiske tankeverda. Dét kan ein òg slutte av modellen til Schjødt og det Gro Steinsland kallar "det norrøne skapelsesprinsipp" (Steinsland 1991 a:25): "Nyskapelse har etter førkristen tankegang alltid sitt utspring i to diametralt motsatte poler [...] Nyskapelse skjer utfra en forening av to polære grupper." (op cit:25) Som vi har sett av Schjødt sin analyse, går den grunnleggande motsetnaden i mytologien mellom "oss" og "dei andre". Derfor er det "vi" og "dei andre" som må sameinast om noko skal skapast (At det varierer kven som høyrer til "oss" og kven som hamnar mellom "dei

andre", endrar ikkje dét). Når "vi" er mannlege, "dei andre" kvinnelege, så vil all skaping innebera sameining av mannleg og kvinneleg. Og "sameining av mannleg og kvinneleg" er det svært nærliggande, nær sagt uunngåeleg, å forstå seksuelt.

Her kan ein ut frå vår tenkjemåte innvende at "vi" og "dei andre" er **abstrakte kategoriar**, og at det er meningslaust å snakke om seksuell sameining av abstrakte kategoriar. Men ut frå den **mytologiske** tenkjemåten er det ikkje meningslaust, tvert om følgjer det av at mytologien er det han er. **Mytologi er eit system der abstrakte kategoriar er representerte av fysiske skapningar og ting i ei tenkt verd.** Abstrakte idear og problem som "opphav", "samfunn", "kunnskap", "liv" og "daude" er vanskelege å gripe. Blir dei "omformulerte" til konkrete personar og ting, eller samhøve mellom dei, så går det lettare. Slik sett fungerer mytologien som ei likning, eller rettare: Som eit system av likningar. Mytologien hentar tunggripelege, abstrakte problem ned på jorda gjennom å ikjøte dei og setta dei inn i ein forståingsmodell alle kjenner. Men: **Skal dette fungere, så må dei ikjøta, abstrakte kategoriane te seg slik skapningar av kjøtt og blod gjer i den kjende modellen.** Når den ikjøta ideen "mannleg" (t d i Odin sin skapnad) møter den ikjøta ideen "kvinneleg" (t d i Gunnlød sin skapnad), så ter dei seg følgjeleg som mann og kvinne. Derfor er det ikkje underleg at abstrakte kategoriar i mytologien blir sameinte seksuelt, og at abstrakte ovringar (t d innsikt, kunnskap) blir til på den måten. Dei abstrakte kategoriane **i seg sjølve** kan naturlegvis ikkje sameinast seksuelt. Men dei fysiske skapningane som **representerer** dei abstrakte kategoriane kan det. Dei ikkje berre **kan** opptre som fysiske, kjønnslege skapningar; dei **må** gjera det for at systemet skal fungere. M a o: At mytologien må tolkast slik at abstrakte kategoriar blir sameinte seksuelt er **ein logisk konsekvens av at mytologien er det han er.**⁴²

⁴²Dermed er det ikkje sagt at **alt** hopehav mellom "oss" (dei mannlege) og "dei andre" (kvinnelege) er seksuelt. Rimelegast er det å tenkje seg at det er som i det røynelege samfunnet. Heller ikkje der er alt hopehav mellom folk seksuelt - sjølvst. Men **kjønnsleg** er det, i den forstand at kjønnet (det biologiske og/eller det symbolske) alltid ligg under og er rettesnor for individ sine handlingar i kvar situasjon (jf Meulengracht Sørensen 1995:212-15).

Som i likninga er det ikkje personane **som individ** som er viktige, for kvar og ein av dei kunne skiftast ut med andre utan at tydinga vart endra. Når gudane fer til jotnane for å hente heim kulturgjenstandar, så er det ikkje avgjerande **kven** av dei som gjer det i kvart tilfelle. Stundom er det Tor og Ty (bryggarkjelen i Hymeskvida), stundom Loke (t d Gungne og Draupne, Skm 44), stundom Odin (t d skaldemjøden, Skm 4-6). Den enkelte guden opptretr ikkje fyrst og fremst som individ, men som **representant** for abstrakte kategoriar og idear. Når han møter ein jotun, ein dverg eller andre, så er det "vi" (dei dominante, æsene/menneska, kulturen) som møter "dei andre" (dei dominerte, naturen). På same vis må vi tru det er når Odin og Gunnlød ligg med kvarandre, eller Frøy og Gerd, eller Volse og *mǫrnir* skal sameinast på same vis. Poenget er ikkje at desse **individ**a gjer det. Det er "**vi**", **den mannlege gudeverda** (kulturen), som blir sameint med "**dei**", **den kvinnelege jotunverda** (naturen).

Ut frå dette er det logisk at representanten for "oss" i møtet med "dei andre" kan vera ein fallos, som i Volsetåtten. I prinsippet er det likeins i møtet mellom Odin og Gunnlød, og Frøy og Gerd. Skilnaden er at kjønnsmotsetnaden er "reinskoren" i Volsetåtten. Men det som representerer "oss", den mannlege gudeverda (kulturen), i sjølve sameininga med "dei", den kvinnelege jotunverda (naturen), er det same i alle tre tilfella. Seinare i avhandlinga skal vi sjå at fallosen også i Fjm er nøkkelsymbolet for "oss", gudane og den mannlege kulturen.

1.7 Oppsummering av kapittel 1

I global og historisk samanheng skil kristendomen seg frå dei fleste andre religionar med ideen om at kroppen og kroppsleg nyting er ein syndig motsetnad til ånd og religiøsitet. Derfor skal ein i utgangspunktet vente at gamalnordisk religion hadde andre haldningar til seksualitet enn vår kultur har. Uavhengige samtidsskildringar av den religiøse kulturn tyder på at det var slik; seksuelle symbol og ritar ser ut til å ha vori ein viktig del av religionen. Det er kjent berre éi nordisk mellomalderkjelde som stadfestar dét biletet, men det er grunn til å tru at

vitnemål om dei seksuelle sidene av religionen er underrepresenterte i kjeldene. Analysar av ideologien i mytologi og samfunn gjev eit resultat som samsvarer med kultskildringane: Kjønn og seksualitet er nøkkelen til å forstå samfunnet og ideologien. Det norrøne, førkristne mennesket har hatt ein kjønnsleg forståingsmodell for samfunnet og verda. Den seksuelle motsetnaden mellom mann og kvinne er generalisert til allmenn forståingsmodell for samhøvet mellom individ og mellom grupper. Nyare tolkingar av mytar der seksuell sameining står sentralt samsvarer med dette. Tradisjonelt har slike motiv einsidig vorti knytte til skaping av grøde og voksterkraft. Men etter dei nye tolkingane blir også abstrakte, intellektuelle ovringar skapte på den måten. Både det fysiske og det abstrakte får plass innanfor den biologiske, kjønnslege skapingsmodellen, den er generalisert til all slags skaping. Det går an fordi mytologien er eit system der abstrakte kategoriar er representerte av fysiske skapningar i eit tenkt verd. Gjennom sine fysiske, kjønnslege representantar kan dei abstrakte kategoriane fungere innanfor den biologiske skapingsmodellen. I sameininga med "dei", den kvinnelege naturen, vil det følgjeleg vera fallosen som representerer "oss", den mannlege kulturen.

Det er ingen grunn til å sjå den kjønnslege forståingsmodellen som uttrykk for at den førkristne kulturen i Norden var meir sexfiksert enn vår. Skilnaden frå vår kultur er vel fyrst og fremst at den seksuelle modellen var **fritt tilgjengeleg** som **metafor for kva som helst**, også for åndelege spørsmål, fordi seksualitet ikkje var noko lågt og syndig. Kanskje kan ein seia at den kulturen var **mindre** sexfiksert enn vår, fordi sex ikkje vart gjort til noko spesielt og framheva med tabu og hemmelegald.

2 SJØLVFELLING

Den seksuelle symbolikken er éin ting i tolkinga mi som kan vera uvant for den moderne, vestlege lesaren. Ein annan ting er at det synest som Odin i Fjølsvinnsmål skal sende seg sjølv og verda i undergangen. Den som er oppvaksen i ein kristen kultur, ventar at gudane berre gjer det som godt er, medan det vonde kjem frå motmennene deira. Den kristne dualismen er bakgrunnen for den oppfatninga. Etter kristen lære er det eit absolutt skil mellom godt og vondt, og Gud er berre god. Som regel har nordisk mytologi vorti tolka ut frå den same, dualistiske, tankegangen. Jotnane har fått same rolla som djevelen i kristendomen, **dei** har fått skulda for at verda til slutt går under. På eitt plan er nok dét rett, dei ligg jo reint faktisk i strid med æsene. Men det ser ut til å vera meir innfløkt enn som så. Ei rad forskarar har peika på motiv der det tvert imot er **gudane sjølve** som - direkte eller indirekte - er årsak i at dei sjølve og skaparverket deira går under eller vil gå under. Eg vil gå igjennom ein del slike motiv for å "brøyte veg" for det sjølvfellingsmotivet eg ser i Fjølsvinnsmål.

2.1 Skapinga fører til undergang

Eitt døme på at skaping fører til undergang, finn vi i Gro Steinsland sine tolkingar av kongsideologien. Som nemnt (s 71), peikar Gro Steinsland på at myten om hierogami mellom gud og jotunkvinne har fungert som opphavsmyte for norrøne fyrsteætter. Dét meiner ho er

"en erkjennelse som må få følger. Det er oppsiktsvekkende ut fra det syn man hittil har hatt på jotunkreftene innenfor det mytologiske universet, at jotunkvinner har spilt rollen som fyrsteættens stammødre. Jotnene har i forskningshistorien stått som innbegrepet av de kaotiske og destruktive makter i det norrøne kosmos. Man tvinges til å spørre etter hierogami-mytenes mening, etter dens grunnleggende idéinnhold og funksjon. Vi legger da vekt på mytenes allmenne funksjon som ideologisk budbærer, som talerør for samfunnets bærende institusjoner og samtidig som uttrykk for kulturens selvforståelse." (Steinsland 1991 a:24)

At kongstypen blir skapt på denne måten, forklarer Steinsland med at

"hierogamimyten [...] er en eksplikasjon av skapelsesmyten, et uttrykk for selve det norrøne skapelsesprinsipp [...]: Nyskapelse har etter førkristen tankegang alltid sitt utspring i to diametralt motsatte poler, i hierogamimyten er disse eksemplifisert ved guddom og jotunkvinne." (Steinsland 1991 a:25)

Det polariserte opphavet er altså eit vilkår for å få skapt kongen, men er samstundes forklaringa på at han døyr, seier Steinsland. Opprekninga av kongsættene, særleg Ynglingatal (Yt), fokuserer påfallande sterkt på **at** og **korleis kongen døyr**. Påfallande er det òg kor **ærelaust** dei fleste kongane døyr. Forklaringa ligg i det motsetnadsfylte opphavet, meiner Steinsland:

"Som etterkommer av gud og jotunkvinne representerer kongen konstitusjonelt et motsetningsforhold som med nødvendighet innebærer død, en skjebne som han har til felles med alt jordisk liv. Hierogami-myten kan dermed sies å gi uttrykk for eksistensielle forhold og ha funksjon av tilværelsesforklaring." (Steinsland 1991 a:25)

Kongen kan berre skapast med sameining av motsetnadene; denne skapingsmåten er vilkåret for å få skapt han. Men samstundes fører skapingsmåten med seg at kongen må døy. Dét kan ein jamføre med menneskelivet. Om ein set ein unge til verda, så gjev ein liv til den ungen. Men dét er samstundes starten på det som fører til at han døyr. Slik sett gjev ein ungen både livet og dauden, for dei to heng uløysande i hop. Nett som det ikkje finst liv utan daude, kan ingen ting skapast utan at det før eller seinare må gå under.

Kjernen i denne synsmåten er at skaping fører til at **det skapte** går under. Else Mundal føreslår at skaping i nordisk mytologi fører til at **den som skaper** går under. (Kapitlet "Skapinga" i *Völuspá: Visjonen om det norrøne universet* (upubl. avh.)) Ho skisserer prinsippet slik: Når noko nytt skal skapast av materiale eller eigenskapar som finst frå før, så går materialet eller eigenskapane inn i den nyskapte tingen, og der dei tidlegare var, er dei ikkje lenger. Myten om korleis gudane fekk bundi Fenrisulven illustrerer ideen: Den lenkja gudane til slutt klarer å binde ulven med, er laga *af dyn kattarins ok af skeggi konunnar og af rótum biargsins*

ok af sinum biarnarins ok af anda fisksins ok af fogls hráka - 'av fotdunderet åt katten, av skjegget åt kvinna, av røtene åt fjellet, av senene åt bjørnen, av anden åt fisken og av spyttet åt fuglen' (Gf 34). At lenkja verkeleg er laga av desse tinga, kan ein sjå av at dei ikkje finst (lenger), seier Snorre - dei gjekk med da lenkja vart laga.

Else Mundal ser same mønstret i den mytologiske verdshistoria. I opphavstida var gudane ovmektige. Men etter kvart som dei skaper, **brukar dei opp** sine eigne krefter, evner og eigenskapar. Etter kvart som historia skrid fram, veiknar dei meir og meir, og bukkar til slutt under for jotnane i ragnarok. Mundal nemner fleire døme på dét: Når gudane i opphavstida løftar jorda opp or havet, så er det ei utfalding av makt og styrke over all forstand. Vel er gudane sterke seinare òg, men noko liknande gjer dei aldri att. Det kan synast som æsene er varig svekka etter dette krafttaket. Når Tor seinare brukar makt, er han avhengig av ein magisk gjenstand, styrkebeltet. I gullalderen like etter at verda er skapt, er æsene gode smedar (Vsp 7), og dei har evna til å laga gull (Vsp 7: *þeir [...] auð smíðoðo*, 'dei smidde rikdom/gull'⁴³). Men når dvergane er skapte, så er det **dei**, og ikkje æsene, som er meistersmedane og som kan laga gull. Det kan sjå ut som desse evnene har **gått over** til dvergane. - Høne er den av æsene som gjev **forstand** (*óðr*) til det fyrste menneskeparet (Vsp 18). Når vi får høyre om han seinare, er han så vanklok at han ikkje kan klare seg utan den vise Mime (Ynglingsoga 4). Odin gjev livsens pust (*ǫnd*) til menneska, og er sidan døds gud for dei. Lodur gjev blod (*lá*) og gudeutsjånad, gudelikskap (*lito goða*), og sidan høyrer vi ikkje meir om han. Mundal føreslår at han med å gje så mykje rett og slett brukar seg sjølv opp og blir borte. Seinare må gudane bruke av seg sjølve for å halde kaoskreftene unna. Heimdalls *hljóð*, '(truleg) høyrslé', ligg løynt under verdstreet i Voluspå 27, og Odin har gjevi eine auget sitt i pant (Vsp 27-28). Krigsguden Ty lyt leggja høgrehanda si i kjeften på Fenrisulven for å få han bunden (Gf 34). Både skapinga og freistnaden på å trygge skaparverket svekkar altså gudane meir og meir. Når ragnarok nærmar seg, har vaktmannen til gudane mist høyrsla (Heimdall), og av krigsgudane er den eine halvt blind (Odin), den andre vantar sverdhanda (Ty).

⁴³Mi omsetting.

I ein tidlegare artikkel har Mundal (1992) vist at vatnet og mjøden i Grimnesmål blir skapte med å svekke verdstreet. Hjorten Eiktyrne står på taket av Valhall og beiter på verdstreet, og *af hans hornom / drýpr í Hvergelmi, / þaðan eigo vötn öll vega,* 'frå horni dropar / dett i Kvergjelme, / der vatn alt hev sitt opphav' (Grm 26). Hjorten treng fôret for å skapa vatnet, men beitinga er ikkje bra for treet. Strofe 35 i Grimnesmål fortel at

Askr Yggdrasils
drýgir erfiði
meira enn menn viti:
hiqtr bítr ofan,
en á hliðo fúnar,
skerðer Níðhoggr neðan.

'Yggdrasils ask
ilt det heve
meir enn menn det veit;
hjort bit i topp,
treleggen morknar,
Nidhogg riv i rot.'

Hjorten som beiter på greinene er tydelegvis like skadeleg for treet som draken Nidhogg, som gneg på røtene. Dét er logisk nok; om hjorten dreg ut or treet alt vatn i verda, så er det rimeleg om det tørkar ut treet. Namnet *Eikþyrnir* kan tolkast i same lei. Mundal (1992:244-45) føreslår at sistelekken er avleidd av adjektivet *þurr/þyrr*, 'tørr', med det sekundære etterfestet -ni- (som *Skírnir*, *Fáfnir*, *Grímnir*, osv). *Þyrnir* blir da 'den som tørkar ut', og *Eikþyrnir* 'den som tørkar ut eika'. "Eik" treng ikkje lesast bokstavleg. Om ein ser på namnet *Eikþyrnir* som ein enkel kjenning for dyret som tørkar ut asken Yggdrasill, så er det i samsvar med skaldemålsreglane å setta inn eit anna treslag enn ask.⁴⁴

I *Voluspá* (19) dryp vatnet direkte av verdstreet. Da er det verdstreet som skaper vatnet av sitt eige tô. Djupast sett er det det same som skjer i Grimnesmål 26: Verdstreet gjev av seg sjølv (fôr til hjorten) for at vatnet skal skapast. Dette samsvarer med skapingsmønsteret Else Mundal skisserer i den upubliserte avhandlinga: Skaping inneber at tô eller eigenskapar som fanst frå før går inn i

⁴⁴Jan de Vries (1977) har ei anna oppfatning. Han meiner sistelekken er den same som *þyrnir*, 'tornebuske', og at han medar på horna til hjorten. *Eikþyrnir* skulle da bli 'den med hornoddar som av eikeved' eller 'den med horn krumma som eikegreiner'.

den nye tingen; der dei var før, er dei ikkje lenger. Den som skaper, skaper av seg sjølv, og blir dermed svekka av skapinga.

Grimnesmål 25 fortel at det òg står ei **geit**, *Heiðrún*, på taket av Valhall og beiter på verdstreet. Or spenene hennar renn det endelaust med mjød, og etter Gylvaginnging (39) er det derifrå einherjane får mjøden sin. Mundal peikar på at Eiktyrne og Heidrun er omtala i parallelle ordlag i Grimnesmål, og at dét tyder på at dei har parallell funksjon. Det står om dei i to strofer på rad (25-26). Begge dyra står på taket av Valhall, geita lagar kulturvæska, hjorten livsvæska, og næringa til dét hentar dei på verdstreet. Når treet tek skade av at **hjorten** beiter på det, så er det rimeleg at det òg tek skade av at **geita** beiter på det. **Ho** må òg dra ut store mengder væske or treet, når mjøden ho mjølkar aldri tek slutt (Grm 25: *knáat sú veig vanaz*, 'den mjelten aldri minkar'). Slik oppsummerer Else Mundal geita og hjorten si rolle:

"Heiðrún skaffar mjød til einherjane, og hjorten eller hjortane produserer det livgjevande vatnet til heile verda - men med dette er dei med på å turke ut verdstreet med den følgje at verdstreet, symbolet for heile verda, døyr. Medan dei på den eine sida tener livet, framskundar dei på den andre sida ragnarok, eller dei vert i alle høve reiskap for den lagnaden som har ragnarok som det mål verda uunngåeleg bevegar seg mot." (Mundal 1992:246)

Det interessante for denne avhandlinga er det tosidige, at skapinga og undergangen heng uløysande i hop, som to sider av same papirarket. Ein får ikkje det eine utan at det andre følgjer med. Svekkinga, og i neste omgang undergangen, er **vilkåret** for å få skapt noko.

2.2 Æsene feller seg sjølve

Ovanfor har vi sett nokre døme på at æsene blir svekka som ei følgje av at dei skaper og at dei freistar å trygge skaparverket sitt. Indirekte feller dei da seg sjølve. Det finst òg døme på at æsene gjer ting som **direkte** vil felle dei sjølve eller den verda dei har skapt. Eitt døme på det finn vi i myten om Tor som vil fiske Midgardsormen. Den myten har vori blant dei mest populære i den nordiske mytologien. Vi finn han både i Gylvaginng (48) og i Hymeskvída. Dessutan er det fleire skaldekvede som skildrar delar av han, og fiskescenen finn vi att på fleire biletsteinar, både i Skandinavia og på Dei britiske øyane. - Midgardsormen ligg ringlagd i havet rundt jorda og bit seg sjølv i halen. I lag med jotunen Hyme ror Tor ut på storhavet for å fiske ormen. Tor egner med eit oksehovud, ormen bit på, og Tor får dregi han opp-åt ripa. Men i det same Tor vil setta hammaren i skallen på ormen, skjer Hyme av snøret, og ormen kverv i kavet.

På éin måte er det heilt logisk at Tor vil slå i hel Midgardsormen. Støtt er det fortalt at han er "i austerveg for å slå i hel troll", og Midgardsormen er ei kaosmakt som trolla, berre fælslegare. Han er bror til Fenrisulven, og det er Midgardsormen som skal drepa Tor i ragnarok. Men, ormen er ikkje berre kaosuhyre.

Meulengracht Sørensen seier det slik: "the monster is a part of the cosmic order which will be destroyed if the monster does not stay in place." (Meulengracht Sørensen 1986:271, jf Steinsland 1990:58) Av skaldekjenningane går det fram at ormen nærmast vart oppfatta som eit **band** eller ei **gjord** som heldt verda saman⁴⁵. Derfor er det ingen god idé å ta livet av han; "Thór's fishing is an attempt to dissolve the cosmic order," seier Meulengracht Sørensen (1986:271-72, jf Steinsland 1990:58). Det går bra, likevel - Hyme stuper fram og kappar snøret. **Jotunen** grip inn så guden ikkje får sendt verda i undergangen.

⁴⁵Ormen blir t d kalla *jarðar reistr*, Ragnarsdrápa 14; *borðróins barða brautar þvengr*, str 17; *umgjörð allra landa*, Olve Nuva 1 (*Skjð* I-B:6) og Hym 22; *stirðþinull storðar*, Husdrápa 5; *lindi jarðar*, Voluspá 55, Hauksb.

I høve til Fenrisulven er æsene like lite framsynte som Tor er her (Gf 34). Når ulven og søskena hans blir fødde, blir det spådd at æsene kjem til å få stor skade og ulykke av dei. Likevel før æsene opp ulven heime i Åsgard, "and thus rear a monster in Ásgarð itself", som Meulengracht Sørensen uttrykker det (1986:273). Fenrisulven skal sidan gløype Odin i ragnarok (Gf 51, Vaf 53, jf Vsp 53).

Ovanfor (s 83) såg vi korleis mjøden i Grimnesmål (etter Else Mundal si tolking) blir skapt med å øydelegga verdstreet, av geita Heidrun når ho beiter på det. Når mjøden mennene til Odin drikk (Gf 39) har vorti til på slikt vis, så får det lystige livet i Valhall ein dyster bakgrunn: "for kvar sup mjød einherjane tek, drikk dei seg nærare ragnarok", kommenterer Mundal. Vera Henriksen (1993:221) peikar på at det kan synast som Odin sjølv heilt **direkte** er med på å øydelegga verdstreet. Grimnesmål 23 reknar opp seks ormar som ligg og gneg på røtene til Yggdrasil. To av dei har odinsnamn: *Ófnir*, 'den som eggjar, hissar', og *Sváfnir*⁴⁶, 'den som svæver'. Ein skal vel ikkje leggja så mykje **berre** i det i at ormane har odinsnamn; det er fleire odinsnamn som òg er ormenamn (T d *Grímr*). Men i dette tilfellet kan det ligga noko meir i det. For Odin avsluttar den lange opprekninga av odinsnamn (over 5 strofer + 1) på slutten av kvedet med akkurat desse to namna:

Óðinn ek nú heiti,
Yggr ek áðan hét,
hétumk Þundr fyrir þat,
Vakr ok Skilfingr,
Váfuðr ok Hroptatýr,
Gautr ok Iálkr með goðom,
Ofnir ok Svafnir,
er ek hygg at orðnir sé
allir af einom mér.

'Odin eg no heiter,
Ygg het eg før,
Tund føre den tid,
Vak og Skilving,
Vávud og Ropta-ty,
Gaut og Jálk hjá gudar,
Ovne og Svávne,
sitt opphav eg trur
frá meg áléine hev alle.'

"Det kan vanskelig oppfattes på annen måte enn at Grimnesmåls skald har regnet Odin blant dem som ødelegger Yggdrasil", meiner Vera Henriksen (1993:221).

⁴⁶Vokallengda i dei to namna er uviss. I nyare utgåver står det oftast *Ófnir* og *Sváfnir*, men Jón Helgason skriv *Ofnir* og *Svafnir*. Eg drøftar vokallengda i *Ofnir/Ófnir* på s 193 ff.

Etter Sigurður Nordal (1927) si klassiske Voluspå-tolking er æsene sjølve årsak i ragnarok. Sigurður brukar byggmeisterforteljinga i Gylvaginng 41 til å tolke Voluspå 25-26, og meiner historia er slik: Æsene har lova ein bergrise Frøya, sola og månen for å bygge ny mur rundt Åsgard, for dei trur ikkje han klarer det på eit år, slik avtalen er. Når han likevel klarer det, bryt dei lovnaden sin, og slår han i hel (Vsp 26):

Þórr einn þar vá
þrunginn móði,
hann sialdan sitr,
er hann slíkt um fregn;
á gengoz eiðar
orð ok sœri,
mál ǫll meginlig,
er á meðal fóro.

Sigurður omset strofa slik: 'Ene Tor slog dér ihjel, svulmende af vrede; han sidder sjældent stille, når han erfarer sligt; eder brødes, ord og svorne løfter, alle højtidelige aftaler, som var trufne mellem (bygmesteren og guderne).' (Sigurður Nordal 1927:60) Dette meiner Sigurður er "syndefallet" som er starten på undergangen: "ved edsbruddet er skellet sat mellem de to tidsaldre, guldalderen, uskyldighedsperioden - og fordærvelsens, forfaldets periode." (Sigurður Nordal 1927:60)

Etter dette går det jamt nedover med æsene og verda, til neste milstein i den mytologiske verdshistoria: Drapet på Balder. Dét markerer starten på sjølve ragnarok, både i Voluspå (31-33) og i Gylvaginng (49). Etter Gylvaginng ber det til slik: Balder drøymmer vonde draumar, og derfor får Frigg, mor hans, alle ting til å lova å ikkje skada han. Når Balder er vorten usårande på denne måten, leikar æsene seg med å hogge han med våpen, skyte til måls på han, og kaste stein på han. Ingen ting bit på han. Dét likar Loke Lauvøyson ille. Han skaper seg om til kvinne, går til Frigg og vil veta om ho verkeleg har kravd eid av **alle** ting. Frigg svarer at det veks ein *viðarteinungr*, 'renning', kalla misteltein vest for Valhall; den tykte ho var for ung til å krevja eid av. Loke hentar mistelteinen, og får Hòd, som

er blind, til å skyte eller kaste⁴⁷ mistelteinen på Balder så han døyr. *Ok hefir þat mest óhapp verit unnit með goðum ok mǫnnum*, 'og det er den største ulukka som har hendt både æser og menneske,' kommenterer Snorre.

Fleire, fyrst de Vries (1955:48-49), har peika på at Hòd har så mange odindrag at det er rimeleg å sjå han som ein "avleggar" av Odin. Likskap med eit motiv i Gautreksoga er det viktigaste argumentet. Der gjev Odin yndlingen sin, *Starkaðr*, i oppdrag å drepa kong Vikar. Starkad ordnar det så det skal sjå ut som ei symbolsk ofring. Om halsen på kongen legg han ei lykkje av kalvetarmar, gjord fast i ein sped kvist. Av Odin har han fått ein sevestengel (*reyrsproti*), den kastar han mot kongen, og seier: *Nú gef ek þik Óðni*, 'no gjev eg deg til Odin'. I det same blir stengelen omskapt til eit spjut, tarmane til ei sterk vidje, kvisten spreitt opp som ei kraftig grein, og kongen døyr. Våpnet og drapsmannen koplur denne segna til baldermyten. I begge forteljingane blir stengelen som verkar harmlaus livsfarleg, og Starkad er svært parallell til Hòd. Sistelekken i *Starkaðr* er etymologisk den same som *Hǫðr* (Ásgeir Blöndal Magnússon (*Ásg*) 1989). *Starkaðr* tyder dermed 'Sterke-Hǫðr', og om Hòd seier Snorre: *ærit er hann styrkr*, 'svært sterk er han' (Gf 28). Det er òg ting som knyter Hòd direkte til Odin: Namnet hans tyder strid (*Ásg; hǫð, f*, er 'strid'), og Odin er krigsguden. Hòd er blind (Gf 28), og eitt av namna til Odin er *Tvíblindi*. "Når alt vi vet om en figur er at han betegnes som krigeren og er blind, så skal det godt gjøres å unngå å gjenkjenne Odin", seier Kragerud (1974:121). Følgjer vi han og de Vries, er det altså **Odin som drep Balder** og sender verda ut i ragnarok.

⁴⁷*Skjóta* kan tyde begge delane.

2.3 Korleis kan sjølvfellinga forklarast?

Nordisk mytologi er for ein stor del tolka ut frå den kristne dualismen. Langt på veg har ein overført til mytologien den kristne ideen om at Gud berre gjer godt, medan det vonde kjem frå djevelen. Men, som vi ser, har fleire granskarar peika på at undergangen i mange tilfelle kjem av æsene sin eigen aktivitet. Direkte eller indirekte feller æsene seg sjølve og skaparverket sitt, det er **dei** som er fyrste årsak til undergangen, ikkje jotnane. Dette inneber at den nordiske mytologien har ei tilværeforklaring som på mest grunnleggande plan er ulik vår kristne. Hittil er det få granskarar som har teki konsekvensen av denne innsikta. Det er få mytetolkingar ut frå "sjølvfellingsideen", og ein kan vel knapt seia at det er gjevi noka heilsleg forklaring av det gamalnordiske universet ut frå denne synsmåten.

Min analyse av Fjǫm er eit bidrag til arbeidet med ein slik beskrivelse av mytologien. Før eg går til sjølve analysen, vil eg prøve å gje ei mellombels skisse av den forståingsmodellen vi kan stille opp på grunnlag av det som er gjort til no. Det største bidraget til å forklare "sjølvfellinga" er den nemnde, upubliserte avhandlinga til Else Mundal, *Vǫluspá: Visjonen om det norrøne universet*. Ideen hennar er at den som skaper, **skaper av seg sjølv**, og derfor blir svekka. Det å skapa feller skaparen, og slik sett har skapinga to sider som høyrer uløysande i hop. Det at ein får skapt verda og kulturen er sjølv sagt positivt. Det negative er prisen for skapinga, som er at skaparen blir svekka og døyr.

Ein kan òg nærme seg dette problemet gjennom Schjødt (1983) sin analyse av korleis skaldemjøden blir skapt. Vi minnest Gro Steinsland (1991 a:25) sin tese om at skaping i nordisk mytologi er sameining av motpolar, og at dei universelle motpolane etter Schjødt (1983) er "denne verda" og "den andre verda". Schjødt (1983:95) peikar på at råken frå æsene og vanene etter fredsslutninga ikkje kan fungere som skaldemjød uforedla, og at Kvase heller ikkje kan det. Nei, Kvase må over i "den andre verda", og der må han **døy**, før blodet hans etter kvart kan bli til den skaldemjøden Odin hentar heim til Åsgard. Eit liknande motiv finn vi i Håvamål 138-141, der Odin symbolsk drep seg sjølv på verdstreet for å få mjøden,

runene og ni tryllesongar. Også i desse mytane er skapinga kopla til dauden, som vilkår. Skilnaden frå Mundal sin modell er at dauden her kjem **før** skapinga, ikkje etter. I alle høve er dauden **prisen** æsene må betala for å få (skapt) kunnskapen og kulturen.

Oppsummerande kan vi seia at det ser ut som skaping i nordisk mytologi har ei negativ og ei positiv side som høyrer uløysande i hop. Sjølve skapinga er den positive sida, undergangen og dauden den negative. Å skapa er både å skapa og å felle seg sjølv og det skapte. Om vi seier at dette er ideen, så forklarar det mytane der dei skapande maktene gjer nedbrytande ting, som elles ville vera paradoksale. Den normale, ønskte verksemda til æsene fører ikkje berre til godt, ho fører òg til vondt.

Som vi skal sjå i analysen, inneheld Fjølsvinnsmål eit kløyvd hierogamimotiv. Guden (helten) har to parallelle alternativ for hierogamiet med jotunkvinna: eitt sunt og rett, som fører til harmoni og lykke, og eitt pervertert, som fører til undergang og daude. I det positive alternativet er både guden og jotunkvinna idealiserte, positivt framstilte skapnader. I det negative alternativet er dei framstilte som det motsette, helten som illmenne, jotunkvinna som gyger og tisper. Likevel er det hierogamiet mellom guden og jotunkvinna det er snakk om heile tida. Etter mitt syn er dette ein måte å uttrykke den doble særhåttan til skapinga på. Ideen om at det ønskte og det uønskte høyrer uløysande i hop, kan verknadsfullt uttrykkast med eit slikt kløyvd motiv.

3 STRUKTURLESING

Eg kjem fram til tolkinga mi med å sjå etter den underliggande **strukturen** i mytane **bakom** detaljane. Den tilnærminga er enno såpass uvanleg at eg vil argumentere litt for henne før eg tek til med sjølve tolkinga.

Målet med mytologien er å få sagt noko om livet og verda her og no (der og da, i førkristen tid). Dèt får mytologien til med å fortelja historier om tenkte personar og skapningar i ei tenkt verd (eller, som Gro Steinsland seier: "[...] i en annen dimensjon enn vår" (Steinsland 1990:54)). Slik sett er mytane parallelle til likningane til (t d) Jesus. Når han skal seia noko om ein aktuell situasjon, fortel han ei historie om heilt andre ting ein heilt annan stad. Likevel er det situasjonen der og da han snakkar om. Det interessante er at det er **strukturen som ber meininga** i desse likningane. Vi skal gå gjennom eit par døme.

I Evangeliet etter Lukas (13,18-21) seier Jesus:

"Kva er Guds rike likt? kva skal eg likna det med? Det er likt eit senapskorn som ein mann tok og la ned i hagen sin, og det voks og vart til eit tre, og fuglane i lufti bygde reir i greinene på det." So sa han atter: "Kva skal eg likna Guds rike med? Det er likt ein surdeig som ei kvinna tok og gøymde i tri skjeppor mjøl, til alt saman var syrt."

Om ein las dette bokstavleg, ville ein hengt seg opp i **skilnadene** mellom dei to skildringane: Eit **frø** er grunnleggande ulikt ein **deig**. Frøet er fyrst og fremst ei "**oppskrift**"; surdeigen ein **kultur**. Frøet veks opp og blir noko heilt anna enn det var, nemleg eit tre, medan surdeigen ikkje blir noko nytt, berre større. Treet når **opp i lufta til fuglane**, medan deigen berre ligg **nedi** skjeppene og breier seg **utover**. Det er òg skilnad mellom den **synlege** veksten og den **usynlege** esinga. Følgjeleg måtte ein konkludert med at Jesus fortel om **to** gudsrrike: Eitt som er høgt, luftig, lyst og synleg, der fuglane kanhende er heilage dyr, og eitt usynleg som er lågt, innestengt og mørkt.

Slik er det ingen som les desse likningane. Alle er samde om at det her er **same tanken** som er **uttrykt på to måtar**. Det viktige er ikkje skilnadene, men det som samlar: Både frøet og deigklumpen er så små at dei ikkje er verdt å anse på, men med tida veks dei seg likevel store og mektige, eller blir beint fram einerådande, som deigen. Den underliggande strukturen er: "Noko lite blir stort". Den strukturen fylte Jesus med to variantar. Men i prinsippet kunne han ha fylt ut med uendeleg mange variantar (t d bekken som blir ei stor å eller maursamfunnet som startar med ei maurdronning). Så lenge han ikkje endra strukturen, ville tydinga alltid vori den same.

Ei anna likning av Jesus:

"Det var ein mann som laga seg ein vingard, og sette gjerde kringum og grov ei vinpersa og bygde eit tårn; so leigde han hagen burt til brukarar og for utanlands. Då tidi kom, sende han ein svein til brukarane og vilde få sin lut av det som var avla i vingarden. Men brukarane greip sveinen og skamslo han, og sende han burt med tome hender. So sende han ein annan svein til dei; den slo dei i hovudet og hædde han. Og han sende ein til; honom slo dei i hel. Og mange fleire: sume skamslo dei, og sume drap dei. No hadde han att berre einaste son sin, som han heldt hjarteleg av. Til slutt sende han honom og til brukarane; han tenkte: Dei hev no vel age for son min! Men brukarane dei sa seg imillom: Der er ervingen! Kom, lat oss slå han i hel, so fær me arven! So tok dei han og slo han i hel, og kasta han ut or vingarden. Kva skal han no gjera, vingardseigaren? Han skal koma og gjera ende på brukarane og lata andre få vingarden. Hev de ikkje lese dette skriftordet heller: Den steinen byggjarane vanda, den var det som vart hyrnestein; det er herren sjølv som hev gjort det so; for oss er det eit stort under?" (Lukas 12,1-12)

Her er det kanskje somme som **les** bokstavleg, for her er det ikkje like opplagt at det er det same Jesus har i tankane. Ein **son** er noko heilt anna enn ein **stein**, og **husbyggerar** er noko heilt anna enn **jorddyrkarar**. Derfor kunne ein føreslått at skrivaren har arbeidd med fleire førelegg, og at setninga om byggerane og hjørnesteinen er ein innskoten "rest" av ei gamal, sjølvstendig segn som opphavleg var lengre. Den vanlege tolkinga (t d Gärtner 1970:291) er likevel at desse likningane høyrer i hop og seier det same. Jordeigaren er gud, sendemennene hans er profetane, og sonen brukarane slår i hel er Jesus. Brukarane og husbyggerane er

dei skriftlærde, og når dei vrakar den tiletla hjørnesteinen eller drep sonen, så er det Guds ordning dei set til sides. Det Jesus strukturelt seier blir dermed at dei skriftlærde **set Guds ordning til sides** (men Gud vil gripe inn og setta ting på plass). For "Guds ordning" har Jesus her sett inn "sonen" og "(den tiletla hjørnesteinen)", men han kunne brukt mange andre bilete til å uttrykke det same.

Eg vil fram til at det er **strukturen som ber meininga** i ei likning, **ikkje** det som **fyller** strukturen. Om ein tolkar likninga ut frå "fyllstoffet", så hamnar ein på viddene.

Når det gjeld likningar, ligg det i dagen at dei **skal** tolkast og ikkje oppfattast bokstavleg. Anten blir det sagt beint ut ("Guds rike er **likt** .."), eller så går det fram av samanhengen. Slik er det ikkje med nordiske mytar, enda det er variasjon i dei, òg. Kanskje er det derfor ein gjerne har sett variasjonen i mytane som eit **problem**. Variasjonen har vori noko som **ikkje stemmer** i det absolutte, mytiske universet ein har prøvd å rekonstruere, med eit fast inventar av individuelle skapningar. Else Mundal går ein annan veg:

"[...] om vi går ut frå at mytane skal tolkast, så må vi før vi dreg den konklusjonen at materialet inneheld innbyrdes motsetningar, stille spørsmålet om nokre av dei tilsynelatande motsetningane vert eliminerte eller uvesentlege om vi prøver å kome fram til ei tolka form." (Mundal 1991:230)

Mundal meiner dei grunnleggande mytemønstra har vori opne for variasjon, og at fleire mytar dermed kan ha same grunntydinga. Som døme nemner ho mytane om jotnar som prøver å få tak i åsynjer (byggmeistermyten, Trymskvida, Allvismål, ein kjenning hos Brage: *þjófr Þrúðar*, 'Truds tjuv', dvs Rungne; kan hende myten om Tjatse og Idun), mytane om tilhøvet mellom Tor og jotnane, og mytane om gudane sine forhold til jotunkvinner (ibid).

Nokre mytemotiv er slik at det mesta ikkje er til å koma frå at dei er **variantar** av det same. Eg har alt nemnt variantar som *Hnitbjörg* (Skm 5-6) og *Surts søkkdalir* (Håløygjatal 2) om den staden Odin henta skaldemjøden, vollen *Vígríðr* (Vaf 18) og

holmen *Óskópnir* (Fm 14-15) om plassen der ragnarokslaget skal stå, og *Læraðr* (Grm 25-26) om verdstreet, til vanleg kalla *Yggdrasill*. Mundal tek fram eit liknande døme. Når Snorre skal fortelja korleis verda vart skapt (Gf 5), sit han med éi kjelde (Hyndleljod 33) som seier at den fyrste jotunen var Yme, og éi som seier at det var Aurgjelme (Vaf 30-31). Snorre løyser problemet med å seia at dét er ulike namn på den same jotunen. Mundal meiner derimot problemet er eit "skinproblem": "Med ei fortolkande holdning til mytane vert denne motsetninga i materialet når det gjeld namnet, sannsynlegvis eliminert, eller i alle fall minimalisert. Det vesentlege må vere at urskapningen er jotun." (Mundal 1991:230)

Viktigaste argumentet for å lesa struktur i staden for utfylling, er at det kan løyse tolkingsproblem; få meining i slikt som elles er uskjøneleg eller meiningslaust. Eit anna argument er at grunnkjeldene til mytologien - edda- og skaldekvede - er dikta i samsvar med reglane for det norrøne skaldemålet. Eit grunndrag i skaldekveda er **endelaus variasjon i uttrykket av ein ting eller tanke**. *Heiti* og *kenningar* med opptil sju lekker står i staden for den eigentlege tingen. **Gras** er *jarðar haddr*, 'jordhår'; *foldar fax*, 'landfaks' eller *hlíðar þang*, 'li-tang'; osb (Meissner 1921:89). **Blod** er *fleindogg*, 'pildogg'; *sára þorns sveiti*, 'sårtornsveitte', 'sverdsveitte'; *hjørregn*, 'sverdregn'; *oddbreki*, 'oddbrott(sjø)'; osb (op cit:204). **Skip** er *marblakkr*, 'havhest'; *sunda drasill*, 'sundhest'; *hranna hestr*, 'bølgjehest', osb (op cit:210); *brimdýr*, 'bremdyr', 'brottdyr'; *byrhreinn*, 'børrein', osb, osb (op cit:218-19).

Heile det svære omskrivingsapparatet fører til at skaldekveda blir eit slag gåter, og dét gjer noko viktig med lese måten. Skal ein få meining i slike kvede, kan ein ikkje lesa bokstavleg. Da skjønar ein ingen ting. I staden må ein plassere det som bokstavleg står i den overkategorien det høyrer til, og ut frå kva som elles finst i den overkategorien nærme seg den eigentlege tingen (som med sveitte, dogg, regn, sjø og blod). Dét inneber at det i skaldekveda er **strukturen bakom utfyllinga** som ber meininga. **Eddakveda** skil seg frå skaldekveda (m a) med mange færre heite og kjenningar, jamt over. Likevel er det ikkje noko absolutt skil mellom dei to sjangrane. Eddakvede brukar òg heite og kjenningar, og kan stundom ligga tett opp mot skaldekveda. Derfor skulle det vera råd å sjå variasjonen i dei

mytologiske kjeldene (og dermed i mytologien) i samband med utskiftingskikken i skaldemålet. I fyrste delen av tolkinga gjer eg dét, og meiner eg løyser nokre tolkingsproblem på den måten.

DEL B: TOLKINGA

V TREET OG DYRET

I det norrøne skaldemålet er "hest" den vanlegaste omskrivinga for "skip", og "tre" er (ei svært vanleg omskriving for "mann". Omvendt blir (verds)treet i fleire kjelder omskrivi med dyr som "hest", "hjort", "elg" og "rein" - vil eg prøve å vise i dette kapitlet. Kapitlet inneheld ei tolking av to nøkkelstrofer i Fjm, og meininga er at det skal brøyte veg for jamføringa med Volsetåtten seinare i avhandlinga.

1 TREET OG HESTEN

Ask veit ek standa, heitir Yggdrasill, står det i Voluspå 19. *Askr Yggdrasils* er ei fast vending som går att 8 gonger i eddakvede og nokre gonger til hos Snorre (Simek 1993:375). Sistelekken i namnet, *drasill*, m, er eit poetisk ord for hest, og førelekken meiner dei fleste er odinsnamnet *Yggr*. Asken heiter dermed 'hesten til Odin'. Dét gjev i seg sjølv grunn til å spørja om *Yggdrasill* kan ha vorti oppfatta både som tre og hest. Jf at *Askr* som står som hesteheite i namneramsene *Pulur* (*Skjd* B-I). Etter vanleg oppfatning er det myten om at Odin hengde seg i verdstreet (Håvamål 138) som er bakgrunnen for at verdstreet blir kalla 'hesten til Odin'. Tregalgen⁴⁸ "ber" den hengde til dødsriket, liksom hesten ber rytteren. Denne ideen finn vi att i mange skaldekvede. Sigvat Tordarson seier i *Erfidrápa Óláfs helga* (str 1) at "Sveakongens menn *ríða Sigars hesti til Heljar*", dei 'rid Sigars hest til Hel'. Dvs at dei vart hengde, for segnkongen Sigar vart hengd, så galgen er "hesten" hans. Når kong Agne i *Ynglingatal* 10 blir hengd i eit tre, heiter det at han skal *temja svalan hest*, 'temja [ein] kaldvoren hest' (*Skjd* I-B:9). I *Ynglingatal* 14 er galgen kalla

⁴⁸"Den eldste Galge var et Træ, hvoraf en Gren eller Kvist bøiedes nedad og derpaa ved sin Elasticitet hævede eller vippede op i Luften den med Strikken om halsen dertil fæstede Person", seier Fritzner.

hábrjóstr hǫrva sleipnir, 'den høgbrysta lin[snøre]-Sleipne', og Sleipne er som kjent hesten til Odin.

Her har vi døme på at vanlege galgetre blir omskrivne med "hest". Men når det var verdstreet som var galgen til Odin, så skulle vi vente at dét òg kunne omskrivast med "hest". I Fjm 20-22 ser det ut som det er slik. Eg tek med strofene 19-22 for å gje oversyn:

Vindkaldr kvað:

19. "segðu mér þat, Fjølsviðr!
er ek þik fregna mun
ok ek vilja vita:
hvat þat barr heitir,
er breiðask um
lond ǫll limar?"

Vindkald kvad:

19. "Sei meg det, Fjølsvinn!
som eg deg spørja etlar
og eg vil veta:
Kva heiter det treet
med greiner som
breier seg om alle land⁴⁹?"

Fjølsviðr kvað:

20. "Mímameiðr hann heitir,
en þat mangi veit,
af hverjum rótum renn;
við þat hann fellr,
er fæstan varir;
fellirat⁵⁰ hann eldr né járn

Fjølsvinn kvad:

20. "Mímameid det heiter,
men det veit ingen,
av kva røter det renn;
av dét fell det,
som dei færraste ventar;
korkje eld eller jarn feller det."

Vindkaldr kvað:

21. "Segðu mér þat, Fjølsviðr!
er ek þik spyrja mun
og ek vilja vita:
Hvat af móði verðr
þess ins mæra viðar,
er hann fellirat⁵¹ eldr né járn?"

Vindkald kvad:

21. "Sei meg det, Fjølsvinn!
som eg deg spørja etlar
og eg vil veta:
Kva blir det av moet⁵²
på det vidgjetne treet,
som korkje eld eller jarn feller?"⁵³

⁴⁹Bokstavleg: ".. det treet som breier seg om alle land greinene."

⁵⁰Slik endra av Bugge, handskriftene har *flærat*. *Fellr* i linje 4 viser kva tydinga må vera.

⁵¹Slik endra av Bugge; handskriftene har *flærat*. Jf note 50.

⁵²*Móð* = *mo*, n, drøfta nedanfor.

⁵³Slik blir helmingen lesen til vanleg (bortsett frå *móði*). På side 129 føreslår eg ein lesemåte som gjev betre meining.

Fjølsviðr kvað:
22. "Út af hans aldni
skal á eld bera
fyr kelisjúkar konur;
utar hverfa
þaz þær innar skyli,
sá er hann með mǫnnum mjǫtuðr"

Fjølsvinn kvad:
22. "Ut av trefrukta
skal ein bera på elden
føre *kelisjúkar* kvinner
[...]."⁵⁴

Det er semje om at *Mímameiðr* er eit anna namn på *Yggdrasill* (t d Steinsland 1979:127, Finnur Jónsson 1932:176, Ström 1993:97, Simek 1993:216). Jf likskapen mellom omtalen av *Mimameid* og treet *Odin* henger seg på i *Hávamál*: *Mímameiðr hann heitir, en þat mangi veit af hverium rótum renn, 'Mima-tre det heiter, / ikkje mange det veit / kva rot det hev runni av' (Fjm 20), og: Veit ek at ek hekk [...]. á*

treet / som ingen veit / kvar det av rotom renn' (Hm 138).

Her skal vi sjá på linje 4 og 5 i str 21: *Hvat af móði verðr þess ins mæra víðar.*

Granskarane har hatt problem med ordet *móði*, og så vidt eg veit er det uforklart.

Det spesielle er at det går fram av samanhengen kva det tyder. Svaret på

Vi kjenner fleire ord med dativform *móði* eller *moði*, men ingen har fått noko av dei til å gje meining i denne tekststaden. *Móði* kan formelt vera dativ av *móðr*, m, men tydinga 'Sindsbevægelse' (Frz) gjev ikkje meining. Heggstad (1990) prøver med stutt vokal, *moð*, n, som tyder 'rask, rusk, særleg avfall av høy, høyrusk'. Ut frå dét føreslår han at ordet i Fjm tyder 'frø, frukt?'. Noko slikt må det naturlegvis tyde om det skal vera identisk med *aldin*, men koplinga til høy og høyrusk verkar ikkje overtydande på meg. Finnur Jónsson (1932:177) meiner *móði* er eit inkjekjønnsord *móð*, som han set i samband med det danske adjektivet *moden*, 'mogen'. Koplinga til "moden" verkar tvilsam, men det er belegg for eit ord med den **forma** Finnur meiner. Einarr Gilsson brukar det i ei skaldestrofe frå 1300-talet (*Skjd* II-B:422): Ein kar var plaga av *móð* i auga, slik at han måtte blunke ustanselig. Her kunne jo *moð* og tydinga 'høyrusk' høve godt. Men versemålet krev lang vokal, og auga står i dativ (*fekk [...] móð í brásteinum*). Da kan *móð* ikkje ha komi utanfrå inn i auga, det må oppstå i auga. På denne bakgrunnen føreslår Heggstad (1990) at det ordet Einar brukar tyder 'slim?', og viser til nynorsk *mo*, n, 'fraade, skum' (Ross 1971). Døme: "Griis'n, Hest'n togg Moo'i", "Moo'i valt" (ibid). Same tyding ("slím, slý?") fører etymologen Ásgeir Blöndal Magnússon (1989) opp, og set ordet i samband med (ny)islandsk og færøysk *móða*, f, som (m a) har liknande tyding.

Det ser altså ut til at det har funnist eit ord *móð*, n, med tydinga 'slim, skum, frøde'. Om ein set denne tydinga inn i Fjølsvinnsmál 21, så blir det meining i teksten, dersom ein ser for seg biletet av "treet" og "hesten" samstundes. Verdstreet er "hesten" Odin "rei" da han hengde seg i det. **Når treet er ein hest, da kan frøden (moet) på hesten vera det same som frukta på treet**⁵⁷. Å kalle frukta på treet "frøde" er ein ulogisk konstruksjon, men uttrykksmåten er heilt vanleg i skaldekvede dikta i *nykrat* stil. Der er det slik at **orda som står til ei omskriving samsvarer logisk med ordet som er skifta ut** ("tydeordet"), **ikkje med omskrivinga**. Til dømes kallar Brage Boddason i Ragnarsdrápa (17)

⁵⁷Handskriftformene *flærat* i 20.6 og 21.6 **kan** forklarast ut frå det same mønsteret - det gjev betre meining å få ein hest enn eit tre. Men likevel er det problematisk at **elden** skal kunne få ein hest.

Midgardsormen for "sjøbandet"⁵⁸, og dette "bandet" "stirer" på Tor. Eit band kan sjølvsagt ikkje stire. Det blir ikkje logisk samsvar mellom verb og subjekt utan at ein les tydeordet i staden for omskrivinga, dvs "orm" for "sjøband". Eit anna døme er når Einar Skálaglam i Vellekla (1) bed jarlen 'høyre blodet til Kvase'⁵⁹. Ingen kan "høyre blod", så det blir ikkje logisk samsvar mellom verb og objekt utan at ein les "kvedet mitt" for "blodet til Kvase". (Skaldskapen/skaldemjøden vart laga av blodet til Kvase, Skm 5). Denne uttrykksmåten er vanlegast i skaldekvede, men finst òg i eddakvede, t d i Reginsmål 16:

"Hverir ríða þar
Rævils hestom
hávar unnir,
haf glymianda?
seglvigg ero
sveita stokkin,
munat vágmarar
vind um standaz".

"Kven er det som rid der
på Rævils hestom,
på høgalda
i glymjande hav?
sveitten han driv
av sjø-marom,
d'er vandt om folar
vindbylgja maktar."⁶⁰

Her er sjødrifset på skipet kalla "sveitte". Ein hest kan sveitte, men eit skip kan ikkje sveitte meir enn det er frøde på eit tre. Same logiske motseiing inneheld ein galgekjenning som *hábrjóstr hǫrva Sleipnir* (Yt 17). "Høgbrysta" medar på den høge galgen, ikkje på hesten. (Jf uttrykk som *á háam gálga*, 'på (ein) høg galge', (Fjm 45) og *hinn hæsti gálgi*, 'den høgste galgen' (to døme hos Fritzner)). I alle desse tilfella blandar dikteren bilete frå den eigentlege tingen og omskrivinga for han. Likevel må tilhøyrarane ha skjont kva diktarane meinte. Da må det ha vori uproblematisk å omskrive "tre" med "hest", reint allment, liksom "skip" vart omskrivi med "hest".

I så fall kan ein sidestille Voluspå 19 og Vavtrudnesmål 14. *Ask veit ek standa, / heitir Yggdrasill [...] / þaðan koma döggoar / þærs í dala falla*, 'Ask veit eg stå, heiter "Odin-hesten" [...] derifrå kjem dogga som fell i dalane'⁶¹, står det i Voluspå (19).

⁵⁸Enn ljóti þvengr borðróins barða brautar. Skjd I-B:4.

⁵⁹Heyr jarl Kvasis dreyra. Skjd I-B:117

⁶⁰"Rævil" var ein sjøkonge, "mar" er 'hest', og "alde" er 'bølgje'.

⁶¹Mi omsetting.

Vavtrudnesmål reknar opp "alt" mellom himmel og jord i det mytiske universet, men nemner ikkje noko (verds)tre. I staden står det om to **hestar** aller fyrst i opprekninga, altså på den "heidersplassen" ein skulle vente at verdstreet stod - jf Steinsland si tolking av verdstreet som "symbol på kosmos og dets utvikling" (Steinsland 1979:149). Den eine av dei to hestane, Rimfakse, "dreg natta over gudane;⁶² *méldropa / fellir hann morgin hvern, / þaðan kœmr dogg um dala,* 'skumdropar han / slepper kvar morgon; / av det kjem dogg i dalane' (Vaf 14). Som vi ser, ligg formuleringa om skumdropane her tett opp til den om dogga i Voluspå 19. Derfor meiner m a Sigurður Nordal (1927:132) det er den same dogga det er snakk om, og da er Rimfakse funksjonelt parallell til Yggdrasil. Men i det eine tilfellet dryp dogga av eit tre, i det andre av ein hest⁶³. Sigurður Nordal meiner denne skilnaden er "et godt eksempel på, hvorledes Vsp i sin opfattelse af forskællige fænomener afviger fra de folkelige forestillinger" (Sigurður Nordal 1927:49). Men er skilnaden *reell*? Verdstreet det dryp av i Voluspå heiter "Hesten til Odin", vi har sett at galgetre i skaldekvede blir kalla hestar, og at verdstreet i eit eddakvede er omtala slik at ein må lesa "hest" for "tre" for å få meining i teksten. I tillegg ser det ut som det er same slag væske som dryp av Rimfakse som det er på verdstreet/hesten Mimameid i Fjm 20-22, nemleg slikt **skum som dryp or munnen på hestar**: Ein *méldropi*, m, er ein 'skumdrope som fell av munnbitet på hestebeksel' (*Heggst*). *Móð* er truleg det same som nynorsk *mo*, som er 'Fraade, Skum' (Ross), og av døma til Ross ("Griis'n, Hest'n togg Moo'i" og "Moo'i valt"), kan ein slutte at det særleg (berre?) er slikt skum som dryp or munnen på tyggande dyr.

Ein moderne lesar reagerer mot å lesa Rimfakse som Yggdrasil når Yggdrasil er eit **rotfast tre**, medan Rimfakse tydeleg er flakkefør. I det norrøne skaldemålet var det ikkje noko problem å uttrykke seg slik. Å seia at eit tre er ein (omflakkande) hest

⁶²Mi omsetting.

⁶³Ein **kan** òg tolke namnet *Hrímfaksi* ut frå doggdrypinga: Hesten har rim, dvs. frosen dogg, i fakset, liksom det er dogg på treet. Men rimelegare er det vel at *hrím* er 'sot', og at ***Sotfakse** er motsetnadsnamn til **Skinfakse** to strofer før, fordi Rimfakse dreg natta over gudane, Skinfakse dagen.

er prinsipielt det same (berre omvendt) som å seia at ein krigar er eit tre. Eit tre er rotfast, så ein krigar som er eit tre kan ikkje rikke føtene, og da kan han like godt ta livet av seg før slaget tek til. Likevel er typen *gunnar runnr*, "stridstre", ein av dei vanlegaste kjenningane for "krigar".

2 TREET OG HJORTEN

Hittil har eg haldi meg til det som ser ut til å vera vanlegast: At tre blir omskrivi med *hest*. Men ut frå omskrivingsskikken i skaldekveda ville det ikkje vera overraskande om hesten i neste omgang vart skifta ut med andre dyr av liknande slag. I skaldekvede er "hest" det vanlegaste grunnordet i skipskjenningar (Meissner 1921:208), for hesten er "ridedyret" ein brukar på havet. T d er *hranna drasill* 'bølgjehest', dvs 'skip'; *sægnípu Sleipnir* er 'sjötind-Sleipne', 'master-Sleipne', 'skip'. Men skip blir òg omskrivi med alle slag andre dyr, t d ofte med elg og rein, stundom med hjort, eller dyr generelt: *vágs elgr*, 'havelg', *unnar hreinn*, 'bølgjerein', *Vánar hjörtr*, 'vasshjort', *sædyr*, 'sjødyr' (op cit:218-19). Det ser ut som slike dyr òg kan koma i staden for hesten der den går om einannan med treet. Det greiaste dømet er str 38 i Det andre kvedet om Helge Hundingsbane (HH II):

Svá bar Helgi
af hildingom
sem ítrskapaðr
askr af þyrni,
eða sá dýrkálfr
döggo slunginn
er øfri ferr
øllom dýrom,
ok horn glóa
við himin siálfan.

"Høg stod Helge
hovdingar mellom
som adels tre,
ask, over torn;
hell som ein dyrkalv
seg doggvåt reiser
opp over alle
andre dyri,
og heilt til himmels
horni spelar"

Her finn vi att den same "parallellføringa" av tre og dyr som vi har sett på tidlegare. Treet og dyret er brukte parallelt, likeverdige, til å beskrive det same⁶⁴. I

⁶⁴Eg seier ikkje dermed at Helge "er verdstreet".

