

Gand, seid og åndevind



**Dr. art.-avhandling
Eldar Heide
Universitetet i Bergen
2006**

Føreord

Heilt sidan grunnfagstida har eg tenkt at det framleis er mykje å hente i å granske gammal-nordisk og samisk tru og praksis i samanheng, og det slo meg tidleg at gand burde granskast nærare. Men at gand vart doktorgradstemaet mitt, var heller tilfeldig. Gjennom magisteravhandlinga, der eg prøvde å rehabilitere eddakvedet *Fjolsvinnsmál*, vart eg inspirert til å sjå nærare på seksuelle skapingsmodellar i norrøn mytologi, og i samband med det granska eg *Sqrla þáttr*. Fordi Loke der skaper seg om til både fluge og loppe, ville eg setta meg inn i trua på gandfluger i seinare folketru, og dermed var eg i gang.

Stipend frå Noregs forskingsråd har gjort denne studien mogeleg, gjennom programmet Samiske studiar og samisk forskning. Elles vil eg takke rettleiar Else Mundal for rask og poengtert tilbakemelding, Hans Mebius, Oddvar Nes og Ola Heide for gjennomlesing av utkast til avhandlinga, Oddvar Nes også for etymologihjelp, Rune Hagen for kjeldetips, Håkan Rydving for hjelp med omgrepsmedvett, samisk etymologi og kjelder til samisk religion, Nils Jernsletten for ymis samiskhjelp fyrste halvåret, og Trond Trosterud for tips om faglitteratur om samisk språk. Eg vil òg takke kollegaene ved Senter for mellomalderstudiar på Universitetet i Bergen. Det har vori veldig greitt berre å kunne ”stikke bort i gangen” for å få hjelp og tips, anten det gjeld latin, arkeologi, gresk, norrøne kjelder, historisk kjeldekritikk eller andre ting. Hjelp med dei klassiske språka har eg særleg fått av Lars Boje Mortensen, Sigbjørn Sønnesyn og Åslaug Ommundsen.

Særskilt vil eg takke sambuar Anja for tid og armslag til å gjennomføre dette maratonløpet.

Bergen, januar 2006

Eldar Heide

Innhald

1	Innleiande kapittel.....	1
1.1	Innleiing.....	1
1.2	Omgrepsavklaring, stavemåtar, utgåver, o.l.	2
1.3	Metodiske merknader	8
2	Kjelder.....	14
2.1	Kjelder frå mellomalderen og før	15
2.1.1	<i>Ungandir</i>	17
2.1.2	<i>Jormungandr</i> 'Midgardsormen'	17
2.1.3	Usams. <i>gandr</i> 'ulv', 'øydeleggar?', 'noko til trolldom', 'tilnamn', 'åndeuts.'	18
2.1.4	<i>Gøndul</i> 'valkyrjenamn'	25
2.1.5	<i>Gandvík</i> 'Kvitsjøen'	25
2.1.6	<i>Gøndlir</i> 'odinsnamn'	26
2.1.7	<i>Gandálfr</i> 'namn på seghistorisk konge', 'dvergnamn'	27
2.1.8	<i>Gandrekr</i> 'vind'	28
2.1.9	<i>Vánargandr</i> 'Fenresulven'	29
2.1.10	<i>Gandreid</i> "gandritt", 'stavritt?', 'ulukkesvarsel'	29
2.1.11	Andre stadnamn på <i>Gand-</i> eller <i>Gønd-</i>	32
2.1.12	<i>Gøndull</i> 'uklár tyding', 'penis', 'vind'	33
2.2	Kjelder som gjeld samisk tradisjon i eldre tid.....	38
2.2.1	Clausson Friis, <i>Norriges Bescriffuelse</i> , 1613 (1632)	38
2.2.2	Rettsprotokoll / Lilienskiold / Bårdssen, 1627, 1634, 1679 / ca. 1695	39
2.2.3	Schefferus 1673	40
2.2.4	Tingbøker 1680, 1755	41
2.2.5	Anders Paulsen / Niels Knag, rettsavhøyr (<i>Relation</i>), 1691 / 93	42
2.2.6	Isaac Olsen, Om lappernes vildfarelser og overtro, etter 1715	42
2.2.7	Hansen Lønborg, mellom 1685 og 1730	44
2.2.8	von Westen 1716	44
2.2.9	Randulf 1723, "Nærøymanuskriftet"	45
2.2.10	Anonym 1720-talet	46
2.2.11	Skanke 1728-31	48
2.2.12	Jens Kildal 1730	50
2.2.13	Leem 1767 (1740-talet)	51
2.2.14	Pontoppidan 1752-53	51
2.2.15	Hammond 1787, Heltzen 1981 [1834]	52
2.2.16	Qvigstad 1924 (1887), Hattfjelldalen, Sør-Helgeland, Noreg	52
2.2.17	Qvigstad 1893, Troms, Ofoten, Hattfjelldalen	52
2.3	Ordsamlingar og ordbøker.....	53
2.3.1	Island	53
2.3.2	Færøyane	54
2.3.3	Orknøyane	55
2.3.4	Shetland	55
2.3.5	Noreg	56
2.3.6	Sverige	59
2.3.7	Svensk-Finland	59
2.4	Bumannstradisjon frå nyare tid, særleg gandfluge og <i>gandreid</i>.....	60
3	Forskingshistorie	64
3.1	Innleiing til forskingshistoria	64
3.2	Etymologi	65
3.3	Stadnamn: <i>Gønd</i>, <i>Gjende</i>, <i>Gandvík</i> m.fl.	69
3.4	Tolkingar av gand generelt, særleg <i>Historia Norwegie</i>	72
3.5	<i>Ungandir</i>.....	83
3.6	<i>Gøndull</i>, <i>Gøndul</i>, <i>Gøndlir</i>, nyislandsk <i>gøndull</i>	83
3.6.1	<i>Gondols ondu</i> og <i>gýgjar göndull</i>	84
3.6.2	Valkyrjenamnet <i>Gøndul</i> , odinsnamnet <i>Gøndlir</i>	88

3.7	<i>Gandreið</i> og * <i>gandferð</i>	89
3.8	<i>Renna gøndum</i> i <i>Fóstbræðra saga</i>	91
3.9	<i>Nú rekið gand ór landi</i> , Hild Rolvsdotter-strofa	92
3.10	Gand i skaldekjenningar	93
3.11	<i>Vánargandr</i> og <i>Jormungandr</i>	94
3.12	<i>Gandrekr</i> , * <i>gandrekr landa</i> / * <i>gandreyðr landa</i>	95
3.13	<i>Þiðreks saga</i> , <i>hrærði sinn gand</i>	97
3.14	<i>Völuspá</i> 22, <i>vitti hón ganda</i>	98
3.15	<i>Völuspá</i> 29, <i>spá ganda</i>	101
3.16	Gandfluge	102
3.17	Tyre og ”dirri”	106
4	Drøfting	109
4.1	Innleiing til drøftinga	109
4.2	Etymologien og stadnamna på gand-	111
4.2.1	Drøfting av etymologiforslaga	111
4.2.2	Argument for tydingselementet ’stav, kile’ e.l. i norrønt og før	115
4.2.2.1	Stadnamna	115
4.2.2.2	Andre argument for tidleg tydingselementet ’(kvass) stav, kile’	122
4.3	<i>Gandus</i> i <i>Historia Norwegie</i> jamført med andre kjelder	126
4.4	I eller på dyret/framkomstmidlet? Transe eller søvn?	143
4.5	Gand, <i>hugr</i> og <i>fylgja</i>	146
4.6	Gandfluge. Ut- og innpust av insekt / ånd	155
4.7	Shetlandsk <i>gander</i> ’kvalme’. Åndeangrep <i>ofan í</i>	167
4.8	<i>Gønduls</i> * <i>andar</i> . Ånder som klorar og bit	171
4.9	Gand ’ulv’ i Hild Rolvsdotter-strofa	178
4.10	<i>Flugumaðr</i> – gandfluge – <i>flugumaðr</i> . Inngæisping av seid-ånder	179
4.11	Sambandet mellom gand og seid	185
4.12	Gand, vind og uvêr	196
4.12.1	(Trolldoms)vind er sjel / ånd	196
4.12.2	<i>Gandreið</i> – riding på eld-rake som glid over i dyr	204
4.12.3	<i>Gandreið</i> i lys av <i>ganfer</i> og <i>oskoreia</i> : Storm av daudingsjeler	206
4.12.4	<i>Gandreið</i> , trollkjerringar, mara, <i>myrkriður</i> m.m.	211
4.12.5	<i>Gøndul</i> , valkyrjer, <i>oskoreia</i> , åndestorm. <i>Gøndlir</i>	216
4.12.6	Gand i skaldekjenningar. Storm og eld	218
4.12.7	<i>Vánargandr</i> . Regnulven på himmelen?	219
4.13	<i>Gandreið</i> og alvane. Ferd ned gjennom vatn til underheimen	222
4.14	Samanfattande om <i>gandreið</i> og alveferd, jf. av 4.12 og 4.13	228
4.15	Gand, seid, spinning og tråd	235
4.15.1	<i>Seiðr</i> etymologisk ’tråd’?	238
4.15.2	Å dra til seg, med seid og liknande trolldom	240
4.15.3	Ånd i snøreskapnad?	243
4.15.4	Vindspinning og vindknutar på snøre	245
4.15.5	Snurrande magiske skot og snurra hamskifte	249
4.15.6	Rokkehovud til seid / utsending av gand?	250
4.15.7	Spinneteorien i høve til livstråd og andre former av seid	254
4.15.8	Spinninga i høve til dei andre gand-tydingane	258
4.15.9	<i>Jormungandr</i> ’den kjempestore tråden’?	260
4.15.10	* <i>Gandreyðr</i> ’Midgardsormen’ – ’trådfisken’?	262
4.16	<i>Nåjtiendirre</i> og penis-tydingane av gand	264
4.16.1	Gand, <i>nåjtiendirre</i> og ”fallisk aggresjon”	268
4.16.2	Åndepenis?	269
4.16.3	Åndepenissnøre?	274
4.16.4	Våpenet / manndomen til Tor vind(snøre)prosjektil?	282
4.17	Kjønnsymbolikken til utsendingane	295
5	Konklusjon	300
6	Litteratur	315

Figurar

Figur 1. Modell for tenkt samhøve mellom kjelder ein tolkar i lys av kvarandre.....	11
Figur 2. Tyret Schefferus hadde frå Falun..	40
Figur 3. Tyre og trollskott hos Schefferus/Utterius.....	41
Figur 4. Gandfluga i Nærøymanuskriftet.	45
Figur 5. Tromma til B. A. Frøyningsfjell og J. T. Fiplingskog, Namdalen – Vefsn.....	47
Figur 6. Runebomma med teikn Skanke forklarar som ”Noidendirri”	49
Figur 7. ”Gand-Flue”. Utsnitt av Figur 5.	102
Figur 8. ”Noidendirri”. Utsnitt av figur Figur 6.....	102
Figur 9. Tromma med forklaring skriven på, truleg av Graan, Lycksele.....	104
Figur 10. Variasjonar over kulekryssteknet på sørsamiske trommer.....	105
Figur 11. ”das Hammerkreuz ”.	105
Figur 12. Kart: Gandsfjorden, opphavleg truleg <i>Gønd</i>	116
Figur 13. Kart: Gjende, Bygdin og Tyin.	117
Figur 14. Kart: Borrevannet (før truleg * <i>Gønd</i>) med Gannestad.....	117
Figur 15. Kart: Gan i Fet på Romerike.....	118
Figur 16. Kart: Ganerød i Idd.....	118
Figur 17. Kart: Armen av Kvitsjøen som går inn til <i>Kantalahti</i>	119
Figur 18. Bisoler.....	208
Figur 19. Gand, snørekall, snurrebass.	236
Figur 20. Kone som spinn på handtein.....	248
Figur 21. Jarnstavar frå skandinaviske vikingtidskvinnegraver.....	251
Figur 22. Rokkehovud i <i>Museum Europäischer Kulturen</i> , Berlin.	252
Figur 23. Utviklinga av den typen rokkehovud.....	253
Figur 24. Gullstatuett frå Slipshavn Skov, Nyborg, Fyn, Danmark.....	275
Figur 25. Ravfigur frå Roholte på Sjælland..	285
Figur 26. Kvalrosstannfigur frå Lund.	285
Figur 27. Bronsefigur frå Eyrarland på Nord-Island.....	285
Figur 28. Figur 26 bakfrå, hammar-omriss innteikna, og torshammar frå Läby, Uppland....	286
Figur 29. ”torn”, = teikn 3 på tromma i Figur 9. Jamfør Figur 11.	287
Figur 30. ”Dievelen”, toregud / hammar frå tromme, = teikn 2 på tromma i Figur 5.....	287
Figur 31. Toregud / hammar frå tromme, jf. Figur 10.	287
Figur 32. Toregud / hammar frå tromme, jf. Figur 11.	287
Figur 33. Toregud / hammar frå tromme.....	287
Figur 34. Toregud / hammar frå tromme.....	287
Figur 35. Toregud / hammar. Teikn frå Utterius si ”samiske” tromme.	287
Figur 36. Steinristning frå Norra Åby i Sörmland.	288
Figur 37. Torshammar frå Skåne.....	288
Figur 38. Jupiter / Taranis med lynet i handa.....	292
Figur 39. Målarstykke på kyrkjevegg, Uppland, Sverige, ikring 1500.....	298

Forkortingar:

- *adj.* adjektiv.
- *el.* eller.
- *e. Kr.* etter Kristus.
- *jf.* jamfør.
- *kap.* kapittel.
- *m.* maskulinum / hankjønn, *f.* femininum / hokjønn, *n.* nøytrum / inkjekjønn.
- *pers.* person.
- *pl.* fleirtal.
- *pres.* presens.
- *pron.* pronomen.
- *s.* side.
- *saS, saL, saN, saSk* sørsamisk, lulesamisk, nordsamisk, skoltesamisk.
- *sg.* singular / eintal, *pl.* plural / fleirtal.
- ”*” markerer at ei form er hypotetisk – rekonstruert eller ikkje heimla.

1 Innleiande kapittel

1.1 Innleiing

Gand er eit ord og ei ovring som er nemnt mange gonger i norrøne kjelder og kjeldene til samisk religion, og som har ein viktig plass i seinare folketru i det som var det norrøne kulturområdet. Men trass i monaleg forskning gjennom meir enn 100 år, er biletet faglitteraturen gjev av gand både sprikande, forvirrande og motseiingsfullt. Granskarane har uklåre eller opplagt problematiske standpunkt, og motseier både kvarandre og seg sjølve. Det er ikkje så rart, for i kjeldene kan gand og avleiinga *göndull / göndull* vera både ånd(er) utsende frå ein trolldomskunnig, ulv, valkyrjenamn, penis, Midgardsormen, vind, utsend trolldomsfluge, anna utsendt trolldomsprojektil, grovt snøre, snurrebass, stokk, tørrfuru, kvalme, straumkvervel, trolldom, m.m. Målet med denne avhandlinga er å forstå betre kva gand var, både frå opphavet og i mellomalderen, i samisk religion og i seinare folketradisjon. Temaet er altså både innhald, opphav og utvikling og samhøvet mellom bumannstradisjon og samiske førestellingar.

I eldre tid finst det ingen belegg for at gand var ei form for trolldom. I mellomalderkjeldene blir gand fyrst og fremst brukt om sjela eller hjelpeåndene ein trolldomskunnig sender ut. Utsending av slik gand var kjernen i ein viss type trolldom, men gand tydde ikkje i seg sjølv trolldom. Den tydinga finn vi fyrste gongen hos Clausson Friis, like etter 1600, men det er fyrst dei siste mannsaldrane ho er vorten einerådande. Dette presiserer eg fordi dei fleste som har kjennskap til gand i dag, kjenner det som ei form for trolldom. Det utgangspunktet kan forvirre.

Eg har prøvd å dele avhandlinga strengt i kjelder, forskingshistorie og drøfting. Grunnen er særleg at det har vori enklare for meg å halde oversyn på den måten, og når temaet er så stort og uoversiktleg, har det vori viktig. Forskingshistoria går eg gjennom tekststad for tekststad; drøftinga derimot tema for tema. I drøftinga blir tekststadene da spreidde ein del ikring. Det er sjølv sagt ei ulempe, fordi det blir vanskelegare å følgje drøftinga av kvar tekststad, men det er både fordelar og ulemper, same korleis ein legg opp. Rekkefølga i drøftinga følgjer av at eg prøver å ta det mest sentrale fyrst og etter det heile tida det minst problematiske, det det er lettast å godta. Eg bygger ei plattform ut frå det sentrale, og dreg meir og meir inn til den.

1. Innleiande kapittel

Både kjeldekapitlet og forskingshistoria er store og detaljerte, fordi temaet er så komplekst. Da må tilnærminga vera både brei og detaljorientert, og ein må prøve å dra nytte av alt som er gjort før. Det einaste som kan føre fram, er å gå tett inn på kjeldene og problema, for i mange tilfelle er detaljar viktige eller jamvel avgjerande. Men denne framgangsmåten gjer at det neppe er så fint å lesa avhandlinga frå perm til perm, som ein roman. Eg ser heller føre meg at ein brukar krysstilvisingane og sjekkar dei kjeldene og den forskingshistoria som trengst til den drøftinga ein les.

Fordi samisk religion er ein viktig del av temaet for denne avhandlinga, hadde det vori ein fordel for meg å kunne samisk. Når eg likevel har kunna gjennomføre granskinga utan, så er det fordi alle dei aktuelle kjeldene finst i original eller omsetting på språk eg les. Det eg har fått for lite ut av er særleg terminologi og etymologi. Med det har eg likevel fått noko hjelp av Håkan Rydving, og det har gjevi interessante resultat, jf. særleg kapittel 4.16 (m.a. *nåejtien-dirre*). Når det gjeld kjelder og faglitteratur, er det særleg finskspråkleg litteratur som har vori utilgjengeleg fordi eg ikkje har kunna språket. Derfor har eg jobba meir med å lære finsk enn samisk. Til seinare prosjekt vonar eg å ha fått god nok kunnskap i finsk og samisk til både å kunne ause av finsk folketradisjon og finsk forskning og gå meir inn på etymologi.

1.2 Omgrepsavklaring, stavemåtar, utgåver, o.l.

Sentralt i denne avhandlinga står førestellingar om at ein ikkje-materiell del av mennesket under visse vilkår kan fara ut or kroppen. Den har granskarane gjerne kalla "sjel" eller "frisjel". Men ordet "sjel", er problematisk, for vi fekk det som lånord med kristendomen, og det er nært knytt til kristne førestellingar. Da kan det få oss til å sjå ikkje-kristne tradisjonar gjennom eit sterkare kristent "filter" enn nødvendig og kan skygge for det særmerkte i den enkelte kulturen. Derfor prøvde eg lenge å unngå ordet "sjel" anna enn i samband med kjelder som klårt speglar kristne sjelsførestellingar, men eg gav opp fordi alternativa ikkje dekker godt nok. Eg prøvde fyrst med "hug", fordi det er brukt i norrøn tradisjon og seinare bumanskultur om (fysisk manifestasjon av) menneskeånd som verkar på avstand frå mennesket, altså det eg er ute etter. Men det er ikkje generelt nok. I høve til samisk religion er det minst like problematisk som "sjel" er, med di det i norrøn bruk er knytt til tanken, ikkje livsprinsippet, slik det samiske motsvaret er. Taper ein hugen, så blir ein berre fråverande eller galen, ein døyir ikkje. Men taper den samiske noaiden sjela han sender i veg i transe, så døyir han. Det kan òg diskuteras om "hug" kan brukast om noko som er medvete utsendt (og

1. Innleiande kapittel

ikkje berre om vardøger og andre tankerefleksar), og kan det ikkje det, så dekker det berre ein del av det eg drøftar (jamvel om eg meiner vårt skarpe skil mellom medveten og umedveten sjelsutsending er ein konstruksjon og at dei glid over i kvarandre i kjeldene, jf. kap. 4.5). Dessutan er det forvirrande å bruke "hug" som analytisk (kulturovergrepande) omgrep når det òg er eit etnisk omgrep i kjeldene eg drøftar; det blir uklårt om eg meiner det generelle eller spesielle. I staden for "sjel" prøvde eg òg med "ånd", men det er *for* generelt. Dei trolldomskunnige kan sende i veg både sjela si og hjelpeånder, og da blir det forvirrande å bruke same ordet om dei to tinga, jamvel om dei kan gli meir eller mindre i hop i kjeldene (jf. s. 128). Eg har derfor enda opp med å bruke "sjel" ganske mykje, men oppmodar lesaren om å avkristne seg så godt han kan. Det dreiar seg om "sjel" i den generelle tydinga 'ikkje-materiell del av mennesket som er eitt med både livet og intellektet og under visse vilkår kan fara ut or kroppen'. I ein del tilfelle brukar eg "ånd" nokså synonymt med "sjel". Det er særleg der det er eit poeng at sjela har utgangspunkt i pusten (anden), der eg ikkje vil skilja mellom dei to slag ånd (sjel og hjelpeånd), og der det ikkje er heile sjela, men eit "sjelselement" som fer i veg. Innimellom, dersom det ikkje er fare for mistyding, brukar eg òg "hug" i ei generell tyding, sidan det er norsk eg skriv på, og ordet kan brukast slik på norsk. Det hender òg at eg brukar "hug" nokså synonymt med "sjel" (slik eg nett definerte det) i samband med folketradisjon der ordet høyrer heime. Eg ser det altså ikkje føremålstenleg å gjennomføre noko klårt skil mellom sjel, ånd og hug.

Eg brukar "sjel" også om førkristne samiske førestellingar. Men kjeldene frå den siste heidne tida, skrivne vesentleg av svenskar og nordmenn, nemner ikkje noko samisk ord for sjel. Andre gonger brukar dei ikkje ein gong det skandinaviske "sjel", men seier berre at *noaiden* fer hit og dit når han ligg i transe (t.d. Lundius 1905 [1670-t.]: 6 og Olsen 1910 [etter 1715]: 47). Da kan ein lure på om førkristne samiske førestellingar ikkje skilde (klårt) mellom det som fór i veg frå ein noaide i transe eller frå eit alvorleg sjukt menneske og det som vart liggande att. I så fall les vi inn i kjeldene at sjela fer i veg, medan kroppen ligg att, fordi det for oss er uråd at eit menneske er to stader på ein gong. (Rydving er inne på at det heng slik i hop, munnleg til meg 17.6.2003; jf. 1998: 354.) Men Mebius (2003: 189) si drøfting viser etter mi meining tydeleg at samane skilde. Mebius legg m.a. vekt på Skanke (1945 [1728-1731]-a: 235) si formulering i eit referat frå utspørjing av ein noaide i Beiarn om teikna på tromma til noaiden: "Lappen forklarede [von Westen], at Kroppen ligger død, men Sjælen vandrer". Dette er svaret på eit spørsmål "om ded character, som betegner Noiden i sin

1. Innleiande kapittel

djevliske Sviime liggendes”. Eg kan føye til eit par ting: Von Westen (1910 [1716]: 108) seier at ein av ”Finnernes vildfarelser” er ”deres Reyser i Aanden, som de kalder dem.” Desse formuleringane gjev inntrykk av at noaidane sjølve har uttrykt seg om lag slik, altså eksplisitt har uttrykt at noko ikkje-materielt fer i veg. Det talar imot at dette er noko von Westen / Skanke har konstruert ut frå sin kristne bakgrunn. Elles bør det påpeikast at kven som helst for enkelheits skuld kan seia/skrive at ”noaiden fer til daudeheimen” e.l. jamvel om ein meiner det er ei åndeside av han som fer. – Mebius dreg fram eit avsnitt hos Skanke:

Deres Noider siige, at der hører tre ting til et Menniske: Legeme, Aand, og Sjæl; men naar de have skullet forklare hvad Sjælen i Mennisket er, have de sagt, at den er livet og blodet; naar de have skullet forklare hvad Aanden er, have de givet at forstaae, at de meente derved intet andet end den Aande, som igiennem deres luft-rør gaaer ind og ud af deres Lunge; og ved Legemet de have [sic] forstaaet de indvortes og udvortes organa og lemmer, hvilket da er det samme, som i hvert fæe paa marken er at finde. (Skanke 1945 [1728-31]: 214)

Dette tolkar Mebius i lys av Læstadius si opplysning om at ”Lappens Själ hette ”Hägga” d.v.s. lifvet, eller ”Vuoigna” ”Vuoiganis” d.v.s. ande” (Læstadius 1997 [1840-45]: 112) og samén Kristoffer Sjulsson si opplysning om at ”Människan har *häkka*, lif, och *vuoigenes* ande och *sälo* själ” (Pettersson 1979 [1904-05]: 88). Mebius peikar på at både *hiegke* (saS) og *voejkene* (saS) finst i fleire samiske språk; det fyrste i tydinga ’liv’ (m.m.), det andre i tydingane ’ånd’ og ’pust’. Mebius går derfor ut frå at *hiegke* er ordet Skanke har omsett med ”Sjæl” ”i betydelsen livsprinsip”. Dette sluttar eg meg til, og kan føye til at det aktuelle ordet – *jiegga* / *jīŋ’k* – hos austsamane, som er mindre påverka av det kristne sjelsomgrepet, også tyder ’hjarte’ (Itkonen 1946: 161. *Jiegga* skrivi etter Lehtiranta 1989: 33). Det har altså ei dobbeltyding ’liv/hjarte’, og den kjem nær Skanke-noaidane si: ”Sjælen [...] er livet og blodet”. Det gjer det rimeleg at det er *hiegke* von Westen sine heimelsmenn har brukt. Med dét høver òg at det same ordet – *henki* / *heng* / *hing* m.m. – blir brukt om ’pust / ånd / liv / sjel’ også i finsk, karelsk, vepsisk og estisk (Paulson 1958: 40 ff.). Eg føreslår at samane i eldre tid brukte *hiegke* / *heagga* (saS / saN¹) om den ikkje-materielle delen av mennesket som under visse vilkår kunne fara ut or kroppen. Det er nemleg brukt slik i nordsamisk tradisjon nedskriven i fyrstninga av 1900-talet. Turi skriv om noaidane som driv med trolldom at dei har etterlati *rubmaša jabmin, ja hæga læ manam Biro engelikuoim bargoi* ”legemet som dødt, og livet er gaet med Birrus [djevelens] engle til arbeide” (Turi 1910: 74 / 197, utheva

¹ Formene i dei andre samiske språka står hos Lehtiranta (1989: 32-33).

1. Innleiande kapittel

her). Ein annan stad skriv Turi at når ein noaide prøvde krefter med ein annan noaide, da var det slik at *rumaš læ jab'men ja hæg'ga læ hæggaiquim* ”his body was dead and the spirit had gone with the spirits [i.e. his soul was out together with the other spirits]” (Turi og Turi 1920: 41 /135, utheva her, same motivet s. 16/110). Jamfør elles s. 161: I seinare nordsamisk tradisjon blir m.a. *heagga* brukt om ei fluge som kryp ut gjennom munn eller nase på ein som søv og fer i veg gjennom lufta; ho er tydelegvis sjela hans (blir kalla det òg, *siellu*). – På grunnlag av dette meiner eg det er forsvarleg å snakke om utsend sjel også når det gjeld samisk tradisjon.

Når det gjeld samisk religion, er omgrepet ”hjelpeånd” allment innarbeidd i faglitteraturen (jf. innleiinga til kap. 4.3). Det brukar eg i norrøn samanheng òg (liksom Tolley 1995 m.fl.), jamvel om ”følgjeånd” nok ville vori meir dekkande der. Etter mi meining går det klårt fram av også dei norrøne kjeldene at trolldomskunnige både kunne tilkalle og (medvete) sende ut åndskapningar som ikkje er eitt med sjela til den trolldomskunnige (jf. kap. 4.7 og 4.8). Utanom *gandar* blir dei kalla *náttúrur* (*Eiríks saga rauða* 1935: 208), *hugir*, *fylgjur* og **verðir* (jf. nynorsk *vord*, s. 152, og *varðlok[k]ur* i *Eiríks saga rauða*, s. 186 her). Men det er uklårt korleis vi skal oppfatte desse åndskapningane. Hug og fylgje fungerer ofte som vardøger, altså ein fjernverknad av tankane til opphavspersonen, og da er dei nærare knytte til opphavspersonen enn vi vanlegvis tenkjer oss hjelpeånder. Samstundes er fylgje og vord, i alle fall etter nyare folketru å døme, også forfedrar (jf. slutten av kap. 4.14). Det er dessutan uklårt om hug og fylgje kan sendast ut medvete, slik dei må om dei skal fungere som hjelpeånder. Eg drøftar samhovet mellom hug, fylgje, vord og gand i kapittel 4.5. Resultatet tyder på at delar av Mundal (1974) si klassiske gransking av fylgjemotiva i norrøn litteratur er mogen for revisjon (jf. slutten av kap. 4.14), men eg får langtfrå gjennomdrøfta temaet her. Førestellingane om hjelpeånder / følgjeånder burde granskast i djupna i ei eiga gransking, i lys av liknande førestellingar frå andre kulturar i Nord-Europa. Til så lenge får det vera noko svevande kva ein meiner med hjelpeånder i norrøne kjelder.

Nemningane “sjaman” og “sjamanisme” unngår eg å bruke, sidan dei på fleire måtar kan vera misvisande. Eg brukar heller generelle nemningar som ”rituell spesialist” (tips frå Håkan Rydving) eller ”den trolldomskunnige” (som er misvisande på sitt vis...), eller kulturspesifikke nemningar. Det kan både vera autentiske omgrep, som *nåejtie* / ”noaide”, *seiðmaðr* / ”seidmann” / *seiðkona* / ”seidkone” og *galdramaðr* m.m., og konstruerte omgrep, som ”den

1. Innleiande kapittel

seidande”, ”seidaren” o.l. Uttrykk som ”den trolldomskunnige” (og ”trolldom” generelt) brukar eg helst om norrøn tradisjon og seinare bumannstradisjon. Det er fordi den aktiviteten det er snakk om hos bumennene var redusert til trolldom da dei viktigaste kjeldene vart til (i mellomalderen), medan han enno var ein del av religionen til samane da kjeldene til den religionen kom til (på 16-1700-talet). Men her klarer eg ikkje å vera konsekvent.

”Transe” og ”ekstase” brukar eg synonymt, vanlegvis ”transe”. Dei omgrepa kan kritiserast for å vera vestlege, lærde konstruksjonar, og kjeldene til samisk religion ikkje nemner noko samisk ord for det. Men problemet med framande (konstruerte) nemningar er ikkje at dei er framande. Å bruke slike ord er nødvendig, jf. t.d. ord som ”religion” og ”ritual”. (Price [2002: 288] peikar på dette.) Meir problematisk enn nyttig blir det fyrst når nemninga har ei slik ”ballast” at ho styrer tankane i galne retningar, eller referansen for ordet ikkje finst i den kulturen ein granskar. Men slik er det ikkje med ”transe” og samisk kultur. Kjeldene syner ”med all tydlighet att nåjden manifesterar ett agerande som kan betecknas som ett förändrat medvetandetillstånd” (Mebius 2003: 182). Dessutan finst det *verb* som blir brukt om transestilstanden til noaiden: Autsamisk *kikkat*, nordsamisk *gievvut* (jf. Rydving 1987b: 195) og lulesamisk *tārrat*; og eit attributt: Lulesamisk *tārōk* (Kalstad 1997: 17, 19; Grundström 1946: 1082-85). Det er altså ikkje tvil om at referansen for ordet ”transe” fanst. Eg er elles ikkje ute etter å drøfte transen som fenomen (jf. drøftinga i Mebius 2003: 180 ff.), men går ut frå ein enkel definisjon som i *Nynorskordboka* 1986 (: 757): ”halvmedviten el. umedviten tilstand med nedsett sansingsevne, røyndomssans og viljekontroll”. Derimot er det eit poeng for meg at (djup) søvn og kunstig framkalla transe i kjeldene ofte går for det same (jf. kap. 4.4). Særleg i norrøne kjelder er det gjerne snakk om søvn.

”Bumann” brukar eg (som her ovanfor) som motsetnad til ”same”, slik vanleg er i Nord-Noreg. Av praktiske grunnar utvidar eg tydinga til: ’ikkje-samisk innbyggjar i Norden’.

Generelt om skrivemåtar: I kjeldekapitlet og forskingshistoria prøver eg å bruke den skrivemåten som er brukt i kjelda eller av den enkelte forskaren. I mi eiga drøfting prøver eg derimot å følgje gjeldande rettskriving. Samiske mytologiske namn og nemningar frå 16-1700-talskjeldene skriv eg slik som Rydving 1995a, stundom Mebius 2003. Nordsamiske ord hos Nielsen 1932-62 prøver eg, dersom dei ikkje står inne i sitat, å skrive med moderne rettskriving etter Kåven m. fl. 1995 (dersom dei står der), utan at eg kommenterer det i kvart

1. Innleiande kapittel

tilfelle. Likeins hentar eg i einstaka tilfelle moderne sørsamiske skrivemåtar frå Bergsland og Magga 1993, utan å kommentere det. Ord med forelda skrivemåte prøver eg å markere med hermeteikn ("..."); ord med dagens skrivemåte derimot med kursiv. Lengre avsnitt med gammal samiskrettskriving som skil seg mykje frå dagens, har eg fått transkribert, medan korte sitat står uendra. – Ordet *noaide* skriv eg slik på norsk, ikkje *noaidi*, slik trenden er no. Skal ein bruke samisk form av vørndnad for samane, burde ein heller skrive sørsamisk form, *nåejtie*, sidan det fyrst og fremst er sørsamisk religion kjeldene gjev oss innblikk i. (*Noaidi* er ikkje "samisk", men nordsamisk.) Eg held likevel på *noaide*, for den forma er innarbeidd og høver betre i det norske bøyingsystemet (*noaiden* og *noaidar* i staden for *noaidien* og *noaidiar*). Namn på norrøne litterære verk skriv eg i norrøn normalform, norrøne personnamn og norrøne namn på ukjende stader derimot i nynorsk form. Namn på stader vi veit kor er, skriv eg i regelen i den forma dei har i språket som blir brukt der (eventuelt transkribert). Svenske stadnamn skriv eg såleis i regelen i svensk form, og det same gjeld islandske stadnamn, jamvel når dei står i ei omsetting av ein norrøn tekst. Unntaket er namn som er innarbeidde norsk form (som *Botnvika*). Tanken er at det skal gå an å finne namna på moderne kart. – Konstruerte ord samansette med *gand* skriv eg med bindestrek: "gand-utsending", "gand-motiv" osv., til skilnad frå ord i tradisjonen: *gandferd*, *gandskot*, osv. Det same gjeld samansettingar med *seid*.

Tekstutgåver: Dei eddakveda som står i Jón Helgason si utgåve siterer eg derifrå (*Eddadigte* 1955-59), resten frå Bugge si utgåve (*Sæmundar Edda hins fróða* 1867). *Snorra-Edda* siterer eg frå Finnur Jónsson si utgåve frå 1931 (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931), men normaliserer. (Den nyaste utgåva, Faulkes si, har med færre variantar, m.a. ikkje *Geldnir* for *Gøndlir*.) Skaldekvæde i Finnur Jónsson si utgåve (Finnur Jónsson 1912-15) skriv eg i kjeldekapitlet i restituert versjon (teksten i B-banda), men med variantar av *gand*-orda i fotnotar (altså frå A-banda). Til andre tekstutgåver skal det vera fullnøyande tilvising i samband med kvart sitat. Dei sogene som finst i Íslenzk fornrit-serien siterer eg derifrå. Av praktiske grunnar siterer eg vanlegvis fornaldersoger frå Guðni Jónsson si utgåve, jamvel om ho langtfrå er fullgod. Eg er ute etter motiv, og da er ho i regelen god nok. I spesielle tilfelle går eg til betre utgåver. I litteraturlista står kjelder og annan litteratur om ein annan, for etter mi røynsle er det raskast å finne fram når alt står i éi liste.

1. Innleiande kapittel

Tilvisingar set eg vanlegvis i parentes i teksten, men blir parentesane for lange, flytter eg dei ned i fotnotar. Stort sett har eg med omsetting av alle sitat som er på andre språk enn moderne skandinavisk, engelsk og tysk. I einstaka tilfelle, der eg meiner den nøyaktige ordlyden ikkje er viktig, brukar eg berre omsettinga. Dersom ikkje anna går fram, er omsettingane mine. Internettadressene er sjekka 12.12.2005.

Forkortingar står etter figurlista ovanfor.

1.3 Metodiske merknader

I denne avhandlinga prøver eg å nærme meg problemet gand på så brei front som råd. Eg prøver å gå gjennom heile forskingshistoria, og eg legg vekt på å gå gjennom stort kjelde-materiale. Tanken er å bygge på alt som er gjort før og å finne fleire brikker til puslespelet enn tidlegare granskarar har hatt. For å få til det, ser eg på både gamle og yngre kjelder og kjelder frå fleire land og kulturar. Når det gjeld norrøn / norsk kultur og samisk kultur, gjev dét seg sjølv fordi kjelder frå begge kulturane nemner gand mange stader. I tillegg dreg eg inn frå store delar av Nord-Europa kjelder som eg meiner kan kaste lys over tema eg drøftar. Korleis det kan forsvarast metodisk, tek eg opp nedanfor. Tilnærminga bygger på at det har vori vesentleg kulturkontakt mellom dei ulike folka opp gjennom tidene og at dei aller fleste folke-gruppene i Nord-Europa har vori her i alle fall dei siste 2000 åra (og truleg mykje lenger), om enn ikkje i akkurat same området eller like mang- eller fåmente heile tida. Ein skal derfor vente å finne mykje av dei same førestellingane hos dei ulike folka, særleg dei meir grunnleggande eller generelle førestellingane. At eg går så breitt har òg samanheng med at eg ikkje treng å lesa gjennom heile den norrøne litteraturen på jakt etter dei viktige tekststadene, fordi eg har tilgang til elektroniske tekstkorpus og fordi tidlegare granskarar av gand eller tilgrensande tema har gjort det. (Særleg har eg nytte av Lid 1921, 1927, 1935 og 1944, og Strömbäck 1935 og Mundal 1974.) Dermed er det overkommeleg å gå breiare.

Når det gjeld folketru, er det ein del slump i kva eg har kunna gå gjennom. Av praktiske grunnar har eg føretrekt oversynsverk og lett tilgjengelege seriar, særleg Jón Árnason si samling av islandsk folketradisjon, *Norsk folkeminnelags skrifter*, Forsblom, Landtman og Wessman sine folketruband i *Finlands svenska folkdiktning*, Just Qvigstad si samling av samisk folketradisjon og Oskar Loorits si samling av estisk folketradisjon. Desse verka dekkjer sine kulturar nokolunde godt, går eg ut frå, men kva eg har frå andre land er meir tilfeldig. Det

1. Innleiande kapittel

gjeld m.a. viktige land som Sverige, (finsk) Finland, Danmark og Tyskland. (Når eg har nokre opplysningar frå finsk-ugriske folk i Russland, men ingen ting frå russisk tradisjon, så er det fordi litteratur om finsk-ugriske folk i Norden har ført meg dit, men ikkje til den russiske tradisjonen.) Da er kjeldegrunnlaget sjølvstekt skeivt, men alternativa har vori uaktuelle: Å ikkje sjekke oversynsverka heller, eller å bruke mykje tid på å spore opp nok kjelder til at eg hadde fått like mykje stoff frå alle områda. Eg vil ikkje utelukke at eg hadde kommi til litt andre resultat dersom eg hadde gjort det siste. På hi sida har eg vel fått med det viktigaste gjennom dei nemnde oversiktsverka. Norsk, islandsk og samisk folketru, som er dei viktigaste, er godt dekte. Dessutan er det rimeleg å tru at svensk-österbotnisk folketru speglar gammal nordsvensk folketru (og tradisjonen om gand er nordleg) og til ein viss grad finsk. Og estisk folketru kan vel i stor grad oppfattast som austersjøfinsk.² Eg ser ikkje føre meg at noko i folketrua frå landa eg har lite frå kunne ha kollkasta viktige delar av løysingane eg legg fram. Det biletet eg ser har vaksi fram etter kvart som eg har fått fleire og fleire brikker til å passe i hop og har funni fleire og fleire brikker som passar inn. Hadde eg gått gjennom fleire kjelder, så ville eg funni fleire brikker. Da kunne to ting skjedd: Biletet kunne ha vorti meir komplett, altså tydelegare, eller eg ville oppdaga at brikkene likevel ikkje passa i hop i delar av puslespelet. Da måtte eg lagt dei på nytt, og biletet hadde vorti justert. At heile teorien ville ha vorti kollkasta, kan eg vanskeleg tenkje meg, til det er det for mange brikker som har falli på plass. Eg oppfattar det eg legg fram som justeringar av det andre har kommi fram til, ikkje som noko grunnleggande nytt (jf. s. 308). Av dette går fram at eg har følgd vanleg, hermeneutisk framgangsmåte. Både kjeldene og andre sine bidrag har kommi i nytt lys etter kvart som eg har trengt lenger inn i stoffet, slik at eg har sett nye ting for kvar gjennomlesing og bygd ut teorien steg for steg.

Målet med studien har vori å forstå betre kva gand var, både frå opphavet og i mellomalderen, i samisk religion og i seinare folketradisjon.³ Når resultatene av tidlegare granskingar spriker så mykje, meiner eg grunnen for ein stor del er at granskarane har nøgd seg med å sjå på delar av materialet. Eg har i staden prøvd å finne fram til ei forståing eller ein forklaringsmodell som kan ta opp i seg alle formene av gand, eller, om ein vil: Eg har prøvd å forklare at alle variantane som heiter gand, heiter gand. I det ligg at eg går ut frå at alle former eller tydingar av gand på eitkvart viset har samband, jamvel om dei i fyrste omgang kan verke svært ulike.

² "Austersjøfinsk" er ikkje 'finsk brukt ved Austersjøen', men språkfamilien som karelsk, finsk, estisk, votisk og livisk utgjør, og her har eg brukt det om kulturen som "høyrrer til" språka.

³ Resten av kapitlet bygger delvis på det vitenskapsteoretiske innlegget eg heldt til doktor art.-graden 3.11.2005.

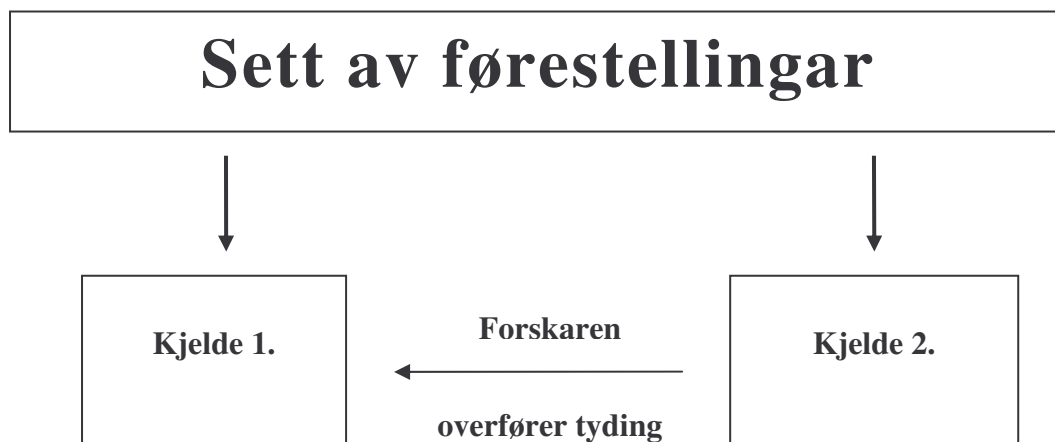
1. Innleiande kapittel

Sambandet må da vera indirekte, gjennom eit sams opphav. I så fall kan formene av gand sjåast som greinene på eit tre, der stammen nede ved bakken er utgangspunktet og tidsaksen følgjer voksteren oppover. At det er slik er rimeleg fordi eit ord og ei ovring gand sannsynlegvis har funnist i språket frå før-germansk tid (sjå slutten av kap. 4.2.2.2). Da er det naturleg om gand har kløyvd seg i ei rad ovringar, rimelegvis med forgreining, ikkje mutasjon. Dette synet på kjeldene er viktig for metoden. Dersom dei ulike førekomstane eller formene av gand har utvikla seg frå eit sams opphav, så skal det gå an å ”rekne seg tilbake” frå dei kjende formene til opphavsforma – i prinsippet. Det kan jamførast med slik ein i matematikken løyser sett av likningar med fleire ukjende – ein set den eine likninga inn i den andre for å få ut meininga. Det er òg parallelt til slik etymologane arbeider. På grunnlag av kjende former ”reknar dei seg bakover” til den (tenkte) opphavsforma som mest truleg ville ha gjevi dei resultata ein ser i dei ulike språka. På liknande måte vil eg prøve å tolke dei ulike førekomstane av gand i lys av kvarandre, i fyrste omgang for å forstå den enkelte tekststaden (som når eg i kapittel 4.12.4 tolkar *gandreið* i *Hákonarkviða* i lys av *gandreiðir* i *Ketils saga hængs*), i neste omgang for å nærme meg kva utgangspunktet kan ha vori. Eg tek sjølvstakt utgangspunkt i dei eldste kjeldene når eg drøftar gand i eldste tid, men sett i det perspektivet eg skisserer her er også yngre kjelder som nemner gand verdifulle, fordi alle på eitkvart viset er refleksar av eit sams utgangspunkt. Hadde dei ikkje hatt *noko* sams med dei andre, så ville dei ikkje ha vorti kalla gand. Nemninga gand viser at dei på eitkvart viset, nærare eller fjernare, har samband med resten av komplekset.

Eg resonnerer på same måten også når det gjeld kjelder som ikkje er bundne saman av eit slikt objektivt kriterium som at dei inneheld det same ordet (gand). Da er vi over på det generelle problemet med å bruke kjelder frå yngre folketradisjon og frå andre land og kulturar. Problemet er vel kjent innan granskingar av eldre nordisk kultur- og religionshistorie. Men eg meiner kjerneproblemet er eit litt anna enn det som vanlegvis blir drøfta, og som er om yngre kjelder verkeleg speglar den fortidige røyndomen. Mi røynsle er at dei gongene ein svarar ”ja” på det spørsmålet, så er det fordi det blir rimeleg når ein *ser fleire kjelder i samanheng*. Det sentrale spørsmålet for meg er derfor ikkje om ein kan bruke yngre kjelder, men korleis ein kan tolke kjelder frå ulike tider, land og kulturar *i lys av kvarandre*. Det spørsmålet skal eg derfor drøfte nærare.

1. Innleiande kapittel

Mange meiner at ein bør halde seg til kjelder frå same tid og kultur når ein tolkar kjelder i lys av kvarandre (sjå t.d. Clunies Ross 1993a: 491-92). Grunnen er at det må vera samband mellom kjeldene ein tolkar i lys av kvarandre:



Figur 1. Tenkt samhøve mellom kjelder ein tolkar i lys av kvarandre.

Når ein held seg til kjelder frå same tid og kultur, så går ein ut frå at kjeldene spring ut av det same settet av førestellingar, for da er det indirekte samband mellom dei. Men når ein tolkar i lys av kvarandre kjelder med stor avstand i tid eller rom, så kan ein ikkje gå ut frå det.

Ein unngår likevel ikkje problemet med å halde seg til kjelder frå same tid og kultur. Dei gammalnordiske kjeldene speglar ikkje berre eitt sett av førestellingar. Dei inneheld både eldre og yngre lag, og det kan ikkje ha vori nokon einskapleg kultur i heile den germanske delen av Norden. Dei norrøne handskriftene er frå ein periode på 2-300 år, og dei speglar både den perioden og ein periode på fleire hundre år før det. Når det gjeld den gammalnordiske religionen, så veit vi at det var regionale skilnader. Både stadnamn og skriftlege kjelder tyder på at det ikkje var dei same gudane som var mest populære over alt. Somme var populære i visse distrikt og lite dyrka andre stader (jf. Turville-Petre 1975: 65-66, 92-93, 116-17 m.m.) Held ein seg berre til islandske kjelder, så kan ein ikkje gå ut frå at dei heller speglar ein einskapleg kultur. For jamvel om Island er eit lite land, var det store keltiske innslag i folket, og det må ha prega tru og førestellingar til ein viss grad. Også i dei heimleg nordiske førestellingane var det variasjon. Til dømes levde motstridande dødsrikeførestellingar side om side i den førkristne trua (jf. Steinsland 1990). Ikkje ein gong om ein held seg til eitt einstaka gammalisländsk verk, kan ein gå ut frå at det speglar eitt sett av førestellingar. For sogene er ikkje verk i moderne forstand. Dei finst ikkje i éi form, men som variantar, og variantane er

1. Innleiande kapittel

resultat av at mange skriparar eller forfattarar (med flytande overgang mellom dei to omgrepa!) har skrivi av soger, føydd til avsnitt frå andre soger, forma om avsnitt, dikta til avsnitt, osv., gjennom lang tid. Slik er det òg med kjeldene frå sluttfasen til den samiske religionen. Jamvel om alle gjeld samisk religion, var det klare regionale skilnader i tru og kult (jf. t.d. Rydving 1987a og 1995b), og det var både eldre og yngre lag i tradisjonen. Da speglar ikkje kjeldene det same settet av førestellingar. Dessutan har eit moderne verk av éin forfattar i prinsippet dei same problematiske eigenskapane som mitt materiale har. Eit slikt verk bygger òg på andre verk, siterer andre verk og er avhengig av andre verk. Og ein tekst har alltid indre spenningar og motseier seg sjølv, jamvel om han prøver på eller gjev seg ut for å formidle einskapleg meining. Derfor møter litteraturvetaren som analyserer verk av Fosse eller Hemingway det same problemet som den som prøver å rekonstruere tru og førestellingar frå fortida. Anten litteraturvetaren prøver å finne éi meining i verket eller å vise at det er mange meiningar, så er metoden å analysere ulike delar av verket i lys av kvarandre og heile verket i lys av delane. Det er same metoden som eg har gjort greie for her. Skilnaden er at i det moderne verket av éin forfattar er avstanden mellom meiningsbitane ein vil tolke i lys av kvarandre *mindre* enn i studiar av eldre kulturhistorie.

Eg vil fram til to ting. For det fyrste: Å tolke kjelder eller tydingsselement i lys av kvarandre er ikkje noko ein driv med berre i kultur- eller religionshistoriske granskingar; det er ein allment brukt metode i humaniora. For det andre: Problemet med metoden er ikkje til å unngå. Det følgjer metoden, uavhengig av kva slag materiale han blir brukt på. Når vi likevel brukar metoden, er det fordi han er den einaste mogelege. Dersom ein tekststad ikkje er umiddelbart forståeleg i seg sjølv, må ein nødvendigvis dra inn eit større materiale for å forstå han. Derfor er det nødvendig å føresetta at kjeldene spring ut av sams førestellingar, jamvel om ein ikkje *kan* gjera det. Likevel vil mange meine at ein bør halde seg til dei kjeldene som er *nærast* i tid og rom, fordi dei er betre og meir pålitelege enn andre (jamvel om det ikkje er nokon prinsipiell skilnad på dei og andre, men ein gradsskilnad). Eg meiner òg at dei kjeldene er best, men dersom dei er for få og knappe til at det går an å tolke dei, kan ein ikkje halde seg til dei. Problemet *seiðr* kan illustrere det. Dei norrøne kjeldene som nemner seid er så knappe at det på grunnlag berre av dei er uråd å finne ut kva trolldomen gjekk ut på (venteleg fordi dei viktige opplysningane er sensurerte fordi seid var rekna som perverst, jf. kap. 4.17). I den situasjonen er det betre å dra inn fleire, men mindre pålitelege kjelder, fordi fleire brikkar aukar mulegheita for å kunne setta i hop eit bilete som gjev meining. Kan hende blir det da

1. Innleiande kapittel

større fare for at det ein kjem fram til er reine konstruksjonar, men det er ikkje sikkert. Arkeologane har få, men rimeleg sikre data å gå ut frå, men det gjer ikkje at det er færre ”ville” teoriar i arkeologien enn i andre humanistiske fag, tvert imot.

Eg meiner heller ikkje at det er fritt fram for å tolke alt i lys av alt og leggja avgjerande vekt på kva som helst. Ein bør heile tida ta omsyn til at kjeldene som er nærast i tid og rom er mest å lite på, og ein kan ikkje berre seia: ”Eg har ei opplysning om at det var slik i eit anna land eller ein annan kultur, altså var det slik i Norden”, eller: ”Eg har ei opplysning om at det var slik på 1800-talet, altså var det slik i vikingtida eller mellomalderen”. Ein må på ein eller annan måte sannsynleggjera at opplysninga er relevant. Korleis det kan gjerast, er det vanskeleg å seia så mykje generelt om. Det er klart at tolkingane blir meir problematiske dess større avstand det er mellom kjeldene. Men det må vurderast i kvart tilfelle kva som er rimelegast eller mest sannsynleg. Når eg dreg inn seine kjelder eller kjelder frå andre kulturar, så er argumentet oftast at det er fruktbart og gjev meining. Dersom ein med å tolke i lys av kvarandre kjelder som det i utgangspunktet er tvilsamt å tolke i lys av kvarandre, finn fram til eit mønster eller ein modell der mange elles uforståelege brikker fell på plass og gjev meining, så er det eit argument for at ein er inne på det rette. Men sikre svar blir det ikkje. Det eg prøver på, er å finne fram til den rimelegaste tolkinga av kjeldematerialet, ut frå det steget forskinga no er kommen til.

2 Kjelder

Her presenterer eg kjernekjeldene for denne studien; det er dei kjeldene som nemner ordet *gand* og ord avleidde av det eller samansette med det. Målet er å gje lesaren med ein gong eit overblikk over kjeldene vi må ta utgangspunkt i. Under forskingshistoria og drøftinga kjem det inn andre kjelder i tillegg, på meir subjektivt grunnlag. Her i kapitlet tek eg òg med kjelder som ikkje har vori framme i *gand*-drøfting før, men kommenterer det gjerne når eg brukar dei i drøftinga. Eg har stort sett berre kunna bruke prenta kjelder. Av stadnamn tek eg berre med dei som er belagde i mellomalderkjelder (seinast frå 1400-talet). Andre *kan* vera like gamle, men så lenge vi berre kjenner yngre former av dei, blir det vanlegvis for uvisst om dei verkeleg inneheld *gand*-. Av praktiske grunnar er kjeldegruppene ordna etter ulike kriterium. Innanfor dei norrøne kjeldene og kjeldene til samisk tru og tradisjon skal rekkefølgja fyrst og fremst vera kronologisk. Men medan den samiske delen er ordna kronologisk etter forfattar, er den norrøne delen ordna kronologisk etter tema eller ord (meir om det nedanfor). Ordsamlingane og ordbøkene er ordna etter land og alfabetisk. Det er eg som har utheva **gand** og avleiingar med det i kjeldesitata.

Om kjeldeverdi: Dei norrøne kjeldene og folketradisjonskjeldene oppfattar eg i regelen som primærkjelder. (Folkeminnesamlarane høyrer / høyrde ikkje alltid til den folkekulturen dei samla/-r ifrå, men har sjeldan vori direkte utanforståande.) Eg går ut frå at dei speglar faktiske førestellingar på nedskrivningstidspunktet og til ein viss grad før det, sidan dei bevarte handskriftene bygger på eldre førelegg og folketradisjonen er nedarva. Kjeldene til samisk religion er derimot grunnleggande problematiske fordi dei ikkje er primærkjelder, men skrivne av utanforståande. Forfattarane kan ha vori dårleg informerte eller ha misforstått, og det ”kulturelle filteret” deira må ha forvanska stoffet i større eller mindre grad. I tillegg er alle dei norske 1700-talsforfattarane så nær som Olsen avhengige av kvarandre. Ein kan derfor ikkje utan vidare gå ut frå at ei opplysning i desse kjeldene speglar ei faktisk førestelling hos samane eller i det området forfattaren særleg har stoff frå. I presentasjonen av kvar kjelde vurderer eg kjeldeverdien kort, dels basert på egne vurderingar, dels på Rydving 1995a og Mebius 2003 (: 28 ff.). Dette er eit unntak frå at eg i kjeldepresentasjonen prøver å vurdere og kommentere så lite som råd, og i staden prøver å la kjeldene stå ”nakne”.

2. Kjelder

Kjeldegjennomgåinga, med datering og andre opplysningar, er grundigare enn det er bruk for til forskingshistoria og drøftinga, og det er ikkje alle kjeldene eg eller andre har brukt. Eg tek likevel alt med, for ei slik kjeldesamling er verdifull i seg sjølv. Dersom lesaren har heile kjernematerialet med bakgrunnsopplysningar (og ikkje berre det eg eller andre har brukt, fordi det høver med vår argumentasjon), kan han lettare vurdere det eg har gjort, og ei slik kjeldesamling kan vera nyttig for nestemann, anten det gjeld gand som hovud- eller deltema.

Dei aller fleste belegga og tydingane har eg funni fram til gjennom faglitteratur, medrekna ordbøker. Når det gjeld norrøne kjelder, har eg i tillegg sjekka i setelarkivet til *Ordbog over det norrøne prosasprog* i København, og søkt gjennom eit elektronisk tekstkorpus eg har frå internett. Fornaldersoger, eddakvede og *Snorra-Edda* har eg frå Foreningen forn sed i Oslo (<http://www.forn-sed.no/>. Norrøntekstane er fjerna derifrå no.). Islendingssoger, islendingtåttar, *Heimskringla*, *Landnámabók* og *Jómsvíkinga saga* har eg frå Netútgáfan på Island (<http://www.snerpa.is/net/fornrit.htm>). Den religiøse litteraturen og samtidsogene har ikkje vori tilgjengelege digitalt, og det har heller ikkje alle kongesogene. Når det gjeld dei, har eg satsa på at ordbøkene har fanga opp alle viktige døme. I drøftinga dreg eg inn eitt og anna døme som eg har spora opp gjennom den islandske *Orðabók Háskólans* på nettet (<http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=inns1>). Dessverre har eg ikkje hatt tid til å sjekke nærare anna enn det mest interessante der, og derfor har eg ikkje teki med opplysningane derifrå her i kjeldekapitlet. I drøftinga dreg eg stundom inn opplysningar frå setelarkivet til *Norsk Ordbok*, på <http://www.dok.hf.uio.no/perl/search/search.cgi?appid=8&tabid=436>.

2.1 Kjelder frå mellomalderen og før

Frå mellomalderkjeldene prøver eg å ta med alle kjelder som nemner *gandr* eller samansetningar med det. Eg tek òg med dei stadnamna på *Gand-* (*Gǫnd*) som er heimla frå mellomalderen. I oppstillinga av dei norrøne kjeldene vik eg noko av frå den kronologiske rekkefølga, for å gjera stoffet meir oversiktleg. Eg fører opp orda kronologisk etter fyrste belegg, og så kronologisk innanfor kvart ord – men altså ikkje absolutt kronologisk, med orda i blanding. Altså: Fyrst tek eg det ordet som er tidlegast heimla (*ungandir*), så det ordet som er nest tidlegast belagt (*Jǫrmungandr*), og listar opp døma på det kronologisk, dernest det ordet som er tredje tidlegast belagt, og kronologisk døma på det, osb. For dei norrøne kjeldene fører eg opp gjengse dateringar. Men dei fleste tekstane meiner ein har funnist i versjonar eldre enn handskriftene dei er overleverte i, og da blir det to dateringar: Av teksten (soga, diktet, tåtten

2. Kjelder

e.a.) og av overlevert versjon. Tidfestinga av dei norrøne kjeldene er oftast uviss, og i mange tilfelle svært uviss. Men for dei spørsmåla eg drøftar her, er ikkje nøyaktig tidfesting avgjerande. Ingen resonnement fell dersom tidfestinga blir endra nokre tiår, og i dei fleste tilfelle er det greitt jamvel med eit par hundre år pluss – minus. Argumentasjonen min er ikkje avhengig av at kjeldene er eldre enn høgmellomalderen. Om heimfesting av fornaldersoger seier eg ikkje noko i opplistinga. Men generelt går eg ut frå at dei speglar islandske førestellingar, jamvel om handlinga er lagd til ”gamlelandet” før utvandringa til Island. Når det gjeld kjelder som er tungt forståelege, prøver eg her i kjeldegjennomgåinga å ikkje omsetta anna enn det som verkar uproblematisk, eller eg siterer ei standardomsetting og kommenterer dei problematiske punkta. Eg ønskjer at også mindre språkkunnige lesarar skal få eit inntrykk av kjeldene, samstundes som eg prøver å la tolkingane vente.

Systemet i overskriftene til dei norrøne kjeldene skal vera slik: Det øvste, punktnummererte nivået nemner eit ord som underkapitlet handlar om (t.d. *Jormungandr* eller *gandr*). Dersom det er mange belegg for det ordet, er det to unummererte nivå under den nummererte overskrifta. Det øvste av dei unummererte nivåa skal ha slik rekkefølge:

1. Datering av eldste tekst.
2. I parentes: Datering av eldste overleverte form (eldste handskrift).
3. Stad/land

Så er det overskrifta for eit visst belegg, med slik rekkefølge:

1. Ordet/ordforma/kjenningen. (Er det same ordforma heile vegen, nemner eg den berre i fellesoverskrifta.)
2. Kva det er slags belegg (lausavise, soge, e.a.).
3. Datering av teksten. Eller, dersom det er eit personnamn og det er rimeleg å tru at personen har levd, står det kva tid personen truleg levde. Poenget er å få sagt kor tidleg det er grunn til å tru at ordet (namnet) i alle fall vart brukt.
4. I parentes: Datering av handskrifta.
5. Stad/land.

Dersom punkt er irrelevante, droppar eg dei. (T.d. eldste belegg for gardsnamn på *gand*;- flesteparten av namna er mange hundre år eldre enn eldste belegg.)

2.1.1 *Ungandir*

Runeinnskrift, truleg 3-400-talet, Nord-Huglo i Sunnhordland

På ein bautastein frå Nord-Huglo i Sunnhordland les Magnus Olsen *ek gudinga ungangir* (Olsen og Bugge 1917: 610, 621, jf. Olsen 1912a). Det har losna eit brot frå steinen, og innskrifta har truleg vori 5-6 teikn lengre (ibid: 607, 610). *Un-* i *ungandir* synest vera nektingsførefestet, norrønt *ú-, ó-*; og *gandir* skulle med normal lydutvikling bli **gendr*. Ordet *ungandir* skulle da svara til eit uheimla **úgendr* på norrønt, venteleg eit adjektiv (Jamfør ibid: 610 ff.). *-gand-* i *ungandir* er opplagt same rota som eg drøftar i denne avhandlinga, men korleis det kan forståast, er såpass uvisst at det får vente. Olsen daterer innskrifta til 400-talet eller noko før (ibid: 623).

2.1.2 *Jǫrmungandr* 'Midgardsormen'.

Truleg frå andre halvta av 800-talet (etter 1220), Noreg og Island

***Jǫrmungandr, Ragnarsdrápa.* Truleg andre halvta av 800-t. (etter 1220 / 1300-50), Noreg**
Ragnarsdrápa skildrar m.a. Tor sin fisketur etter Midgardsormen. I strofe 16 har ormen biti på, og Tor dreg han inn:

- | | | |
|-----|---|--|
| 16. | Vaðr lá Viðris arfa
vilgi slakr, es rakðisk,
á Eynæfis qndri,
Jǫrmungandr at sandi.
(Finnur Jónsson 1912-15 B I: 4, jf.
<i>Edda Snorra Sturlusonar</i> 1931: 95). | “Tors fiskesnøre lå ikke slap på søkongens
ski (båden), da midgardsormen efterhånden
(ved optrækningen) slæbtes henad
sandbunden.” (Omsetting Finnur Jónsson
1912-15 B I: 4) |
|-----|---|--|

Midgardsormen blir her kalla *Jǫrmungandr* 'den store ganden'. Kvedet er rekna for å vera frå andre halvta av 800-talet. Strofa er overlevert i *Skáldskaparmál* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 95), og har venteleg vori med frå Snorre si hand, sidan ho er med i alle handskriftene. Ein meiner Snorre skreiv *Snorra-Edda* i åra etter 1220 (Faulkes 1993: 601), og hovudhandskrifta (*Codex Regius av Snorra-Edda*) er frå fyrste halvta av 1300-talet (ibid).

***Jǫrmungandr, Vǫluspá,* truleg ikring år 1000 (1270-80), Noreg eller Island**

Vǫluspá 50 fortel om den innleiande fasen av Ragnarok:

2. Kjelder

50. Hrymr ekr austan,
hefisk lind fyrir,
snýsk **Jormungandr**
í jotunmóði:
ormr knýr unnir,
en ari hlakkar,
slítr nái niðfölr.
Naglfar losnar.
- “Rym farer austfra
rustet med skjold,
Jormungand vrir seg
i jotunvillskap;
ormen knar bølger,
ørnen skriker,
sliter i lik,
da løses Naglfar.”
(Gjendikting Holm-Olsen 1975: 26)

Her blir Midgardsormen kalla *Jormungandr* der han ligg og piskar opp havet. – *Völuspá* blir av dei fleste rekna for å vera frå ikring år 1000. Eldste handskrifta, *Codex Regius* (av *Den eldre Edda*), skal vera frå mellom 1270 og 1280 (Einar G. Petursson 1993: 100). Strofa er teken med i *Gylfaginning* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 73).

***Jormungandr*, *Gylfaginning*, etter 1220 (fyrste halvta av 1300-talet), Island**

I *Gylfaginning* blir *Jormungandr* (i lag med Fenresulven og Hel) rekna med blant avkjømet til Loke og gygra Angerbòda, og det heiter at *Jormungandr* er Midgardsormen (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 34). *Skáldskaparmál* gjev den same opplysninga (ibid: 100). Om dateringa av *Snorra-Edda*, sjå under *Ragnarsdrápa* s. 17.⁴

2.1.3 Usamansett *gandr* 'ulv'?, 'øydeleggar?', 'noko til trolldom', 'til-namn', 'åndeutsending'

Frå ikring 900, Noreg og Island

***Nú rekið gand ór landi*, Hild Rolvsdotter, lausavise, truleg ikr. 900 (1200-talet), Noreg**

Hild Rolvsdotter kved ei vise til kong Harald Hårfagre når han vil gjera sonen hennar, Gange-Rolv, fredlaus:

Hafnið nefju nafna,
nú rekið **gand**⁵ ór landi;
horskan hólða barma
hví bellið því, stillir?
illt's við ulf at ylfask,
Yggr valbríkar, slíkan;
munat við hilmis hjarðir

”Du vrager Nevjas navne [= Rolv, E. H.]; du jager nu ulven ud af landet; hvorfor behandler I höldernes kloge frænde således, konge? det er slemt at vise ulvesind (fjendskab) mod en sådan ulv, kriger!; den vil ikke blive skånsom mod kongens hjarde, hvis han må løbe til

⁴ Örn S. Thorleifsson (2000: 350-51) avviser at *Jormungandr* er Midgardsormen. Sjå s. 94 og slutten av kap. 4.15.

⁵ Variant: *gandr*, *grander* (Finnur Jónsson 1912-15 A I: 31).

2. Kjelder

høegr, ef rinnr til skógar.
(Finnur Jónsson 1912-15 B I: 27. Jf.
Heimskringla 1941 I: 123-24)

skovs (blive fredløs).” (Omsetting Finnur
Jónsson 1912-15 B I: 27.)

Etter *Heimskringla* skjedde dette ikring 900, men soga er frå 1200-talet, jf. s. 22, under ”Tilnamn *Heimskringla*”. Det er *gandr*[r] Finnur Jónsson her har omsett med ’ulven’.

***Selju gandr*, Egil Skallagrímsson, lausavise, 900-talet (1200-talet), Island**

Lausavise 23

Þel høggr stórt fyr stáli
stafnkvigs á veg jafnan
út með éla meitli
andærr jötunn vandar,
en svalbúinn **selju**
sverfr eirar vanr þeiri
Gestils qlpt með gustum
gandr of stáli ok brandi.
(Finnur Jónsson 1912-15 B I: 47, jf. *Egils*
saga 1933: 172)

“Den rasende storm hugger stadig
voldsomt med bygemejslen dybe huller i
havet (?) foran stavnen på skibets vej, og
den kolde, skånselsløse storm bringer det
skib i vånede med pustene hen over stavn
og stavnfigur.” (Omsetting Finnur
Jónsson 1912-15 B I: 48)

Finnur Jónsson løyser strofa opp slik: *Andærr vandar jötunn høggr jafnan stórt þel út fyr stáli á stafnkvigs veg með éla meitli, en svalbúinn eirar vanr selju gandr sverfr þeiri Gestils qlpt með gustum stáli ok brandi* (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 47-48). “Stormen” er her kalla *selju gandr*, ‘selja sin *gandr*’ (treslaget selje) – stormen er altså ein *gandr* for selja. Strofa er rekna for å vera original, og derfor frå 900-talet. *Egils saga* er frå 1200-talet, og er overlevert i handskrifter frå 1300-talet og seinare (Bjarni Einarsson 1993b: 155).

Her bryt eg den kronologiske følgda. For å få framstillinga meir oversiktleg, tek eg med ein gong resten av skaldekjenningane der *gandr* inngår. Fyrst i tid etter *selju gandr* kjem:

***Hrótgandr*, *Þulur* i *Snorra-Edda*, 1100-talet? (fyrste helvta av 1300-talet), Island**

I opprekninga av *Elds heiti* ’eldnemningar’ i *Þulur* (IV pp 1) i *Snorra-Edda* står *hrótgandr*⁶ (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 674) ’(hus)tak-gandr’, ”takets gandr”. *Þulur* er ramser med mytologiske heite i metrisk form, dei fleste overleverte i *Snorra-Edda*, og er truleg sette i hop av lærde systematikarar på slutten av 1100-talet eller seinare (Halvorsen 1976: 405).

⁶ Variant *-garðr* (Finnur Jónsson 1912-15 A I: 684).

2. Kjelder

Hovudhandskrifta av *Snorra-Edda* er frá fyrste helvta av 1300-talet, som nemnt (s. 17). *Hrótgandr* er ein kjenning, jamvel om det er fast samansetting mellom ledda; det kunne like gjerne ha vori **hróts gandr*. Kjenningen er parallell til dei neste.

Hallar gandr, storðar gandr, Sturla T., Hrynhenda, 1262 (1300-talet), av islending i Noreg

Hrynhenda er eit lovkvede til Håkon Håkonson, dikta av Sturla Tordarson. Strofe 10 fortel korleis kongsmennene herjar i Danmark:

- | | | |
|-----|--|---|
| 10. | Hæstan kyndu hirðmenn traustir
heitan eld í Dana-veldi,
skæriligr gekk húsum hæri
hallar gandr á sviðnu landi
(Finnur Jónsson 1912-15 B II: 115-16, jf. <i>Hákonar saga Hákonarsonar</i> 1977: 164. Her berre fyrste halvstr.). | ”De pålidelige hirdmænd tændte
højtflammende brændende bål i Danernes
rige; den klare ild rasede højere end husene i
det afbrændte land” (Omsetting
Finnur Jónsson 1912-15 B II: 115-16). |
|-----|--|---|

Her blir elden kalla *hallar gandr* 'hallen (huset) sin *gandr*'. Strofe 13 skildrar leidangen:

- | | | |
|-----|--|---|
| 13. | svífa lézt ór hverju hrófi
hlaðnar skeiðr á vatn et breiða
(sandi jós of stál en steindu
storðar gandr) fyr Elfi norðan.
(Finnur Jónsson 1912-15 B II: 116,
jf. <i>Hákonar saga Hákonarsonar</i>
1977: 173. Her berre siste halvstrofa.) | ”du lod ladede skibe svæve ud af hvert
skibsnøst nord for Elven [Göta älv, riksgrensa;
E. H.] ud på det brede hav; stormen øste sand
over de maledede stavne” (Omsetting Finnur
Jónsson 1912-15 B II: 116). |
|-----|--|---|

Det er *storðar gandr*, ”treet sin *gandr*”, som er stormen. Etter Finnur si tolking er altså kjenningen parallell til *selju gandr* 'storm' ovanfor. (Men ei anna tolking er òg føreslått, s. 93.) Kvedet er frå 1262 (jf. Simek og Hermann Pálsson 1987: 182), overlevert i *Hákonar saga Hákonarsonar*, som Sturla sjølv skreiv i 1264-65 (Schach 1993a: 259). Handskriftene er frå 1300-talet (jf. *ibid*: 260). – Her tek eg opp att den kronologiske tråden:

Vitti hón ganda og spá ganda, Vqluspá; truleg ikr. år 1000 (1270-80), Island el. Noreg

Vqluspá nemner gand to gonger (dessutan *Jormungandr*, her s. 18). Strofe 22 fortel om ei volve:

2. Kjelder

22. Heiði hana héto
hvars til húsa kom,
vǫlo⁷ vel spá,
vitti⁸ hón ganda;
seið hón kunni⁹,
seið hón leikinn,¹⁰
æ var hón angan
illrar brúðar.
- “Heid ble hun kalt
der hun kom til gards,
synske volven,
hun sendte gander;
seidet der hun kunne,
seidet i ørske,
alltid elsket
av onde kvinner.”
(Omsetting Holm-Olsen 1975: 20)

Omsettinga ‘hun sendte gander’ for *vitti hon ganda* er svært uviss; visst er det berre at volva gjorde eitkvart med *gandar* og at det har samband med *seiðr*. – Strofe 29 fortel om eit møte mellom Odin og ei volve som *sat úti*, altså om natta for å få løyndomsfull kunnskap:

29. Valði henne Herfǫðr
hringa ok men,
fé spíqll spaklig
ok **spá ganda,**
sá hón vítt ok um vítt
of verǫld hveria.
- “Hærfader gav henne
halsring av gull,
fikk hennes viten
og framtidssyner;
vidt så hun ut
over alle heimer.”
(Omsetting Holm-Olsen 1975: 21)

I linje 3 har Holm-Olsen restituert *fé* til **fekk*, slik vanleg er. *Spá ganda* i linje fire kan bokstavleg vera både ‘gandar sine spádomar’ og *spáganda* ‘spádomsgandar’. Holm-Olsen ser ut til å ha valt den fyrste lesemåten. Om dateringa av *Vǫluspá*, sjå s. 18, under *Jǫrmungandr*.

Gandr, tilnamn, Landnámabók, 800-talet? (fyrstn. av 1100-talet? / 1200-talet), Island

Landnámabók nemner ein *Gunnbjörn gandr*, far til landnámsmannen Geirmund i Borgarfjörður på Island (*Landnámabók* 1968: 87). Dersom opplysninga er å lite på, har han levd på 800-talet og kanskje inn på 900-talet. Den eldste redaksjonen av *Landnámabók* skriv seg frá fyrstninga av 1100-talet, men den er ikkje bevart. Handskrifta som nemner *Gunnbjörn gandr* er *Sturlubók*, skriven av Sturla Tordarson, som levde 1214 - 1284. Kjeldene nemner òg ein *Hárekr gandr*. I *Hálfdanar saga svarta* i *Heimskringla* sender Halvdan Svarte han for å bortføre Ragnhild Sigurddotter, som Halvdan så gifter seg med, og som sidan blir stammor til Noregs-kongane (*Heimskringla* 1941 I: 88-89). Halvdan Svarte levde på 800-talet, så etter saga levde *Hárekr gandr* da. Snorre døydde i 1241, så dersom tekststaden er original i *Heims-*

⁷ Hauksbók ok vǫlu.

⁸ Hauksbók viti.

⁹ Hauksbók seið hón hvars hón kunni.

¹⁰ Hauksbók *hugleikin*, som kan stå for både *hugleikinn* og *hugleikin*.

2. Kjelder

kringla, er han i alle fall eldre enn det. Eldste handskrift av *Heimskringla*, *Kringla*, er frå før 1270 (Whaley 1993: 276). Den same *Hárekr gandr* er nemnd i *Pátr af Ragnars sonum* 1954 (: 303), som er overlevert i ein del av *Hauksbók* som skal vera frå ikring 1310 (Gunnar Harðarson og Stefán Karlsson 1993: 271).

Latinisert *gandus*, *Historia Norwegie*, truleg 1160-75 (ca. 1500), Noreg

Den viktigaste kjelda til gand i eldre tid er *Historia Norwegie*, som seier dette om samane:

Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophete a stolido uulgo uenerantur, quoniam per immundum spiritum, quem '**gandum**' uocitant, multis multa presagia, ut eueniunt, quandoque percunctati predicent. Et de longinquis prouinciis res concupiscibiles miro modo sibi alliciunt, nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produunt.

Quadam uero uice dum christiani causa commercii apud Finnos ad mensam sedissent, illorum hospita subito inclinata expirauit. Vnde christianis multum l dolentibus non mortuam, sed a **gandis** emulorum esse depredatam, sese illam cito adepturos ipsi Finni nichil contristati respondent. Tunc quidam magus extenso panno, sub quo se ad profanas ueneficas incantaciones prepararet, quoddam uasculum ad modum taratantarorum sursum erectis manibus extulit, cetinis atque ceruinis formulis cum loris et ondriolis nauicula eciam cum remis occupatum, quibus uehiculis per alta niuium et deuexa moncium uel profunda stagnorum ille diabolicus **gandus** uteretur. Cumque diutissime incantando tali apparatu ibi saltasset, humo tandem prostratus totus niger ut ethiops, spumans ora ut puta freneticus, preruptus uentrem uix aliquando cum maximo <fremore> emisit spiritum. Tum alterum in magica arte peritissimum consuluerunt, quid de utrisque actum sit. Qui simili modo, sed non eodem euentu suum implens officium — namque hospita sana surrexit — et defunctum magum tali euentu interisse eis intimauit: **Gandum**¹¹ uidelicet eius in cetinam effigiem inmaginatum ostico **gando** in preacutas sudes transformato, dum per quoddam stagnum uelocissime prosiliret, malo omine obuiasse, quia in stagni eiusdem profundo sudes latitantes exacti uentrem perforabant. Quod et in mago domi mortuo apparuit. (*Historia Norwegie* 2003: 60-62)

'There are some who are worshipped by the ignorant masses as though they were prophets, since, whenever questioned, they will give many predictions to many folk through the medium of a foul spirit which they call **gand**, and these auguries come true. Furthermore they attract to themselves desirable objects from distant parts in an astounding fashion and miraculously reveal hidden treasures, even though they are situated a vast distance away.

Once, when Christians who had come to trade had sat down at table with some Finns, their hostess fell forward all of a sudden and expired. While the Christians felt serious grief at

¹¹ Handskrift *gaudiū* eller *gandiū*.

2. Kjelder

this calamity, the Finns were not in the least saddened, but told them that the woman was not dead, merely pillaged by the **gands** of her adversaries, and that they could quickly restore her. Then a magician, spreading out a cloth under which he might prepare himself for intoning unholy sorcerer's spells, raised aloft in his outstretched hands a small vessel similar to a riddle, decorated with tiny figures of whales, harnessed reindeer, skis, and even a miniature boat with oars; using these means of transport the demonic spirit [diabolicus **gandus**] was able to travel across tall snowdrifts, mountain-sides and deep lakes. After chanting incantations for a very long time and leaping about there with this paraphernalia, he finally threw himself on the ground, black all over like a negro and foaming at the mouth as if he were mad; ripped across his stomach, with a mighty roar he eventually relinquished his life. Next they consulted another specialist in the magic arts as to what had happened in each case. This individual went through all his practices in similar fashion, though with a different outcome: the hostess arose in sound health and then he revealed to them that the sorcerer had died in the following way: his **gand**, having taken on the likeness of a whale, was shooting rapidly through a lake when it had the misfortune to encounter a hostile **gand**, which had transformed itself into sharply pointed stakes; these stakes, hidden in the depths of the lake, penetrated the repulsed creature's belly, and this was also manifested by the death of the magician in the house.' (Omsetting Fisher 2003: 61-63) *Gandus* osb. er latiniserte former av norrønt *gandr*. Mortensen daterer *Historia Norwegie* til andre halvta av 1100-talet, heilt sikkert før 1200, og truleg frå perioden 1160-75 (Mortensen 2003: 24). Handskrifta som denne passasjen står i, er frå ikring 1500 (ibid: 28).

Hrærði sinn gand, Þiðreks saga, seint 1100 - ikring 1250 (slutten av 1200-talet), Noreg

I den eventyrlege *Þiðreks saga* sender kong Hertnid hærþod ikring, fordi ein fiendehær herjar.

Hér eptir samnask saman með Hertnið konungi mikill herr. Ok hans kona Ostacia ferr út ok hrærði sinn **gand**;¹² þat kǫllum vér at hón færi at seiða svá sem gǫrt var í forneskju at fjǫlkungar konur þær er vér kǫllum vǫlur skyldu seiða honum seið. Svá mikit gerði hón af sér í fjǫlkyngi ok trollskap at hón seiddi til sín margskonar dýr, ljóna ok bjǫrnu ok flugdreka stóra.”(Normalisert etter *Saga Þiðriks konungs af Bern* 1853: 303-04)

’Etter det samlast ein stor hær hos Hertnid. Og kona hans, Ostasia, fór ut og ”rørte på ganden sin”. Det kallar vi at ho fór for å seide, slik det vart gjort i gamletida, at dei trolldomskunnige

¹² Variantar *gaund*, *gauð*. Variasjon finst også elles i avsnittet, men ikkje slik at det kan påverke tydinga.

2. Kjelder

kvinnene som vi kallar volver skulle seide *folk seid'¹³ (eller: 'tok til med å seide, slik det vart gjort – osb.). Så dugande var ho i trolldom og trollskap at ho seida til seg mange slag dyr, løver og bjørnar og store, flygande drakar.' Desse dyra temmer Ostasia og får dei til å hjelpe mannen hennar i slaget som kjem, i lag med henne sjølv i hamen av ein flygande drake. I den blir ho såra, og dør, i sin eigen ham (ibid: 304-06). – Soga er sett i hop av tysk segnstoff ein gong mellom slutten av 1100-talet og midten av 1200-talet, truleg av ein nordmann. Det finst ikkje eitt tysk førelegg for soga, og omsettinga er fri, med mange vilkårlege innslag frå norrøn tradisjon. Det er semje om at det er norrøn tradisjon denne trolldomsskildringa speglar. Den eldste handskrifta er frå slutten av 1200-talet (Finch 1993: 662).

Gøndum rennt, Fóstbræðra saga, 1200-talet (tidleg 1300-tal), Island

I islendingisoga *Fóstbræðra saga* skjer dette:

Um vórit varð sá atburðr, at Þórdís á Longunesi lét illa í svefni um nótt, ok ræddu menn um, at hana skyldi vekja. Bøðvarr, sonr hennar, mælti: "Láti þér móður mína njóta draums síns, því at vera má at þat nokkut beri fyrir kerlingu, er hon vill vita." Ok er hon eigi vakið. En er hon vaknar, hratt hon mæðiliga qndunni. Bøðvarr, sonr hennar, mælti þá: "Þú létt illa í svefni móðir, eða hefir nokkut fyrir þik borit?" Þórdís svarar: "Víða hefi ek **gøndum rennt** í nótt, ok em ek nú vís orðin þeira hluta, er eg víska eigi áðr." (*Fóstbræðra saga* 1943: 243)

'Om våren hende det at Tordis på Longunes jamra seg i søvne ei natt, og folk snakka om at dei skulle vekke henne. Bodvar, son hennar, sa da: "Lat mor mi ha nytte av draumen sin, for det kan vera at ho får sjå¹⁴ noko som ho vil veta." Og ho vart ikkje vekt. Da ho vakna, drog ho pusten tungt. Bodvar, son hennar, sa da: "Du jamra deg i søvne, mor, fekk du sjå noko?" Tordis svarar: " Vidt har eg sendt *gandar* i natt, og no har eg fått veta ting eg ikkje visste før." – eller: "' Vidt har eg fari på *gandar* i natt'" – osb. Det ho har funni ut, er at Tormod Kolbrunarskald er i live og kor han gøymer seg. Han er ho ute etter, fordi han har drepit sonen hennar. – Dateringa av *Fóstbræðra saga* har variert mellom slutten av 1100-talet og slutten av 1200-talet (Schach 1993b: 216). *Hauksbók*, som ligg til grunn for den siterte utgåva, er truleg frå ikring eller litt før 1310 (Gunnar Harðarson og Stefán Karlsson 1993: 271).

¹³ Slutten av setninga er forvanska. Strömbäck (1935: 106) føreslår at *seiða honum seið* er forvansking av *seiða mǫnnum seið* 'seide folk seid', og på den rettinga bygger eg omsettinga mi. Almqvist (2000: 254-55) peikar på at både *Sigurðar saga þogla* og *Göngu-Hrólfs saga* har ordlaget *seiða at mǫnnum*, og eg er samd med han i at det "starkt talar för riktigheten av Strömbäcks konjektur".

¹⁴ Omsettinga følgjer Fritzner si forklaring av *bera fyrir* (Fritzner 1883-96 I: 128 t.h.). Eg drøftar tydinga nærare i kapittel 4.11.

2.1.4 *Gøndul* 'valkyrjenamn'

Frå 900-talet (1200-talet), Noreg og Island

Valkyrjenamnet *Gøndul* er nemnt i ei rad kjelder, særleg skaldekvede. Som døme tek eg eitt av dei eldste kveda, *Hákonarmál*, truleg dikta ein gong etter 961 (Marold 1993: 175), av nordmannen Øyvind Finnsson Skaldespille:

- | | |
|--|--|
| <p>1. Gøndul ok Skogul
sendi Gautatýr
at kjósa of konunga,
hverr Yngva ættar
skyldi með Óðni fara
ok í Valhøllu vesa.
(Finnur Jónsson 1912-15 B I: 57, jf. <i>Fagrskinna</i>
1985: 86, <i>Edda Snorra Sturlusonar</i> 1931: 89,
<i>Heimskringla</i> 1941 I: 193, 195)</p> | <p>”Gøte-Ty (Odin) sendte Gondul og Skogul for at vælge mellem konger, hvem af Yngves æt der skulde drage til Odin og (for bestandig) være i Valhal.”
(Omsetting Finnur Jónsson 1912-15 B I: 57)</p> |
|--|--|

Gøndul er òg nemnd i strofe 10 (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 58). Dei eldste kjeldene *Hákonarmál* er overlevert i, er *Snorra-Edda* og *Fagrskinna*, som begge skal vera skrivne tidleg på 1200-talet og som begge er overleverte i handskrifter frå fyrste halvta av 1300-talet (jf. s. 17 her, under *Ragnarsdrápa*, og Bjarni Einarsson 1993a). På same viset rid *Gøndul* ut med valkyrjene i *Vølpuspá* 30 (berre i *Codex Regius*), når Ragnarok står for døra. Også i *Darraðarljóð* 5 er *Gøndul* aktør, i lag med andre valkyrjer (*Gunnr ok Gøndul*. Finnur Jónsson 1912-15 B I: 390, jf. *Njáls saga* 1954: 457). Men oftast når valkyrjer er nemnde i skaldemålet, er dei ikkje aktørar; namna deira blir berre brukte i kjenningar, oftast for strid. *Gøndlar él*, bokstavleg ”*Gønduls* eling, uvêr”, eller ”valkyrja sitt uvêr”, er ’strid’; *Gøndlar grind* er ’skjold’, *Gøndlar eldr* er ’sverd’, osv. Fleire døme hos Finnur Jónsson (1913-16: 212) og Price (2002: 338). I fornaldersoga *Sørla þáttr* kallar Frøya seg *Gøndul* når ho hissar kongane Hedin og Hogne mot kvarandre (*Sørla þáttr* 1860: 278 ff). *Sørla þáttr* er berre overlevert i *Flateyjarbók* frå 1387-90 (Damico 1993 / Kolbrún Haraldsdóttir 1993: 197).

2.1.5 *Gandvík* (vanlegvis) 'Kvitsjøen'

Frå slutten av 900-talet (andre halvta av 1200-talet), Noreg og Island

Gandvík er nemnt mange gonger i norrøn litteratur, og vanlegvis er det Kvitsjøen som er meint. I det eldste dømet, ei lausavise av Øyolv Valgjerdsson, er det ikkje det, men ein diffus stad i nord (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 95, jf. *Jómsvíkinga saga* 1882: 36). Øyolv døydde

2. Kjelder

ikring 985 (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 95), så strofa er dikta før det, så sant ho er ekte. Strofa er overlevert i *Jómsvíkinga saga*, som skal vera skriven ikring eller kan hende før 1200 (Ólafur Halldórsson 1993: 343). Strofa står i ei handskrift frå andre halvta av 1200-talet (ibid). Heller ikkje i den nest eldste kjelda, *Þórsdrápa 2*, er det eintydig Kvitsjøen som er meint, berre ein stad i aust eller nord (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 139-40, jf. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 107). Kvedet er rekna for å vera frå like før år 1000. Det er overlevert i *Skáldskaparmál* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 107). Om dateringa av *Snorra-Edda*, sjå s. 17. Det er uvisst om dikteren var islending eller nordmann (Clunies Ross 1993b: 157). I dei 8-9 andre kjeldene går det fram av samanhengen at det er Kvitsjøen som er meint med *Gandvík*. I *Fagrskinna* 1985 (: 178) heiter det til dømes at kong Olav Haraldsson *lagði þá undir sik allan Nóreg austan frá Elfi ok norðr til Gandvíkr*, ‘la da under seg heile Noreg austafra Göta älv og nord til Gandvik.’ Jamfør *Saga Óláfs konungs hins helga* 1941: 347, 354-55, 694, *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 213 / Finnur Jónsson 1912-15 B II: 61, *Heimskringla* 1941 II: 232, *Orkneyinga saga* 1965: 3, *Fundinn Noregr* 1954: 88, *Gríms saga loðinkinna* 1954: 186, jf. 191, 193, *Hálfðanar saga Eysteinsonar* 1917: 134-37, *Illuga saga Gríðarfóstra* 1954: 417.

Gardsnamn *Gandvík*, ikring 1400, Telemark

I Biskop Øysteins jordebok frå ikring 1400 er det nemnt eit gardsnamn *Gandvík* (*Ganduik*) i Heddal i Telemark (*Biskop Eysteins Jordebog* 1879: 5). Garden heiter i dag *Gangvik* (Kjær og Rygh 1914: 239).

2.1.6 *Gøndlir* ’odinsnamn’

Grímnismál 49, slutten av 900-talet? (1270-80), Island eller Noreg

I *Grímnismál* 46-50 reknar Odin opp namna sine, og i strofe 49 seier han:

49. Grímne mik héto
at Geirrøðar,
en Iálk at Ásmundar,
en þá Kialar,
er ek kiálka dró;
Þrór þingom at,
<Viðurr at vígom>,
Óski ok Ómi,
Iafnhár ok Biflindi,
Gøndlir ok Hárbarðr
með goðom;

“Grimne het jeg
i Geirrøds hall
og Jalk i Åsmunds hus,
Kjalar het jeg
da jeg kjelken drog,
Tro het jeg på ting,
Vidur på valplass,
Oske og Ome,
Jamhøg og Bivlinde,
Gondle og Hårbard hos guder.”
(Gjendikting Holm-Olsen 1975: 82-83)

2. Kjelder

Vésteinn Ólason ser ut til å meine at *Grímnismál* er frå slutten av heidendomen (Vésteinn Ólason 1992: 85), da venteleg frå slutten av 900-talet. Hovudhandskrifta, *Codex Regius* (av *Den eldre Edda*), skal vera frå mellom 1270 og 1280 (Einar G. Petursson 1993: 100). – I *Gylfaginning* har Snorre med ei oppstilling av odinsnamn basert på *Grímnismál*. *Gondlir* er med der, med handskriftvarianten *Geldnir* (Uppsala-handskrifta, *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 28, og *Codex Hyponesiensis primus*, *Edda Snorra Sturlusonar* 1848-87: 86, note 6.)

2.1.7 *Gandálfr* 'namn på segnhistorisk konge', 'dvergnamn'

Frå 800-talet? (ikring eller etter 1220), Noreg / Island

***Fagrskinna*, 800-talet? (ikring eller etter 1220), og andre soger**

Fagrskinna nemner *synir Gandálfs* 'sønene til Gandálfr' som mogelege arvingar til Nerid den Rådspake, i staden for Harald Hårfagre (*Fagrskinna* 1985: 367). Skal vi tru saga, har *Gandálfr* da levd tidleg på 800-talet. *Fagrskinna* skal vera skriven tidleg på 1200-talet og er overlevert i handskrifter frå fyrste helvta av 1300-talet (Bjarni Einarsson 1993a). *Gandálfs synir* er rimelegvis søner til den *Gandálfr*, son til Alvgeir, som etter *Heimskringla* var konge over Vingulmork og slost mot Halvdan Svarte (*Heimskringla* 1941 I: 81, 84, 94-95; jf. *Gandálfssynir* s. 87). *Sögubrot af fornkonungum* nemner òg Gandalv-sønene. Dei er med i hæren til Harald Hildetann av Danmark, og seinare vil dei angripe kong Øystein av Vestfold (*Sögubrot af fornkonungum* 1982: 62, 71). Denne *Gandálfr* er òg nemnd i fleire yngre kjelder (*Hversu Noregr byggðist* 1954: 83, i *Flateyjarbók*; *Af Upplendinga konungum* 1954: 147, i *Hauksbók*; *Þátr af Nornagesti* 1860: 353, m.a. i *Flateyjarbók*).

***Völuspá* 12, truleg ikring år 1000 (1270-80)**

Völuspá nemner i strofe 12 ein dverg som heiter *Gandálfr*, midt inne i ei tre strofer lang opprekning av dvergnamn:

12. Veigr ok Gandálfr,
Vindálfr, Þráinn,
....

2. Kjelder

Om datering av *Völuspá*, sjå s. 18. Strofa er teken med i *Gylfaginning* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 21). Også i *Pulur* står *Gandálfr* i ei opplisting av dvergnamn (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 672-4), men er vel der henta frå *Völuspá*.

2.1.8 *Gandrekr* 'vind'

Høgmellomalderen, Island

Pulur i *Snorra-Edda*, 1100-talet? (fyrste halvta av 1300-talet), Island

I *Pulur* er det ei opprekning av *veðra heiti* 'vêrnemningar'. I lag med *veðr* 'vêr', *byrr* 'bør', *vönsuðr* 'eit namn på vinden', *vindr* 'vind', osv., står *gandrekr* (*ganrækr*. Finnur Jónsson 1912-15 B I: 674, A I: 683), som blir tolka som enda ei nemning for vind (Finnur Jónsson 1913-16: 169).

Hrafns saga, tidleg 1200-tal (andre halvta av 1300-talet), Island

I eit skaldekvede i *Hrafns saga* står eit samansett ord som tek til med *gand-*. (Handskriftene har *gand-*, og den forma blir sanna av innrim med *landa*.) Etterlekken i ordet spriker i handskriftene – *-reiþr*, *-reyd*, *-reikr* (Finnur Jónsson 1912-15 A 1: 602) – og det er omdiskutert korleis ein skal lesa det. Finnur Jónsson oppfattar ordet som **gandrekr*:

Líðr gótt sumar gróðrar,
gandrekr þrumir, landa
heimr's með beztum blóma
birtr, nú's ráð at hirtask;
mjök's grimmliga glýjaðr,
gapir hann á sjöt manna
olmr und ægishjalmi,
Ingolfr kominn hingat.

(Finnur Jónsson 1912-15 B I: 602, jf. *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar* 1987: 9)¹⁵

“Den frugtbare sommer er forbi; stormen raser; landenes verden er prægtig udstyret med den bedste afgrøde; nu er det rådeligst at tugte sig; Ingolv er kommen herhen, meget barsk i hu; han stirrer rasende med skrækkehjælmen på mændenes hjem.” (Omsetting Finnur Jónsson 1912-15 B I: 602)

Finnur oppfattar altså **gandrekr* som 'storm'. Strofa skal skrive seg frå Gudbrand Gjestson og den islandske sturlungtida på fyrstninga av 1200-talet. Strofa blir sagt fram av ein kar Gudbrand ser i ein draum, og ho blir i soga tolka som eit varsel om ein viss ufred som kjem seinare. Soga er rekna for å vera skriven like etter 1228, og er overlevert m.a. i *Sturlunga saga*, som vi har i handskrifter frå andre halvta av 1300-talet (Hallberg 1993: 616).

¹⁵ Andre utgåver av strofa er rekna opp hos Foote 1986: 99, note.

2.1.9 *Vánargandr* 'Fenresulven'

Skáldskaparmál, etter 1220 (fyrste helvta av 1300-talet), Island

I *Skáldskaparmál* skriv Snorre at Fenresulven kan kallast *Vánargandr* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 100). Om dateringa av *Snorra-Edda*, sjå s. 17, under *Ragnarsdrápa*.

2.1.10 *Gandreið* "gandritt", 'stavritt?', 'ulukkesvarsel'

Frå høgmellomalderen, Island

Om *gandreið* i nysislandsk tradisjon, sjå kapittel 2.4.

Gandreið skjalda, Sturla Tordarson, *Hákonarkviða*, år 1263-64, Island¹⁶

Strofe 23 i *Hákonarkviða*, som er eit lovkvede dikta av Sturla Tordarson til kong Hákon Hákonson, skildrar våpenskiptet i eit slag:

- | | | |
|-----|---|---|
| 23. | Reið blóðlaukr
á berum knerri
qrvar áss
jarni slunginn,
en gandreið
grænna skjalda
Svǫlnis vegg
sleit á lopti.
(Finnur Jónsson 1912-15 B II: 122-23, jf.
<i>Flateyjarbok</i> 1860-68 III: 155) | ”Jærn-sværdet bevægede sig på det
bare skjold, men sværdenes regn
ødelagde skjoldene i luften.” (Finnur
Jónsson 1912-15 B II: 122) |
|-----|---|---|

Våpenet som øydelegg skjolda i striden blir kalla *gandreið skjalda* 'skjolda si *gandreið*' (altså: Våpenet er ei *gandreið* for skjolda). Omsettinga "sværdenes regn" kan ikkje vera rett, og i *Lexicon Poeticum* forklarar Finnur kjenningen annleis (s. 90 her). – Kvedet er frå 1263-64 (Finnur Jónsson 1912-15 B II: 118), og er overlevert i *Hákonar saga Hákonarsonar*, som Sturla sjølv skreiv i 1264-65 (Schach 1993a: 259). Handskriftene er frå 1300-talet (jf. *ibid*: 260).

Gandreið, *Njáls saga*, truleg 1275-1290 / ikring 1300, Island

Hildeglum Runolvsson på Reykir på Sør-Island opplever dette ei sundagsnatt om hausten:

¹⁶ Dikta av ein islending i Noreg.

2. Kjelder

Hann heyrði brest mikinn, ok þótti honum skjálfa bæði jörð ok himinn. Síðan leit hann í vestrættina, ok þóttisk hann sjá hring ok eldslit á ok í hringinum mann á grám hesti. Hann bar skjótt yfir, ok fór hann hart; han hafði loganda brand í hendi. Hann reið svá nær honum, at hann mátti gørla sjá hann; honum sýndisk hann svartr sem bik ok heyrði, at hann kvað vísu med mikilli raust:

Ek ríð hesti
hélugbarða,
úrigtoppa,
ills valdanda.
Eldr er í endum,
eitr er í miðju;
svá er um Flosa ráð
sem fari kefli,
ok svá er um Flosa ráð
sem fari kefli.

Þá þótti honum hann skjóta brandinum austr til fjallanna, ok þótti honum hlaupa upp eldr svá mikill, at hann þóttisk ekki sjá til fjallanna fyrir. Honum sýndisk sjá maðr ríða austr undir eldinn ok hvarf þar. Síðan gekk hann inn ok til rúm síns ok fekk langt óvit ok rétti við ór því." [...] [Når Hildeglum fortel Hjalte Skjeggason dette, seier Hjalte:] "Þú hefir sét **gandreioð**, ok er þat ávallt fyrir stórtíðendum."(Brennu-Njáls saga: 320-21)

'Då hørde han ein stor smell, og han tykte både jord og himmel skalv. Han såg mot vest, og der tyktest han sjå ein logande ring og i ringen ein mann på ein grå hest. Han kom fort hitover, og han reid hardt. Han hadde ein logande brand i handa og reid så nær at han kunne sjå han vel. Han var svart som bek og kvad dette verset med sterkt mål:

Ein hest
med rim i fakset,
våt i mana,
vondt valdande.
Eld er i endane,
eiter på midten.
Så er med Floses råd,
som flygande branden,
så er med Floses råd,
som flygande branden.

Då tykte Hildeglum at mannen kasta branden austover mot fjella og at der loga opp ein eld så stor at han ikkje kunne sjå fjella for han. Han tykte mannen reid aust mot elden og kvarv der. Deretter gjekk han inn og la seg og vart liggjande lenge i uvett, men kom då til seg att.' [...] [Når Hildeglum fortel Hjalte Skeggjason dette, seier han:] "'Du har sett gandreioð, og det

2. Kjelder

varslar støtt storhende.” (Aslak Liestøl si omsetting, *Njálssoga* 1975: 184-85) Finnur Jónsson omset strofa slik: 'Jeg rider en hest med rim på snuden, med fugtig top (pandelok), (jeg) ondt voldende; ild er i enderne (af stokken), edder i midten, således går det med Floses planer som med den svungne stok (begge fremkalder ild).' (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 401) I saga er dette det siste som skjer før Fløse Tordarson samlar folk og fer og brenner inne Njål og sønene hans, så det er tydelegvis den storhendinga *gandreiða* varslar. – Soga plasserer *gandreið*-synet (og strofa) i fyrstninga av 1000-talet. Men det er prosaen i saga som kallar mannen på hesten for *gandreið*, og saga er truleg skriven mellom 1275 og 1290, medan dei eldste handskriftene er frå ikring 1300 (Vésteinn Ólason 1993: 433-34). Det er likevel mogeleg at saga er sann når ho legg ordet i munnen på ein mann på fyrstninga av 1000-talet, men det kan vi vanskeleg veta noko om.

Gandreiðir, Ketils saga hængs, 1200-talet (1400-talet), islandsk

I *Ketils saga hængs* blir det fortalt om ein gong Kjetil ligg åleine på fiske i Lofoten:

Þat var eina nótt, at hann vaknar við brak mikit í skóginum. Hann hljóp út ok sá tröllkonu, ok féll fax á herðar henni.

Ketill mælti: "Hvert ætlar þú, fóstra?"

Hún reigðist við honum ok mælti: "Ek skal til tröllapings. Þar kemr Skjelkingr norðan ór Dumbshafi, konungr tröllla, ok Ófóti ór Ófótansfirði ok Þorgerðr Hörgatröll ok aðrar stórvættir norðan ór landi. Dvel eigi mik, því at mér er ekki um þik, síðan þú kveittir hann Kaldrana."

Ok þá óð hon út á sjóinn ok svá til hafs. Ekki skorti **gandreiðir** í eyjunni um nóttina, ok varð Katli ekki mein at því, ok fór hann heim við svá búit ok sat nú um kyrrt nokkura hríð. (*Ketils saga hængs* 1954: 172-73)

'Det var ei natt at han vakna av eit høgt brak i skogen. Han sprang ut og såg ei trollkjerring; fakset fall nedover akslene på henne. Kjetil sa: "Kor er du på veg, fostermor?" Ho gjorde eit kast med nakken åt han og sa: "Eg skal på trollting. Dit kjem Skjelking nordafrå Dumbshavet, trollkongen; og Ofote frå Ofotfjorden og Torgjerd Horgatroll og andre storvette nordafrå landet. Ikkje heft meg, for eg likar deg ikkje etter at du gjorde ende på han Kaldrane. Og så vadde ho ut i sjøen og til hafs. Det skorta ikkje på *gandreiðir* på øya om natta, men Kjetil fekk ikkje mein av det. Med så gjort fór han heim og heldt seg i ro ei tid.' Cklamini (1993: 353) seier saga truleg er frå 1200-talet. Hovudhandskriftene er frå 1400-talet.

Á gandreið fara, Þorsteins þátr bæjarmagns, slutten av 1200-talet el. før, islandsk

Þorsteins þátr bæjarmagns fortel om ein gong Torstein er på langferd:

2. Kjelder

Eitt sinn lá Þorsteinn [med skipet sitt] austr fyrir Balagardssíðu [d.e. sørvestkysten av Finland], ok gaf honum ei at sigla, gekk hann á land einn morgin, ok er sól var í landsuðri, var Þorsteinn kominn í eitt rjóðr; hóll fagr var í rjóðrinu, hann sá einn kollóttan pilt uppá hólnum ok mælti: móðir mín, segir hann, fá þú mér út krókstaf minn ok bandvetlinga,¹⁷ þvíat ek vil á **gandreið** fara, er nú hátíð í heiminum neðra; þá var snarat út úr hólnum einum krókstaf, sem elzskara væri, hann [stígr á stafinn,¹⁸ ok dregr á sik vetlínana, ok keyrir sem börn eru vön at gjöra. Þorsteinn gengr á hólinn, ok mælti slíkum orðum sem piltrinn, ok var þegar útkastat staf ok vöttum, ok mælt þetta: hver tekr nú við? Bjálbi [sic] son þinn, sagði Þorsteinn; síðan stígr hann á stafinn,¹⁹ ok ríðr þar eptir, sem piltrinn fór undan. (*Saga af Þorsteini Bæarmagni* 1827: 176)

’Ein gong låg Torstein [med skipet sitt] aust for Bålagardssida [d.e. sørvestkysten av Finland], men fekk ikkje bør. Da gjekk han på land ein morgon, og da sola stod i søraust, var Torstein kommen til ei glenne i skogen. På glenna var det ein fager haug. Han såg ein snauklypt (skallut?) gut oppe på haugen, og sa: “Mor, gje meg krokstaven min (og bandvottane mine), for eg vil fara på *gandreið*. No er det høgtid (fest?) i underheimen.” Da vart det slengt ut or haugen ein krokstav som såg ut som ei eldrake. Guten steig opp på staven (variant: tok stauren) og drog på seg vottane, og så spora han (sette sporane i), slik ungar brukar gjera. Torstein gjekk opp på haugen og sa det same som guten, og da vart det straks kasta ut ein stav og vottar og sagt: “Kven tek no imot?” “Bjalve, sonen din”, sa Torstein. Så steig han opp på staven (variant: stauren) og reid etter der som guten fór føre.’ Tåtten er rekna for å vera frå slutten av 1200-talet, men mykje av innhaldet skal vera “considerably older” (Power 1993: 675-76). Det er to pergamenthandskrifter (+ yngre papirhandskrifter), éi datert til 1450-75 (AM 343, 4^{to}) og éi til ikring 1550 (AM 510, 4^{to}. Jf. *Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre* 1989: 452-53).

2.1.11 Andre stadnamn på *Gand-* eller *Gond*

Gond, soknenamn i Rogaland, fyrst heimla 1298

Gond var i mellomalderen namn på ei kyrkjesokn i dagens Sandnes kommune på Jæren. Namnet er fyrst heimla i fleire diplom i 1298-99 (*Gond*. Opplisting hos Olsen og Rygh 1915: 180). *Gandsfjorden* og *Ganddalen*, eldre *l²ganafju:ren/* (ibid) og *l²ganada:len/* (Skadsem 1955: 65), er avleidde av namnet.

¹⁷ Manglar i AM 510, 4^{to}.

¹⁸ AM 510, 4^{to}. Andre har her *tekr staurinn*.

¹⁹ AM 510, 4^{to}. Andre har her *staurinn*.

2. Kjelder

Gandaruð, gardsnamn, 1344, Østfold

Gardsnamnet *Gandaruð* i Idd ved Halden er heimla i eit diplom frå 1344 (*Gandarud. Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IV: 228). Garden heiter i dag *Ganerød*. (Om voksteren *gand(r)* > /ga:n/, sjå Heide 2004a.)

Gandastaðir, gardsnamn, ikring 1400, Vestfold

I *Biskop Øysteins jordebok* frå ikring 1400 er nemnt ein gard i *Gandastadum* i Borre i Vestfold (*Biskop Eysteins Jordebog* 1879: 59). I nominativ og normalisert skulle det bli **Gandastaðir*, fleirtal. Garden heiter i dag *Gannestad*.

Gandsstaðir, gardsnamn, 1430-åra, Melhus i Sør-Trøndelag

I Aslak Bolts jordebok frå 1430-åra står nemnd ein gard *af Gandzstadom* (*Aslak Bolts jordebok* 1997: 69). I nominativ skulle det bli **Gandsstaðir*. Garden skal vera i Vigleikstad skipreide i Gauldalen, men namnet finst ikkje i dag, og det er ikkje kjent kor garden låg.

Gandr, gardsnamn, 1446, Fet på Romerike

I eit diplom frå 1446 er omtala ein gard *j Gande* i Fet på Romerike (*Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IX: 277). Truleg er han nemnd også i 1422, i misskrifta *i Gade*. Garden ligg på austsida av Øyeren, og heiter i dag *Gan*. (Rygh 1898: 235) I nominativ skulle namnet bli *Gandr*, m. (Om voksteren *gand(r)* > /ga:n/, sjå Heide 2004a.)

***Gandsvágr, gardsnamn, ikring 1400, Harstad i Troms**

I Trondenes jordebok er nemnt eit gardsnamn *I Ganz vaghe / I Ganzvaage / I Gandzwaaghe* (dativ) i Sør-Troms (Seip 1954: 153, 160, 164). I nominativ og normalisert skulle namnet bli **Gandsvágr* (z stod for uttale /ts/, /ds/ eller /ðs/). Seip daterer dei fire dokumenta som utgjer Trondenes jordebok til ikring 1400, men seier dei bygger på eldre dokument (ibid: 149, jf. Eidnes 1956: 497).

2.1.12 *Gøndull* 'uklår tyding', 'penis', 'vind'

Frå 1325, Island og Noreg

***Gondols ondu*,²⁰ Diplom, 1325, Bergen**

²⁰ Det er usemje om normaliseringa, så eg brukar unormalisert form inntil mi eiga drøfting kapittel 4.8.

2. Kjelder

Ei avleiing av gandr er *gondull*. Det eldste belegget for ordet er eit Bergens-diplom frå 1325, frå Bergens-bispen Audfinn. Originalen er tapt, men vi kjenner det frå to avskrifter (jf. Ohrt 1934-35: 199). Eg siterer P. A. Munch si omsetting frå 1838. – Det går rykte om at ei Ragnhild Tregagås i Fusa (sør for Bergen) skal ha fari med trolldom. Bispen kallar henne inn til avhøyr, men ho nektar alt. Da kallar bispen inn tre menn frå bygda som vitne. Under eid fortel dei:

quod anno domini millesimo .ccc.^o xxiiiij. tercio Nonas Novembris in hyemali refectorio presbyteri de Fusum se presentes audivisse quod sepe dicta Ragnhilda sponte a nullo interrogata fatebatur articulos qui sequuntur. Scilicet quod prima nocte nuptiarum in thorum Barderi et Bergliote deposuerat quinque panes totidemque pisa una cum hoc gladium ad eorum caput reposuit cum incantatione detestabili que subdetur. (*Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IX: 113)

'at Aar efter Guds Byrd 1324 den 3die November vare de i Vinter-Spisestuen hos Presten til Fuse tilstede ved og hørte, at oftnævnte Ragnhild af egen Drift, uadspurt af Nogensomhelst, tilstod efterfølgende Punkter. Nemlig, at hun i den første Bryllupsnat havde skjult i Baards og Bergljots Seng 5 Brød og ligesaamange Erter; derhos stillede hun ogsaa et Sværd ved deres Hovedgjerde med en afskyelig Besværgelse, som siden følger.' (Munch 1838: 480)

Så vart Ragnhild kalla inn til nytt avhøyr, og da dei truga henne,

per confessionem articulos detegebat infrascriptos, primo quod omnes articuli depositi per testes prenominatos veri erant, secundo quod ipsa Ragnhilda vivo marito suo se Bardero quatuor vicibus carnaliter copulaverat, quem tertio et tertio gradu in consanguinitatis linea contingebat, Jtem quod divine protectioni abrenunciavit et se dyabolo commendavit, Ad hoc ut inter Barderum Berghliotam dissensionum et rancorum zizania seminaret, Jtem quod super excitatione dyaboli ad perficienda predicta verba que subintran cum incantatione pestilenti recitavit *Ritt ek i fra mer **gondols** ondu. æin þer i bak biti annar i briost þer biti þridi snui uppa þik hæimt oc ofund, oc sidan þesse ord ero lesen skall spyta uppa þan er till syngzst.* Jtem quod occasione persuasionum Ragnhilde Barderus Bergliota repudiata Halogiam sit profectus seque fide intermedia constrictam ad eundem ibidem prestolantem cum primo posset suum iter maturare. Jtem super verbis que orsa fuerat quod in Bardero vite necisque teneret potestatem talem interpretationem subjunxit quod nisi ipsius voluntati per singula consentiret legitimus maritus Ragnhilde pro incestu et adulterio secum comissis Barderum vita privaret, Jtem quod secundo die nupciarum sponsum subsannando in hec verba prorupit, arridet *meus mens quod genitalia Barderi ut maleficiata non plus valerent ad coitum quam zona ad manum meam revoluta. Jtem quod prima nocte nupciarum se absconderet sponso et sponsa ignorantibus infra thalamum juxta thorum in quo dormiebant, Jtem interrogata respondit quod hujusmodi incantationes hereticas in juventute a Solla dicto Sukk didicit quas in hoc casu

2. Kjelder

practicavit. (*Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IX: 113-14, utheving gjord her.)

'erkjendte hun i sin Tilstaaelse følgende Punkter: 1. at alle af førnævnte Vidner omprovede Punkter vare sande; 2. at Ragnhild endnu, medens hendes Mand levede, 4 Gange havde kjødelig Omgjængelse med Baard, med hvem hun var beslægtet i tredje og tredje [sic] Grad. Iligemaade, at hun frasagde sig Guds Beskjermelse og overgav sig til Djævelen for at udsaae Uenigheds og Hadskheds Klinte mellem Baard og Bergljot. Iligemaade at hun ved Djævelens Paakaldelse for at udføre ovennævnte Ting med en afskyelig Besværgelse fremsagde disse Ord: "Jeg slænger fra mig **Ganduls** [Note: "Gandul" skal hos Islænderne betegne *virga virilis*.] Aander; Een bide dig i Ryggen, en anden bide dig i Brystet, den tredje paaføre dig Had og Avind;" og efterat disse Ord ere fremsagte, skal man spytte paa dem, hvem Besværgelsen gjælder. Iligemaade, at formedelst Ragnhilds Tilskyndelser skillede Baard sig ved Bergljot og reiste til Halogaland, hvorhen hun og, saasart det var hende mulig, skyndte sig at berede sin Reise, [Note: Denne Reise skulde vel skee paa Hexeviis, da hun lod Baard reise forud paa almindelig Maade, og dog lovede at være tilstede ved hans Ankomst.] da hun havde høitideligen lovet ham at oppebie ham der. Iligemaade, hvad de Ord angik, hvormed hun havde ladet sig forlove, at hun havde Magt over Baards Liv og Død, gav hun derpaa den Forklaring, at hvis han ikke i Eet og Alt føiede sig efter hendes Villje, vilde Ragnhilds lovlige Egtemand skille ham ved Lived formedelst den med hende begaaede Blodskam og Hoer. Iligemaade at hun anden Dag i Bryllupet, under Spotterier mod Brudgommen, udbrød i disse Ord: "jeg forudseer med Glæde, at [Bård sine kjønnsorgan, fordi dei er forheksa, ikkje skal duga meir til samleie enn beltet som er rulla ut ved handa mi]." ²¹ Iligemaade at hun første Bryllupsnat, Brud og Brudgom uafvidende, skjulte sig i Soveværelset tæt ved Sengen, hvor de laae. Iligemaade svarede hun paa det derom fremsatte Spørgsmaal, at hun i sin Ungdom havde lært de kjætterske Besværgelser, hun nu udøvede, af Solle [Note: Mandsnavnet Solle skrives almindeligst Sørle.] med Tilnavn Sukk.' (Munch 1838: 481-82)

Frå 1335 kjenner vi eit anna brev om saka, det òg frå bisp Audfinn. Det refererer at Ragnhild Tregagås "fatebatur in iudicio dissenciones inauditas inter conjuges Barderum videlicet et Berghliotam seminasse", "tilstod for Retten, at hun hadde udsaaet uhørte Tvistigheder imellem Ægtefolkene Baard og Bergljot". No får ho sleppe fri frå fengsel, fordi ho angrar sterkt og avsver brotsverket, og fordi ho den gongen "non mentis sue compotem ut lunaticam exstitisse" "var maanesyg og derfor ikke ved sin fulde Fornuft". Likevel skal ho faste mykje omfram dei vanlege fastedagane, og fara på ei sjuårig pilgrimsreise. (*Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IX: 114, Munch 1838: 482-84)

²¹ Det som står mellom klammene er sensurert av Munch.

2. Kjelder

Göndull, Bósa saga, før 1350 (1400-talet), Island

I *Bósa saga ok Herrauðs* får helten Bose hjelp av nokre bondedøtrer som han har nattlege eventyr med. Det eine er slik:

Um kveldit var þeim fylgt at sofa. En þegar at ljós var slokit, þá kom Bögu-Bósi þar sem bóndadóttir lá, ok lypti klæði af henni. Hún spurði, hvat þar væri, en Bögu-Bósi sagði til sín. Hvat viltu hingat, sagði hún. Ek vil brynna fola mínum í vinkeldu þinni, sagði hann. Mun þat hægt vera, [maðr minn? sagði hún, eigi er hann vanr þvílíkum brunnhúsum, sem ek hefi. Ek skal leiða hann at fram, sagði hann, ok hrinda honum á kaf, ef hann vill eigi öðruvísi drekka. Hvar er folinn þinn, hjartavinrinn minn? sagði hún. Á millum fóta mér, [ástin mín, kvað hann, ok tak þú á honum ok þó kyrt, því at hann er mjök styggr. Hún tók nú um **göndulinn** á honum ok strauk um ok mælti: þetta er fimligr foli ok þó mjök rétt hálsaðr. Ekki er vel komit fyrir hann höfðinu, sagði hann, en hann kringir betr makkanum, þá hann hefir drukkit. Sjá nú fyrir öllu, segir hún. Ligg þú sem gleiðuzt, kvað hann, ok haf sem kyrrazt. Hann brynnir nú folanum heldr ótæpiliga, svó at hann var allr á kafi. Bóndadóttur varð mjök dátt við þetta, svó at hún gat varla talat. Muntu ekki drekkja folanum? sagði hún. Svó skal hann hafa, sem hann þolir mest, sagði hann, því at hann er mér opt óstýrinn, fyrir þat hann fær ekki at drekka sem hann beiðizt. Hann er nú at, sem honum líkar, ok hvílizt síðan. Bóndadóttir undrazt nú, hvaðan væta sjá mun komin, sem hún hefir í klofinu, því at allr beðrinn lék í einu lauðri undir henni; hún mælti: mun ekki þat mega vera, at folinn þinn hafi drukkit meira en honum hefir gott gjört, ok hafi hann ælt upp meira en hann hefir drukkit? Veldr honum nú eitthvat, kvað hann, því hann er svó linr sem lunga. Hann mun vera ölsjúkr, sagði hún, sem aðrir drykkjumenn. Þat er víst, kvað hann. Þau skemta sér nú sem þeim líkar, ok var bóndadóttir ýmist ofan á eða undir, ok sagðizt hún aldri hafa riðit hæggengara fola en þessum. (*Die Bósa-Saga* 1893: 39-41)

’Om kvelden vart dei følgde til sengs. Straks lyset var sløkt kom Bose dit bondedottera låg og løfta sengekleda av henne. Ho spurde kven det var, og Bose sa det var han. ”Kva vil du her?” spurde ho. ”Eg vil brynne fòlen min i vinkjelda di,” sa han. ”Høver det, da?”, spurde ho, ”Han er ikkje van med slike brunnhus som eg har.” ”Eg skal leie han fram og køyre han under, om han ikkje vil drikka på annan måte”, sa Bose. ”Kor er fòlen din, venen min?” spurde ho. ”Mellom føtene på meg, kjærasten min,” sa han. ”Ta på han, du, men roleg, for han er veldig sky.” Ho tok no ikring *göndullinn* på han og strauk på han og sa: ”Dette er ein sprek fòle, men veldig retthalsa.” ”Det er ikkje så bra med hovudet hans, men han bøyer halsen betre når han har drukki”, sa han. ”Ordne no med dette,” sa ho. ”Skrev så mykje du kan, og ligg stille.” Han brynnte no fòlen til gagns, slik at han var heilt under. Dette likte bondedottera så godt at ho knapt fekk fram eit ord. ”Du druknar vel ikkje fòlen?” sa ho. ”Han skal få så mykje han toler,” sa han, ”for han er ofte ustyrlig fordi han ikkje får drikka når han vil.” Han heldt no på slik

2. Kjelder

han lysta, og kvilde seg så. Bondedottera undrast no på kor den væta var kommen frå som ho hadde i skrevet, for heile bolsteren flaut i skum under henne. Ho sa: ”Det er ikkje slik, da, at følen har drukki meir enn han har godt av og har kasta opp meir enn han har drukki?” ”Det er noko som plagar han”, sa han, ”for han er mjuk som ei lunge.” ”Han er nok ølsjuk,” sa ho, ”slik som andre stordrikkarar.” ”Det er sikkert,” sa han. Dei hygga seg no slik dei lysta. Bondedottera var stundom oppå, stundom under, og ho sa ho aldri hadde ridd ein føle med meir behageleg gonge enn denne.’ – I ein annan variant seier Bose at han vil *leita hæginda fola minum, því hann er opt óspakr ok mér óstýrilátr* ’finne hugnad for følen min, for han er ofte uroleg og ustyrleg for meg’ (ibid: 39, note 8). I enda ein variant vil Bose at bondedottera skal *skepta kylbu* hans ’skjefte kølla hans’ (ibid: 39-40, note 8). I dei variantane er ikkje *göndull* nemnt. Soga er rekna for å vera frå ein gong før 1350 (Naumann 1993). Den eldste versjonen, som eg har sitert her, er overlevert i ei handskrift frå 1400-talet (ibid).

Gýgjar göndull, Sálus rímur og Níkanórs, truleg fyrstninga av 1400-talet, Island

I dei islandske *Sálus rímur og Níkanórs* er brukt ordlaget *gýgjar göndull*:

- 1 Óðar liggr í ýmsum skautum Ímu vindr
Fjølñis kemr sá flausti hrindr,
flæða hafs nema opniz grindr.
2. Gýgjar er svó **göndull**²² hvass í Greipar láði,
eigi kem ek við eikju ráði
ýta kind firi geslu gráði.
(*Rímnasafn* 1905-22 II: 750. [*Sálus rímur og Níkanórs* IX.2])

Det finst ikkje standardomsetting av *rímur* slik som av skalde- og eddakvede, og desse strofene er så kinkige at eg ikkje vil omsetta dei her; det krev drøfting. Men mange granskarar nemner akkurat *gýgjar göndull*, bokstavleg ”trollkjerringgöndull”, og det er semje om at ordlaget tyder ’hug’, og at *göndull* da tyder ’vind’. Uttrykksmáten er ein variasjon over at vind kunne kallast ’trollkjerringhug’. – Desse *rímur* er rekna for å vera frå fyrstninga av 1400-talet (Simek og Hermann Pálsson 1987: 303). Dei bygger på den islandske *Sálus saga ok Níkanórs* (*Saulus* osb.) (*Rímnasafn* 1905-22: 687), som er frå 1300-talet (Driscoll 1993). Men avsnittet som *gýgjar göndull* stár i er laga til *rímur*ne; det er ein *mansöngur*, som er ei

²² Finnur Jónsson skriv *göndull*, med *ö*, og det gjer dei fleste granskarane som drøftar tekststaden ðg. Men teksten er yngre enn overgangen *ö* > *ö* i islandsk, så eg skriv *göndull*.

2. Kjelder

bolkinneiing som høyrer *rímnasjangeren* til og der skalden kommenterer diktingsprosessen han er inne i.

2.2 Kjelder som gjeld samisk tradisjon i eldre tid

Av kjeldene som gjeld samisk tradisjon frå 1600-talet og framover tek eg med dei som er mest primære og som nemner ordet *gand* eller opplysningar som har vori viktige i tolkinga av *gand*. Berre unntaksvis tek eg med kjelder yngre enn 1850 her. Tidfesting og bakgrunnsopplysningar om misjonærskriftene hentar eg stort sett frå Rydving 1995a. Nøgnare opplysningar om kjeldene til samisk religion finn ein der.

2.2.1 Clausson Friis, *Norriges Bescriffuelse, 1613 (1632)*²³

Sørlendingen Peder Clausson Friis (1545-1614) nemner *gand* i *Norriges oc omliggende Øers sandfærdige Bescriffuelse*, som var skriven i 1613 og utgjeven i 1632. Friis hadde truleg *gand*-opplysningane sine frå helgelendingen Jon Simonsson, fødd i 1512 (jf. Storm 1881: LV-LVI og Steen 1969: 57), så eg går ut frå at opplysningane er frå Helgeland. Kjelda ser ut til å spegle bumannsførestellingar vel så mykje som samisk praksis. Friis seier at samane ”kaldis [...] Gannfinner for den Troldom, de bruge, huilcken de kalde Gann” (Clausson Friis 1881 [1632]: 399). Han fortel at ein jeger på Helgeland kom over ein heller på fjellet og der fann

et stort groft Billede, som var en Finnegud, oc stod der hos hannem **Gann-Eske**, oc der hand oplod samme Eske, da krøb den fuld aff blaa Fluere, huilcke vare Finnens **Gann** oc Trolddom, som hand dagligen udsende. [...] De ere allesammen grumme Troldfolck [...] oc deris **Gann** gaar i Arff, saa at en Slect er rammere oc sterkere i deris Troldoms-konst end en anden, oc [...] kand Finnen icke trifuis, uden hand huer Dag sender en **Gann** ud, det er en Flue eller Trold aff sin **Ganneske** eller **Gannhiid**, det er en Skindpose, som hand hafuer dem udi, oc naar hand icke hafuer Mennisken at forgjøre oc sende sin **Gann** udi (huilcket hand icke gjør, uden hand hafuer nogen Sag met hannem), da udsender hand den i Vær oc Vind, oc lader den ramme paa Mennisker, Queg eller Diur, eller huor den kand, oc stundum sender hand sin **Gann** i Fieldet, oc sprenger store Field ud, oc for en ringe Sags Skyld skiude de deris **Gann** i Mennisker oc forgjøre dennem. (Clausson Friis 1881 [1632]: 400-01)

Litt nedanfor fortel Clausson Friis om ein

²³ Somme dreg bayraren Ziegler (1878 [1532]: 16-17) og Olaus Magnus (1909-51 [1555] I: 162) inn i *gand*-utgreingar. Men dei nemner ikkje ordet *gand* (derimot *fingerlange piler*), og ingen viktige *gand*-granskingar står seg på dei.

2. Kjelder

Finne,²⁴ som var megit kunstig paa sin Handel, oc kalledis derfor Asbiørn **Gannkonge**; oc en anden var vred paa hannem, oc vilde forgiøre hannem, men hand kunde ingen Raad eller Mact faa met hannem, før end det tildrog sig, at samme **Gannkonge** laa en Nat under en høy Klippe oc soff, oc den anden skiød sin **Gann** udi Klippen oc sprengede den ud, saa at den fald ned paa hannem, oc der bleff hand død.

De bedrifue oc somme megen Arrighed met deris Troldom, saa at den ene skiuder eller sender sin **Gann** i et Menniske, oc en anden bider den ud igien, oc drifue deris Lyst met Mennisken at plage, oc bekomme hans Gods oc Penninge derfor. [...]

Det er oc skeet, at de hafue kiempet med hin-anden, huem sterckiste **Gann** kunde giøre, oc den ene lod en stor Steen flyde ofuer et Sund; men den anden vreet Hofuedet tuert paa den første, saa at Ansictet vende hart bag i Nacken, oc de andre Finner kunde icke met ald deris Konst faa det i sit forige Sted igien. (Clausson Friis 1881 [1632]: 402-03)²⁵

2.2.2 Rettsprotokoll / Lilienskiold / Bårdssen, 1627, 1634, 1679 / ca. 1695

Finnmarks-amtmannen Hans Hanssen Lilienskiold skriv i *Finnmarkens beskrivelse* m.a. om trolldomsrettssaker på 1600-talet, på grunnlag av protokollane frå rettssakene. Manuskriptet var truleg ferdig ikring 1695 (Hagen og Sparboe 1998: 9, 22). Frå ei rettssak i 1627 refererer Lilienskiold at den tiltala, samem Kvive Bårdssen frå Årøya i Alta i Vest-Finnmark, skal ha sagt: ”Oc naar 2^{de} **ganmænd** vill forsøge hvis kunst der er stærckist, da maler de paa bommen [altså runebomma] 2^{de} *oxe reen* som skall stangis med hornene imod hver andre, hvilchen der bliffver stærkist oc hans konst vorder fixest.” (Lilienskiold 1998 [ca. 1695]: 111) Dette vurderer eg som ei god kjelde, sidan ho er referat frå forklaringa til ein noaide og forklaringa er ”forankra” i tromma som skrivaren, Kvive og dei andre tydelegvis sat og såg på. Frå ei rettssak mot Sarve Persen frå Porsangen refererer Lilienskiold at Sarve skal ha ”Lært af sin Gudmoder at giøre alschot, siden **gand** med meere”. Lilienskiold listar opp 19 tilfelle av forgjering som Sarve skal ha tilstått, og det fyrste punktet er at han skal ha forgjort ”Dobbelt-Morten Find med **gand**”. Sarve vart dømd i 1634 og brend. (ibid: 121-23) Frå ei sak mot ei Kirsti frå Vadsø refererer Lilienskiold vitnemål om at Kirsti skal ha ”sadt **gand**” på fleire personar (til dels som hemn), slik at ein viss same måtte ”tage **gand** ud aff” dei att. (ibid: 247) I innleiinga til verket skriv Lilienskiold at det blant både nordmenn og samar i Finnmark er mange som ”forderffver” andre med ”*Dieflekonst* oc *Troldom* till at forgiøre fæ oc folck med deris **gan** oc udsændinger” og med runebomme og med å laga uvêr. Det skjer meir i løynd enn før, men likevel veit samane å forfølgje andre med gand og skadevêr, seier Lilienskiold. (1998 [ca. 1695]: 59-61) Desse siste opplysningane speglar vel norsk folketro meir enn faktisk samisk religigiøs praksis.

²⁴ Tyder her ’same’, slik som tradisjonelt på norsk.

²⁵ Peter Dass (1989 [1670-90-åra]: 68-70) har ein del av dei same opplysningane som Friis.

2.2.3 Schefferus 1673

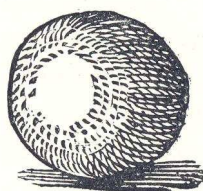
I *Lapponia* refererer Schefferus til Clausson Friis sine gand-opplysningar, og seier:

Cæterum quod Petrus Claudi scribit fieri per **Gan** apud Finnos aut Finlappos Norvagiæ id Lappones alii dicuntur expedire quodam *Tyre*. Est autem *Tyre* nihil aliud, quam pila rotunda, nucis juglandis aut pomi mediocris magnitudine, ex tenera lanugine, sive animalis alicujus, sive musci conglomerata, levis, ubique æqualis, ponderis exigui, ut quæ intus videatur cava, coloris ex flavo, viridi, & cinereo quasi compositi, ac mixti, sic ut flavus pallide prævaleat. [...] Hanc *Tyre* ajunt animatam arte peculiari atque mobilem, vendi à Lapponibus, ut qui eam sibi compararit, cui fuerit libitum, ei possit immittere. [...] Pergere porro *Tyre* hunc itinere celerrimo, instar turbinis, aut emissi teli, sive globi. (Schefferus 1673: 148)

Altså: Det dei norske samane kan gjera med gand, kan ”andra lappar”

’göra med vad de kalla ”tyre”. *Tyre* är helt enkelt en rund boll, stor som en valnöt eller ett litet äpple, hopnystad av fint hår, djurhår eller mossa, glatt, överallt jämn, mycket lätt, så att den nästan tyckes ihålig, i färgsammansättningen gul, grön, askgrå, dock övervägande blekt gul. [...] *Tyre* säges genom en särskild konst få liv och rörelseförmåga och försäljes av lapparna, så att köparen kan skicka det på vem han vill. [...] *Tyre* säges vidare röra sig snabbt som en virvelvind eller som en avskjuten pil eller kula.’ (Schefferus 1956 [1673]: 183)

Schefferus har òg ei teikning av eit tyre som han har fått frå Falun (ibid):

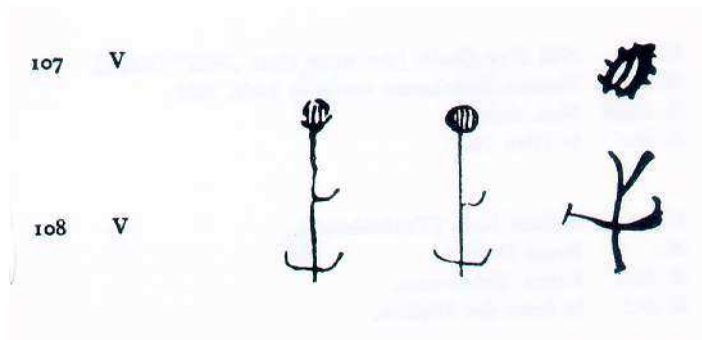


Figur 2. Tyret Schefferus hadde frå Falun. Etter Schefferus 1956 [1673]: 183.

Schefferus har bilete av fleire trommer, og på tromme G blir eit teikn forklart som ”*Tyre*, dvs. en trollkula”. Sjå nr. 107 i Figur 3. (Schefferus 1956 [1673]: 163-64. *tyre, i.e. pila magica*, Manker 1950: 176). Eit anna kryss (Figur 3, 108) på denne tromma forklarar Schefferus (Utterius) som ”*Trollskott*” (Schefferus 1956 [1673]: 164. *jacula magica*, Manker 1950: 176). Schefferus si tolking skal skrive seg frå Christoffer Utterius frå Torneå og vera datert 1673 (Manker 1938: 831 ff). Ho skal gjelde ei tapt tromme som vi kjenner gjennom ein bevart kopi og gjennom Schefferus si teikning. På trommekopien er dei to teikna skilde (t.h. i Figur 3), medan dei på Schefferus-teikninga heng i hop (t.v. i Figur 3, der vi ser to variantar av

2. Kjelder

Schefferus-teikninga). Schefferus/Utterius-tromma er problematisk med di ho ikkje er noka eigentleg samisk tromme, men ser ut til å vera laga som ei samling av trommeteikn (jf. Manker 1938: 835). Det er derfor uvisst kva vekt ein kan leggja på opplysningar derifrå.



Figur 3. Tyre (over) og trollskott (under) hos Schefferus/Utterius. Etter Manker 1950: 176.

Schefferus var frå Alsace og heldt til i Uppsala. Han hadde ikkje eigne opplysningar om samane, men bygde på ei rad kjelder, særleg ferske utgreiingar frå prestane i dei svenske same-markene. Eg veit ikkje kven eller kor han har akkurat desse opplysningane frå, men eg går ut frå at opplysningane om tyre òg er frå dei svenske samemarkene. Schefferus blir generelt vurdert som ei upåliteleg kjelde, men tyre-opplysningane hans stemmer med andre kjelder. Tyre skal fyrste gongen vera nemnt i Erik Schroder sitt *Lexicon latino-scondicum* frå 1637, forklart som ”maleficium, Schwartzekunst” (Lid 1927: 342. Opplysningane i resten av avsnittet har eg frå Lid.). Venteleg er det slike hårbollar som Schefferus sitt tyre Niurenus meiner når han fortel at samane ”kan skicka ut allahanda ont medels bollar” i tillegg til giftige piler (Niurenus 1905 [ikr. 1640]: 20). Broman har fyldige opplysningar og fleire historier om tyre frå Hälsingland, nedskrivne i 1730-åra (Hægermarck 1900: 239). Hos han er tyre, finntyre, finnskott og lappskott det same, og det kan vera både spyfluger og nyste eller små, lette ballar av lav eller mose, utsende for å gjera skade på folk og fe når sterk vind ber prosjektilet dit det skal (Broman 1911-49 [tidl. 1700-t]: 774, 808-09, 814 ff, 859). Det kan òg vera ein fletta vidjering som ein slår på slik at det blir ein smell, eit ”skott” (ibid: 814-15). Også i ein del andre svenske kjelder kring 1700 går tyre og finntyre om einannan og blir identifisert med finnskott (Lid 1927: 339 ff).

2.2.4 Tingbøker 1680, 1755

I ein artikkel frå 2001 (: 14) refererer Rune Hagen frå upubliserte tingbøker frå 16-1700-talet. I ei trolldomssak i Vadsø i 1680 skal ein same ha beskrivi ein viss gand: ”Ganden var på størrelse med ei mus og hadde hode på begge endene”. I ei sak frå Nord-Helgeland i 1755 er det ei teikning av ein gand, og den ”ser ut som ei mus eller kule, men er spiss i begge endene”.

2. Kjelder

Sidan dette er referat frå ei vitneutsegn, kan kjelda vera god, men eg har ikkje grunnlag for å vurdere situasjonen dette vart sagt i.

2.2.5 Anders Paulsen / Niels Knag, rettsavhøyr (*Relation*), 1691 / 93

I ein rapport datert Kjøbenhavn 1693 referererer sorenskrivar og Finnmarks-fut Niels Knag eit avhøyr i 1691 av den hundre år gamle samnen Anders Paulsen, som seier han er fødd i Torne lappmark, men som vaksen har budd mykje ”ved Søsiden baade i Nordlandene og her i Finmarchen” (Knag 1903 [1693]: 70).²⁶ Dokumentet inneheld m.a. Paulsen si forklaring av teikningane på ei rune bomme (avbilda ibid: 69). På spørsmål fortel Paulsen at ”naar nogen er set **Gand** udi, kan han ved sine Guder tage samme **Gand** ud” og setta han i den som hadde sendt han ut. Det gjer han med å slå på tromma til dess visaren kjem ”ned paa en af de Figurer i 5te Rad, som er en af Dievlene”. (ibid: 77) Samar som kan slå på tromma er Troldmænd og **Gandhunde**”, seier Paulsen (ibid: 81). Han fortel at sonen, Kristoffer, låg i strid med ei samekone. Fordi ho var sterkare enn han i trolldom, måtte han flytta, men hans ”**Gand** [kunde] rekke længere end hendes”, så han forgjorde henne, og ho tørka bort og døydde” (ibid: 82). Dette vurderer eg som ei god kjelde, sidan ho er referat frå forklaringa til ein noaide og forklaringa er ”forankra” i tromma som skrivaren, Anders og dei andre tydelegvis sat og såg på.

2.2.6 Isaac Olsen, Om lappernes vildfarelser og overtro, etter 1715

Isaac Olsen var truleg trønder, men var frå 1703-17 lærar for samane i Aust-Finnmark. Etter 1715 skreiv han ei utgreiing om truene deira. Gandflugeopplysningane ser det ut til at Olsen har skrivi av etter Clausson Friis, men han har ei opplysning meir (Gandhita er av heilflådd kobbeskinn [Olsen 1910 [etter 1715]: 8]), så han har nok sjølv kjent til ein folkeleg gandflugetradisjon. Generelt blir Olsen vurdert som ei av dei beste kjeldene, fordi han kunne samisk og gjennom mange år hadde dagleg kontakt med samane, så han hadde mesteparten av opplysningane sine direkte frå samane. Olsen seier at ”Troldomen gaar i arf hos dem, og kand arve trolldom, **gan**, og Dievle effter hver andre den Ene effter den anden i slegten som dør” (Olsen 1910 [etter 1715]: 9). Ein same som i transe slåst med ein annan same kallar Olsen for ”**ganhund**” (ibid: 10). Songane noaiden syng for å komma i transe (som Olsen kallar dvale), og andre songar noaiden brukar i gjerninga si, kallar Olsen for **ganviiser** (o.l. Ibid: 11, 24, 30, 31, 32, 86, 87) eller ”Runevißer” (m.a. s. 31, 32). Dei er ”blandet [...] letfærdighed og utugt” (ibid: 86). Får ikkje noaiden god nok betaling av folk han hjelper, så kan han ”betalle dem

²⁶ Eit referat av rapporten står i Lilienskiold 1998 [ca. 1695]: 257 ff. Hagen (2002b) har nøgnare opplysningar om rettssaka mot Paulsen og kjeldene som fortel om ho.

2. Kjelder

straxt igjen med siugdomme, u-lycker og andre plager, eller og skyder hand dem med sine **gand pille** saa at de størt død ned” (ibid: 13). Eit visst slag *gandviifber* blir brukte mot ”**gandpiller** og alverskud” (ibid: 86). Det er ikkje rart at samane ”ere saa fulde af onskab og **gand**”, seier Olsen, for dei blir lærte opp i det og gjevne til djevelen heilt frå dei ligg i morslivet (ibid: 30). *Noaide-gadze*, som er noaiden sitt følgje av hjelpeånder, forklarar Olsen som ”Runne folck eller **gand Pigerne**” (ibid). Noaidar som har eit slag ekstra sterke *Noaide-gadze* (*Perckel-gadzer*) må alltid gje dei noko å gjera, ”og alltid det som ondt er, med **gan**, at gjøre at dræbe folck og fæ, og andet levendis,” seier Olsen (ibid: 67), før han gjev att Clausson Friis sine gand-opplysningar i samandrag (ibid). Olsen fortel òg om den samtidige, samiske presten Olof Sirma Mattsson frå Enodak i Tornedalen (finsk Enontekiö). Han prøvde å nekte samane sitt tradisjonelle religiøse bruk, men da svarte dei med å sende

gand og troldom i hannem at de skulle dræbe hannem dermed, Effterdj at hand vilde icke lade af, sit forsædt. saa maatte hand leie Een Noid eller troldmestere til at tage eller bide den ud igjen, siden skiød de mange gange **gan** og troldom i hannem, men hand leiede altid andre Noider til at tage den ud igjen, men paa det siste sæ[n]dte de saa haardt **gand** og troldom i hannem, at hand da hafde nær død der af, saa blef hand bange for dem, og loffte da, at villde nu lade af, om hand nu blef god igjen, siden tog de den **gand** ud igjen, effterdj hand loffte forbedring. (ibid: 78-79)

Etter dette gav presten dei lov til ”at bruge sit gamle væsen”, og tok sjølv til med ”at Runne og Joige”, utanom preikene (ibid). Om det generelle seier Olsen at om nokon ikkje vil gjera som ein noaide seier, ”saa sædtter hand **gan** i hannem og sprænger hannem straxt ihiel, eller hans Creature, qvinde og børn” (ibid: 87).

Når nokon har fått ulukke eller sjukdom, kan han få ein noaide til å fara på transeferd for å løyse problemet. I det hinsidige får noaiden

videnskab om hvor det staar til, og hvad som forvolder den u-lycke eller siugdum og tilfælde, om trold folk har gjort det, thi den Ene gjør ondt ud og den anden gjør det godt igjen, den Enne kand sædtte End **gan** ind i Et menneske eller Kreature og den anden gjør den god igjen for betaling, eller bider og brænder den ud igjen, eller om *Jamis-stellerne* [”daudingane”] for voldet det. (ibid: 88)

2.2.7 Hansen Lønborg, mellom 1685 og 1730

Etter dansken Hans Hansen Lønborg har vi ei skildring med gand som hovudtema.²⁷ Ho er ikkje utgjeven og er ikkje nemnd i bibliografien eller kjeldeutgreiinga til Rydving (1993, 1995a). Men Adolf Steen (1969: 62) nemner ho og seier at ho vart prenta i Vardø-Posten i 1885. Den delen av skildringa som er på rim vart prenta i *Norsk folkekultur* i 1933 (sjå Daae 1933). Lønborg var fødd i Århus. Frå 1685 til han døydde i 1730 var han sokneprest i Fruering og Vitved ved Århus (Daae 1933: 30), så manuskriptet er vel skrivi i den perioden. Det ser ikkje ut til at Lønborg hadde vori i Noreg. Mesteparten av skildringa er omskrift av Clausson Friis si skildring, men ikkje heile. Av folk som har vori i Finnmark og "haft Forretning" med samar som har sett "een **Gan**, som haver været skudt i et Menneske", har han høyrte at "**Ganen** seer ud, og er af Skickelse som een *Brems* og ligesaadan paa Størrelse." (Lønborg u.å. [ml. 1685 og 1730]: 5-6) Av augnevitne har Hansen Lønborg høyrte at gand sit "imellem Hud og Kiød" og gjev "en ulidelig Piine". "[B]rændes den ud, saaledes at Armen paa den Plagede, hvor **Gannen** er indskudt, stryges og bindes oven og neden for, der som formenes **Gannen** sidder, paa det Sted brændes det", da "kommer **Gannen** ud, sommetiid død, sommetiid levende." (ibid: 26) Både sjøsamar og fjellsamar "kaldes ogsaa **Gan-Finner** for den Troldom de bruge, hvilken de kalde **Gan**." (ibid) Verdien av denne kjelda er uviss.

2.2.8 Von Westen 1716

Trondheimaren Thomas von Westen var leiar for den dansk-norske misjonen blant samane frå 1716 og til han døydde i 1727. Han var den som fekk djupast kunnskap om den samiske religionen, men fekk ikkje publisert noko av det store materialet han hadde samla, og lite av det er bevart. Vi kjenner det fyrst og fremst gjennom skriftene til etterføljarane hans, særleg Hans Skanke (nedanfor). Blant dei få manuskripta som er bevarte frå von Westen si hand er ei fullmakt og ein instruks til misjonæranne Kjeld Stub og Jens Blok, frå 1716. Der reknar von Westen opp "Finnernes vildfarelser" i 23 punkt. Blant dei er "deres **gand-skjyden, gand-fluer** og **gand-stav**" (von Westen 1910 [1716]: 109), men von Westen gjer ikkje greie for kva det er. Da han skreiv dette, hadde han berre hatt kontakt med samar frå Aust-Finnmark, og mesteparten av kunnskapen sin hadde han frå Olsen (Reuterskiöld 1910b: XXXI, XLIV).

²⁷ Takk til Lars Ivar Hansen, Universitetet i Tromsø, for tips om manuskriptet og kopi av det.

2.2.9 Randulf 1723, ”Nærøymanuskriftet”

Johan Randulf var sokneprest i Nærøy (Namdalen) i 1718-1727 og skreiv i 1723 det såkalla Nærøymanuskriftet om religionen til samane i Nord-Trøndelag og Nordland. Randulf blir rekna som ei av dei beste kjeldene. Jamvel om han hadde ein del av opplysningane frå von Westen og Jens Kildal, har han òg mange eigne opplysningar – som vi tydeleg ser i gandframstillinga – og verket blir rekna som ganske sjølvstendig. Fyrste delen av det forklarar teikna på ei runebombmeteikning som følgjer manuskriptet (sjå Randulf 1903 [1723]: 64).²⁸ Bak på teikninga²⁹ er det teikna tre figurar; og den eine av dei førestellar ”deris **Gann-Fluer**, som de udsender ved Dievels Besværelser til at skade Mennisker eller *Creatureer*, af disse Fluer pleie de gjerne at have en stor Æske fuld, som gaar i Arf blant dem, og agtis for et stort Liggendefæ” (Randulf 1903 [1723]: 29). Teikninga er vist her:



Figur 4. Gandfluga i Nærøymanuskriftet, Randulf 1903 [1723]: 30.

Seinare går Randulf nærare inn på gandflugene. Han seier at samane har tre slag trolldomsmiddel dei kan sende ut: *Noyde-Gadser*, *Finneskud* og **Gann-Fluer**. *Noyde-Gadser* er hjelpeånder (bokstavleg: ”noaidefølgje”³⁰), og *Finneskud* er eit slag små piler, éi kvass og éi som ein kolv (Randulf 1903 [1723]: 49-50). Om samane og gandflugene seier Randulf:

Een del bestaar deres Ondskabs Øvelse i deris **Gann-Fluer** [...]. Disse Fluer haver ikke alle *Finnerne*, men ikkun de allersterkeste og lærdeste Noyder, som faaer dem på denne Maade: naar de runner effter at de vil have **Gann-Fluer**, aabenbaris for dem, effter mange og lange Besværelser, i Lufften een stor Fugel, af Størrelse som een Hønse-Høg eller Falk, hvilken de kalder *Noyde-Lodd* l:

²⁸ Ho skal vera avteikna etter ei teikning von Westen hadde i dagboka si, av ei tromme han kom over i Rødøy (Nord-Helgeland) i 1722 (Manker 1950: 187).

²⁹ ”Bag på denne *Copie af Runebommen*” (Randulf 1903 [1723]: 29).

³⁰ *Noaidegázzi* er nordsamisk, jamvel om Randulf vesentleg skriv om sørsamiske tilhøve. Den sørsamiske nemninga er *saajve* m.m.

2. Kjelder

Runnemands Fugl :| denne udspyer til dem disse **Gann-Fluer** af sit Næb, og nogle udryster den af sine Fiærer og vinger |: uden all Tvivl forgifftige naturlige Fluer, som denne Sathan i Fugle-Ham fra et andet Sted i Verden til *Finnernis* Ondskabs Tieneste haver opsanket :| disse Fluer opsamler de, og indlegger de, der ere komne igiennem Fuglens Næb, som de krafftigste, i een æske for sig self, og de, der ere komne af hans vinger og Fiære i een anden æske for sig self, at bruge til mindre eller kortere **gans** udsendelse. (Randulf 1903 [1723]: 50)

Randulf fortel om ein "Bonde-Lænsmand" som hadde noko uteståande med ein same, og så ein dag får han høyre noko komma "snorrendis og larmendis". Han tenkjer det er "noget Dievelskab" som er sendt for å skada han, så han kastar seg ned og bed, og da får han sjå at "Gann-Fluen [...] falt død og magtisløs" ned (ibid: 50-51).

2.2.10 Anonym 1720-talet

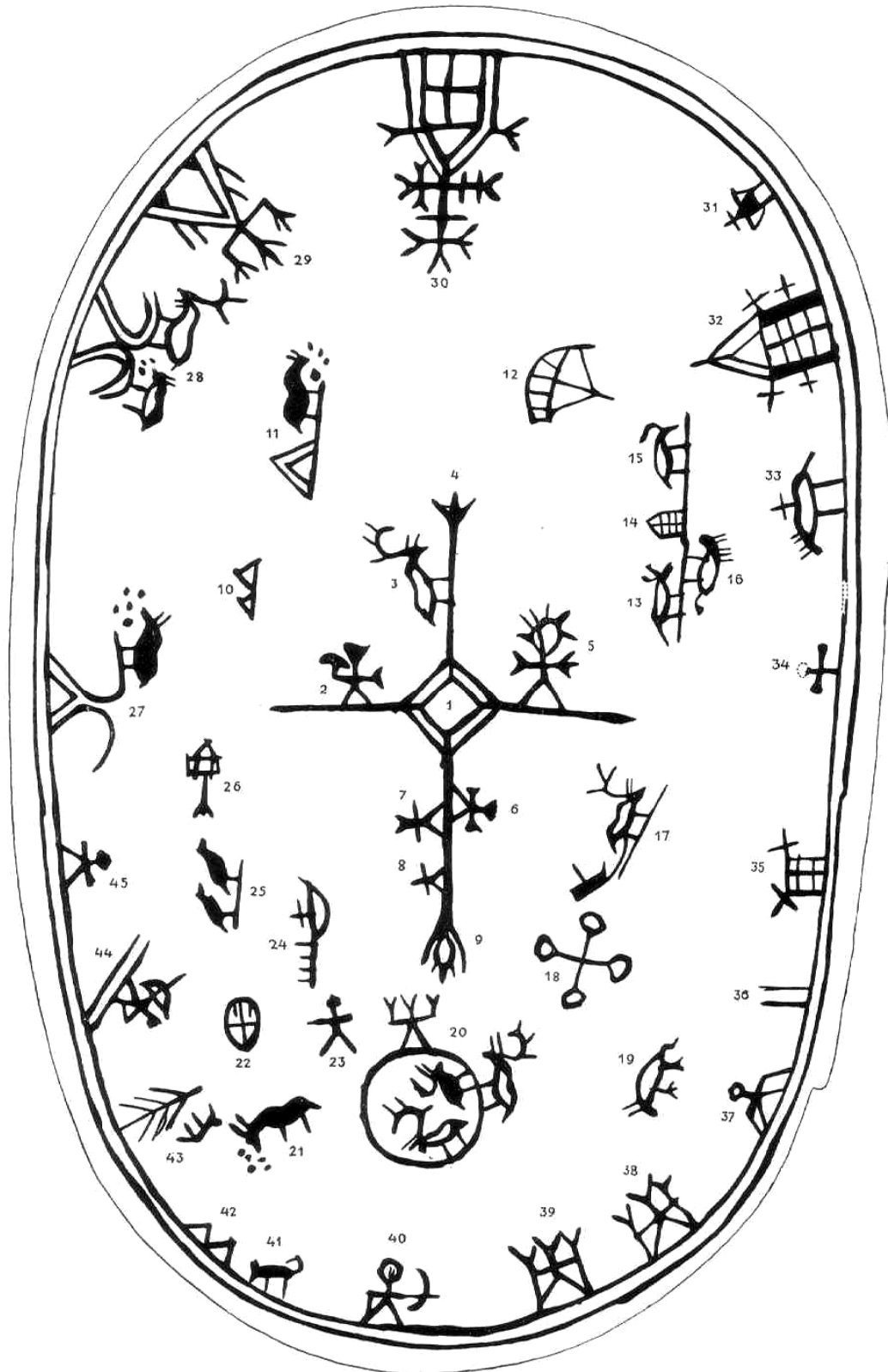
Ein anonym forfattar i von Westen-krinsen (jf. Lid 1944: 63) skreiv på 1720-talet (jf. Rydving 1995a: 198) ei forklaring til ei runeбомme frå Namdalen – Vefsn (*Underretning om Rune-Bommens rette Brug*). Teikninga som følgjer forklaringa er bevart (sjå Qvigstad 1903: 64-65), og det er sjølve tromma òg. Ho er vist i Figur 5. Teikn nr. 34 blir forklart som "Gand-Flue til at beskade Qvæget", og nr. 18 som "Gand-Flue til at skade Mennisker". Nummer 6 er "Gand-Find, som har lært at udsende Gann." (Anonymus 1903 [1720-t]: 66-67).³¹ Opplysningane skal vera gjevne av eigarane, "2de gamle Finner Bendix Andersen Frennings-Field"³² og Jon Torchelsen Fipling-Skov"³³ (ibid: 68), og derfor reknar eg kjelda som særskilt verdifull.

³¹ Etter originalnummereringa i manuskriptet og på teikninga som følgjer det, er gandfluga mot fe nr. 27 og den mot menneske nr. 30, og "gandfinnen" nummer 40.

³² Qvigstad (1903: 68, note 1) seier det er "Frøyningsfjeld i Grong". Frøyningsfjellet ligg i Namsskogan kommune nørdest i Namdalen.

³³ Qvigstad (1903: 68, note) seier det er i Vefsn. Fiplingdalen er i Grane kommune, inn mot Børgefjellet.

2. Kjelder



Figur 5. Tromma til Bendiks Andersen Frøyningsfjell og Jon Torkjellsen Fiplingskog, Namdalen – Vefsn. Etter Manker 1950: 309.

2.2.11 Skanke 1728-31

Etter at von Westen døydde tok medarbeidaren Hans Skanke hand om dei etterlatne notata, og utarbeidde eit oversyn på grunnlag av dei, ferdig 1728 – 1731. Det gjeld særleg Namdalen og Innherad i Nord-Trøndelag. Jamsides Jens Kildal er Skanke den beste kjelda til samisk religion. Han seier at *Noide-gadser*³⁴ søker seg til ein nyinnvigd noiade, og til hans teneste

anbyde sig [...] (foruden de ordinaires Saiwo-Laidde [”heilagfjellsfugl”] [...]) **gand-fugle**, som de kalde *Wuoko*, hvilke de have forklaret syvnligen for deres øyen efter paaberaabelse at have kommet flyvendes og sat sig paa jorden, og rystet af sine fiere (ligesom ded havde været luus) nogle giftige ting, som de kalde **gand-fluer**, med hvilke eendeel have bekjendt sig meget ondt og fordervelse (som man kalder forgiørelse) paa Mennisker og Qvæg at have forøvet. Disse **gandfluer** naar *Wuoko* haver rystet af sig, opsamler Noiden (dog ikke med bare hænder, ti de ere heel giftige) i een eske, forvarer dem til brugs i lang tiid [...]. Ellers behøver ikke alle Noider at tage deres **gand** af *Wuoko*, men *Noide-gadsen* skaffer Noiden een **gandstaf** skikket som een Øse og sær forgivtet. Hvilken somhelst Noiden, eller hvem hand laaner den, dermed slaaer, ded være sig Menniske eller dyr, saa bliver ded sygt, og kommer ikke til rætte igien, med mindre han stiller Noiden tilfreds, at hand bliver saa velvillig, og selv curerer ded igjen.

De blive ogsaa da berettigede til at bruge deres *Guarms* [’orm’], *Noide-guelle* [’noaide-fisk’], og *Noide-Sarwa* [’noaide-reinsokse’], saa at naar nogen Noid er blandt de færdigste avangeret i Konsten, og saadan een gjør Jamik-aimo-reyse, da er Jamiken, som der vil hindre, forpligtet til at lade sin Jamike-Sarwa treffe sammen med Noidens Sarwa, og kjæmpes om Rovet. De blive og berettigede til i samme occasion at bruge *Noiden-dirri*, som er et af de fornemste Trolddoms instrumenter, hvilket ingen uden de største Noider possiderer og veed at bruge; og skal dedte være saa sterkt og kraftigt i Trolddom, at saadan een Noid i sine Jamik-aimo-reyser vover ded at sette imod de Noider, som der ere i Jamik-aimo, og ville forfegte den Jamike, som Noiden vil have derifra med sig, eller imod den Jamike, som ikke vil accordere den Syges helbred og forblivende hos sin Familie paa fjeldene.

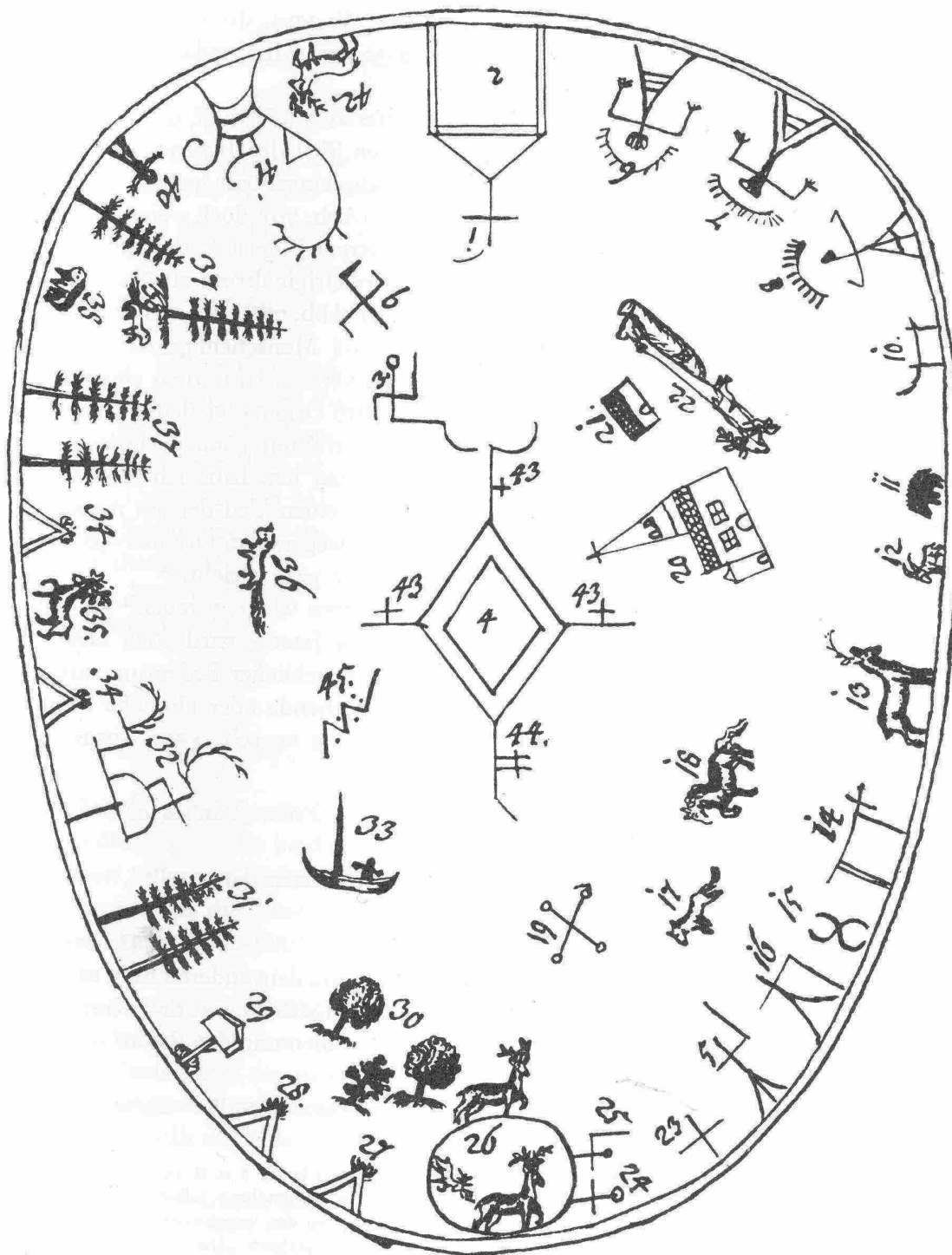
Og alle disse forestaaende væsener: *Noide-gadser*, *Saiwo-Laidde*, *Wuoko* (som de ellers kalde *Mæros-Laidde*, ded er Konst-fugle) item **Gand** og **Gandstav**, samt *Guarms*, *Noide-Guelle* og *-Sarwa*, og *Noiden-dirri*, tillige med deres *Saiwo*, og andre *Guder*, som deres Trolddoms konst egentligen vedkommer, saa meget som een hver Noid deraf til sin tjeneste haver, kalder hand med et ord sine *Noiden-djelles* (Noidens skjygger) eller sit *Noides-woegni*, ded er, sine Trolddoms-Aander. (Skanke 1945 [1728-31]: 206-7)

Litt seinare seier Skanke at samane stel og bannar lite, men at dei er svært hemnfuse og at noaidane hemner seg med ”*Wuornes-Laidde*, *Saiwo-Sarwa*, **Gand-fluer**, og saa mange slags skadelige opvartere og instrumenter” som både kan gjera skade og ta liv (ibid: 216). I eit tillegg seier Skanke at ”*Mæros-Laidde*, Konst-fugle, er ded samme som *Wuoko* eller **Gand-fugle**”

³⁴ Sjå fotnote 30 og 71 og 86.

2. Kjelder

(Skanke 1945 [1728-1731]-b: 252, jf. 256). – Grunnen til at eg har med det midtre avsnittet i det lange sitatet enda det ikkje nemner gand, er at det gjev viktige opplysningar om "Noidendirri", som er viktig for tolkinga av gand. Skanke nemner òg "Noidendirri" i ei forklaring han har til ei runebomme-teikning:



Figur 6. Runebomma med teikn Skanke forklarar som "Noidendirri". Etter Manker 1950: 208.

2. Kjelder

Nummer 15 forklarar Skanke som ”*Noidendirri*, som Noiden bruker at sette imod afdøde Noider i Jamikaimo.” Nummer 19 er ”*Noidendirri*, som bruges imod andre levende Noider.” (Skanke 1945 [1728-1731]-c: 245 jf. 246) – Von Westen sitt materiale vart fyrst kjent gjennom ei utgreiing som Erich Jessen-Schardebøll fekk utgjevi i 1767. Men gand-framstillinga hans er ein redaksjon av Skanke si, så den tek eg ikkje med, jamvel om Skanke si misjonshistorie ikkje vart utgjeven før i 1945, slik at fleire av dei viktigaste arbeida om gand bygger på Jessen-Schardebøll, og ikkje på Skanke.

2.2.12 Jens Kildal 1730

Jens Kildal hadde samisk kone, og hans kunnskap hjelpte von Westen mykje i ein tidleg fase med å trenge inn i religionen til samane. Etter at von Westen døydde i 1727, skreiv Kildal eit verk om samisk religion, dels basert på egne opplysningar, dels på von Westen sine. Verket gjeld særleg Salten, der Kildal var prest. Jamsides Skanke er Kildal den beste kjelda til samisk religion. Kildal forklarar ”Vurnes lodde” som ”ond fugel, **gan-fuglen**” (Kildal 1945 [1730 og seinare]: 105). Den gamle religionen (”afguderie”) stod sterkare i Namdalen og på Innherad enn i Nord-Noreg, seier Kildal, for der ”bleve større Noyde-krige, blant Noyderne, holdne indbyrdes, ved **gans** udsettelse imod hverandre”, enn lenger nord, enda om samane der òg ”havde runet, ofret, gjort reyser til Jabme-aymo, brugt omdøbelse, gøuget paa Passevare, og indsat **gan** paa andre” (ibid: 108). Seinare seier Kildal:

’Naar Noyden setter **gan** ud paa andre, da bruger hand fornemmelig Vurnes lodde [ein fugl], og Passe vare guli [”heilagfjellsfisk”] der til, endelig og Passe vare lodde [”heilagfjellsfugl”]; ellers naar det angaar store ting, setter hand og Passe vare Sarva [”heilagfjellsreinsokse”] og Passe vare Olmaj [”heilagfjellsmand”] ud, hvilket **gan** dog ikke gjør virkning uden paa afgudiske, eller vantroe mennesker (ex. g. i hemmelig aandelig behandling fik h^r Thomas [von Westen, E. H.] af lapper, som hand i en vis fiæld-bygd havde faaet alle omvendte, mange vidne [...] at de selv, førend hand kom op i samme fiæld-bygd til dem, holt [...] den største Noyde-kionka [”noaideseanse”] og spanderte 14 oxereyn til offer for at faa **gan** udsat paa ham; men alt **gan** kom med en sær fart tilbage, og Noyderne, som havde gjort **ganen** ud, kom i stor fare.)

En Noyd setter undertiden **gan** ud mod en anden Noyd, hvilken da setter sin **gan** ud mod ham igen; og da settes Passe vare Sarva ud paa begge sider, saa som de ere sterke til at gaee i strid. Naar saadant skier, da er det aarsagen, at der er den skik iblant lapper, at hvad for en Noyd, som er god for med sin **gan**, at holde andre Noyder fra sig, hand bliver udvalt til menighedens Noyd, og da faar den almindelige aarlige noyde-løn af hver mand. Naar nu 2 Noyder staar i val, hvem

2. Kjelder

der skal blive menighedens Noyd og faae noyde-lønen, da bliver det den, som med **gan** er sterkeste.

Naar nu 2 Noyder har hver sat sin Sarva ud til striid mod hverandre, da gaar det saaledes til, at just det samme som overgaar disse stridende Sarva til at vinde, eller tabe, det selvsamme overgaar Noyderne selv til seyer, eller ikke seyer; stanger den ene Sarva hornet af den anden, da bliver den noyd syg, hvis Sarvas horn blev afstanget; dræber den ene Sarva den anden, da dør den Noyd, hvis Sarva blev dræbt; det skier og i denne striid, at saa træt, og udmattet, bliver den Noyd, som hand (samme sarva) strider for. Udj slig Noydens udmattelse kand det undertiden skie, at der kommer een af hans Passevare neyda [”heilagfjellsjente”], og giver ham til vederqvegelse af Passe vare kiase [”heilagfjellsvatn”], at drikke.

Naar det hender sig, at en Noyd er saa stærk, at hand har 2 Passe vare sarva, een i et hans Passevare, een i et andet, da er hand frie fra, at nogen anden Noyd, som har kun een Sarva, tør vaave sig til, at sette **gan** imod ham, i haab, at overvinde ham. (Kildal 1945 [1730 og seinare]: 138-39. Stort sett det same i Kildal 1910 [1730]: 91-92)

Eit anonymt manuskript som kan vera frå 1750-talet (Rydving 1995a: 38 [note 93], 198) nemner òg gand (Anonymus 1945 [1750-t.?]: 165, 169-70), men det ser ut til at dei opplysningane er frå Jens Kildal (jf. Kildal 1945 [1730 og seinare]: 139-40).

2.2.13 Leem 1767 (1740-talet)

Knud Leem (fødd på Sunnmøre) var prest i Finnmark frå 1725 til 1734 og var seinare i livet lærar i samisk i Trondheim (med tittelen professor). I 1767 gav han ut ei Finnmarks-skildring (fyrste utkast 1740-åra). Han seier at ”**Gand-Fluer**” er ”Dievle i Fluers Skikkelse” som går i arv, og når det ikkje er fleire att, så kjem ”en Dievel i en stor heslig Fugls Gestalt, af Lapperne kaldet *Vuokko*” med fleire. ”Troid-Manden” hadde flugene i ei ”**Gand-Æske**” og baud dei fara ut or øskja for å skada eller drepa folk og fe, og når dei hadde gjort det, kom dei att. Fekk ein ei gandfluge i seg, så såg ein ”noget i Skikkelse af en liden Flynder [...] fare om imellem Huud og Kiød”, og det gjorde fælände vondt. Symptoma på å vera drepen av gandfluge, var at livet hovna opp og at det gjekk blod gjennom munn og nase. (Leem 1956 [1767]: 483-84) Leem blir generelt vurdert som ei god kjelde.

2.2.14 Pontoppidan 1752-53

Erik Pontoppidan d. y. seier i *Forsøg paa Norges naturlige Historie* at kvervelvindar kan heite ”**Ganskud**” og at folk trur dei er sende ut av ein ”Finlappisk Hexemester” med ei ”**Gan-Flue**” (Pontoppidan 1977 [1752-53]: 54). Pontoppidan var dansk og biskop i Bergen 1747-54. Opplysningane gjeld snarare bumannstru enn samisk religion.

2.2.15 Hammond 1787, Heltzen 1981 [1834]

Hans Hammond skriv at ei gandfluge sokneprest Brun i Gildeskål i Nordland såg på fyrstninga av 1700-talet såg ut ”som Spanske Fluer”. Det har Hammond frå eit brev Brun sende til biskop Friis i 1765. Von Westen hadde teki fluga frå ein Nord-Helgelands-same som ville bruke ho mot han, seier Hammond (1787: 458-59). Iver Ancher Heltzen (1981 [1834]: 154), sokneprest i Rana frå 1814, prøvde å få tak i ei gandfluge, men fekk berre veta at ho likna ei svart, lodden humle med store auge. Opplysningane verkar autentiske.

2.2.16 Qvigstad 1924 (1887), Hattfjelldalen, Sør-Helgeland, Noreg

Just Qvigstad (1924: 298-301) skreiv opp denne forteljinga etter samnen Ole Samuel Bendiksen Elgsvatn i Hattfjelldalen i 1887:

Dej beeli, gujht naaken nåejtie galki sjidtedh rikti nåejties-ålmaj, die tjoeveri meevredh gievriejgujmie. Jis die gievrieh dåajvoehtin ahte rikti nåejtie sjidtedh, så gievrieh dåajvoehtin ahte sjidtedh akteb ledtieb, mij gohtjesovva varrege: “Dihte galka gåglo dh gane-tjovrehkh; [Š]” Dagkeres gane-tjovrehkh nåejtie provhki, gujht lij naaken almetjasse määrahtovveme. Så provhki luejhtedh akteb jih jiehtedh, man almetjen gääjkoe galki haeliehtidh. Dagkeres gane-tjovrehkh meehtin haeliehtidh. Nåejtie gujht jeehti, gogkoe ahte dab almetjeb skiebtjejehtedh, juelkieb jallh gieteb jallh naaken lehkieb, guktie nåejtie bihkedi. (Transskribert til moderne sørsamisk av Håkan Rydving.)

’In jenen Zeiten, wenn ein Zauberer ein rechter Noaide werden sollte, mußte er mit Zaubertrommeln zaubern. Wenn die Trommeln da versprachen, daß er ein rechter Noaide werden sollte, versprachen sie auch, daß sie einen Vogel, der Varreg genannt wird, schicken wollten: „Dieser soll Zauberfliegen [gane-tjovrehkh] ausspeien; [...] Solche Fliegen benutzte er, wenn er auf jemand böse wurde. Da pflegte er eine loszulassen und zu sagen, zu welchem Menschen sie fliegen sollte. Denn sie konnten fliegen. Der Noaide sagte, wo sie den Menschen krank machen sollten, im Fuß oder in der Hand oder an einer anderen Stelle, je nachdem der Noaide es anwies.’

2.2.17 Qvigstad 1893, Troms, Ofoten, Hattfjelldalen

I *Nordische Lehnwörter im Lappischen* (Qvigstad 1893) har Just Qvigstad dette oppslaget: ”*gaṇṇa*, g. *gāṇa* (all. -ī) (L[e]nv[ik] Ib[estad] Of[oten]), (K[a]rl[søy]) *gāntak*, pl. | lp. S. [= Schwedisch-lappisch] (H[a]t[tfjelldal]) *gāne*, eine Art lappische Zauberei = n[or]w[egisch] gand, *gaṇṇ*, gan, m.” Den siste førekomsten må vera i gandflugestykket frå Hattfjelldalen.

2.3 Ordsamlingar og ordbøker

Ordbøkene til Cleasby/Vigfusson og Fritzner er ikkje med her. Dei er med under forskingshistorie, fordi gand-komplekset i norrønt er så uklårt at forklaringane snarare er tolkingar enn empiri og fordi tekststadene som norrønordbøkene bygger på er alt nemnde. Ein god del av opplysningane her er ikkje brukte i gand-forskinga før, til dels fordi dei ikkje har vori tilgjengelege for granskarane. Eg har ikkje med uprenta kjelder her, og eg har ikkje systematisk sjekka alle bygdemålsordbøker frå det nordiske språkområdet. Men eg vonar eg har fått med det viktigaste. Eg legg fram opplysningane frå Island fyrst, fordi dei eldste ordbøkene er islandske, og går austover derifrå. Innanfor kvart land legg eg fram opplysningane kronologisk.

2.3.1 Island

Guðmundur Andrússon 1999 (1683)

Guðmundur Andrússon fører opp desse gand-orda (Guðmundur Andrússon 1999: 56):

- *gandr*, m., ”Veneficium” [‘trolldom’], ”Magica Techna” [‘trolldomsråd’].
- *gandreid*, f., ”Præstigiærum Transvolatio” [‘synkvervingsflyging’].
- *gandalfar* ”Magici trajectores” [‘trolldomsferd’].

Björn Halldórsson, 1814 (1786)

Björn Halldórsson har med desse gand-orda (Björn Halldórsson og Rask 1814 [1786] I: 268):

- *gandr*, m., ”*serpens*, Slange (*potius lupus*, en Ulv. [...])”.
- *ganfluga*, f., ”*musca magica*, en Ganflue”.
- *Gandvík*, f., ”*mare album*, det hvide Hav”.
- *gandreid*, f., ”*vectura magica*, Troldoms Riden eller Førsel, eller at ride Slanger eller Ulve, thi man troede Hekserne red disse Dyr.”

Gunnar Pálsson, før 1793

Cleasby og Vigfusson (1874: 188) opplyser: ”Gunnar Pálsson (died 1793) says that gandr is used in Icel[andic] of the helm of a ship”.

Sigfús Blöndal 1920

I den store islandsk-danske ordboka har Sigfús Blöndal (1920: 234, 236, 241, 282, 1022) desse gand-oppslaga:

2. Kjelder

- **Gandur** m. er ”1. (*stafur*) Stok, Stav. – 2. (*úlfur*) Ulv. 3. (*hestur*) Hest”, ”4. (*skeifunagli*) en Slags Hesteskosöm [...] – 5. i Udtr.: *vatna (hestum, fje) á gandi*, vande Heste osv. ude.”
- **Gandfluga** f. er = *galdrafluga*, som er ”Gandflue, magisk Flue, der i Folketroen tænkes at forvolde dens Død, i hvis Mund den kan flyve ind.” **Gandaflaga** f. er det same.
- **Gandreid** f. er ”Hekseridt, ogsaa om Ridt paa et rasende Dyr uden Anvendelse af magiske Kunster”. Til det blir brukt *gandreidarbeisl(i)* n. **Gandreidarskór** m. pl. er ”Syvmilestøvler”.
- **Gandrínar** f. pl. er forklart som ”Gandruner”.
- **Gandvík** er ”Det hvide Hav”.
- **Gandi** m. er = **garmur** m., som er 1. “(*hundur*) Hund. – 2. (*útslitinn hlutur*) forslidt og ubrugelig Ting, is[ær] laset, forslidt Klædningsstykke [...] 3. om Mennesker: Pjalt, Stakkel: *hann er mesti g.*, han er et (daarligt) Subjekt; *garmurinn!* det Skind! det sølle Skrog!”
- **Göndull** m. er: 1. ”(*flækja*) Sammenvikling, Forvikling”, som i *Sokkarnir voru í göndli utan um öklana* ’sokkane var tvinnu (”sad i Aal”) ikring okla’ og *léreptskjöllinn var í göndli um mittið á henni* ’lerretskjolen var i göndull ikring livet på henne’. 2. ”(*gróft band*) groft Garn”. 3. a. ”sammenviklet, langagtig Genstand af Tøj el. andet”, som i *og sneri alt saman í göndul, eins og hann væri að vinda þvott* ’og vreid alt saman til ein göndull, som om han heldt på å vri opp klesvask’. b. ”Penis.” Dessutan kan *göndull* tyde ”(*jarðvöðull*) sjusket person” (tillegget).
- Verbet **göndla** (med dativ) tyder ”dreje, vikle”, som i *Vér köllum það að g[öndla], þegar snúið er í flýti upp á þráð* ’Vi kallar det å göndla når ein i full fart tvinnar ein tråd’ og *g[öndla] e[inhverj]u saman* ”vikle n[oge]t sammen i en Hast, bundte n-t”.
- **Göndul** f. (særnamn) er ”Navn paa en Valkyrie”.

2.3.2 Færøyane

Svabo, 1770-åra-1824, Jacobsen og Matras 1961

I J. C. Svabo (1966 [1770-åra -1824]: 250) si ordsamling er desse gand-orda med:

- **gandur**, m., ”Hexerie”, ”Trolldom”.
- **gandakadlur**, m., [no skrivi *gandakallur*] ”Hexemester”, ”Trolld-Mand”, ”Trolld-Karl”.
- **gandakjedling**, f., [no skrivi *gandakelling*] = **gandahujt**, f., [no skrivi *gandahít*] ”Hex”, ”Trolldqvinde”.

2. Kjelder

- *gankona*, f., ”Spinderske”.
- *ganturrur*, adj., ”gjennemtør”.
- *ganda*, vb., ”fortrylle”, ”forhexe”, ”hexe”, ”kaste Runer paa en”, ”giøre Troldom”.

Jacobsen og Matras (1961: 104) har i tillegg avleidde ord som *gandabók*, *gandakraft*, *gandakunstur*, *gandkvæði* og *gandafluga*. Det siste er ”lille flue med metalglinsende vinger”.

2.3.3 Orknøyane

Marwick 1929

Frå orknøysk har Hugh Marwick (1929: 51, jf. 22, 50) eit ord *gamfer* (*ganfer*), som han fører opp med tre tydingar:

1. ”a ghost, spook”,
2. ”an atmospheric sign or phenomenon”. Ein ”sun-gaa” eller ein ”broch aboot the moon” blir ”regarded as a **g[amfer]** betokening bad weather”. Om vinteren blir ”a cold, foggy drizzle” stundom rekna som ””**g[amfer]** for snaa’ (snow).” (*Gaa*, som i ”sun-gaa” er ”a mock-sun, parhelion; a patch of rainbow-coloured sky, the isolated stump of a rainbow. [...] Regarded as a herald of bad weather”, og ein *broch* er ”a halo round the sun or moon”.)
3. ”any supernatural phenomenon”: ”He’ll be seean **gamfers** this night afore he wins home.”

2.3.4 Shetland

Jakobsen 1921

Frå shetlandsk fører Jakob Jakobsen (1921: 200-01) opp to ord *gander*:

a. ”1) *støjende og råbende tale, højrøstet og tåbelig snak, skvalder*, = galder [...] 2) *stærk og larmende vind, stærkt vindstød*”, som i ”a **g[ander]** o’ wind”.

b. ”1) *pludselig afmagtsfornemmelse, kvalme, ondt for hjertet*”, som i ”der ’r a ill **g[ander]** aboot my heart, *jeg har ondt for hjertet*.” ”2) i udtrykket: der ’r a ill **g**. upo de fish, *fisken vil ikke bide på krogen*, egl. måske: *fisken er forhekset, forgjort, således at den ikke vil tage føde*.”

Av samansette ord er det fleire:

- *Gandaguster*, *ganderguster* og *gandigust* er eit ”*stærkt og pludseligt vindstød*, også *stærk og fejende vind, storm*, især af kort varighed”.
- *Gandigo* er ”1) *råben og støjen*”, som i ”to mak’ or had [’hold’] a **g[andigo]**”, og ”*larmende ordstrid; højrøstet og skvaldrende tale; højlydt klagen*”, som i ”nane [’none’]

2. Kjelder

o' dy **g[andigo]!**". "2) (*stærk*) *vindbyge, ledsaget af regn; stærk regnbyge*", som i "a **g[andigo]** o' rain". "3) *hæftig udspyning, pludseligt anfald af opkastning*". Jakobsen trur den andre lekken i ordet er norrønt *gauð* (n.?) "gøen, skælden", nynorsk *gau(d)*, m., "gøen, støj, skrål".

- **Gandigoul, gandi-goul** er "kraftigt råb el. hyl, voldsomt latterudbrud el. grådanfald", som i "to come ut wi' a **g[andigoul]**, *udstøde et råb el. hyl, bryde ud i i voldsom latter el. gråd*".

- **Ganfer** er to ting:

"1) *fænomen på himlen, f.eks. en vejrsol, en afbrudt regnbue, som varsler dårligt vejr*", som i "a **g[anfer]** (*vejrsol*) *afore de sun*" eller "a **g[anfer]** (*enden af en regnbue*) *dandled ower de Papaland a' ['all'] day*". Ein variant av denne tydinga er "kolde tågedunster, som bebude sne", som i "a *snawie ['snowy'] g[anfer]*". **van-ganfer*, der *van-* kjem av *vatn*, er ein "lysring (gård) om månen el. solen, bebudende regn".

"2) *luftsmæld, knaldende lyd i atmosfæren, fra gammel tid af betragtet som et ondt varsel*".

2.3.5 Noreg

Wilse 1919 (1780), Østfold, Noreg

Jacob Nicolaj Wilse (1919 [1780]: 57) har eit par ord som kan ha samband med gand:

- **ganne** "styre, kappe Top og Grene av Løv-Træer".
- **ganne** "et Slags *Laft" (retta frå "Last", som må vera gali, jf. Hallager).

Wilse var dansk, men var prest i Østfold frå 1768.

Hallager 1802, særleg Hordaland

Laurents Hallager (2004 [1802]: 68) har desse orda som kan henge i hop med gand:

- **Gan** "et Slags Troldom, Hexeri".
- **Ganflouer** "Troldfluer, som Finnerne betjene sig af til deres Hexekonster".
- **Ganskott** "(Ganskud), en farlig Hvirvel i Søen".
- **Gandre** "hexe, fortrylle".
- **Ganne** "en vis Sammenfældning af Stokkene i Stokkevægge. Øster paa".

I tillegg meiner Lid (s. 66) at tyding 2 av verbet *ganne* heng i hop med gand:

- **Ganne** 1. "tage Hovedet og Indvoldene paa engang udaf Fisk; Afskjære Gjellerne med et Snit." 2. "styre, kappe Grenene og Toppene af Løvtræer".

2. Kjelder

Christie, 1938 (1840-åra), særleg Hordaland

Christie (1938 [1840-åra]: 90, 101, 109) har desse gand-orda:

- **Gan**, s., ”Gan, Trolddom, Hexerie, Forgift”.
- **Gann**, s., ”Trolddom, Gan.”
- **Ganfluga**, s., ”Troldflue, Ganflue, som Finner menes at betjene sig af ved Hexerie.”
- **Gan-skot**, s., en farlig Hvirvel eller Strøm i Søen”.
- **Gan-ball** = **Gan-kula** = *Gør-knota* = *Gorr-knota* = *Gorr-nøkle* = *Alvskott* ”et Slags sammenvoxen Kugle af Uld, som findes i Creaturenes Indvolde. De troes at blive til ved Hexerie (*gann*). De kaldes derfor ogsaa *troll-skott*. Vide: *Bue-stein*.” Under *Gornnøkle* seier Christie at det same heiter *gorhnykill* på islandsk [no stava *gorhnykill*].
- **Gandra**, v., ”hexe, fortrylle”.

Christie har òg verbet *gana* ”trække Toknen af Sild, gane, styve, kappe Grene af Trær” og substantivet *ganne* ”en vis Sammenfældning af Tømmer i Vægge”. – Mykje her er frå Hallager.

Aasen 1873, Noreg

Ivar Aasen har to oppslag **Gand**:

1. I Vestfold er *gand* ”en Pind, en tynd eller tilspidset Kjæp”. På Helgeland kan *gand* vera ”en Hvirvelteen (?)”, et Legetøi som ellers kaldes Snurrbasse, Snørekall el[ler] Sorphøna”. I Hallingdal blir *gand* brukt om ”en høi, mager Karl, en oppløben Dreng”, og i Sunnhordland om ”et Slags Fisk”, = *gandarrota*, som er ’berggylte’.
2. Frå det norda- og vestafjellske har Aasen tydinga ”et slag Trolddom”, før særleg tillagd samane. Å *setja Gand i* er å ”forhexe”.

Andre ord på gand:

- Å **ganda** er å ”hexe, gjøre Trolddom”.
- **Gand-eple** n. er ”et Slags meget sure Æbler”.
- Ei ”**Gandferd** (?)” er eit ”Følge af Hexer eller onde Aander, som tænkes at ride i Luften”, og det skal vera det same som *Jolereid* og *Oskereid*. Ordet blir brukt på Helgeland, helst med uttalen ”Gangfar, el. Gangfal, sjeldnere Gannfar”.
- Ei **Gandfluga** er ei ”Troldflue, fabelagtig Flue [...] udsendt for at stikke Dyr eller Mennesker”.
- Eit **Gandskot** er ”et Slags Forhexelse”.

2. Kjelder

- Frå Helgeland har Aasen notert *Gandtrumba* f. ”Tromme som Hexemestere siges at bruge”.
- Ei *Gandvisa* er ”Tryllesang”.
- Ei *Gand-øskja* er ei ”Æske med Tryllemidler”. (Aasen 1873: 207)

Ross 1895, Noreg

Til Aasen sine opplysningar føyer Hans Ross dette (1971 [1895]: 225, 989 + s. 13 / 1013):

- *Gand* m. kan vera = *gandfluga* f., som er ”et Troldinsekt [...] som man kan faa ind i Kroppen”, og det kan vera = *Illska, Trollskap*.
- *Gand* blir brukt i tydinga ’gut’ i Nord-Varanger òg.
- I Sunnhordland er ei *Gandablaasa*, ein *Gandagris*, ein *Gandakrabbe* eller ein *Gandapose* ein ”arrig og ondskabsfuld Person”. *Gandunge* / *Eitrunge* blir brukt om ”arrig, slem Unge” og om *Gandeple*, i Sogn. Adjektivet *gandafull* er ”ond og arrig”, i Sunnhordland.
- Verbet *ganda* tyder ikkje berre å ”hekse”; det kan òg vera = å ”furta; især om Smaabørn som skjuler sin Person eller sine Øine”; i Inn-Trøndelag.
- *Gandegg* n. blir på Sunnmøre brukt om egg av gandfluge; ”Menes at kunne komme i Saar og volde Betændelse”.
- *Gandferd* f. heiter i Vesterålen ”Gaangfæra” (b. form).
- Ross har òg eit lint hankjønnsord *Gande*, som i Telemark blir brukt om ei ”udvokset ophøiet Rand omkring et beskadiget Sted paa et Træ”, = *Ripel, Jadar*, og som i Hallingdal blir brukt om ”en ikke meget høi, smal Rygning, som fra et høiere Parti stikker ud i fladt Jordsmon eller i Vandet”. Ein åker eller anna som er full av slike gandar, er *gandutt*.
- *Gandaflaga* f. ”voldsomt Vindstød”.

I Bugge sitt tillegg II til Ross-ordboka er dessutan nemnt:

- *Gane*, m., ”spids Pind hvorpaa Folk eller Fæ saarer sig”, frå Larvik og Bamble; ”tildeels: *Gana*”, føyer Bugge til.
- *Gana (seg)*, vb., som i: ””Ku’a har gana se”, stukket en Stavre i Indvoldene”, frå Larvik.

Vidsteen 1900, Sunnhordland, Noreg

Frå Sunnhordland har Christian Vidsteen (1900: 52) desse orda:

- *Gand*, m. ”Arrighed, Ondskab, Hidsighed”. ”suur so Gannd” eller ”gannda suur” er ”overmaade sur”.

2. Kjelder

- *Gandblaasa*, f., er ”arrig, hidsig Kvinde (ogsaa om Hundyr), og tilsvarende er *Gandkrabbe* m. eller *Gandpose*, m. eit ”arrigt mandligt Væsen”.
- *Gandflaga*, f., er eit ”voldsomt, pludseligt Vindstød”.
- *Gandfull*, adj., er ”hidsig, arrig”.
- *Gandrid*, f. er ”Anfald af Arrighed og Hidsighed”.

Eg tek ikkje med artiklane frå *Norsk Ordbok* 1966- (III: 1392-96). Dei bygger på eldre norske ordbøker og artiklane til Nils Lid, som eg går gjennom i forskingshistoriekapitlet. Unntak er mindre interessante samansette ord, som *gandlei* ”svært lei” og *gandstraum* ”svært strid straum”.

2.3.6 Sverige

Rietz 1862-67, Öland (og Blekinge), Levander og Björklund 1970-80, Dalarna

Johan Ernst Rietz (1862-67: 185) har eit ord *gänder* m. ”gren på ett trä”, frå Öland. Under same oppslaget har han *gångel*, *gangel* ”stor gren på trä”, frå Blekinge. Levander og Björklund (1970-80: 642) seier at *gannsflugu* i Dalarna er ’klegg’. I tillegg har Herbert Gustavsson (1918-45 I: 246, II: 705) to gand-ord frå Gotland, men det er så uvisst kva dei tyder at det er uråd å bruke dei til noko.

2.3.7 Svensk-Finland

Vendell 1904-06, Åboland

Frå finlandssvensk har Herman Vendell (1904-06: 259, 1067):

- *Gand*, m., ”Torr fura”.
- *Törvesgand*, m., ”På töre rik stock” (av *törve* ’tyri’).

Begge er frå Nagu utanfor Åbo.

Wessman 1925, Åboland

I sitt ”tilläg” til Vendell føyer Wessman (1925-32 I: 211) til frå Nagu:

- *Ganda*, f., ”Förtorkad stor tall eller gran, som står upprest på sin plats”.
- *Gand-törv*, n., ”Torrt törerikt furuträd”.

Ahlbäck 1992, Åboland, Österbotten

Olav Ahlbäck (1992: 288) har nokre ord i tillegg:

2. Kjelder

- *Gand*, m., ”kådrick topp, gren el[ler] d[ylikt] av tall (gran), törerikt trästycke”, = *gandtörve* n. Frå Lappfjärd i Österbotten og Nagu.
- *Ganda*, f., ”torrfura, torrgran”. Nagu.
- *Gander*, n., ”stång, mast el[er] d[ylikt], upprest som sjömärke el[ler] igenkänningsmärke”. Frå Replot i Österbotten.
- *Gandra*, vb., ”uppresa stång, mast el[er] d[ylikt] som sjömärke el[ler] igenkänningsmärke”. Replot.

2.4 Bumannstradisjon frå nyare tid, særleg gandfluge og *gandreið*

Her er det uoverkommeleg å få med alt. Men eg tek med nokre døme, og i forskingshistoria gjev gjennomgåinga av Lid sitt arbeid eit greitt bilete av gand i folketradisjonen. I drøftinga dreg eg inn fleire døme. Når det gjeld islandsk gand-tradisjon, har eg heilt og fullt basert meg på Jón Árnason si folkemminnesamling og registeret der (i tillegg til det Lid nemner frå islandsk tradisjon om trolldomsfluger). Om *gandreið* finst det heilt sikkert nyttige opplysningar i islandske kjelder frå tida mellom dei gammalislanske kjeldene og Jón Árnason, men eg har ikkje hatt høve til å grava fram dei. (Mange av fastlandsopplysningane frå same tida har eg frå Lid.). Eg har ikkje hatt høve til å gå gjennom manuskript i Norsk folkemminnesamling ved Universitetet i Oslo. Lid har brukt det materialet og materiale frå tilsvarende samlingar i Sverige og Finland, slik at mykje som er relevant for gand er fanga opp av han. Likevel er utvalet hans sjølvsagt prega av synet hans, så det ville vori interessant å gå gjennom materialet på nytt.

Som vi skal sjå nedanfor (s. 75 ff.) i presentasjonen av Nils Lid sitt arbeid, er gand i nyare norsk tradisjon helst eit slag trolldomsprosjektil. Det kan vera av mange slag: hårbollar, vindkast, små beinpiler, m.m. Men både i dei eldste kjeldene (frå ikring 1600) og i nyare tradisjon – særleg nordafjells, der gand-tradisjonen er sterkast – er gand ofte synonymt med gandfluge, eller eit utsendt insekt blir kalla berre gand. (Nærare om gandfluge i kap. 3.16.) Derfor tek eg med litt frå nyare tids folketradisjon om gandfluga her. Ole Tobias Olsen har fyldige opplysningar, fyrst og fremst frå Helgeland. Han seier at

Ganden [...] menes at være den onde selv eller den onde galdret inn i skikkelsen av en bremslignende flue. [...]. Fluen opbevares i en æske, ”ganøsja” [...] Om den maate, hvorpaa ganfluer fanges, er man ikke enig. Enten skal det være naturlige fluer, der fanges som fluer i almindelighet, eller ogsaa er det tjenende

2. Kjelder

djævle, der paa grund av galdring maa følge finnen og holde til i hans æske eller også i hans sæk eller i hans klær. Den sidste antagelse støttes av den omstændighet, at det ikke har lykket nogen at fange en ganflue, naar den har stukket og heller ikke at finde den igjen, om den faller for sitt offers blik; den forsvinder da likesom inde i det menneske eller dyr, den har stukket. [...] I syngende tone fremsies trylleformularen, hvormed fluen faar besked om finnens vilje og om dens navn og adresse, som den skal besøke, og naar først fluen er sluppet løs, farer den avsted mot sit maal. (Olsen 1912b: 119-20)

Eg skal nemne nokre døme på slik folketradisjon som Olsen si framstilling bygger på, fyrst frå Sør-Folda i Nord-Salten: Ein kar som har lagt seg ut med ein same får høyre

ei underleg surring i lufta, nett som om fleire tordivlar dreiv på og kappflaug. Best det var såg han noko som ei humla kome mot seg med ei fart som om ein stein var kasta av nokon. Det råka han midt på magen, og dasken var hard. Det svei og gjorde vondt, og mannen seig i hop og måtte hjelpst i seng. Og då dei kledde av han, så såg dei ein svart flekk på magen hans, så stor som ei gamaldags ort.

Mannen vart sengeliggende fleire veker, og måtte be ein ”fjell-lapp” om hjelp. Han skar rundt svartflekken og joika og drog han ut med fingrane. ”Han fekk laust noko, slengde det i golvet og sputta på det. Det såg ut som ei humla, og tyktest vera levande. Lappen sa at dette var rette sorten gand. På magen vart det eit stygt sår, men mannen kom seg snart.” (Buvik 1941: 18-19. – Ei anna fin skildring er om Saltdals-samen Grøn-Snerren (Ellefsen 1981: 110-11). Bonden Andreas Olsa har lagt seg ut med han, og ei tid seinare dukkar så Snerren opp:

Johan Hansa, stod like ved og så at Grønnsnerren tok skinnposen fram fra barmen. Så tok Snerren ut en korm av posen og sikta han inn på ei av kyrne hans Andreas. Kormen var på størrelse med ei humle, mener Hilmar. Men kormen forfeila målet sitt og traff en hest som stod like ved. Hesten reiste seg på to og skreik, og satte på sprang inn i olderskogen bort mot elva. Opp fra ei tørrolder stod det en kvass kvist, og den fikk hesten i brystet og strauk med.

Augnevitnet er tippoldefar til den Hilmar som fortel dette. Historia er nedskreven så seint som i 1979. – Myrvang (1964: 101-2) har ei anna sein skildring, fortald til han på 1960-talet (pers. oppl.), og det skal ha vori far til heimelsmannen som vart råka av gandfluga. – Andre gandflugeskildringar i denne tradisjonen står hos Lid 1927 og 1944 og Heide 2002. – Som vi ser, er ikkje gandfluga noka ”fluge” i dagens tronge tyding av ordet, jamvel om ho kan vera det. Oftast liknar gandfluga eit av dei store, stikkande insekta, som kvefs, humle e.l., eller brems. Men det er òg døme på at gandfluga er ei bille, m.a. ein tordivel, ein myhank (stankelbein) o. a. Nærare om dette i kap. 3.16 og 4.6 og hos Heide 2002.

2. Kjelder

Den islandske tradisjonen om ei *galdrafluga* 'trolldomsfluge' (jf. kap. 2.3.1) høyrer inn under ein tradisjon om vonde, magiske *sendingar* som m.a. kunne ha flugeham.³⁵ Flugesendingane blir ofte stoppa. Dei gongene dei får gjort den skaden dei skal, flyg dei *ofan í* offeret, altså inn i munnen eller nasen på det, og kan da drepa offeret (jf. kap. 4.6). Eg har ikkje sett sendingsflugene kallast *gandfluga*. – Om den færøyske *gandafluga* (jf. kap. 2.3.2) er det visst ikkje bevart folketru (pers. oppl. Eyðun Andreassen, Fróðskaparsetur Føroya).

Islandsk gandtradisjon er fyrst og fremst *gandreid* (jf. norrønt *gandreid*, kap. 2.1.10.) I eitt av stykka hos Jón Árnason blir *gandreid* forklart slik:

Svo er sagt að sá sem vill búa til **gandreid**arbeizli flær húð af dauðum manni og ristir í ólar, en býr til kjálka (stangir) úr mannsbeinum (kjálkum?). Þetta býr hann til á þrem sunnudögum og fer úr kirkju til þess eftir pistilinn, en skal vera kominn inn aftur fyrir guðspjallið. Þegar beizlið er fullgjört má leggja það við lifandi dýr og dauða hluti (hrosshaus, klakatorfur o. s. frv.), og verður það að hesti hvað sem það er og er hann fljótur eins og elding. En sá er munur á dauðum hlutum og lifandi að dauðir hlutir fara með jörðu og komast ekki yfir stór sundvötn, en lifandi dýr fara í lofti og eru enda liðugri í snúningum. Þó eru þau misjöfn, t. a. m. hundur er fljótari en köttur, en köttur er liprari. Sé manni riðið fer hann hæst, er fljótastur og að öllu beztur. Öll lifandi dýr fara yfir hvað sem fyrir er nema sjó. Sá sem ríður má aldrei aftur líta, þá hrapar allt niður. (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] III: 458, jf. 458-63 og Jón Árnason si eiga utgreiing i I: 426)

'Det blir sagt at den som vil laga "gandreibeysel" flår huda av ein daud mann og skjer ho i reimar og lagar stenger³⁶ av menneskebein (kjevebein?). Dette lagar ein på tre sundagar og går ut or kyrkja til etter epistelen, men skal vera kommen inn att før evangeliet. Når bekslet er ferdig, kan ein leggja det over levande dyr og daude ting (hestehovud, frosne torver osv.), og da blir det til ein hest, same kva det er, og hesten er rask som eit lyn. Skilnaden på daude og levande ting er at daude ting fer langs bakken og ikkje kjem seg over store elvar og vatn, medan levande dyr fer gjennom lufta og er snarare i snuen. Men dei er ulike, t. d. er ein hund raskare enn ein katt, medan katten er smidigare. Eit menneske som blir ridd fer høgst, er raskast og best på alle vis. Alle levande dyr kan fara over alt, så nær som sjø. Den som rid må aldri sjå seg attende, da dett alt ned.' Andre ting dei rid på i *gandreid*, er *hrossleggur* 'hestebein', *kjalki* 'kjevebein', *herðablað* 'skulderblad' (ibid I: 427), *hrosshausar* 'hestehovud',

³⁵ Jón Þorkelsson 1956: 116, 349, Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 309, 323, 326, 480, 486, 514, 580, 587-88; III: 387, 546, jf. I: 479, 623 og III: 387-88, 538, 563.

³⁶ Som er på kvar side av munnbitet, E. H.

2. Kjelder

hrosskjálkar 'hestekjevebein' (ibid II: 441), *skörungur* 'eldrake' (ibid II: 442, jf. 435), og *fjöl úr kistunni sinni* 'ei fjöl or kista si' (ibid III: 325). Det er helst koner som rid *gandreið*, og ofte på gardsguten, gjerne slik at kona smøyer bekslet over han når han søv. Stundom døyrguten av det; kona sprenger han med å ri til andre landsdelar og attende på éi natt. Eit populært motiv er at guten klarer å smøye av seg bekslet og legga det på kona i staden. I somme tilfelle får han da skodd "hesten" på veg heim, og når kona blir menneske att, er hesteskorne sauma fast i hender og føter på henne (sjå ibid III: 460-62). Éin heimelsmann seier at ein i *gandreið* kan fara "jafn[vel] í aðra heima" (ibid III: 463) 'jamvel til andre heimar'. Éin annan uttrykker seg slik at ein namngjeven mann som kunne ri *gandreið* "reið gandi hvert er hann vildi" (ibid III: 619) 'reid gand kor han ville'.³⁷ Hos Jón Árnason er det òg dømme på ferd gjennom lufta med særskilde vottar som ein har på seg (ibid III: 458-59). Det er òg eit dømme på at ein kar som er trolldomskunnig rid gjennom lufta på "göngustaf sínum" (ibid I: 585) 'vandringsstaven sin'. Men det blir ikkje kalla *gandreið*, og det blir det heller ikkje når han døyrg og rid "út um sveitir á líkkistu sinni" (ibid: 586) 'ut kringom i bygdene på likkista si'.

³⁷ *Gandreið* er nemnt fleire stader hos Jón Árnason enn eg har nemnt her, m.a. I: 108-09 og III: 106, 579.

3 Forskingshistorie

3.1 Innleiing til forskingshistoria

Jamvel om dette kapitlet er stort, har det vori uråd å få med alle, for det er veldig mange som i einkvan samanhengen har kommentert ein eller fleire gand-tekststader. Det gjeld særleg dei mest kommenterte tekststadene, som er i *Vqluspá* og til dels i islendingsogene. Målet har vori å leggja fram stoffet så lett tilgjengeleg som det går an når det er så komplekst og detaljert. Men det har ikkje gått an å følgje eitt, objektivt sorteringskriterium heile vegen. Det eg har prøvd er særleg å ta fyrst det som trengst for å forstå det neste. Dersom Y føreset X, så står X før Y. Dersom X gjer det lettare å skjøne Y, så står X føre Y. Til ein viss grad har eg òg lagt vekt på kronologi. Til dømes står *tyre* tidleg, fordi det viktige som vart sagt om det av andre enn Lid kom tidleg. Eg har òg prøvd å få det som noko vagt ”høyrer i hop” til å stå samla.

Den fyrste, spede gand-forskinga tok til på slutten av 1700-talet, da rasjonelt orienterte prestar prøvde å finne ut kva insekt gandfluga var. Neste steg var skriftene som frå 1870-åra kom ut om samane og religionen deira, på bakgrunn av den interessa for folkekultur generelt som nasjonsbygginga skapte. Friis (1871: 109-11) refererer mesteparten av opplysningane 1700-talskjeldene har om gand og gandfluge. Von Düben (1873: 272) nemner òg ein del sentrale opplysningar om gand i sin presentasjon av samisk religion. Men det Friis og von Düben skriv er mest referat av kjeldene. Meir vurdering er det i dei eldste norrønordbøkene, som òg kom på denne tida: Fyrsteutgåva til Fritzner frå 1867 og Cleasby og Vigfusson frå 1874. I 1877 kom Fritzner så med ein eigen artikkel om gand og tilgrensande tema. Den er ein milestein i forskinga om gand, samisk religion og samhøvet mellom samisk og norrøn religion. Frå 1890-åra kom mange granskarar med i drøfting av etymologien til gand og gand i stadnamn. Etter 1910 kom det stadig artiklar og bøker som tok opp gand: Reuterskiöld (1912) og Holmberg [Harva] (1915) om samisk religion, Olsen (1912) om *ungandir* -innskrifta, m. fl., de Vries 1930-31 om gand generelt. Dei viktigaste bidraga er Nils Lid sine artiklar frå 1921-1944, særleg om gand i folketrua. Ohrt 1934-35, Liestøl 1937, om *gondols ondu* og *gýgjar göndull* og Olsen 1942, om *nú rekið gand ór landi* i Hild Rolvsdotter-strofa er òg viktige. Etter krigen er det lenger mellom gand-drøftingane; Tolley 1994 og 1995 er dei viktigaste. – Gand i kjeldene til samisk religion – bortsett frå *Historia Norwegie* – er granska for lite til å gje stoff til eit eige underkapittel. (Det er eit kapittel om gandfluge, men det dekker berre ein del.)

3.2 Etymologi

Eg gjer greie for etymologidrøftingane her med ein gong, både fordi det er eit grunnspørsmål som andre spørsmål er avhengige av og fordi det tidleg var eit vidfemnande ordskifte om dette spørsmålet. Den etymologien flest har slutta seg til vart fyrst skissert av Fritzner (1877: 164-65). Han slo fast at ordet *gand* er nordisk, og ikkje samisk, enda det i folketrua er knytt til samane, og han meinte grunntydinga av ordet er ”Kjæp eller Stage”. Til det hadde han tre grunnar:

i. I Vestfold heiter det at ei ku ”*gandløyper sig*” dersom ho får ein grankvist i sida.

ii. Norrønt *gøndull* kan tyde ’penis’.

iii. Fjorðar som *Gønd* og den armen av *Gandvík* / Kvitsjøen som går inn til *Kantalahti* – som Fritzner set i samband med namnet *Gandvík* – er forma som ei kvest stong (jf. kap. 3.3).

Hellquist (1893: V-VI) seier mykje av det same. Han går ut frå Fritzner sin ordboksdefinisjon for *gandr* ”Kjæp, Stage” (Fritzner 1883-96 I: 544) og Vestfold-ordet til Fritzner, men frå Aasen (kap. 2.3.5 her): ”en Pind, en tynd eller tilspidset Kjæp”. Så viser Hellquist til at ei rad ord for ’stong’ o.l. er avleidd av røter som tyder ’å stikke.’ På grunnlag av det knyter Hellquist *gand* til den indoeuropeiske rota **g_when*, som i:

- sanskrit *hánmi* [*hánti*³⁸] ”schlage” (pres.) – av indoeurop. **g_when-mi*;
- latin *offendo* (1. pers. pres.) ”(an etwas) anstossen, angeschlagen” – av indoeuropeisk **g_when-dō*;
- gresk *theínō* ”schlage, stosse, steche” (pres.) – av indoeuropeisk **g_when-iō*.

Døma tyder på at Hellquist meiner grunntydinga av *g_when* – og dermed *gand*? – var noko slikt som ’slå, stikke, støyte’, men seier det ikkje. – Lidén (1896: 98-99) ser ut til å ha kommi uavhengig fram til om lag det same. Til grunnlaget føyer Lidén svensk dialekt *gånder* ’grein’ og *gangel* / *gångel* (for *-del*) ’stor grein’ (Rietz, sjå kap. 2.3.6 her), nynorsk *gand* ”en høi og mager Karl, en opløben Dreng” (Aasen, kap. 2.3.5 her), og nysislandsk *gandur* ”the helm of a ship” (Gunnar Pálsson, kap. 2.3.1 her). Det nye Lidén gjer er å setta *gand* i samband med gammalirsk *geind* f. ”a wedge” og nygælisk *geinn* ”a wedge, cuneus; a large, thick piece of anything”. *Gand* og *geind* skal vera den same *dh*-utvidinga, indoeuropeisk **g²hen-dh-*. Dessutan set Lidén *gand* i samband med:

³⁸ *Hánmi* er fyrstepersonspresens, *hánti* tredjeperson. No er konvensjonen å føre opp tredje person.

3. Forskingshistorie

- litauisk *”geniù genėti ”einem baume die äste abhauen”*” (jf. dei svenske greintydingane),
- kyrkjeslavisk *žŋjā*”schneide ab, ernte”,
- kyrkjeslavisk *ženā*”jage, treibe”,
- sanskrift *ghana-*”knüttel, keule”,
- armensk *gan*”schläge, prügel”, og
- gammalhøgtysk *gund-*”kampf”.

Det kan sjå ut til at Lidén meiner *gand* kjem av ei indoeuropeisk rot *g²hen-*”schlagen”, men seier det ikkje direkte. – Streitberg (1896: 122) sluttar seg òg til denne etymologien. Til *gand-*”slektningane” føyer han norrønt *gunnr*”Schlacht”, gammalengelsk *gúð*”Kampfgewand”, og gammalhøgtysk [*gund-*, som i] *gund-fano*”Kriegsfahne”.³⁹ Falk og Torp sluttar seg òg til Hellquist / Lidén-etymologien, og formulerer han klårae: *Gand* skal vera avleidd av ei indoeuropeisk rot **ghen* (**g^uhen*)’slå’. Til grunnlaget for dette føyer dei:

- gresk *épephnon*’eg drap’,
- avestisk *jaiñti*”schlägt, tödtet” (?) og
- sveitsartysk *Gunten* m. ”Art Keil”.

Nærast i slekt med *gand* skal desse orda vera: Gammalirsk *geind*’kile’ (Falk og Torp rekonstruerer det som **gendi-*); sveitsartysk *Gunten* m. ”Art Keil”, og latvisk *dsenis*”det mellom begge tagger paa plogjernet indklemte træstykke”. Falk og Torp nemner òg Patrubbyány (1904: 427-28) sine opplysningar om at den indoeuropeiske rota òg finst i armensk *jin*”Stock” og *jn̄jem*”töte, vernichte”.⁴⁰ (Falk og Torp 1903-06: 215, 1909: 124, 1910-11: 299, 1467) – Magnus Olsen sluttar seg til Hellquist-Lidén-etymologien i samband med drøfting av *ungandir*-innskripta frå Sunnhordland (s. 17), som vart oppdaga i 1910 (Olsen 1912a: 15-16, 18-19). Han seier Lidén har ”gjenfundet ordet *gandr* i en litet avvikende form i oldirsk *geind* f. [...]”kile” (ibid: 19). I 1919 (: 146) føyer Torp finlandssvensk *gand*”gaddfure” (kap. 2.3.7) til grunnlaget for denne etymologien. *Gand*-tydinga gut (Ross i kap. 2.3.5) set Torp i samband med shetlandsk *gant*’d.s.’, og nemner at det på samisk heiter *gánda* (saN). Lid (1927: 332-34) henger seg på med fleire finlandssvenske former med liknande tyding (kap. 2.3.7 her).

³⁹ Streitberg forklarar ikkje samhøvet mellom *nm* i den nordiske forma og *nd* i dei tyske og engelske: Urganisk hadde veksling *nh* – *nd* etter Verners lov, og i nordisk vart *h* assimilert med nasalen, medan han vart *d* i tysk og engelsk. (*Nð*, derimot, heldt seg som *nd* i nordisk.) Jamfør Falk og Torp nedanfor.

⁴⁰ Patrubbyány seier at indoeuropeisk **g²h*” i armensk er *g* føre bakre vokal, som i det nemnde *gan*’schläge’ = idg. *g²h₂ni*, gresk. *φόνος* [*phónos*]’mord’”, men *ñ* føre fremre vokal, som i *jin*”stock” og *jn̄jem*”töte” (< **jin̄jem* = gresk *theínō*), av same rota. (Patrubbyány 1904)

3. Forskingshistorie

Dessutan dreg Lid frå nynorsk fram verbet **gande* (*gan[n]e*), som i 1700-talskjelder frå Sør-Austlandet blir brukt om å 'kylle, kappe topp og greiner av lauvtre' (sjå kap. 2.3.5). Elles nemner han at uttalen av **gande* m./vb. i Vestfold er /^lga:ne/, slik at skrivemåten med *nd* er rekonstruert. Men han meiner rekonstruksjonen er rett, fordi voksteren *gandr*, **gandi* > /ga:n/, /^lga:ne/ svarar til slikt som *grind* f. > /gri:n/ og *endi* m. > /^le:ne/, i det same målføret.⁴¹ Lid meiner omgrepet *gand* "frå gamalt har innehalde dei to funksjonar som kan uttrykkjast ved nærskyldde ord som *stong* og *stinga*", så han meiner vel *gand* opphavleg har tydd noko slikt som 'stong til å stikke med'. –Alexander Jóhannesson (1956 : 415), Krause (1971: 58), Antonsen (1975: 47) og Ásgeir Blöndal Magnússon (1989: 229) sluttar seg òg til Hellquist – Lidén-etymologien. Watkins (2000: 35) sluttar seg til at indoeuropeisk har hatt ei rot "g^when-To strike, kill", og at norrønt *gunnr* 'strid', urgermansk "gund-fanōn, "battle flag" høyrer til den rota, men nemner ikkje *gand*.

Fleire andre etymologiar har vori lanserte. Wadstein (1895: 30-31) går ut frå dei same *gand*-tydingane 'stay, grein' o.l. som dei andre, og nemner i tillegg ölandsk *gånder* 'stor grein' (kap. 2.3.6), men meiner *gand* kjem av **ga-wand-*, der *wand-* er same ordet som norrønt *vöndr* "Stock, biegsamer Zweig", av same rot som norrønt *vinda* "winden, drehen, flechten, biegen". Tolkinga føreset at *ga-w-* > *g* er normal vokster, og det meiner Wadstein han har parallellar til. Støtte for den opphavstydinga som tolkinga føreset finn Wadstein i nemningar for Midgardsormen (her s. 18) og i *Gandvík* (her s. 25). Ormen blir kalla *Jormungandr* og *storðar gandr* fordi han "die Erde umwindet" (Men så godt som alle andre oppfattar *storðar gandr* som 'storm', jf. kap. 3.10 her.), og *Gandvík* tyder "der sich windende Meerbusen". **Ga-wand-*etymologien vart like etter sett fram også av Kock (1895: 344-45). Lidén (1896 : 98-99) meiner derimot at voksteren *ga-w-* > *g* er tvilsam, og innvender at dersom **ga-wand-* var opphavet til *gand*, skulle det på norrønt ha vori omlydsvokal, **göndr*. Dessutan kan ein ikkje bygge noko på *Jormungandr*, så uviss som tolkinga av ordet er, og heller ikkje på *Gandvík*, for det namnet er "umgebildet" av finsk *Kantalahti*, meiner Lidén (ibid: 114-15). Wadstein (1897: 115-16) held likevel fast på opphavsforma **ga-wand-*, fordi han kan forklare *gand*-tydingar som Lidén-Hellquist-etymologien ikkje kan:

- *Gand* blir brukt om "schlange" i norrøne skaldekjenningar: *Gandr storðar* (som andre granskarar oppfattar som 'storm'), og *Jormungandr*.

⁴¹ Vokalforlenging føre [gammal] *nd* finst i fleire målvald; kanskje mest på Romerike, men Vestfold har òg ein god del av det. Nærare om denne voksteren i Heide 2004a.

3. Forskingshistorie

- Nýislandsk *göndull* blir brukt om ”knäuel”, som i “*það er komið í göndul, of entangled things*” (Cleasby og Vigfusson 1874: 223. Jf. Sigf. Blöndal i kap. 2.3.1).
- Nynorsk *gand* kan tyde ”Hvirvelteen (?), et Legetøi som ellers kaldes Snurrbasse, Snøre kall” (kap. 2.3.5 her).

Desse tydingane høver framifrå til ei opphavleg tyding ”winden, drehen”, meiner Wadstein. Uhlenbeck (1897: 543) stør Wadstein sin etymologi. Men Magnus Olsen legg imot han (Olsen 1912a: 18-19). **Ga-wand-* ville ikkje tyde ’stav’, seier Olsen, men ”som har (er utstyret med) en *vöndr* eller stav”. Det ser vi av gotisk *gaskohs* ’som har sko på’ og *gagups* ’from’ (adj.), ”egentlig: som har gud i hjertet”. Dessutan er **ga-wand-* problematisk i høve til *ungandir*-innskrifta. Det er ikkje rimeleg at adjektivet *-gandir* er avleidd av eit samansett ord, og det er vanskeleg å tenkje seg samandraging **ga-wand-* > *gand-* før *ungandir*-innskrifta, altså før 400-talet.

Bugge føreslo enda ein etymologi samtidig med Wadstein. Han meiner ”Gand er [...] et af en ond Aand besat og bevæget Væsen eller en ond Aand, som ved Trolddom sætter et andet Væsen i Bevægelse”. Derfor er dette *gand* eit anna ord enn det som tyder ’kjepp, stake’, meiner Bugge. Det *gand* som han drøftar kjem heller av **ga-andar* ”den med Aande eller Aand [...] begavede”, seier han (Bugge 1895: 130-32). Magnus Olsen (1912a: 18-19) innvender at **ga-andar* er problematisk i høve til *ungandir*-innskrifta på same måten som **ga-wand-* er det. Dessutan er utgangspunktet for **ga-andar*-forklaringa ”uholdbart i real henseende”, seier Olsen, for ”*Gandr* betegner fra først av ikke ”aand”, men ”kjæp, stav”. Linderholm (1918: 113-14) og Gering (1927: 29) heldt likevel på **ga-wand*-etymologien.

Marstrander (1929: 110-11) meiner *gand* er ”samme ord” som det gammal- og nyirske adjektivet *gand*, som til vanleg tyder ”knapp, sparsom, tom, karrig, kort, liten”. Om ei eng der graset står tynt kan ein seia ”her er gresset *gand*, motsatt *dí-gand*, d. e. ”*u-gand*, tett, fyldig””. Om vind kan *gand* tyde ”heftig, sterk”, som i: ”der kom en *gand*-vind over havet så det reiste sig som åser”. Skilnaden mellom desse tydingane forklarar Marstrander med at felles opphavstyding kan ha vori ”forhekset, forgjort”. Marstrander peikar på at dei på norsk òg snakkar om ”*gand-vær* og *gandaflaga* (”voldsomt vindstøt”[...])” (det siste frå Ross, her kap. 2.3.5), og på grunnlag av det overfører han tydinga ”forhekset” til norsk. Når ein kan seia at kua *gandløyper seg* på ein kvass kvist, så er det fordi kvisten ”er *gand*, forhekset, i onde demoners makt.”

3. Forskingshistorie

De Vries sin etymologi bygger på at han meiner gand ikkje opphavleg kan ha tydd 'stav'. Han meiner gand er danna med etterfestet *-bra* eller *-ðra* til eit urgermansk verb **ganan* eller **gannan* (ikkje det kjende, norrøne *gana* 'gapa, glåme'), slik *galdr* er danna til **galan* 'gala'. Dette **gan(n)an* skal ha tydd "Hersagen von Zaubersprüchen", og skal ha stått i samband med rota **gin(n)-*, som i *Ginnungagap*. Den skal tyde "mit Zauberkraft versehen", og avlydande til ho står "*gandr* "das durch magische Handlungen hervorgebrachte Zauberesen"". (de Vries 1930-31: 62-64) Terence Wilbur (1959: 135) innvender at vi ikkje har noko vitnemål om verbet de Vries går ut frå, og heller ikkje for at "such a magical act as **gannan* was ever performed." Magne Myhren følgjer opp de Vries sin etymologi (Myhren 1970: 15-18, 21).⁴² Han meiner gand er ei avleiing med "Suffikset *dalpa*" til ei verbal rot. Som døme nemner han "*sjóðr* til *sýja*, *veftr* til *vefa*, *eldr* til **ailian*, *haptr* til *capio* [latin, E. H.], *skarð* til *skera*, *skapt* til *skafa*". Men Myhren går ut frå kjende verb *gana*: Norrønt *gana* "opna seg, glefsa, gapa" og nynorsk *gana* "afkappe, hugge Toppen af Træer" (Aasen 1873: 207). På grunnlag av dei steller Myhren opp *to* ord gand, med ulikt opphav:

- i. Det norrønbelagde *gandr* "ulv, orm" (det er *Jormungandr* han meiner) m.m. Det skal vera avleidd av *gana* "opna seg, glefsa, gapa", og tyder eigentleg "glefsar, gapar".
- ii. Nynorsk *gand* "pinne" skal vera avleidd av *gana* "afkappe [osb.]", og tyde "det avhogne," = "pinne", som i *gandløype seg*.

3.3 Stadnamn: *Gqnd*, *Gjende*, *Gandvík* m.fl.

Eg tek stadnamna her, for dei har vori viktige for etymologien til gand, men ikkje særleg viktige for andre gand-tema. – Fyrst reknar eg opp dei stadnamna som har vori sette i samband med gand og granskarane som fyrst nemnde namna, og så går eg gjennom forklaringane tematisk. Fritznar nemner desse namna (1877: 164-65): *Gqnd* og Gandsfjorden i Rogaland, *Gjende* i Jotunheimen, *Gandvík* (Kvitsjøen) / *Kantalahti* (Kandalaksha) i Nordvest-Russland, **Gandsstaðir* i Melhus i Sør-Trøndelag, *Gannestad* i Borre i Vestfold, *Gan* i Fet på Romerike. Oluf Rygh (1896: 38) opplyser at nedarva uttaleform av Gandsfjorden er "Ganda[fjorden]" (d.e. *l²ganafju:ren/*). Skadsem (1955) nemner eit anna namn avleidd av *Gqnd*: *Gandaåna* (*l²ganao:no/*), no *Storåna*. Oluf Rygh (1896: 38, 1897: 212) nemner òg

⁴² Det er ei klausulert hovudfagsoppgåve. Eg har fått dei sidene som gjeld gand, og løyve til å referere frå dei. Myhren skriv i brev til meg 19.10.2002: "No tykkjer eg det knapt er halvferdige, og eg ville nok ordlagt meg noko onnorleis i dag." Men han står fast på gand-etymologisynet sitt.

3. Forskingshistorie

Ganerød i Idd i Østfold, *Gandrud* i Flå i Hallingdal og *Gangvik* i Heddal i Telemark. Eidnes (1956) nemner *Gandsåsen* og *Gandsvágr* i Harstad. Dei av namna som står i norrøne kjelder er nemnde i kapittel 2.1.5 og 2.1.11.

Fritzner (1877: 164-65) la grunnlaget for den dominerande tolkinga av gand-stadnamna. Han konstaterte at *Gqnd* / Gandsfjorden, *Gandvik* og *Gjende* har "Formen af en i den ene Ende tilspidset Stang eller Stage".⁴³ Dette fekk ikkje tilslutnad med det same, men etter kvart. Oluf Rygh meinte fyrst at stadnamna på gand frå fyrst av var elvenamn, og sa at *Gan* og *Ganerød* ligg ved elveos (Rygh 1896: 38, med fotnote 8; 1897: 212, jf. s. 199). Men når han seinare drøftar *Gan* i Fet (Rygh 1898: 235. Figur 15.), meiner han *Gandr* frå fyrst av var namn på "den fra Øieren til Gaarden indgaaende Bugt". Karl Rygh ser ut til å tolke *Ganerød* ved Halden og *Gandrud* i Flå som avleidde av elve- eller bekkenamn **Gqnd*. Rota skal vera den same som i dei andre stadnamna på *gand*-, nemleg "Folkespr[ogets] Gand m., Pind, tynd Kjep". Elvenamna **Gqnd* er da parallelle til "Elvenavne som Geisla, Stavaa", seier Rygh. Det kan sjå ut til at han òg forklarar fjordnamnet *Gqnd*, *Gan* i Fet, *Gangvik* i Heddal, *Gannestad* i Borre og *Gjende* ut frå den same tydinga *gand* "Pind, tynd Kjep". (Rygh og Rygh 1904: 63-64) Magnus Olsen sluttar seg til denne tolkinga av fjordnamnet *Gqnd*; det er rimeleg om fjorden er nemnd "efter sit rette Løb" (Olsen og Rygh 1915: 180-81). Kjær drøftar *Gannestad* i Vestfold. Han seier at dersom det var samansett med hankjønnsordet *gandr*, som heiter *gands* i genitiv, skulle namnet ha vori **Gandsstaðir*, men det høver ikkje med mellomalderforma *Gandastadum*. Kjær føreslår derfor at førelekken er **Gqnd* f., i genitiv **Gandar*, og at det er eit gammalt namn på Borrevannet. Det ville høve, sidan det er grunn til å tru at vatnet i eldre tid nådde nærare garden. Det ser ut til at Kjær meiner dette *Gqnd* har hatt same tydinga som norrønt "gandr m. Kjæp". (Kjær og Rygh 1907: 111) Falk (1907: 78-79) meiner òg *gand* i stadnamn tyder 'kjepp' o.l., men meiner det ikkje høver på *Ganderud* i Flå. Det kan komma av *gande* m. "en ikke meget høi, smal Rygning, som fra et høiere Parti stikker ud i fladt Jordsmon eller i Vandet" (Ross 1971 [1895]: 225). Indrebø følgjer Fritzner i at *Gjende* har samband med *gand* 'kjepp'. Han seier det særleg er den vestre delen av *Gjende* som er bein, den som ligg nærast *Bygdin*, og Indrebø trur dei to namna er motsetnadsnamn. [*Bygdin* kjem av *bugr* 'bøygning, krok, bukt', E. H.] Skadsem (1955) drøftar bygdenamnet *Gqnd*. Han er samd i at rota i namnet tyder 'stav' e.l., men ikkje i at *Gqnd* opphavleg var

⁴³ Eigentleg er *Gqnd* berre heimla som bygdenamn. *Gandvik* meiner Fritzner opphavleg var berre den armen av Kvitsjøen som går inn til Kantalahti / Kandalaksha.

3. Forskingshistorie

namn på fjorden bygda ligg ved. Han ser nemleg eit mønster der berre hankjønnsforma *gandr* blir brukt om fjord, medan hokjønnsforma *gønd* berre blir brukt om elv eller bekk. Skadsem meiner derfor at *Gønd* ved Sandnes opphavleg var namn på Gandaåna / Storåna. Men den er ikkje det minste bein, så da føreslår han at *elvenamnet *Gønd* er avleidd av eit fjordnamn **Gandr*. "[S]om namn på fjorden ville *Gandr* høva sers godt, for han går so beint at ein langt utanifrå kan sjå heilt til endes på han og langt innerter dalen", seier Skadsem. Hovda (1978: 74) meiner bygdenamnet *Gønd* opphavleg var "elvenamn til *gandr* m. 'kvist, kratt', elva rann i krik og krok gjennom myrar med kratt". – Eidnes (1956) drøftar **Gandsvágr* i Harstad. I mellomalderen var namnet gardsnamn, men må opphavleg ha vori namn på vågen som no heiter *Harstadbotn*, *Gansåbotn* eller *Gansåsvågen*, som skjer seg inn mellom *Gansåsen*⁴⁴ og sentrum i Harstad. Gardsnamnet er borte i dag. Eidnes held seg til den vanlege forklaringa av gand-namn, men meiner ho ikkje høver på Gansåsvågen, for han er ikkje spesielt bein. Eidnes føreslår derfor at *Gønd* eller *Gandr* opphavleg var namnet på *Botnelva*, som renn ut inst i vågen, for den "renn å kalle beint".

Gandvík er det einaste gand-namnet som har vorti forklart på heilt andre måtar. Wadstein, som meiner *gandr* kjem av **ga-wand-* ut frå ei grunntydning "winden, drehen", meiner *Gandvík* tyder "der sich windende Meerbusen" (Wadstein 1895: 30-31). Lidén meiner derimot at *Gandvík* er "umgebildet" av *Kantalahti*, som er det finske namnet på staden i botnen av den vestre Kvitsjø-armen (Lidén 1896: 114-15). De Vries (1962: 155) sluttar seg til dette; *Gandvík* har oppstått med folkeetymologisk tilknytning av *gandr* til *Kantalahti*. Finnur Jónsson (1913-16: 169) meiner derimot *Gandvík* tyder "'trolddomskunsternes vig', idet indbyggerne ansås for at være mestre i trolddom". Han får følgje av Myhren (1970: 38), som viser til at Heggstad set *Gandvík* i samband med *Trollebotnen* i folkevisene.

⁴⁴ Namnet er no ofte forvansa til *Gangsåsen* i skrift (og sikkert òg ein del i uttalen). Den skrivemåten strir mot både 1400-talsskrivemåtane og den nedervde uttalen /²ganso:sn/ (som eg kjenner frå Grytøya).

3.4 Tolkingar av gand generelt, særleg *Historia Norwegie*

Her tek eg med dei artiklane eller avsnitta som ikkje høver under deltema, fordi dei gjeld det overordna temaet gand. Fleire av dei bygger mest på *Historia Norwegie*, som er den viktigaste kjelda (s. 23 her).

Cleasby og Vigfusson 1874

Cleasby og Vigfusson (1874: 188) seier at *gandr* ”denotes *anything enchanted or an object used by sorcerers*, almost like *zauber* in Germ[an], and hence a *monster, fiend*”. Ut frå dette grunnsynet forklarar dei mange av deltemaa, skal vi sjå.

Fritzner 1877, 1883-96, særleg *Historia Norwegie*, mykje samisk religion

Fritzner sin ”Lappernes hedenskab og trolddomskunst [...]” frå 1877 var eit banebrytande verk om gand, samisk religion og samhøvet mellom samisk og nordisk religion (jamvel om det er svært ustrukturert og lite gjennomarbeidd). Gand-etymologien ”Kjep eller Stage” etablerte han på grunnlag av Vestfold-tydinga ’hard grein’ og fjord- og innsjønamn, som vi har sett. Men når han skal seia kva ordet sto for (i mellomalderen), er det særleg *Historia Norwegie* han bygger på (her s. 23). ”Profetane” identifiserer han som noaidar (Fritzner 1877: 169-70). Striden mellom gandane i *Historia Norwegie* oppfattar Fritzner som parallell til striden mellom samiske noaidar i reinsokseham i 1700-talskjeldene (ibid: 166, note. Han viser til Sigvart Kildal [1807 [1730-t.?): 454], som eg valde å ikkje ta med i kjeldeoversynet. Dei same opplysningane finn vi hos Jens Kildal 1945 [1730 og seinare]: 138-39; her s. 50.). *Gandus* meiner Fritzner er brukt om to litt ulike ting i *Historia Norwegie*:

- a. I den fyrste delen av skildringa er det brukt om ei urein ånd (*immundus spiritus*) som noaidane brukar for å få kjennskap til framtida, ”fra fjerne Egne tilvejebringe hvad de ønske, og paa vidunderlig Maade i lang Afstand føre skjulte Skatte frem for Lyset” (ibid: 166, 169-72). Dette ser Fritzner som parallelt til *Völuspá* 22 og 29 (*vitti hón ganda, spá ganda*, s. 21) og episoden med Tordis i *Fóstbræðra saga* (s. 24 her. Fritzner 1877: 169-70, 199).
- b. I den andre delen av skildringa (hovuddelen) blir *gandus* brukt om noaiden si ”egen af Legemet udfarne Sjæl” (ibid: 171). Det ser vi av at noaiden døyr av det som var ”vederfaret hans gandius [sic] paa dens Fart” (ibid: 170). Samstundes meiner Fritzner at når *gandus*

3. Forskingshistorie

”brugte Hvaler, Renner m. m. til Befordringsmiddel”, så må det forståast slik at *gandus* ”antog Skikkelse” av desse dyra” (ibid: 168). Denne *gandus*-varianten ser Fritzner som parallell til Ostasia-passasjen i *Piðreks saga* (ibid: 171; her s. 23). Indirekte parallellar til dette ser Fritzner i hamferder der ordet *gandr* ikkje er nemnt: **i.** Den trollkunnige mannen som Harald Blåtann sender til Island; han fer i kvalham (*Heimskringla* 1941 I: 271), slik som noaiden i *Historia Norwegie* (Fritzner 1877: 168-69 og 171-72). **ii.** Seidkvinnene i *Friðþjófs saga* 1829 (: 72-80), som lagar uvêr åt Fridtjov på havet, men døyrr (heime på seidhjellen) når Fridtjov drep to kvinnfolk som rid på ein kval i uvêret på havet (Fritzner 1877: 171-72).⁴⁵

Samstundes meiner Fritzner at **a.** og **b.** [i *Historia Norwegie*] er eitt og det same, slik at den ureine ånda er ånda til den trolldomskunnige (ibid: 166). Seinare, i ordboka si, har Fritzner eit litt anna syn på kva *gand* heilt nøyaktig er. Medan han i ”Lappernes Hedenskab” seier at den utsende ånda blir kalla *gand*, seier han i ordboka at *gandr* er ”det Trolddomsmiddel” som den trolldomskunnige sende ut eller tok på seg eller reid på (Fritzner 1883-96 I: 544). Da er *gand* skapnaden som ånda tek på seg eller som er framkomstmiddel for ånda, ikkje ånda sjølv. Fritzner kommenterer i ”Lappernes Hedenskab” den variasjonen eller spriket som ligg i at den trolldomskunnige somme gonger *tek på seg* ein ham, medan han/ho andre gonger tek hamen (”et Dyr, et Menneske, eller endog en livløs Ting”) til å *ri* på. Dette er variasjonar over same temaet. Det som blir kalla *gandreid* er ridingsvarianten av dette, seier han (Fritzner 1877: 172). Fritzner meiner at *gand*-trolldom slik *Historia Norwegie* framstiller det langt på veg har vori felles for samar og norrøne folk. Det meiner han fordi ”Sagaerne” fortel at både norrøne folk og samar fer i slik hamferd som *Historia Norwegie* fortel om – dei ferdast i eller på kval, rein m.m. (ibid: 168, 170, 195), og fordi han oppfattar Tordis på Longunes si *gand*-utsending i draume (her s. 24) som det same som det noaiden gjer i transe. ”Hvad hun saaledes gjorde og erfarede i Drømme, det samme søgte Troldmanden eller Troldkvinnen at opnaa ved at sætte sig gjennem Trolddomsmidler i en kunstig Ekstase”. Dette kunne både samar og norrøne gjera, meiner Fritzner.

⁴⁵ *Friðþjófs saga* finst i to versjonar: Ein kort frå slutten av 1200- eller fyrsten av 1300-talet, og ein lang som truleg er frå fyrsten av 1400-talet (Evans 1993). Fritzner brukar tydelegvis den lange versjonen (*Fornaldar sögur Nordrlanda* 1829–1830 II); berre den har *seiðkonur*.

3. Forskingshistorie

Finnur Jónsson 1892, 1913-16, hovudtyding 'stav', dessutan 'ulv'

Finnur Jónsson (1892: 23) følgjer opp Fritzner si stav-forklaring av *gand*. Ordet tyder stav eller stong, og berre det, meiner visst Finnur. Seinare går han enda lenger i den tolkinga (1913-16: 169): *Gandr* er "identisk med *vqlr* ['stav', E. H.], som redskab til udøvelse af vølvers virksomhed". Av dette følgjer at *gandreid* er "ridt på en stok", som Finnur set i samband med *renna gqndum* (her s. 24) Å *vitta ganda* (her s. 21) skal vera å "'forhekse stave', göre dem til trolddomsredskaber" – altså til det *gandr* er etter Finnur si oppfatning. Han set *vitta ganda* i samband med "*spágandr*" (i eitt ord, jf. s. 101 her.), men utan å forklare sambandet. Stavtydinga av *gandr* finn vi òg i *Jormungandr* og *Vánargandr*, meiner Finnur (s. 18 og 29 her). Men tydinga 'ulv', som han – motsett Fritzner – ser i fleire skaldekvede (jf. s. 93 her), klarer ikkje Finnur å få inn under 'stav'-tydinga. Det er "uklart" korleis tydings-samhøvet er mellom stav-tydinga og ulve-tydinga, seier Finnur.

Linderholm 1918, *gandreid* er kjernen

Linderholm (1918: 114, 140-42) har to hovudpoeng når det gjeld *gandr*:

1. "Den speciella trolldomskonst, som ursprungligen förbundits med **gandr**, är vad som kallas **gandreid**, d. ä. 'gand-' eller 'stav-ritt'".
2. *Gandreid* er = "den senare troll- eller häxritten på en käpp, stång eller annat redskap", "blåkullaesor" slik vi kjenner dei frå 1600-talet (ibid: 114, 141).

Gandreid "möjliggjordes endast genom det s. k. hamnskiftet", meiner Linderholm, så *hamhleypur* er synonymt med *kveldriður*. Da oppfattar Linderholm hamskifte vidt: "personens kropp [blev] liggande som död, medan dess fylgja, dess själ, lemnade densamma, materialiserade sig i synlig gestalt såsom människa [...] eller såsom djur ock för åstad i mörkret genom luften för att utspana hemliga ting eller för att skada folk ock få". Likevel verkar det som Linderholm meiner *gandreid* alltid var eit *ritt*. (ibid: 141, note 2). Jamvel om han meiner *gandr* opphavleg har tydd 'stav', seier han at det i norrøne kjelder ikkje finst døme på at "staven, **gandr**" blir brukt til å ri på. (*Gandreid* på stav i *Porsteins þáttr bæjarmagns* nemner han ikkje.) Det vanlege var å ri på eit *dyr*, helst ulv. Men at stavritt førekom i gammal tid, ser vi av "den gamla Västgötalagens berömda häxställe". Der heiter det at det var "okvädinsord" å seia til ei kvinne: "Iak sa at þu reet a quiggrindu lösharæþ. ok í trols ham þa alt var iamrift nat ok daghér" ['Eg såg at du reid på ei "kvegrind", laushåra og i trolls ham, da det var like mykje natt som dag.']. (Her sitert etter *Äldre Västgötalagen* 1919: 62) Med *quiggrind* "fållgrind" må det vera meint berre ein *del* av kvea (for på 1600-talet rid hekser på *träboo-*

3. Forskingshistorie

grind og *gårdslestänger*), slik at riding på ”quiggrind” var riding på ein staur, meiner Linderholm.

Nils Lid 1921, 1927, 1935, 1938, 1944, gand som ein del av folketrua om magiske skot

Nils Lid er den som har skrivi mest om gand. Han bygde særleg på folketru frå nyare tid, fordi han var folklorist og fordi han tykte det var ”vanskeleg å koma til noko fast resultat ved jamføring av det gamalnorske tilfanget innbyrdes” (Lid 1927: 331). Etter kvart bygde han òg mykje på 16-1700-talskjeldene til samisk religion.

I 1921 ser Lid gand som ein variant av ”magiske skot frå trollmenn og vondvette” (Lid 1921: 37). Det er magiske prosjektil som fer gjennom lufta og drep eller gjer skade på folk og fe. Slike skot, som Lid har opplysning om frå store delar av Norden, går under mange namn: *finnskot*, *alvskot*, *trollskot*, *dvergskot*, *trollkule*, *alvkule*, *väderskott*, *lappskott*, m.m. – og *gand*, *gandfluge* (særleg i Trøndelag og Nord-Noreg), *galdrafluga* (Island), m.m. Ofte trur folk at det er samar som står bak, så skotet kjem gjerne frå nord, og kan kallast *nordsending* (Telemark, *ibid*: 38). Skotet kan sendast lange vegar: ”Finnerne skjød oppe i Finmarken og traf endda en Ko eller Sau i Hallingdal” (*ibid*). Vanleg tru er òg at skotet går inn i kroppen utan å setta merke på huda. Anten gjer det da momentant skade, eller det er årsak til mange slag sjukdomar, som infeksjonar, beinsjukdomar og byllar. Etter trua om kva dei kjem av, blir slike sjukdommar gjerne kalla *finnskot*, *alvskot* og slikt (Lid 1921: 41-43).⁴⁶ Ofte meiner folk at skotet kjem med vinden, særleg nordavind eller kvervelvind (*ibid*: 39). I svensk Österbotten i Finland kallar folk såleis ein ”plötsligt cyklonartad virvelvind” for *lappkvidan* eller *lappilin* (*Ibid* / Forsblom 1917: 97, 102. *Il* = norsk *el*, *eling*.). Dette set Lid i samband med at samane ”kunde trolla vind” (Lid 1921: 39). Finnskotet har eigentleg ”upphavet sitt i storm-magien”, seier Lid, og meiner det er derfor skotet kan komma ”med ein smell, ein sprengsmell” som kan heite *vêrbrest*. Den nemninga set Lid med Fritzner i samband med norrønt *vábrest*r (Lid 1921: 45, med note; Fritzner 1877: 185, note 2. *Vá f.* er ’ulukke, skade, fare’.) Når folk kjem ut for kvervelvind, er det mange stader vanleg å kaste ein kniv inn i han. Kniven råkar da den som har sendt skotet. Tilsvarande er trua mange stader at trolldomskunnige, særleg trollkjerringar og samar, ferdast i vind-elingar og kvervelvindar, og at kvervelvinden nær sagt

⁴⁶ Derimot er det ikkje noka tradisjonell, folkeleg førestelling hos oss at lumbago o.l. er ”skot”, ”hekseskot”, seier Lid (1921: 43). – Lauri Honko har greidd ut sjukdomsframkallande trolldomsprosjektil i Nord-Europa. Til slike reknar han dei Lid gjer greie for, men den norske tradisjonen hentar han visst frå Lid utan etterprøving (jf. Honko 1959: 219), og seier ikkje noko nytt om gandtradisjonen.

3. Forskingshistorie

er den trolldomskunnige. Disse førestellingane botnar i ein idé om at ”upphavsmannen sjølv (i ham) går gjennom lufti som ”skot””, seier Lid. (ibid: 39-40, jf. s. 48) I mange tilfelle er det magiske skotet berre eit vindkast: *Väderskott*, *trollgust* (ibid: 50, med note 2). Men oftast har det materiell form, seier Lid: Eit insekt, ei hårkule, ei beinpil eller ein stav av tre. Insektvarianten har Lid opplysningar om frå både Sør- og Nord-Noreg, svensk Österbotten og Island. (I 1944 [: 206 ff] har Lid òg opplysning om insektvarianten frå Sverige og ikkje-svensk Finland.) Her til lands er insektvarianten vanlegast nordafjells, men Lid har opplysning om han heilt sør til Setesdal. I Noreg heiter eit slikt insekt gjerne *gandfluge*, på Island *galdrafluga* (ibid: 46-47. I 1927 [: 337-38] har Lid fleire opplysningar om *gandfluga*.) Førestellinga om at skotet var eit insekt, knyter Lid til førestellingar om at den trolldomskunnige sjølv fer i fluge- eller fugleham. ”Gandfinnen” kan sitte i fugleskpnad inne i kvervelvinden som kjem med skotet, og når trollkjerringane fer av stad i ein storm, kan dei vera i skpnad av ein fugl (ibid: 48). Skpnaden til skotet har folk likevel oftast tenkt seg – i alle fall i Noreg – som ei kule eller ein ball av hår og negler, seier Lid. Førestellinga kjem av at ein i krøtterinnvolane stundom finn hårkuler som blir danna når kua sleiker i seg hår og anna. Lid kallar slike kuler for *aegagropila*. Desse kulene har folk tolka som utsende trolldomsprojektil, og derfor kalla dei slikt som *gandkule*, *gandstein*, *alvkule*, *dvergekule*, *trollstein*, *trollnyste*. Lid peikar på at den magiske tjuvmjølkaren i folketradisjonen, *trollkatten* eller *smørkatten*, er skildra på same måten, som eit nyste eller ein ball laga av hår og negler. Slike nyste i samband med vindmagi nemner han òg. Schefferus sitt *tyre* (Figur 2), som skal svara til norsk gand og som er ein ball av hår m.m., er ”tydeleg [...] ei aegagropila”, seier Lid (Ibid: 49-51, med note 2 s. 49. I 1927 [: 335 ff] har Lid fleire opplysningar om hårkuler.) Lid kan opplyse at ordet *tyre* òg finst i finsk, *tyrä*, m.a. med tydinga ”bräcklik trollkula eller trollskott på kreatur och menniskor” (Lönnrot 1874-1880, etter Lid 1921: 51, note 2). Andre hadde, før Lid, sett *tyre* i samband med hårkulene i krøtermagen og den magiske tjuvmjølkaren, og med finsk *tyrä* (sjå kap. 3.17). – Skotet kunne òg tenkjast som ei beinpil som vart sittande i holdet, har Lid opplysning om frå mesteparten av landet og frå svensk Österbotten. Bakgrunnen for trua skal vera eit ”uekte” bein som stundom finst i musklane i framfoten på jortedyr, hos sauene om lag 1 ½ tomme langt og kvast i endane. Lid meiner ein òg har tenkt seg skotet ”som ein stav eller pil av tre”. Da bygger han særleg på denne oppskrifta frå Bø i Telemark: ”Flogtyri eller fræstopp (turrfuretopp) ska vera utsend av finnænne dæ, å råkar det folk, så får dom ein fårleg sjukdom, å råkar dæ krøttura, kæller dom dæ finnskòt. Dæ va slikt vónnt som kom fljugannes” (ibid: 53, etter oppskrift av Moltke Moe

3. Forskingshistorie

i Norsk folkeminnesamling). Dette set Lid i samband med *trollmannsfura* ”Fyrr som i Toppen er død og stærkt harpiksholdig”, og *trollmannstyre* ”Tyre” i en saadan Fyrr”, som Ross har frå Telemark og Setesdal (Ross 1971 [1895]: 836). Det fanst altså ein idé om at ”trollmannen kann skyta ut toppen av eit tre som ”skot””.

I 1927 dreiar interessa til Lid meir i retning av dei skotvariantane som blir kalla gand og tyre. Han legg stor vekt på Hellquist-Lidén-etymologien for gand (s. 66 her). Derfor meiner han no det er sekundært at kulene av hår, negler osb. blir kalla gand. Dei har opphavleg vorti kalla *alvskot*, *trollskot* og slikt (Lid 1927: 336-37, 349). Gand, derimot, var opphavleg berre ein kvass kvist eller ei flis som råka folk og fe ”som ein påle i holdet”. Omgrepet gand har ”frå gamalt [...] innehalde dei to funksjonar som kann uttrykkjast ved nærskylde ord som *stong* og *stinga*” (ibid: 338, 332. Å stinge er = å stikke.). Lid meiner opphavet til førestellinga er at kvasse kvister kunne kallast gandar og ”ofte var årsak til sår og skadar” og kunne nyttast som primitive våpen. (ibid: 337-38) Dette stør Lid på at han meiner tyre kan forklarast på same måten (ibid: 339 ff). Rett nok har han funni ut at finsk *tyrä* er heimleg finsk (sjå kap. 3.17), men han held fast på at svensk tyre er opphavleg nordisk, nemleg same ordet som *tyri / tyre / töre* ’kvae-ved’. Argumenta er at tørrfurutoppar kan kallast *flogtyre* og *finnskot*, den harde tørrfurutoppen ville høve som våpen, magisk skot kan i Jämtland heite *gadd*, som elles tyder ’tørrfuru(topp)’, og det skal vera etymologisk samband mellom eit ord for tjæreved og norrønt *tjorr* ’sverd’. (ibid: 345 ff) Lid meiner altså at gand og tyre ikkje berre er nemningar for det same magiske skotet, men at dei òg har same opphav og har utvikla seg parallelt. Begge er opphavleg eit kvast prosjektil av hard ved, og er berre sekundært knytte til den magiske hårkula. At gand blir brukt om ånd i *Historia Norwegie* er òg yngre utvikling, meiner Lid, og minner om at *Historia Norwegie* brukar *gandus* om pålar òg (ibid: 349).

I 1935 har Lid same synet på gand i folketrua. Men da dreg han òg inn gand i norrøne kjelder, og der ser han ikkje den kvasse, utsende kvisten, men ein trolldomsstav som er ”i nøgje samband med” personen som har overnaturleg evne. Slik er det med *gandr* i *Þiðreks saga* (her s. 23) og krokstaven som Torstein fer i *gandreid* på i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* (her s. 32). På same vis er *spágandr* i *Völuspa* 29 (her s. 21) eit slag *seiðstafr*. Korleis sambandet var mellom slike stavar og ”det mennesket som er tenkt å ha overnaturleg evne”, ser vi av førestellingar om *vorden* i yngre folketru, meiner Lid (sjå s. 86). Folk trudde i Småland at om nokon merka at vorden ”var med som ei etterferd, ”behöfver han blott lemna ute sin vandringsstaf, så

3. Forskingshistorie

stadnar vården vid stafven och håller trogen der vakt””. Trass i at Lid fyrst og fremst ser *gandr* som ’trolldomsstav’ i norrøne kjelder, held han på at utgangspunktet for *gandr* er ei kvass grein, ein kvesst kjepp e.l. (Lid 1935: 38-39). Lid meiner elles, som Magnus Olsen før han, at *Vqluspá* 22 og *Piðreks saga*, som nemner *gandr* og *seiðr* i lag (s. 21 og 23 her), syner at ”trolldom med *gandr* må ha vore mykje godt det same som [...] trolldomsformi *seiðr*” (Lid 1935: 38). Om samhøvet mellom *gandr*-tradisjonen og samane seier Lid at jamvel om *gandr* ”i regelen vert tillagd samar”, ”finst korkje namnet eller umgrepet” hos dei (ibid: 34, jf. Lid 1944: 211).

I 1938 har Lid (1938: 16-19) mista trua på at *gandr* i norrøne kjelder fyrst og fremst er ein trolldomsstav. Det er i ei gransking av varulvtradisjon, der han tolkar *gandr* i retning av ulv. Lid sluttar seg til Ohrt si tolking av *gondols ondu* som ’ulveånd’ / ’ulvepust’ (s. 84), og seier at slik ånd er parallell til vond, utsend hug tenkt som ulvar, både i mellomalderen og nyare tid. Dessutan kan *gandr* i Hild Rolvsdotter-strofa (her s. 18) berre tyde ’ulv’, og Fenresulven blir kalla *Vánargandr* (her s. 29). På bakgrunn av dette meiner Lid at *gandr* i norrøne kjelder ”rett og slett tyder eins vonde ”hug” personifisert som ulv”. Da meiner han at *gandr* i *víða hefi ek gōndum rennt í nótt* (her s. 24) er ei ”forkorting” for **gandúlfr*, ser det ut til [slik Ohrt meiner *gondols* kjem av **gandúlfs*.]. *Gandreið* er ei ”reid av trolldoms-ulvar, med namnet *gandar*” [Ei *rei* er eit ’ridande følgje’, E. H.], der dei trolldomskunnige sjølvne rid på desse ulvane. Dét høver med at ulven i skaldekveda ”vanlegvis [er] teken som ridedyret til trollkjerringa.” Einaste unnataket frå ulve-oppfatninga av *gandr* i norrøne kjelder er *Þorsteins þáttr bæjarmagns* [som fortel om *gandreið* på stav, s. 32 her], men det er fornaldersogetradisjon og ”eit miljø som ikkje høver med det norrøne”, seier Lid. Likevel held han på etymologien ”kvass kjepp”, og ser visst at den talar imot å oppfatte *gandr* som ’vond hug ikkjøta som ulv’. Da nemner han som anna mulegheit at ”den vonde ulukkestunge ”hugen” [...] er tenkt å fara ut som ein kvass *gandr*” – altså ein kvass kjepp. Han kombinerer altså 1938-tolkinga ’*gandr* er utsend hug i ulveham’ og 1927-tolkinga ’*gandr* er utsend kvass kjepp’, og meiner den opphavlege ideen ’*gandr*- kvass kvist’ er blanda i hop med den yngre ideen ’*gandr* – vond hug ikkjøta som ulv’.

I 1944 held Lid atter på at (svensk) tyre (= norsk *gandr*) og det tilsvarande ”-*dirri*” i ”*Noiden-dirri*” (s. 48 f. her) er ”kvist nytta som trolldomsprosjektill” (ibid: 204-05). Elles kjem han lite inn på *gandr* generelt, så eg refererer 1944-granskinga i kapittel 3.17.

3. Forskingshistorie

Lid sitt syn på gand (og tyre) kan oppsummerast slik:

1921, gand i folketrua: Magiske skot fanst i variantar med fleire nemningar. Nemningane vart brukte om einannan og om dei ulike variantane, og éi av nemningane var gand.

1927: Gand i folketrua – og tyre parallelt – er utvikla frå den kvasse greina som kua i skogen kan få i sida, og er opphavleg berre pilvarianten av det magiske skotet. Seinare er gand – og tyre – teki i bruk også om andre slag magisk skot.

1935: Gand i norrøne kjelder er trolldomsstav ”i nøgje samband med personen sjølv”.

1938: Gand i norrøne kjelder er ’utsend, vond hug personifisert som ulv’. Men fordi etymologien er ’kvass kjepp’, kan den vonde hugen vera tenkt utsend som ein kvass gand = kjepp. Ideen kvass gand er blanda i hop med ideen at ulven er den ikjøta vonde hugen.

1944: Held på at gand opphavleg er ”kvist nytta som trolldomsprojektil”.

De Vries 1930-31, gand er ”Zauberwesen”, ikkje stav

Som vi såg i slutten av kapittel 3.2, meinte de Vries at *gandr* ikkje opphavleg kan ha tydd ’stav’ og *gandreid* ikkje ’stavritt’. Det synet grunnjev han med fleire ting (1930-31: 54-64):

- Gand, særleg i *Historia Norwegie*, må tolkast i lys av samisk religion og andre arktiske religionar, men dei har aldri nokon stav til ”das Zauberverfahren”.
- *Hamfjor* ’hamferd’, som i *Historia Norwegie* når noaiden i ekstase sender sjela si (kalla *gandus*) i veg i dyreham, er aldri noko stavritt, heller ikkje hos andre nordlege folk.
- Førestellinga ”des Hexenritts, wobei die Zauberinnen auf Besen durch die Luft fahren” finn vi ikkje i norrøne kjelder. Der er det *ulvar* trollkjerringane rid på. Stavridinga er yngre. Likevel kan ”das Zaubertier” ha vorti tenkt som ein stav som den trolldomskunnige skapte om til ridedyr, slik som hos Baikal-burjatane.
- *Finnskot* eller *trollskot* i form av pil eller stav må skiljast frå gand. Det er noko heilt anna å skyte ut eit slikt projektil for å gjera skade enn å skapa seg om i dyreskapnad for å få hente kunnskap eller ånda til ein sjuk attende.
- I nynorsk *gandfluge*, *gandvise*, *gandtromme* osv., tyder ikkje gand anna enn ”Zauberei”.
- Ingen kjelder kallar volvetrolldomsstav for gand, slik Finnur Jónsson meiner (s. 74).
- Det høver ikkje at *Jormungandr* (s. 18) tyder ’den store staven’, når han ligg i ring kring jorda, og han er aldri framstilt som stav i kjeldene.

Om kva gand *er*, seier de Vries motstridande ting:

3. Forskingshistorie

- *Spá ganda* (s. 21) er spádomar frá hjelpeándur, og *gandir* (*ganda*) er hjelpeándene.⁴⁷
- *Gandus* (s. 23) er ”die Seele des Zauberers, welche in der Extase den Leib verlässt“.

Det siste samstavast best med at de Vries meiner *gandreid* er ’ritt på eit ”Seelentier” fram-mant med trolldom’, der ”Seelentiere“ er ”tierähnliche Formen, mit denen die Seele des Zauberers sich bekleidet“. Ein gand er altså noko som ferdast i eller på eit slikt ”sjelsdyr”. I andre tilfelle seier de Vries at gand er sjølve dyret. I *gandreid skjalda* i *Hákonarkviða* (s. 29) er *gandr* ”schädliches Wesen, Wolf”, meiner de Vries (jf. kap. 3.7), og *Jormungandr* tyder ”schädigendes Untier”. Men etymologisk er gand ”das durch magische Handlungen hervorgebrachte Zauberwesen“ – altså ikkje heilt det same som noko de Vries har sagt.

Myhren 1970

Som vi har sett, føreset Myhren at det opphavleg var *to* ord gand, som så har glidd i hop. Så har dei glidd i hop. Fyrst gleid gand ’ulv’ i hop med ”den skadelege ulvepusten” (sjå s. 87). (I samband med ulvepusten set Myhren òg *gondols ondu* (kap. 2.1.12), norrønt *gandrekr* (kap. 2.1.8), norrønt *gqnsuðr / gqnsurr* ”vind” m.m.) I neste omgang gleid førestellingane om ulvepusten som skadeleg over i at gand kunne tyde ”skadeleg, vond hug” og ”urein ánd” – som i *Historia Norwegie* (s. 23). Så gjorde førestellinga om ”ulvepusten som skadeleg, vond hug” at gand vart tolka som ”noko utsendt”, fordi vond hug var utsend. Dermed fall førestellingane ikring gand ’gapar osb.’ saman med førestellingane om kvasse (utsende) trolldomsprosjekttil, og dei to gand-orda fall saman. Elles seier Myhren at det ”har vore uråd å påvise” gand i tydinga ”tryllestav”. (Myhren 1970: 21, 23, 31, 42-44)

Strömbäck 1975

Dag Strömbäck unngår å drøfte gand i seid-avhandlinga si frå 1935, men kjem kort inn på det i 1975 (: 6-7): Gand i norrøne kjelder er ”something which is connected with the soul of a magician and can be sent out from him or her in extasy”. Det seier han minner om ein episode i *Hávarðar saga Ísfirðings* (s. 139 her), der det er ein ”fight [...] between two men’s *fylgjur* or *hugir*, while the two antagonists are lying fast asleep at different places”. Det må særleg vera *gandus* i *Historia Norwegie* (her s. 23) og *renna gqndum* i *Fóstbræðra saga* (her s. 24) han jamfører med.

⁴⁷ De Vries og Tolley brukar fleirtalsforma *gandir*, men eg finn ikkje heimel for anna enn *gandar*.

3. Forskingshistorie

Hultkrantz 1978, gand i kjeldene til samisk religion, særleg *Historia Norwegie*

Åke Hultkrantz drøftar gand i kjeldene til samisk religion, særleg i *Historia Norwegie*, og seier: "In many sources, for instance in *Historia Norwegiae*, "gand" stands for the free-soul or guardian spirit which both may play the same projectile role. The original meaning of the word seems to be "sharp twig" (Bäckman og Hultkrantz 1978: 61). Dette bygger på Lid, bortsett frå det om at frisjela og hjelpeåndene kan fungere som prosjektil. Dèt må tolkast i lys av at Hultkrantz skriv dette i ein sluttnotekommentar til Isaac Olsen (kap. 2.2.6) si opplysning om at ein noaide kunne sende gandpiler mot "klientar" som betalte for dårleg; i dèt tilfellet er det jo opplagt at gand er eit slag trolldomsprojektil. Hultkrantz drøftar òg samhøvet mellom noaiden si utsende ånd og hjelpeåndene hans. Ofte glid dei i hop i kjeldene til samisk religion og andre nordlege naturfolkreligionar, slik at vi stundom finn "the shaman's appearance in the guise of his assistant spirit". Som døme på det nemner Hultkrantz *gandus*-passasjen i *Historia Norwegie*. Likevel seier han ikkje klårt at *gandus* der er ei hjelpeånd. *Gandus* er noaidens "assistant spirit or his soul"; det er "uncertain" om det er "an assistant spirit or a soul" (ibid: 100, 108, note 27). Generelt om samhøvet mellom hjelpeånd og noaiden si utsende ånd seier Hultkrantz: "To make a clear distinction of these concepts in action would purely be an academic undertaking", for det er "an oscillation between the conception of spirits in animal guise and the conception of the shaman's own extra-corporeal form of appearance, his zoomorphic free-soul" (ibid: 18).

Mundal og Steinsland 1989

Else Mundal og Gro Steinsland (1989: 108) kjem inn på gand i generelle vendingar. Gand i nyare folketru definerer dei som "en gjenstand, en ånd, eller den trollkyndiges egen sjel, som kan sendes ut for å skade en fiende". Dei tek altså ikkje stelling til om det er det eine eller det andre. – I *gandus*-passasjen i *Historia Norwegie* ser vi, seier dei, at "trollkyndige mennesker" kan "sende sjelen ut som gand, gjerne i form av et dyr". Ragnhild Tregagås-saka er eit døme på at "en kvinne sender fra seg gand som skadende ånder". Dei meiner òg det er eit klårt samband mellom *gandr* og *seiðr*, og seier at ein gand kan vera "det seidende menneskets sjel som er sendt ut for å skade."

Tolley 1994, 1995, 1996

Tolley er fyrst og fremst interessert i *Historia Norwegie*. Han er samd med Hultkrantz i at noaiden si utsende ånd og hjelpeåndene hans i samisk tru glid over i kvarandre, og ser

3. Forskingshistorie

gandus-passasjen som eit døme på det. Men Tolley skil mellom samane si oppfatning og den norske skrivaren si oppfatning. Bakgrunnen for *gandus*-skildringa er "the sending out of the free-soul by shamans in trance", slik vi kjenner frå seinare kjelder til samisk religion, og samane kan ha oppfatta *gandus* både som noaiden si eiga ånd og som hjelpeånder. Den kristne skrivaren skildrar begge delane, og kallar alt for *gandus*. Men Tolley meiner han misforstår, og oppfattar alle variantane som hjelpeånder, slik at *gandus* berre er "an evil spirit quite independent of the shaman (or his soul)" (ibid). (Tolley 1994: 143, 146, 153-54; 1995: 65) Det er fordi nordmannen tolkar det han ser i lys av den næraste parallellen han kjenner frå sin kultur, nemleg seid, og i seid var det ikkje "free-soul wandering" (ibid: 58, jf. 62, 73), berre tilkalling av hjelpeånder (ibid: 73, jf. 62). Dessutan meiner Tolley at *gand* i norrønspråklege kjelder berre var hjelpeånd(er). Han følgjer de Vries i at *gand* opphavleg ikkje var stav, men meiner opphavstydinga er "'sorcerer spirit', one that can be sent out or summoned to provide information, and which (not necessarily always) took animal form" (ibid: 67, jf. 71 og 1996: 76). Dette bygger Tolley særleg på *Vqluspá* 22 og 29. *Vitti hón ganda* oppfattar Tolley slik at volva "conjured" gandar når ho dreiv med seid, og *spá ganda* er "*gandir* of prophecy", meiner han (1996: 76). Det var særleg ulveskapnad *gand* hadde (1995: 68, 71), og da oppstod den smale *gand*-tydinga 'ulv' av at trollkjerringar reid på ulvar. – Sekundært fekk *gandr/gqndull* likevel tydinga 'stav', meiner Tolley. *Gqndull* i tydinga 'penis'(s. 36) må nemleg vera avleidd av ei tyding 'stav', meiner han. Stavtydinga skal ha oppstått av at volvene, slik som sibirske sjamanar, brukte ein stav når dei tilkalla gandar = 'hjelpeånder', og så skal nemninga *gandr/gqndull* ha vorti overført på staven, på grunn av det nære sambandet mellom den og hjelpeåndene. (Tolley 1995: 70-71) Eit viktig poeng hos Tolley er å jamføre *gandr* med *vqrðr* som i kvedet *varðlok(k)ur*, som blir kvedi for å tilkalle ånder i samband med *seiðr* i *Eiríks saga rauða* 1935 (: 412. Sjå kap. 4.11.). Han kjem fram til at *gandr* er "equivalent to the *vqrðr*", for "both appear as helping spirits, in particular for providing information." (Tolley 1995: 72) Elles peikar Tolley på at *Vqluspá* [22] og *Piðreks saga* set *gand* i samband med seid (Tolley 1995: 67), og meiner at "*gandr* was a spirit conjured during *seiðr*" (ibid: 71).

Price 2002

Price (2002: 65, 177-78, 224) reknar *gandr* som ei form for trolldom, på linje med *seiðr*, *galdr* og *útisetá*. Han er mest interessert i om *gandr* kan oppfattast som eit slag trolldomsstav, slik mange har meint. At *gand* har eit tydingsselement 'stav' er klårt, seier Price, på grunn av den nynorske tydinga 'kjepp' og på grunn av *gand*-namna på lange, smale fjordar. Elles

3. Forskingshistorie

formulerer Price fint problemet med *Historia Norwegie* sine opplysningar om *gandus*: Framstillinga er ”from the perspective of a Norwegian who not only does not understand all that he sees, but who also interprets this using terms and points of reference from his own culture rather than that of the Sámi”. Alle andre enn Tolley og Price ser bort frå problemet med at *Historia Norwegie* skildrar samisk praksis, men er fortald av ein nordmann.

Fleire: Samband mellom gand og seid

Som vi har sett, er det fleire som har peika på at det er samband mellom gand og seid: Magnus Olsen (1912a: 17, note 1) var fyrst, dessutan Lid (s. 77), Mundal og Steinsland og Tolley, jf. kapittel 3.13 og 3.14. Eg nemner dette i eit eige punkt fordi det blir viktig i mi drøfting.

3.5 Ungandir

Teksten står i kap. 2.1.1. – *Ungandir*-innskripta er den eldste kjelda. I 1912 meinte Magnus Olsen at *ungandir* kan tyde anten ”som [ikke] har med gand at gjøre” eller ”som ikke er utsat for eller kan rammes av gand”. Han føretrekker den siste lese måten, ut frå parallellar i norrøne adjektiv som *óeldr* og *ósekr*. *Ungandir* blir da: ”som ikke kan rammes av gand (gand-ridt, gand-ridende kvindelige væsener)” (Olsen 1912a: 16-17). Heile innskripta blir: *ek gudinga ungangir i (?) h (?)*, ”Jeg Gudinga, som ikke kan rammes av gand, (paa Huglen?)” (Olsen 1912a: 23. *Huglen* er øya Huglo, der steinen vart funnen). I 1913 er Olsen open for at *ungandir* kan vera eit mannsnamn, slik von Grienberger (1913) hadde føreslått. I så fall er det, seier Olsen, parallelt til norrøne mannsnamn som *Óspakr*, *Ófeigr* osv, som eigentleg er adjektiv brukte som tilnamn. Eit slikt namn *Ungandir* kunne da svara til namnet på ein dansk konge frå ikring 700, latinisert *Ongendus*, der *-gend-* høver med den *i*-omlydde forma som ein skulle vente av *-gandir* (ibid: 638 ff). – Krause og Jankuhn (1966: 147) sluttar seg til Olsen si lesing av *ungandir*. Hugo Pipping (1930: 12) og Myhren (1970: 31) har andre syn. Eg går lite inn på denne kjelda, det er lite å få ut av ho.

3.6 Gøndull, Gøndul, Gøndlir, nyislandsk göndull

Gøndul står i kap. 2.1.4, *Gøndlir* i kap. 2.1.6, *gøndull* i kap. 2.1.12, nyislandsk *göndull* m. og *göndla* vb. i kap. 2.3.1. Eg tek *gøndull* såpass tidleg fordi fleire av *gøndull*-tekststadene har vori viktige i forkinga og kastar lys over mykje. Det gjeld særleg *gondols ondu*, så den tek eg

3. Forskingshistorie

fyrst, i lag med *gýgjar göndull*, som har vori viktig for tolkinga av *gondols ondu*. Alle ser i praksis bort frå den formelle skilnaden mellom *gandr* og *göndull*, og brukar opplysningane om det eine fritt til å tolke det andre. Liestøl argumenterer for det (s. , jf. 87 s. 173).

3.6.1 *Gondols ondu og gýgjar göndull*

Teksten står i kapittel 2.1.12 i kjeldene. Munch (1838: 481) og (1883-96 I: 671), Fritzner (1877: 164) og Hugo Pipping òg (1926) meinte *göndull* i *gondols ondu* er 'penis'. Å "*hrinda frá sér gönduls öndum*" gjekk ut på å svekke potensen, meiner Pipping, og slik tolkar han òg *vitti hón ganda* i *Vqluspá* (s. 99). (Pipping 1926: 72-73). Pipping var den fyrste som drøfta dei formelle problema med *gondols ondu* osb. Den normaliserte forma *öndum* kom han fram til fordi *ondu* "måste höra till" eit hankjønnsord, for *þridi* og *annar* er utvitydige hankjønnsformer (*æin* kan vera både hankjønns og hokjønns). Men det finst ikkje noka hankjønnsform *ondu* (**öndu*), så *ondu* må "bero på felläsning eller felsskrivning för *öndum*", der nasalstreken i **öndū* er oversett. **Öndum* ville høve som dativ fleirtal av "*andi* m. 'andeväsen'". Ritt les Pipping som ei yngre presensform av infinitiven *hrinda*, med *-tt* analogisk frå preteritumet (*h*)*ratt*.

Ferdinand Ohrt har skrivi det viktigaste om trolldomsböna til Ragnhild Tregagås. Han trur ikkje *göndull* er 'stav' i tydinga 'penis': "Penis' Aande og Penis' Aander [er] noget lidet indlysende noget", og "disse Udtryk [maatte] vel snarest betyde Aande eller Aand der udgaar fra P. eller vækker P., og ikke tværtimod noget der svækker Kraften." Dessutan nemner ikkje sjølve forbanninga at potensen til Bård skal svekkast. Den seier tvert imot at "Gondols Udsendinge faar den Opgave at bide i Bryst og i Ryg samt volde Had og Fjendskab". Det same seier kommentaren i bispebrevet; føremålet var å "saa Uenighedens og Nagets Klinte mellem Baard og Bergljot". Ohrt avviser ikkje at Ragnhild ville gjera Bård impotent, men seier ho kan ha oppnådd det med andre delar av trolldomen, kanskje ertra og bröda i senga. Etter ei samtidig kjelde kunne harde böonner leggest i senga for å hindre samleie. (Ohrt 1934-35: 201-02) Nøkkelen til *gondols ondu* er, meiner Ohrt, at det må "gæmme" noko som kunne "bide" og som kunne "gøre Ofret til genstand for Had" (ibid: 202). Kva dét var, meiner han går fram av ei sveitsisk trolldomsbön frå 1407; ho skal tvinge til elskhug:

3. Forskingshistorie

”Ich sich [dvs. sehe] dir nâch und sende dir nâch nûn gewere wolffe, drîe die dich zerbyssent, drîe die dich zerryssent, drîe die dir dîn hertzlich blût uss lappent und sûgent.” (Ohr 1934-35: 202)

’Eg ser etter deg og sender etter deg ni *gewere*-ulvar; tre bite deg, tre rive deg, tre slurpe og suge hjarteblodet ditt ut.’⁴⁸ Skilnaden mellom denne trolldomsbøna og Ragnhild si er mesta berre at dei sveitsiske ulvane skal ”plage”, medan ”Ragnhilds Udsendinge skal paaføre Had.” *Gondols ondu* står på same staden som ulvane i Basel-formelen, så Ohrt føreslår at Ragnhild sender frå seg ”Gand-ulve, Trolddomsulve”. *Gondols* skal da komma av **gandúlfs*, i nominativ **gandúlfr* ”gand-ulv”. *Gandr* kan tyde ’ulv’ i norrønt skaldemål (s. 18), og det høver at *gondols ondu* skal *bite*, for ”At bide er Ulves Art”. Dessutan er overgang **gandúlfs* > *gondúls* kurant formelt. *U*-omlyd pga. ordsamansetting har *Björgúlfr* for *Bjargúlfr* og *Rqndólfr* jamsides *Randúlfr*, og assimilasjon av *-lfs* til *-ls* finn Ohr 1400-talsparallellar til i *Gunnwls* o.l. for *Gunnúlfs*. (Ohr 1934-35: 203-04) *Ondu* vil ikkje Ohr rette til *qndum*”, for han meiner det kan oppfattast som dativ eintal av *qnd* f. ”Aande, Sjæl”. Ohr kjem fram til at *gondols ondu* er ”Ulveaande”; ”en Ulvs hede og lede Aande formidler noget ugodt.” At *annar* og *þriði* er hankjønn, medan *qnd* er hokjønn, forklarar Ohr med at ”der med hvert Aandepust farer en Ulv på Ofret.” Kjernetydinga av trolldomsbøna i Ohr si tolking blir at ”den vrede Ragnhild [puster] Ulvs Aande fra sig og derigjennem Trylle-Ulve”. (Ohr 1934-35: 200, 205)

Lid skreiv om *gondols ondu* samstundes med Ohr (Lid 1935). At *gonduls* ånd eller ånder *bit* set han i samband med sjukdomsnamnet *hugbit*, som finst i både norsk, svensk (*hogbit*) og færøysk tradisjon. Hug tyder i nordiske målføre ’sinn’ og ’minne’ – som i verbet *hugse* – og ’lyst, attrå’ – som i å *ha hug på noko* [= *ha lyst på noko*]. Hug (hog, håg, hu) og verba hugse og huge er ”faste uttrykk for den magiske innverknaden som i det heile kjem fram ved eins tanke.” Å hugse kan såleis, omfram ’å minnst’, tyde ”å lysta, ynskja, lengta etter” (Jæren) og ”gjenom sine tankar gjera nokon sjuk eller uvel” (Dalarna, Sverige. Ibid: 3). Ein som har hug på drykk kan få kjørel til å leka, og er hugen sterk, kan han ta ham på og bli synleg som vardøger, og hug som tek ham på (*hugham* eller *flogham*) kan *flyge på* eller *laupe på* folk og fe så dei blir sjuke eller døyr. (ibid: 3-11.) Nemninga *hugbit* er uttrykk for at ”Hugen har [...] utvikla seg til ein skapnad som er tenkt å kunna bita”, seier Lid. Han meiner det er den førestellinga vi ser i trolldomsramsa til Ragnhild Tregagås, der ”dei utsende trolldoms-

⁴⁸ Takk til Katharina Seidel og Ellen Peters for hjelp med omsettinga.

3. Forskingshistorie

”änder” [...] var tenkte å kunna ”bita” den dei var sende ut i mot”. Han les *ondu* som *qndu[m]*, slik at *gondols ondu* blir ”*gqnduls andar*”, som skal bite offeret i rygg og bryst. (ibid: 11, 39) Dei same førestellingane ser vi av norsk *vordklor*, islandsk *varðrispur* og svensk dialekt *vårdnöp* (*vålnöp*), meiner Lid. Det norske og islandske ordet er nemningar for rifter i huda som folk somtid gjev seg sjølve i søvne, og det svenske er blåmerke som ser ut som dei kjem av at nokon har klypt der. Folketrua er at *vorden* (o.l.) står bak begge delane. *Vorden* (*vord-*, *varð-*, *vård-*) kjem av norrønt *vqrðr*, eigentleg ’vakt’, som ser ut til å ha vori brukt om (den utsende) hugen til mennesket, som forlét kroppen når mennesket søv eller som alltid følgjer mennesket og som stundom blir synleg. Da tyder *vordklor*, *varðrispur* og *vårdnöp* på at ein slik hug/vord kunne klore. (Lid 1935: 11-12. – Lid sin kommentar til *heimt oc ofund*, som er den tredje av det Ragnhild Tregagås sender ut, er at ”formelen har vore nytta til å få ovundshugen til å verka” (Lid 1935: 17), men det forklarar ikkje Lid nærare. I 1935-artikkelen meiner altså Lid at når *gondols ondu* bit, så er det noko slag åndeskapnad som bit.

Knut Liestøl kjem inn på *gondols ondu* og *gýgjar göndull* i ein artikkel om det nære sambandet mellom trollkjerringar og ulvar. Han går gjennom norrøne kjelder og (særleg norsk) folketradisjon frå nyare tid og viser døme m.a. på at trollkjerringar rid på ulvar eller ferdast i ulveham, og at ulvar og trollkjerringar kan gjera skade med pusten sin. ”[P]å grunn av dei ålmenne fyrestellingane um sjeli som ein ande eller eit pust, glid ånd, ande, pust og hug yver i einannan”, seier Liestøl. Den farlege ulvepusten er derfor ”ikkje [...] ulveande i vanleg meining”, men slik ulvehug som kunne ”konkretera seg, fara ut or lekamen og ”fljuga å” ting som var eit stykke burte”, slik vi såg hos Lid ovanfor, og slik *Þórðar saga hreðu* fortel om *manna hugir* i vargham. (Liestøl 1937: 96) Eit utslag av trua på hugen som pust eller vind finn Liestøl hos Snorre, som seier at ”huginn skal svá kenna at kalla vind trollkvenna” [’Hugen skal ein omskrive med å kalle han trollkjerringvind’, E. H. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 191.]. Frå skaldemålet nemner Liestøl fleire døme på at hug blir kalla trollkjerringvind. (Liestøl 1937: 96) I lys av dette tolkar Liestøl *gondols ondu*. Han oppfattar *ondu* som dativ eintal av hokjønnsordet *qnd* ”ande, pust, sjel” og meiner *gondols ondu* er ”trollkvinnehugen som fer ut” – altså underforstått slik at ”trollkvinnepusten” (mi formulering) er = ”trollkvinnehugen”. Til å kaste lys over *gondols ondu* dreg Liestøl inn *gýgjar göndull* i *Sálmur og Níkanórs* (s. 37 her). Liestøl meiner det må vera ein kjenning for hug og at han bokstavleg tyder ”pusten, anden åt trollkvinna” (ibid: 97). Det er særleg fordi kjenningen er av same slaget som ’hug = trollkjerringvind’-kjenningane og fordi *Ímu vindr*

3. Forskingshistorie

[’trollkjerringvind’] i strofa føre er parallelt til *gýgjar göndull*. (Liestøl 1937: 97) Liestøl kjem fram til at *göndull* i *Sálus rímur* ”stend [...] med same tyding som *gondols ondu* i den norske trollformularen”; – han meiner vel at begge tyder ’hug = pust’. ”I dette er det ingi motsetning”, seier han, ”berre ein tanke-nuance. Trollformularen [til Ragnhild Tregagås] tenkjer seg tilgangen meir konkret og differentiera: hugen som fer ut, er ein *göndull* med ande, i kjenningen [*gýgjar göndull*] er anden (åt trollkvinna) ein *göndull*.” (Liestøl 1937: 97) Liestøl tviler på at *göndull* kjem av **gandúlfr*. Han meiner Ohrt si tolking er like god dersom *gondols* berre er ei avleiing av *gandr* i tydinga ulv, og dét går fint an, for etter Torp kan ”Slike avleidde ord på *-ull* [...] vera mest utan tydingsskilnad frå hovudordet”, t.d. i *keipull* til *keipr* og *horkull* til *hark*. (Liestøl 1937: 97-98)

I 1938 går Lid bort frå det synet han hadde på *gondols ondu* i 1935. Etter å ha lesi Ohrt si tolking, trur han ikkje lenger det er ”ein åndskapnad [...] som var tenkt å bita”. No les han *ondu* (som dativ eintal) av *önd*, og *gondols ondu* som ”gandulvens ande”, tenkt som ”ein vond og skadegjerande pust”. Lid legg til eit par opplysningar som stør ideen om slik pust. Peder Clausson Friis (1599) seier ulven kan klumse gjetaren og feet ”med sin kalde forgifftige Suem”, der *Suem* er = nynorsk *sveim* ’luftning’, ’kvalm og fuktig luft’, ’smittsam sjukdom’, finlandssvensk *svaim* ’damp’, ’varm pust, luftning’ m.m., og i tåtten om Olav Geirstad-alv er det i ein draum ein kjempeokse som drep store folkemengder med å puste på dei (*Olafs saga hins helga* 1922: 1-2, etter Lid 1938: 17). For å styrke ”ulvepust-tolkinga” nemner Lid òg andre ting: *Ovund*, som den tredje av *gondols ondu* skal vende mot offeret, kunne i nordnorsk folketradisjon gå om ein annan med ”vond hog”, som kunne ta ulveskapnad og eta opp krøtter for folk. Lid peikar òg på at *gandr* i Hild Rolvsdotter-strofa (her s. 18) må tyde ’ulv’, at Fenresulven blir kalla *Vánargandr* (her s. 29), og at norrøn litteratur har døme på at utsende hugar i draume blir sedde som ulvar. (Lid 1938: 15-18) I *gýgjar göndull* meiner Lid at ”*göndull* må ha tydinga trollkvende sin pust”, og der òg meiner han at *göndull* kjem av **gandúlfr*. Men han ser at nominativen *göndull* ikkje høver med det, for det er føre *s* ein har døme på at *f* fell bort. Lid meiner derfor at nominativen *göndull* ”har kunna takast ut or” genitiv *gönduls* og at det har vori mogleg fordi ”gandulven” ikkje lenger var levande tradisjon på Island, der ulv ikkje fanst i det heile”. (Lid 1938: 18, jf. 16)

Magnus Olsen sluttar seg òg til Ohrt, og meiner det er snakk om ”ulvs-ånde”, ”ulvs-pust” ”legemliggjort i tre ulver” som skal bite (Olsen 1942: 9-10). *Ritt ek i fra mer...* les Olsen som

3. Forskingshistorie

”jeg puster ut ...” (ibid: 9). Dette – altså verbet *hrinda* brukt om pust – finn Olsen parallellar til i *Egils saga*: ”Ármóði varð við andhlaup, ok er hann fekk *qndunni frá sér hrundit*, þá gaus upp spýja” og i *Fóstbræðra saga*: ”er hon vaknar, *hratt hon mæðiliga qndunni*” (Olsen 1942: 9, note 2).

Else Mundal (1997b: 17-18) seier målet med *gondols ondu*-trolldomen er å gjera Bård impotent. Ho meiner ”detaljen med spytinga” tyder på at ”sjelskrafta går ut gjennom munnen, og er knytt til pusten meir enn til tanken.” Som Lid meiner ho at når *gondols ondu* skal bite, så tyder det på at ”sjelskrafta tek på seg hamen av eit dyr”.

3.6.2 Valkyrjenamnet *Gqndul*, odinsnamnet *Gqndlir*

Kjeldene står i kap 2.1.4 og 2.1.6. Som vi har sett (s. 74), prøver Finnur Jónsson å forklare alt ut frå den *gand*-kjernetydinga ’stav’ som etymologien til Hellquist inneber. Da blir valkyrjenamnet *Gqndul* ”stavbærerske”, medan odinsnamnet *Gqndlir* er danna anten av valkyrjenamnet eller direkte av *gandr*. Dersom det siste er rett, kan namnet tenkjast å tyde ”stavbærer”, seier Finnur Jónsson (1913-16: 212). – Linderholm (1918: 147) nemner valkyrjenamnet *Gqndul* i samband med den vanlege førestellinga om at trollkjerringar rid på ulvar (jf. Liestøl i førre kapitlet) og runeinnskrifta på den svenske Röksteinen frå fyrstninga av 800-talet. Der blir ulven som et lik på slagmarka kalla *histr kunnar* ’hesten til valkyrja’ (*Gunnr*, *Guðr* er ei valkyrje i norrøne kjelder), som om valkyrjene rid på ulvar. Dét er spesielt, seier Linderholm (med Bugge m. fl. 1910: 63), for i norrøn dikting rid valkyrjene ”höga och strålande på hästar”. I samband med dette nemner Linderholm *Gqndul*, og meiner ho òg er noko i retning av ei trollkjerring. – Falk meiner *Gqndul* er avleidd av *gandr* brukt om ”det tryllemiddel som valkyrjene red på gjennom luften”. Så er odinsnamnet danna av valkyrjenamnet, slik fleire odinsnamn er danna av valkyrjenamn, såleis m.a. *Geirqlnir* av *Geirqlnul*. Eventuelt kan *Gqndlir* vera avleidd av *qndull* = *gandr* = *seiðstafr*. Det kunne høve fordi Odin ”berøvet [...] folk forstanden ved sin tryllestav”, seier Falk.

(1924: 14, 43) – Hugo Pipping meiner *Gqndlir* kjem av *qndull* = *gandr* i tydinga ’penis’ (1928: 26), av fleire grunnar: I handskriftene til Snorre-Edda vekslar *Gqndlir* med *Geldnir*, som Pipping omset med ”snöparen” (Jf. *gelda* ’gjelde, kastrere’ og substantiv som *geldingr* m. ’evnukk; gjeldt hanndyr’.), Ragnhild Tregagås sender ut ”*qnduls andar*” for å gjera Bård

impotent (meiner Pipping), og Heid i *Vqluspá* 22 påverka ”genom trolldom [...] könsorganen hos män” når det heiter at ho *vitti ganda* (sjå s. 99 her).

3.7 *Gandreið* og **gandferð*

Gandreið-kjeldene står i kapittel 2.1.10. Fritzner (s. 73 her) ser *gandreið* som ein variant av hamferd. Det er hipp som happ om den trolldomskunnige tek *på seg* ein framand ham, eller han / ho tek hamen til å *ri* på, og *gandreið* er ridingsvarianten. Døme på det er trollkjerringar som rid på ulvar, og *trollriða*, *kveldriða*, *myrkriða* og *túnriða* er nemningar for den som rid på denne måten.⁴⁹ *Hamhleypa* [bokstavleg ’hamløypar’] blir brukt både om den som rid og om den som tek hamen på seg. (Fritzner 1877: 172, 179, note 2) Slik riding liknar ridinga til valkyrjene, meiner Fritzner, fordi både *myrkriður* osb. og valkyrjene er attergangarar (ibid: 172-73). Dessutan liknar slik riding ”Trollkjærringernes Riden” (ibid: 167, 172) og *oskoreia* i nyare folketru (nærare om den i kap. 4.12.). Den har opphav i Odin og valkyrjene som rid i følge over himmelen, meiner Fritzner (ibid: 175, 177). Også himmelryttaren som rid *gandreið* i *Njáls saga* (kap. 2.1.10 her) meiner Fritzner er Odin (ibid: 175-76). Kvart av desse synspunkta har fleire slutta seg til, men berre Fritzner sitt grunnsyn er slik at dei ikkje strid mot kvarandre. Cleasby og Vigfusson (1874: 188) og Linderholm (1918: 114, 141, jf. s. 74 her) meiner det er samband mellom *gandreið* og hekseritt i seinare tradisjon. Cleasby og Vigfusson (1874: 188), Ernst A. Kock (Kock 1923-44 § 1355), Lid og Myhren (1970: 21, 23, 25, 29, 31) meiner *gandreið* har samband med at trollkjerringar reid på ulvar. Men kva ein rid på i *gandreið*, har det vori delte meiningar om. Lid meiner fyrst at *gandreið* dreiar seg om kvinner som rid i lufta (*myrkriður* osb.), men når han seinare kjem fram til at *gand* i norrøne kjelder er ’utsend, vond hug ikjøta som ulv’, meiner han *gandreið* er ei rei(d), altså eit ridande følge, ”av trolldoms-ulvar, med namnet *gandar*”, der dei trolldomskunnige rid på ulvane. *Gandreiða* i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* [som fortel om *gandreið* på stav] høver ikkje med det, men det treng ein ikkje leggja vekt på, meiner Lid, for det er fornaldersogetradisjon og ”eit miljø som ikkje høver med det norrøne.” (Lid 1938: 18-19. Jf. s. 78 her.) Finnur Jónsson legg derimot vekt på stavmotivet, for grunnsynet hans er at kjernetydinga av *gand* er ’stav’ (s. 74 her), så han meiner at *gandreið* tyder ’stavritt’, og at *myrkriður* osb. rid på stavar i *gandreið* (Finnur Jónsson 1892: 23). Det same meiner Magnus Olsen (1912a: 17). Seinare kjem Finnur

⁴⁹ *Trollriða* osb. er nemningar for trollkjerringar og kan bokstavleg omsettast med ’trollridar’, ’kveldridar’, ’mørkridar’ og, truleg: ’gjerderidar’, jf. Strömbäck 1935: 169.

3. Forskingshistorie

fram til at *gand-* i skaldekjenningen *gandreið skjalda* (sjå nedanfor) er ”et skadeligt væsen, ulv” (Finnur Jónsson 1913-16: 169). De Vries meiner *gand* ikkje opphavleg kan ha tydd ’stav’ og at *gandreið* ikkje kan tyde ’riding på stav’. I staden meiner de Vries (1930-31: 59) at *gandreið* er ”Ritt auf einem mittels Zauber hervorgebrachten Seelentier”. Da definerer han “Seelentiere“ som “tierähnliche Formen, mit denen die Seele des Zauberers sich bekleidet“ (ibid: 54). De Vries meiner førestellinga om riding på eit slikt ”Seelentier” (i staden for ferd i hamen deira) er sekundær og kan vera utvikla frå ei førestelling om at ”das Trollweib selbst die Form eines Tieres annahm”. Seinare har ein så lati trollkjerringa behalde menneskeskapnaden, og gjort ”das Seelentier” om til ridedyr. (ibid: 55-56). Myhren avviser òg at *gandreið* kunne tyde ’stavritt’. Korkje *Þorsteins þáttur bæjarmagns* eller *gand* med skap som pålar – *sudes* – i *Historia Norwegie* gjev grunnlag for å tolke *gand* som pålar. (Myhren 1970: 21, 23, 25, 29, 31) – Det er òg fleire som har slutta seg til Fritzner si kopling av *gandreið* og *trollriður* osb.: Finnur Jónsson (1892: 23), Magnus Olsen (1912a: 17), Marstrander (1929: 112, 114), Lid (1935: 6-8, 37). Bugge (1895: 131) og Olsen (1912a: 17) meiner dessutan at *gandreiðir*, altså fleirtalsforma, ikkje berre blir brukt om ferda / ridinga, men òg om dei som ferdast på den måten. (Det må vera *Ketils saga hængs* [s. 31 her] dei bygger på da, for fleirtalsforma finst berre der.) Marstrander (1929: 112, 114) følgjer Fritzner i at det er samband mellom *gand* og valkyrjene; dei ”kan være *gandreiðir*” = *hamhleypur*, *kveldriður* osb., meiner han. Dette bygger Marstrander fyrst og fremst på ei spekulativ tolking av innskrifta på den danske Vimosespenna frå 2-300-talet, men òg andre ting: ”Som heksene rir også valkyrjene gjennom luft og vand, over bjerg og dal”; éi av valkyrjene heiter *Gøndul*; på gammalengelsk har *walcyrige* fått tydinga ’trollkjerring’, og *Gøndul* [”dekknamn” for Frøya] i *Sǫrla þáttur* er ”trylleyndig” med di ho gjev Hedin ein trylledrykk. – Som Fritzner meiner også Magnus Olsen (1912a: 17) at *gandreið*-ryttaren i *Njáls saga* er Odin. Linderholm (1918: 140) og Lid (1935: 7-8) meiner derimot det er Fløse, sidan synet er eit varsel om at Fløse skal brenne ned garden til Njál. – Det er òg fleire som meiner Tordis i *Fóstbræðra saga* (her s. 24) har vori på *gandreið* når ho seier: *víða hefi ek gøndum rennt í nótt*: Bugge (1895: 131), Finnur Jónsson (1892: 23), Marstrander (1929: 112, 114), Myhren (1970: 26-27, 31).

Gandreið i skaldekjenningen *skjalda gandreið* er eit tema for seg. Finnur Jónsson går seinare bort frå den forklaringa ”sværdenes regn” som han sette opp i skaldekvedeutgåva (s. 29 her). No trur han *gand-* i kjenningen er ”et skadeligt væsen, ulv”, og at ”skjoldenes ulv” er ”sværdet” (Finnur Jónsson 1913-16: 169). [Altså: Sverdet er ein ulv for skjolda som det

3. Forskingshistorie

øydelegg, E. H.]. Ernst A. Kock meiner *skjalda gandreid* er ein sverdkjenning, og meiner gand i *gandreid* her er 'ulv', sidan det er noko som *sleit* skjolda (*Svølnis vegg*). Kva meining Kock da ser i heile ordet *gandreid*, er uklårt. (Kock 1923-44 § 1355) De Vries meiner *gandreid skjalda* er "Der Ritt der die grünen Schilde vernichteten Wölfe (= die dahinsausende Schwerter)" (ibid: 59). Da tenkjer vel de Vries seg noko i retning av ei rekke av ulvar (= sverd) som kjem springande og angrip skjolda.

Til *gandreid* knyter Bugge (1895: 131) nynorsk *gandferd* ("udtalt bl. a. *Gannfal* med "tykt" *l*"), som i Nord-Noreg blir brukt om "et Følge af Hekser og onde Aander, som tænkes at ride i Luften" (ibid: 131. Bugge viser til "Aasens og Ross's Ordbøger", jf. kap. 2.3.5 her.). Seinare postulerer Jakob Jakobsen (1921: 201) eit norrønt **gandferð*, synonymt med *gandreid*. Bakgrunnen er shetlandsk *ganfer* "fænomen på himlen [...], som varsler dårligt vejr" m.m. (kap. 2.3.4 her) og det nordnorske ordet som Bugge nemnde: "*gandferd* (*gannfar*), f., følge af hekse el. onde ånder, som tænkes at ride igennem luften". Det står Marwick (1929: 51) med orknøysk *gamfer* (jf. kap. 2.3.3 her).

Som vi ser, er det mykje sprik i tolkinga av *gandreid*, og tydeleg at mange ikkje riktig veit kva dei skal meine. Det er usemje både om kva ein rid på i *gandreid* og om det treng å vera eit ritt, eller om *gandreid* kan vera ei ferd i ham, eller jamvel personen som fer på *gandreid*.

3.8 Renna gøndum i Fóstbræðra saga

Teksten står på side 24. – Spørsmålet det er mest usemje om her, er om *gøndum rennt* vil seia at Tordis sjølv (hugen/ånda hennar) har fari på gandane, eller berre at Tordis har *sendt ut* gandar. Dei fleste meiner det fyrste, og dei set gjerne ferda på gandane i samband med *gandreid*, men dei er usamde om det er ein stav eller eit hamdyr ho rid på. At Tordis rid på gandar, meiner Cleasby og Vigfusson (1874: 188), Finnur Jónsson (1892: 23), Magnus Olsen (1912a: 16-17), Linderholm (1918: 140-41), de Vries (1930-31: 56-57), Lid (1935: 37-39) og Myhren (1970: 26-27, 31). Av desse meiner alle så nær som Olsen at gand-renninga til Tordis er det same som *gandreid*. Fritzner (1877: 170, 199) meiner derimot at Tordis har *sendt ut* gandar – "Aander" – som så skaffar henne opplysningar. Det same meiner Tolley (1995: 67). Fritzner (1877: 170, 199) meiner søvnen til Tordis er parallell til den "kunstig[e] Ekstase" som noaiden i *Historia Norwegie* set seg i. Også Linderholm (1918: 140-41) ser søvnen som

eit slag transe. Peter Buchholz (1968: 51-53) er den einaste som kommenterer *hratt hon mæðiliga qndunni*. Han meiner at ikkje berre søvnen / drøyminga, men òg ”Gähnen” (*hratt hon mæðiliga qndunni*) tyder på at *renna qndum* dreiar seg om ”Seelenreise in Ekstase”. Det knyter han til den utbreidde førestellinga at sjela (”Seele”) kan sendast ut og komma att gjennom munnen.

3.9 *Nú rekið gand ór landi*, Hild Rolvsdotter-strofa

Teksten står på s. 18. – I doktoravhandlinga si oppfattar Finnur Jónsson (1884: 94-95) *gandr* i Hild Rolvsdotter-strofa som ’ulv’. Det er fordi ”ganden” som er tema for strofa er *Hrólfr* (Rolv), som kjem av ”Hróð-ulfr”, og fordi han blir jamført med ein ulv i den siste halvstrofa. (Jf. Finnur Jónsson 1900-01: 38-39.) Så vidt eg veit, har alle andre granskarar òg oppfatta det som ’ulv’. Det gjer òg Magnus Olsen, som er den einaste som har gjort ei omfattande gransking av Hild Rolvsdotter-strofa; han omset *Nú rekið gand ór landi* med: ”nu jager du som en ulv av landet”. Han meiner ulven ”danner det centrale i strofens innhold” og at ”forestillingen om Rolv som den jagede ulv [...] fullstendig gjennomånder” visa (Olsen 1942: 1, 6, 10). Utgangspunktet er, meiner Olsen med Finnur Jónsson, at namnet *Hrólfr* ”inneholder ordet ”ulv””, med di det kjem av **Hróð-ulfr* (ibid: 3, note 4; og s. 6). Derfor spelar diktaren gjennom heile strofa på ei førestelling om ”den pustende ulv som vil hevne sig”, meiner Olsen (ibid: 12). Ei slik førestelling om ulven finn han både i folketru frå nyare tid og i norrøne kjelder. Farleg ulvepust – *sveim* – finn han eit klårt døme på hos Clausson Friis, altså frå 1500- eller tidleg 1600-tal (her s. 78, hos Lid), og han meiner *gondols ondu* i Ragnhild Tregagås-forbanninga er slik ulvepust. Olsen meiner òg to skaldemålsnemningar for ulv(ehoe) er gamle vitnemål om den farlege ulvepusten. *Svimul* ’ulvehoe’ er ”en åpenbart meget gammel dannelse til *sveim* (beslektet med m[idde]lhøitysk *sveim* m. ”Schweben, schwebender Flug”, *swîmen* st[erkt] v[erb] ”schwanken, schweben”, o. s. v.).” (Jf. *sveim* på s. 87.) *Gylðir* ’ulv’ meiner Olsen berre kan forklarast ut frå ord på *gol-* / *gul-* med tydingar som ”luftning”, ”blæst”, ”svag Vind”, ’blåse’, ’ryke’, ’dampe’. Olsen peikar òg på at det er påfallande mange *n*-ar i dei to fyrste linjene: *Hafnið nefju nafna / nú rekið gand ór landi*. Det set han i samband med formuleringa *Nefju nafni*, som han òg meiner er påfallande. Hild kunne ha omtala Rolv på så mange vis, ”skaldesproget hadde jo en mangfoldighet av variasjoner til å uttrykke sønn, yngling, mann, kriger, o. s. v.” Men Hild vel å kalle han

3. Forskingshistorie

'namnebroren til *Nefja*', som var tilnamnet til far hennar, Rolv. Olsen meiner desse tinga heng i hop og med namnet Rolv:

- Tilnamnet *Nefja* kjem av at beraren skilde seg ut med nasen (*nef* n. 'nase'),
- namnet på han som blir jaga – *Hrólfr* – "inneholder "ulv"",
- den markerte nasen særkjenner ulven, og
- "neseputene" minner om hemnarulven med den farlege pusten. (Olsen 1942: 6-12)

Olsen meiner førestellinga om den farlege ulveputen heng i hop med førestellingane om den utsende hugen i norrøne kjelder og i nyare folketru (ibid: 16-17. Her bygger han m.a. på Liestøl 1937 og Lid 1938, kap. 3.6.1 her.)

3.10 Gand i skaldekjenningar

Kjeldene står på s. 19 ff. Temaet for dette underkapitlet er *selju gandr* i seglingsdiktet til Egil, *hrótgandr* i *Elds heiti* 'nemningar for eld' i *Pulur*, og *hallar gandr* og *storðar gandr* i *Hrynhenda* av Sturla Tordarson. Det er semje om at *selju gandr* står for 'storm' og at *hrótgandr* og *hallar gandr* står for 'eld'. Men *storðar gandr* er det usemje om. Dei fleste meiner det står for 'storm' (Finnur Jónsson 1913-16: 169, 286; Meissner 1921: 101-02, Gering 1927: 28), men Cleasby og Vigfusson (1874: 188) og de Vries (1930-31: 60) oppfattar det som 'Midgardsormen', slik at det er den leidangen møter på havet. Særleg de Vries argumenterer for det: *Gandr* er brukt om Midgardsormen i *Jormungandr*, hokjønnsordet *storð* kan tyde 'land' likså vel som 'ungt tre', og det er den tydinga Ulv Uggason brukar når han kallar Midgardsormen *storðar stirðpinull* ['den stive jordtelna'].⁵⁰ De Vries oppfattar derfor *storðar gandr* som "das Ungeheuer der Erde". – Gand i kjenningar som *hallar gandr* 'eld' oppfattar Cleasby og Vigfusson (1874: 188) som "worrier", så *hallar gandr* er "a worrier of halls", og *selju gandr* ['storm'] er "a willow-worrier". Fritzner (1877, note s. 179-180) meiner *gandr* i *hallar gandr* og *selju gandr* tyder "tröll ♂: skadelige Væsener", fordi det er vanleg i kjenningar at "tröll forbundet med et andet Ords Genitiv har Betydningen af hvad der skader den dermed betegnede Gjenstand". Finnur Jónsson (1913-16: 169, 286) meiner gand i alle fire kjenningane er 'ulv'. Det gjer også Rudolf Meissner (1921: 101-02); *hallar gandr* og *hrótgandr* er døme på at elden blir tenkt som ein "bissiges, gefræssiges [...] Wolf oder Hund", parallell til *storðar úlfr* ['tre-ulven'] og *hrótgarmr* ['tak-hunden']. *Selju gandr* og *storðar*

⁵⁰ Ei telne eller ein tenel er tauet som går langs ytterkanten av segl og garn og held dei saman. Kjenningen bygger altså på førestellinga om at Midgardsormen låg i ring ikring verda.

3. Forskingshistorie

gandr er døme på at vinden òg kan jamførast med "einem bissigen [...] Hund, Wolf", parallelt til *fyris garmr* ['furu-hunden'] og *limgarmr* ['grein-hunden']. Gering (1927: 28) og Sigurður Nordal (1933: 172) sluttar seg til Finnur Jónsson og Meissner.

3.11 *Vánargandr* og *Jǫrmungandr*

Sjá kapittel 2.1.2 og 2.1.9 i kjeldene. *Vánargandr* er lite drøfta, vel fordi det Snorre seier om nemninga er knapt, men klårt. Det vanlege er å setta namnet i samband med elva *Ván* (*Vón*), fordi Snorre seier opphavet til den er slevn frå kjeften på Fenresulven (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 37). Cleasby og Vigfusson (1874: 188) og Simek (1993: 350-51) seier såleis at *Vánargandr* er "the monster of the river Von [/Ván]". Faulkes (1998 II: 516) forklarar namnet som "hope-wolf", fordi *Ván* / *Vón* er same ordet som von. Bugge (1895: 131) brukar både *Jǫrmungandr* og *Vánargandr* til å underbygge sin etymologi for *gand* (**ga-andar*, s. 68 her); begge er "Dyr, hvori der er en ond Aand, som ved Trolddom sætter Dyret i Bevægelse". – Myhren (1970: 39) meiner *Vánargandr* tyder "glefsar, gapar", i samsvar med det eine av dei to *gand*-orda han postulerer; det skal ha opphavleg tyding 'gapar, hylar' m.m. *Gand* i *Vánargandr* blir altså tolka som fleire ting: "Monster", 'ulv', "åndedyr", 'glefsar / gapar'.

Også i *Jǫrmungandr* blir *gand* tolka som fleire ting, naturleg nok. Cleasby og Vigfusson (1874: 188) og Simek (1993: 179-80) oppfattar det som "monster", Gering (1927: 29, 64) som "zauberwesen", de Vries (1930-31: 59-62) som "feindliche Ungeheuer", Dronke (1997: 20, 146) som "Wraith". Mange oppfattar *gand* i *Jǫrmungandr* som 'stav', t.d. (Sigurður Nordal 1923: 93 og Holtsmark (1950: 65). *Jǫrmun-* oppfattar alle så nær som Örn Sævar Thorleifsson (nedanfor) som 'stor'. Fleire jamfører med *jǫrmun* i andre norrøne ord og i andre germanske språk: Odinsnamnet *Jǫrmunr*, *Jǫrmungrund* 'verda' (*Grímnismál* 20); *Irmingsúl* [eit slag *axis mundi*] hos saksarane (de Vries 1930-31: 59-62), "Ermanreks, a[n]g[el]s[aksisk] eormen, g[ammel]saksisk erman "stor, mektig"" (Holtsmark 1950: 65), gammalhøgtysk *irmindeot* ['folka, menneskeætta'] i *Hildebrandslied* (Simek 1993: 179-80), gammalengelsk *eormengrund* "spacious earth" (Dronke 1997: 20, 146). Fleire meiner *Jǫrmun-* i *Jǫrmungandr* viser at ordet er gammalt. Örn Sævar Thorleifsson (2000: 345 ff) avviser at *Jǫrmungandr* er Midgardsormen:

3. Forskingshistorie

- Ingen kjelder før Snorre seier i reine ord at *Jormungandr* er Midgardsormen. Før Snorre er det berre *Ragnarsdrápa* 16 og *Vqluspá* 50 som nemner *Jormungandr*, og det går ikkje fram av dei at *Jormungandr* er Midgardsormen. *Jormungandr* i *Ragnarsdrápa* og *Vqluspá* er Fenresulven, meiner Örn.
- I *Ragnarsdrápa* 16 (s. 17 her) høver ingen ting med den tradisjonelle tolkinga. *Viðris arfa* er neppe Tor, *Eynæfis qndri* er ikkje 'båt', og at ormen blir dregen mot *sandi* (dativ av *sandr*) høver ikkje med at Midgardsormen blir dregen opp til ripa på båten.
- Det er ikkje grunnlag for å seia at *Jormungandr* tyder 'den store staven'[i tydinga 'Midgardsormen']. At *jormun-* tyder 'stor', bygger på sirkelslutningar med dei norrøne, saksiske og gammalengelske belegga for *jormun-*, *irmin-* osv.
- Örn meiner å kunne vise at norrøn førkristen mytologi ikkje hadde nokon Midgardsorm i det heile, ingen orm som låg i ring ikring jorda. Han meiner førestellingane om Midgardsormen oppstod etter kristninga på grunnlag av Leviatan i Bibelen. (Örn Sævar Thorleifsson 2000: 403 ff, særleg 422).

3.12 *Gandrekr*, **gandrekr landa* / **gandreyðr landa*

Teksten står i kapittel 2.1.8. Som vi såg i kjeldene, oppfattar Finnur Jónsson *gandrekr* i *Pulur* som 'vind'. Magnus Olsen meiner det er "(vinden) som driver gand avsted gjennom luften" (Olsen 1955: 55, jf. Olsen 1942: 17, note 1). Myhren (1970: 37) meiner *gandrekr* i *Pulur* kan tyde "som "jagar gand"", som "får gand til å reka", og at *gandr* da tyder "ulvehug, trollhug, utsending". Det set Myhren i samband med at det i nyare tradisjon heiter at gand "kom med vinden". – Om det mogelege **gandrekr* i draumestrofa i *Hrafns saga* er det skrivi mykje meir. Som vi såg i kjeldene, les Finnur Jónsson *gandreipr* / *gandreyd* / *gandreikr* i *Hrafns saga* som *gandrekr* 'storm'. Ernst A. Kock kritiserer den lesemåten: **Gandrekr* finst ikkje i handskriftene, og det høver ikkje at verbet *pruma* "'trona', 'sitta eller ligga orörlig'" skal vera brukt om vinden (Kock 1923-44, § 1796).⁵¹ Så endra da også Finnur omsettinga av **gandrekr prumir* til 'stormen hviler tungt (over jorden), er til stadighed', i *Lexicon Poeticum* (Finnur Jónsson 1913-16: 647). – Vidare tykkjer Kock det "låter ovant" at *landa heimr* skal vera 'jorda' og at "diktionen är hackig; man väntar sig logisk gräns efter *landa*" (Kock 1923-44, §

⁵¹ Det finst eit likelydande verb *pruma* 'tordne, larme' (Finnur Jónsson 1913-16: 647), men det er av *kasta*-klassen (Rett nok er vel dét utleidd av nyislandsk, for ein ser det ikkje av det norrøne belegget som finst, det i *Helgakviða Hundingsbana* II, 4 [pres. konj. *prumi*], men det er neppe tvil om det.), og har altså presens *prumar*. Når det står presens *prumir* her i strofa, er det altså snakk om det normale *pruma* 'forblive stille og tavs på et og samme sted' (ibid).

3. Forskingshistorie

1796). Kock føreslår derfor å lesa **gandreyðr þrumir landa* i linje 2 [altså *landa *gandreyðr þrumir*], på grunnlag av handskriftvariantane *-reiþr* og *-reyd*. **Gandreyðr* skal vera parallelt til *hrafneyðr*, som står under *hvala heiti* [”kvalnemningar”] i *þulur*, og ”betecknade en art av släktet *reyðr*. Om **gandreyðr* hade en liknande innebörd, skulle vi hava framför oss en typisk ’orm’-kenning. En orm, som ligger orörlig och gassar sig i solen, passar utmärkt in i sommarbilden. Och ett liknande uttryck möter vi i Merl. II 40: *þrumir ormr en rauði*.” (Kock 1923-44, § 1796) Kock er knapp her, men han oppfattar vel *reyðr* som *kval* (Etter Árni Böðvarsson [1988: 769] er nysislandsk *reyður* = *reyðarhvalur* ein kvalfamilie, *balaenoptera*; det er *finnkvalar* på norsk), slik at ein ormekjenning **gandreyðr* kan jamførast med ormekjenningar som *lyngs barði* ”lyngkval”, *heiðar hvalr* ”heikval” og *holmreyðr* ”holmekval” (Meissner 1921: 112).

Peter Foote følgjer opp Kock sin lese måte **gandreyðr* og koplinga av *landa* til *gandreyðr*, men meiner det er tvitydig om *reyðr* er den nemnde kvalen *reyðr* eller laksefisken *reyðr* ’røye, røyr’ (Foote 1986: 100-104). Tenkjer ein seg laksefisken, så er det meint ein vanleg orm, meiner Foote. Grunnen til at han ligg i ro (*þrumir*) kan da vera at sommaren lid mot slutten (*líðr*); ormen blir jo treg i kulde. Her viser Foote til at verbet *þruma* i *Merlínusspá* II, str. 40, blir brukt om ein orm som er ”inert because it is languishing, ”pining away”” (Foote 1986: 102). Passiviteten til slangen skal da vera ”a portent of winter hard on summer’s heels” (Foote 1986: 103). Men tenkjer ein seg *-reyðr* som kvalen, så er det rimeleg om *gandreyðr landa* ”magic-monstrous whale of lands” medar på Midgardsormen, meiner Foote. Til støtte for dét nemner han at Midgardsormen m.a. vart kalla *Jormungandr*, og han nemner parallelle Midgardsorm-kjenningar som *endiseiðr allra landa* ’endetråden ikring alle land’⁵² og *umgjörð allra landa* ’gjorda ikring alle land’.⁵³ Det er parallelt at *landa* er kjenneord i desse kjenningane. Oppfattar ein **gandreyðr landa* som Midgardsormen, så meiner draumemannen i strofa ”presumably” at sjøen er logn, når han seier at ormen *þrumir* (Foote 1986: 103). Dét høver med sommarroa, men fordi Midgardsormen piskar opp sjøen i fyrste del av ragnarok (*Vqluspá* 50), uttrykker det samstundes at freden ikkje er varig. – Foote meiner ingen av desse to tolkingane bør vrakast. ”We are none the poorer” dersom vi i *gandreyðr landa þrumir* kan

⁵² Om å oppfatte *seiðr* som ’band’, og ikkje fisken sei, i denne kjenningen og i *jarðar seiðr*: Sjå kapittel 4.15.1.

⁵³ Ei gjord er eit band ikring noko, særleg kring kjørel el. kring livet, og som held det saman eller stramar det inn.

3. Forskingshistorie

sjå både ormen som ligg og bakar seg i sola, men ikkje så mykje lenger, og Midgardsormen som dormar i verdshavet, men ikkje for evig. (Foote 1986: 103)

Guðrún P. Helgadóttir vel òg lese máten **gandreyðr landa*, men meiner: ”If *gandreyðr landa* simply means ’snake’, the inclusion of *gand-* may seem to overstress the identification, since ’land-fish’ in many varieties is amply attested as a sufficient expression for ’serpent’. Ho meiner forklaringa kan ligga i at *gandr* skal tyde ’stick’, slik at *gand-* i **gandreyðr* kan streke under at ormen er stiv og treg av manglande varme. Foote si tolking av *gandreyðr landa* som Midgardsormen, ser Guðrún som gissing, men avviser ho ikkje. Til støtte for tolkinga peikar ho på at ”an allusion to the World Serpent would be in keeping with other eschatological elements in the doom-laden stanzas” som draumemannen seier fram. (Guðrún P. Helgadóttir 1987: 98. Han dukkar opp på liknande vis seinare i saga.) – Bergljót Kristjánsdóttir les óg **gandreyðr landa* og oppfattar det som ”Miðgarðsormur eða kölski sjálfur”, ’Midgardsormen eller hinmannen sjølv’ (Örnólfur Thorsson m. fl. 1988: 891).

3.13 *Piðreks saga, hrærði sinn gand*

Teksten stár på s. 23. Det har vist seg vanskeleg å avgjera kva det vil seia at Ostasia *ferr út ok hrærði sinn gand*. Problemet er at verbet *hræra* har fleire tydingar, til dels diffuse, og at inga av dei gjev grei og likefram meining her. Dei fleste granskarane går ikkje inn på dette problemet, men viser berre til dei opplysningane som tydeleg går fram av teksten. Cleasby og Vigfusson (1874: 188) set *hrærði sinn gand* i samband med *vitti hón ganda* i *Völuspá* 22. Heile setninga *Ostacia ferr út ok hrærði sinn gand* omset dei: “then O. [...] went out [...] and reared her ‘gands,’ i.e. raised ghosts, or gener[ally] exercised her black art”. At Ostasia *ferr út* jamfører dei med *útiseta* [’sitting ute om natta for å drive med trolldom og få løynd kunnskap’, E. H.]. Fritzner (1877: 168, 170-71) jamfører Ostasia-avsnittet med den eine av dei to *gandus*-variantane han ser i *Historia Norwegie*. At Ostasia ”hrærði sinn gand og derpaa for afsted som dreki for at ødelægge sin Mands Fiender” [og så døy, i sin eigen ham, fordi draken blir drepen, E. H.] er parallelt til det motivet i *Historia Norwegie* der *gandus* = sjela til noaiden fer ut or kroppen og noaiden så døy (heime) når *gandus* blir drepen. (Jf. Fritzner s. 72 her) Men Fritzner meiner *Piðreks saga* er lite å bygge på, fordi forteljinga er eventyrleg og ”hentet fra tydske Kilder”. Magnus Olsen (1912a: 17, note 1) seier at *Piðreks saga* i lag med *Völuspá* 22 syner at ”*gandr* var etslags *seiðr*” – venteleg fordi *gandr* og *seiðr*

3. Forskingshistorie

der er nemnt i samband med kvarandre. På grunnlag av dei same tekststadene seier Lid (s. 77 her) at ”trolldom med *gandr* må ha vore mykje godt det same som [...] trolldomsformi *seiðr*”. Lid meiner at når Ostasia *hrærði sinn gand*, så er ”*gand* nytta um ein trolldomsstav som har vore i nógje samband med personen sjølv.” Tolley (s. 82 her) peikar òg på *Völuspá* [22] og *Þiðreks saga* sin ”association of *gandir* with *seiðr*”. Fleire har peika på at denne tekststaden tyder på samband mellom *gand* og *seid*, jf. Mundal, Steinsland og Tolley på s. 81. – Myhren (1970: 23-24) drøftar *hrærði sinn gand* breiare enn dei fleste, men kjem ikkje til noko klårt resultat. Han reknar opp tydingar *hræra* har i ordbøkene og spekulerer litt ikring dei. Tolley (1995: 67) ser *hrærði sinn gand* som parallelt til *viða hefi ek gøndum rennt* i *Fóstbræðra saga* (s. 24 her); begge tekststadene dreiar seg om ”setting *gandir* in motion”.

3.14 *Völuspá* 22, *vitti hón ganda*

Teksten står på s. 21. Eg går gjennom forskinga på *Völuspá*-strofene etter forskinga på dei andre norrøne *gandkjeldene* fordi *Völuspá*-strofene er så kryptiske at dei kastar lite lys over andre *gand*tekststader, samstundes som svært mange andre *gand*tekststader blir dregne inn i tolking av *Völuspá*-strofene. *Vitti* er ikkje belagt elles. Granskarane har derfor drøfta kva det tyder åleine og kva det tyder i lag med *ganda*. Da føreslår dei gjerne ei infinitivsform og etymologi for verbet. Eg deler inn framstillinga etter infinitivsforslaga. Den infinitiven som ligg nærast det overleverte preteritumet er **vitta*, og den held flest granskarar på. Blant dei er Fritzner, som tolkar *vitti hón ganda* i lys av *Lokasenna* 24:

En þik síða kóðo
Sámseyo í,
ok draptu á vétt sem vǫlor,
vitka líki
fórtu verþiódð yfir,
ok hugða ek þat args aðal.

”Du seg⁵⁴ i avmakt
på Samsøy, Odin,
slo på vett som en volve;
i trollkjerring-ham
over heimen fór du;
det syns jeg er ussel atferd.”
(Gjendikting Holm-Olsen 1975: 118)

Fritzner jamfører *vétt* i *Lokasenna*-strofa med det *vitt* som i Eidsivatingskristenretten (*Norges gamle Love* 1846-95 I: 389) ”nævnes blandt de Trolddomsmidler, der ikke maatte have i

⁵⁴ ”Seg” stemmer ikkje med *síða* ’seide’ i ”originalteksten” til venstre. Men her har Jón Helgason endra frå *síga* til *síða* i tekstutgåva (*Eddadigte* 1955-59 II: 51), så det er Holm-Olsen som held seg til handskrifta. Lid (1944: 206, note 1) meiner endringa frå *síga* til *síða* er uturvande, for verbet *sige* kan på nynorsk, utan tillegg, brukast både om å svime av generelt og om å ”falla i svime ved innverknad frå *gandfluga*”.

3. Forskingshistorie

nogen Mands Hus,⁵⁵ og som forekommer i Udtrykket *vitta vættr* (o: seiðkona)” i *Ynglingatal* (Strofe 6, *Ynglinga saga* 1941: 29). *Draptu á vétt* i *Lokasenna* dreiar seg da om ”Slag paa Trolldrommen”, meiner Fritzner (1877: 197). Verbet **vitta* meiner han er avleidd av dette *vitt / vétt*, og med *vitti hón ganda* er meint det same som Loke skulda Odin for i *Lokasenna* 24, nemleg at volva ”ved Brugen af vitt satte i Bevægelse saadanne Aander, som gik under Navn af gandar”(Fritzner 1877: 199). I så fall tyder *vitti hón ganda* at volva *tromma* i veg gandar, men Fritzner seier ikkje det i reine ord. Føremålet med ”vittinga” av *gandar* var ”ved deres Hjælp at faa udspurgt hvad hun vilde vide, eller udrettet hvad hun ønskede gjort”. Det bygger nok Fritzner mykje på generalisering ut frå *Fóstbræðra saga* (her s. 24, jf. *ibid*: 170, 199). Finnur Jónsson (1913-16: 169) fører òg opp **vitta* som infinitiv, men han meiner å **vitta ganda* er å ”forhekse stave’, göre dem til trolddomsredskaber” – altså til slike stavar som *gandr* er etter Finnur sin definisjon (s. 74 her). Han set *vitti hón ganda* i samband med ”*spágandr*” (i eitt ord). Sigurður Nordal (1923: 17, 58) sluttar seg til Finnur Jónsson i dette, og til Fritzner i å kople **vitta ganda* til *vitt / vétt*. Det same gjer Gering (1927: 28), som meiner **vitta* tyder ”mit zauberischer kraft erfüllen”. *Vitti hón ganda* skulle vel da bli ’ho fylte gandar med trolldoms kraft’. Også Tolley (1995: 67, med note) forklarar *vitti ganda* ut frå *vitt / vétt*, og omset det: ”[she] summoned *gandir* with a drum”. Om lag slik resonnerer Dronke òg (1997: 12-13).

Somme meiner infinitiven er **víta*. Cleasby og Vigfusson (1874: 188) gjer det, men utan grunngjeving. **Víta ganda* meiner dei tyder ”to bewitch ’gands,’ i.e. to deal in sorcery”, og dei meiner det er noko av det same Ostasia gjer i *Þiðreks saga* (s. 23 her). Falk og Torp meiner òg infinitiven er **víta*, og føreslår at verbet kjem av **wītian* og at det tyder ”fremmane”, nett som svensk dialekt *vita* (Falk og Torp 1903-06: 981). Hugo Pipping følgjer opp det (1926: 69-73 jf. 1930: 1-4.). Fordi dei svenske dialektformene kan tyde ”skrämma bort genom trolldom” og ”locka fram genom trolldom”, kjem Pipping fram til at verbet i *Vqluspá* tyder ”genom trolldom påverka”. Gand i *vitti hón ganda* forklarar Pipping som ”käpp, stake” i ”den sekundära betydelse” ”manslem” som *göndull* kan ha. Å **víta ganda* blir da å ”genom trolldom påverka könsorganen hos män”; trolldomen til Heid ”verkade stimulerande på männens könsorgan”. Wilbur (1959: 132, 136) følgjer opp Pipping sin

⁵⁵ *Engi maðr skal hafa í húsi sínu staf eða stalla, vitt eða blót eða þat er til heiðins siðar veit* (Normalisert etter *Norges gamle Love* 1846-95 I: 383), ’Ingen skal ha i huset sitt stav eller heidne altar, vitt eller blot eller slikt som vitnar om heiden sed’

3. Forskingshistorie

etymologi. Rekonstruert infinitiv **wihtian* set han i samband med ei indoeuropeisk rot **weik* og avleiingar av den i fleire språk, og kjem fram til at **wihtian-* tyder “to make something holy, to consecrate”. *Vitti hón ganda* blir da: “she consecrated the staves”, “she sanctified her staves as holy instruments for obtaining information about the future”.

Gustav Neckel (1927 II: 200) meiner **vita ganda* er noko slag ”orakelschau”, på grunnlag av at han rekonstruerer infinitiven som **vita* = gotisk *witan*. Det følgjer Holtsmark opp (1933: 122-23). Det gotiske verbet er *lint*, seier ho, og omset det med ”se på noe, iaktta, overvåke”. Germansk opphavsform er **witēn*, meiner Holtsmark, og jamfører den (etter Falk og Torp 1903-06: 980) med gammalengelsk (*be*)*witian* ”betragte, drage omsorg for, bestemme” og gammalhøgtysk *giwizzēn* og *irwizzēn* ”give agt paa”. Dette linne verbet (**vita* i nordisk) er i nordisk gløypet av det sterke (preterito-presentiske) *vita* (- *veit*), seier Holtsmark, men slik at det linne partisippet *vitaðr* ”er bevart i de betydninger som svarer til det gamle svake verbum”. Ho meiner Neckel kan ha rett i at *vitti* er preteritumet av det gamle, linne **vita*, men hans omsetting av *vitti hón ganda* ville ikkje høve med ”hvad vi vet om begrepet ”gand””. Derimot kunne *vitti hón ganda* tyde – ut frå det linne **vita* –: ”hun viste gand [ikkje *visste*, E. H.], sendte dem ut (i bestemte retninger)”. Når Holtsmark i 1950 (: 28-29) går inn på det linne **vita*, er ho mindre kritisk til Neckel si omsetting. Da seier ho at det gamle, linne **vita* ”skulle, som *ē*-verb, hete *vitti* i imperf[ektum], og kan da her bety: som overvåket, bestemte over gand.” Men på bakgrunn av *Fóstbræðra saga* (her s. 24), der Tordis seier ho har ”fått [gander] til å renne” kan det òg tenkjast at *vitti hón ganda* skal omsettast ”hun viste gander vei, sendte dem ut i bestemt retning”, seier Holtsmark. Myhren (1970: 32-33) følgjer Neckel (og delvis Holtsmark) sin etymologi. *Ganda* meiner Myhren er genitiv eller akkusativ fleirtal av *gandr* ”ulv”, slik at *vitti hón ganda* tyder ”ho [volva] hadde tilsyn med ulvar og ormar”.

Det er ikkje alle som føreslår nokon infinitiv. Bugge (1895: 131) oppfattar *vitti hón ganda* litt generelt slik at volva ”ved Trolddom satte Gander i Bevægelse”. Holm-Olsen (Holm-Olsen 1975: 20) omset: ”hun sendte gander”, og slik oppfattar Steinsland (2005: 321) det òg. Elles meiner fleire at denne tekststaden i lag med *Piðreks saga* syner samband mellom gand og seid, venteleg fordi *gandr* og *seiðr* der er nemnt i samband med kvarandre. Sjå førre kapitlet.

3.15 *Völuspá 29, spá ganda*

Teksten står på s. 21. Fleire spørsmål er omstridde:

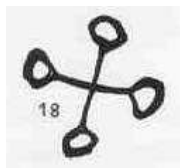
- Skal *spá ganda* lesast som eitt eller to ord?
- Kva meining gjev i så fall *spá ganda* eller *spáganda*?
- Korleis er samhøvet med linja før og linja etter?
- Linja før er rekna for å vera forvanska. Kva skal ein gjera for å få meining i ho?
- Dersom ein restituerer *fé* til **fekk* – kven er da subjekt? Er det Odin eller volva som får *spá ganda / spáganda*?

Bugge (1867: 389) peika på at *fé spjöll* ilinje 3 er problematisk på grunn av stavrimet. Etter reglane skal det rime på *spaklig* og *spá*, men *fé* gjer jo ikkje det. Derfor føreslår Bugge ei lang tilføyning, men den har ikkje fått tilslutnad frå andre. Dei aller fleste restituerer i staden *fé* til **fekk*, slik at linja lyder: **fekk spjöll spaklig*. Ettmüller skal ha vori fyrst ute med den løysinga. Når det gjeld *gand*-linja, er det vanlegaste synet at *spáganda / ganda* er trolldoms-stavar som volva brukar for å få den løyndomsfulle kunnskapen. Somme oppfattar det slik at *spáganda* er 'spådomsstavar, tryllestavar' som er blant dei kostesame gåvene Odin gjev volva (Finnur Jónsson 1892: 9, 1932: 9-10; Neckel 1927 I: 7, Lid 1935: 38). Andre les *spá ganda* som 'gandar sine spådomar', der *gandane* er tryllestavar som gjev volva spådomane (Sigurður Nordal 1923: 70-71, 113; Holtsmark 1950: 41). Holm-Olsen (1975: 21) oppfattar det òg slik at *gandane* gjev "framtidssyner", men utan å seia kva *gandane* er. Fleire granskarar meiner *gandane* som gjev framtidskunnskapen er noko slag skapningar: "Zauberwesen" (Gering 1927: 40), "sorcerer spirit" (Tolley 1995: 67) eller "spirits of prophecy" (Dronke 1997: 15, 138). Dei granskarane oppfattar det gjerne slik at volva gjev Odin kunnskapen frå desse skapningane i byte for dei kostesame gåvene. Bugge (1867: 389) oppfattar *gand*- som 'Trolldom', og *spá ganda* som framtidskunnskap oppnådd med trolldom. Fritzner (1877: 169-70, 172) les *spáganda* og meiner det er objekt for *sá* (preteritum) i linje 5: Volva "saa de gandar, som hun havde udsendt, fare vidt omkring". Det meiner Fritzner høver med at neste strofe tek til med at volva ser valkyrjer, rimelegvis på himmelen. Han meiner vel at volva da ser overnaturlige skapningar som flyg på himmelen både i slutten av strofe 29 og fyrstninga av strofe 30.

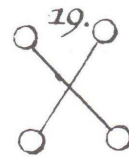
3.16 Gandfluge

Opplysningar om gandfluge står i kjeldene hos Clausson Friis (kap. 2.2.1), Schefferus (kap. 2.2.3), Isaac Olsen (kap. 2.2.6), von Westen (kap. 2.2.8), Randulf (kap. 2.2.9), *anonym 1720-talet* (kap. 2.2.10), Skanke (kap. 2.2.11), Pontoppidan (kap. 2.2.14), Leem (kap. 2.2.13), Hammond og Heltzen (kap. 2.2.15) og Qvigstad (kap. 2.2.16), og i kapittel 2.4. – Som nemnt, tok gandforskinga til med at rasjonelt orienterte prestar på slutten av 1700-talet prøvde å finne ut kva insekt gandfluga var. Hans Hammond (1787: 458-59) refererer ein teori Hans Strøm skal ha hatt om det biologiske utgangspunktet for gandflugetrua: Ho har oppstått når brems stundom har lagt egg på menneske. Lid drøftar òg det naturhistoriske opphavet til gandflugeførestellingane, og forklarar det på liknande vis som Strøm (Lid 1927: 338, 1944: 209 ff). Lita Greve (2002) har nyleg på nytt teki opp spørsmålet om kva insekt gandfluga er.

Friis forklarar eit visst teikn på to noaidetrommer som gandfluge (Friis 1871: 36, 42), nemleg teiknet i Figur 7 og Figur 8. Det gjer han venteleg fordi teiknet blir kalla "Gand-Flue" i 1700-talsforklaringa til Figur 5 (Figur 7 er derifrå.).



Figur 7. "Gand-Flue". Utsnitt av Figur 5.



Figur 8. "Noidendirri". Utsnitt av figur Figur 6.

I 1700-talsforklaringa til Figur 6 er teiknet forklart som "Noidendirri" (Figur 8 er derifrå). I kommentaren til den trommeforklaringa føreslår Friis at "Noaide-dirri" er = "Gandflue"? (ibid: 40, nr. 19), sjølvsagt fordi det er same teiknet.

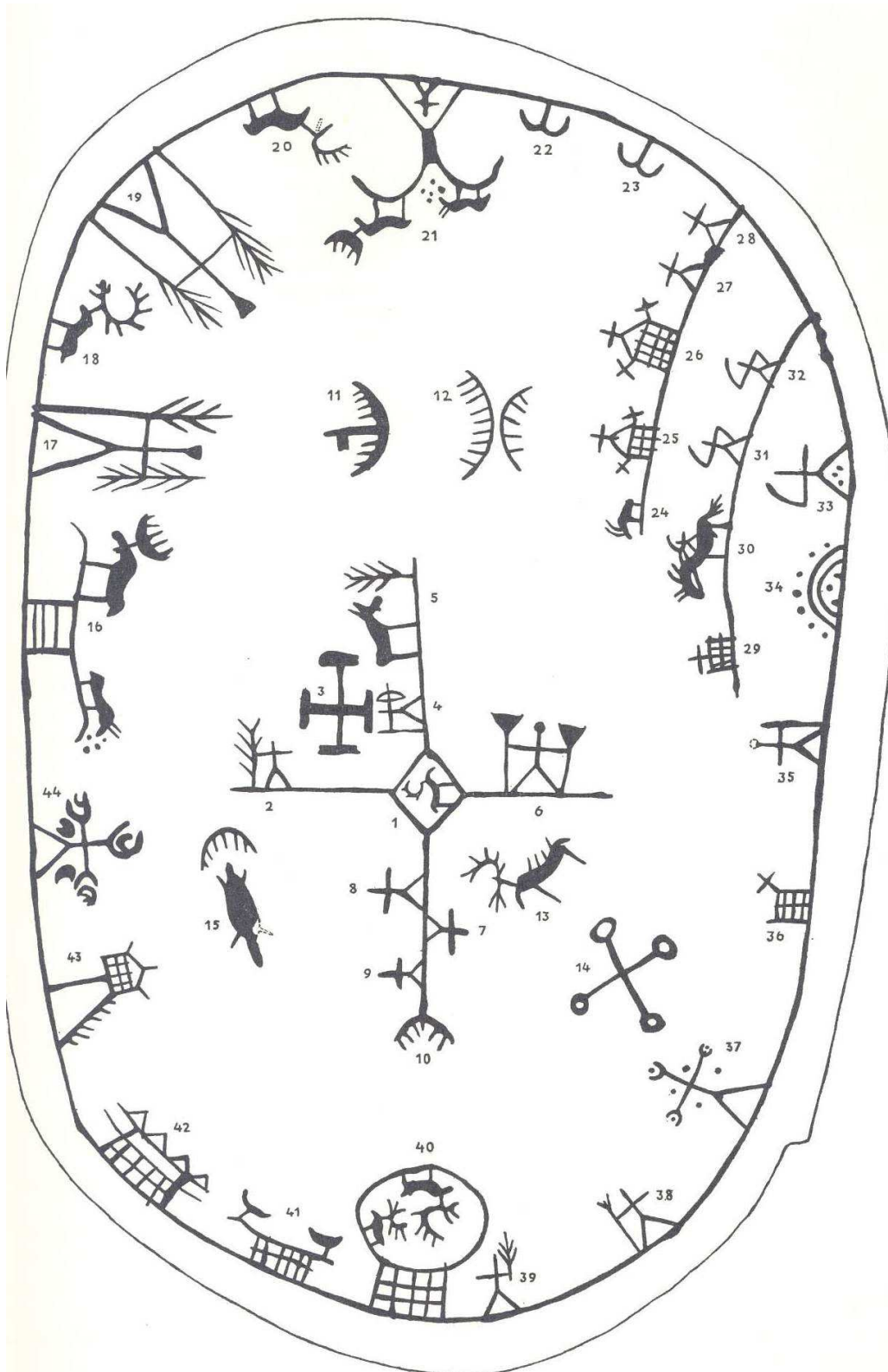
Som vi har sett (s. 75), plasserer Lid i 1921 gandfluga som ein variant av ei vidt utbreidd førestelling om skadelege prosjektil – skot – utsende av trolldomskunninge. I 1927 kjem Lid (1927: 336-38) fram til at gand opphavleg var berre ein kvass kvist eller ei flis som råka folk og fe "som ein påle i holdet", og at det er sekundært at kulene av hår, negler osb. blir kalla gand. Korleis det er med insektvarianten, seier ikkje Lid, men i 1944 gjer han det. Etter eit anna syn i 1935 og 1938, held Lid i 1944 atter hardt på at gand og tyre opphavleg er den kvasse greina. Dette synet får Lid til å tvile på opplysninga om at teiknet i Figur 5 / Figur 7 er

3. Forskingshistorie

gandfluge. Når éi 1700-talskjelde seier at teiknet er "noidendirre" og ei anna seier at det er gandfluge, tenkjer ikkje Lid, som Friis, at "noidendirre" og gandfluge er det same. I staden meiner han at forfattaren av "noidendirre"-forklaringa "vilkårleg" har omtolka "dirri" til ein levande skapning og at dette er eit døme på at 1700-talsforfattarane var lettvinde med kjeldene sine. "Dirri" er same ordet som tyre, og "har hatt tydinga: kvist nytta som trolldoms-prosjektil", og da kan det ikkje vera nokon levande skapnad, seier Lid (1944: 204-05, 08. Meir om "dirri" i neste kapittel.). – Lid (ibid: 211) meiner elles at tradisjonen om gandfluger i øskjer (slik som hos Clausson Friis, kap. 2.2.1 her) er "norsk og ikkje samisk frå fyrsten". Det meste av tradisjonen om slike gandflugeøskjer har ikkje ein gong "overskridi grensa mellom samisk og norsk tradisjon", seier Lid. På same måten er det med gand generelt og "mange andre trolldomsråder som er tillagde samane", seier Lid. (Jamfør Lid 1935 [: 34]: Gand blir tillagt samane, "Men hjå dei finst korkje namnet eller umgrepet.")

Manker resonnerer som Friis, motsett Lid, når det gjeld kulekryssteiknet (1950: 131-33). Han identifiserer gandfluge med "noidedirre", og dessutan med "trol kast", som står på ei svensk runebomme (nr. 14 i Figur 9), skrivi rett på trommeskinnet. (Forklaringa på tromma er truleg skriven av presten og samnen Graan i Lycksele i Västerbotten i 1688 [Manker 1950: 217].) Dette bygger Manker på at både gandfluge, "noidedirre" og trollkast på trommene er representerte med kulekryssteiknet. Han identifiserer òg "Finneskud" hos Randulf (kap. 2.2.9 her) med slikt "Hexenschuss", venteleg fordi det òg er eit trolldomsprosjektil.

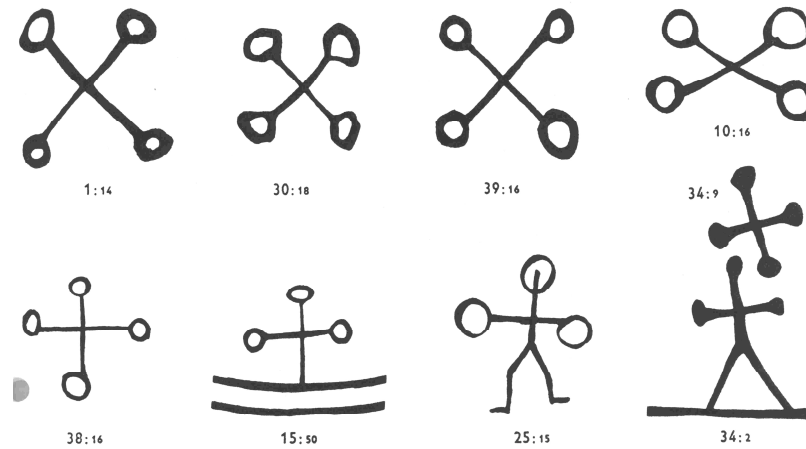
3. Forskingshistorie



Figur 9. Tromma som har forklaring skreven på, truleg av presten og samnen Graan i Lycksele i Västerbotten i 1688. Etter Manker 1950: 219. Skrifta er ikkje teken med i avritet.

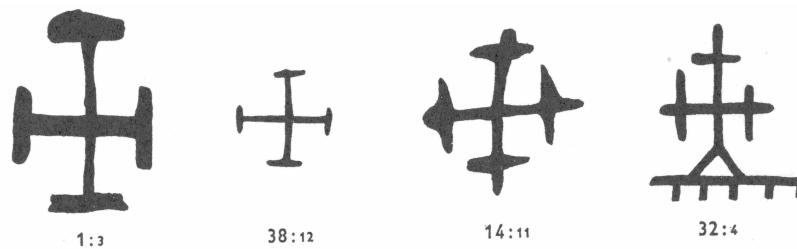
3. Forskingshistorie

Manker peikar òg på at kulekryssteiknet på somme trommer glid over i ein menneskefigur, sjå Figur 10. Han oppfattar det slik at "[der] Hexenschuss" "wird zum Noid, der den Hexenschuss aussendet".



Figur 10. Variasjonar over kulekryssteiknet på sørsamiske trommer. Etter Manker 1950: 133.

Dessutan seier Manker at kulekryssteiknet på somme trommer liknar "dem Hammerzeichen des Gewittergottes" (ibid: 132), sjå dei to teikna nedst til høgre i Figur 10 og desse:



Figur 11. "das Hammerkreuz". Etter Manker 1950: 71.

Manker forklarar ikkje dette noko nærare. Men det gjev meining når ein:

- ser kor det øvste av dei to nede t.h. i Figur 10 liknar på teikn 3 i Figur 9 = teiknet t v. i Figur 11

og veit at:

- toreguden ofte liknar det nedste av dei to i Figur 10 (jf. Figur 29 osv.), at
- Graan (sjå kommentaren til Figur 9 ovanfor) forklarar teikn 3 i Figur 9 / teiknet t v. i Figur 11 som "torn" (Manker 1950: 218), og at
- Teikna i Figur 11 står på eller ved staden der toreguden eller hammarteiknet brukar å stå på trommene (jf. drøfting av det i samband med Figur 29 osv.).

Rydving kjem inn på gandfluger i ein artikkel om "Nåjdens fåglar". Han seier: "Vad "gandflugor" innebar är osäkert, liksom i vad mån detta ursprungligen varit samiska föreställningar eller är exempel på de etnocentriska berättelser om samernas påstådda kunnighet i "trolldom" som förekommer hos de omgivande folken och sekundärt upptagits av vissa samer. Det är möjligt att flugorna skall tolkas som nåjdens kraft använd i destruktiva och för sitan negativa sammanhang." (Rydving 1987a: 65) Som vi nettopp såg, meinte Lid noko av det same om gandflugeøskjer og gand generelt. Korkje Rydving eller Lid dreg gandflugeopplysningane frå Hattfjelldalen inn i vurderinga av dette. – Gandfugl og andre noaidefuglar tek eg ikkje opp her i forskingshistoria, for dei spelar ikkje noka rolle i drøftinga mi. Lid (1944) og Rydving (1987a) drøftar dei.

3.17 Tyre og "dirri"

Opplysningar om tyre står under Schefferus i kjeldene, s. 40, og opplysningar om "dirri" hos Skanke, s. 48. Dette temaet har fått eit eige underkapittel fordi tyre tidleg vart sett i samband med gand, fordi det er semje om at det er noko av det same som gand, og fordi det har vori viktig i gand-tolkingane til Lid, som er den som har arbeidd mest med gand. Eg tek hans framstilling av tyre i folketradisjonen som utgangspunkt her, fordi han er den einaste som gjer fyldig greie for tyre og fordi det viktigaste av framstillinga hans alt er presentert (s. 75 f., jf. Lid 1921, 1927). Lid seier at magiske skot kunne vera insekt, små beinpiler, vindkuler m. m., men at dei oftast (i alle fall i Noreg) vart tenkte som kuler eller ballar av hår, negler o.a. Førestellinga kjem av at ein i krøtterinnvolane stundom finn hårkuler som blir danna når kua sleiker i seg hår og anna. Desse kulene har folk tolka som utsende trolldomsprojektil, og derfor kalla dei slikt som *gandkule*, *gandstein*, *alvkule*, *dvergkule*, *trollstein*, *trollnyste*. Lid kallar dei *aegagropila*, og seier at Schefferus sitt *tyre* (Figur 2), som skal svara til norsk gand og som er ein ball av hår m.m., "tydeleg" er ei slik. Han peikar elles på at den magiske tjuvmjølkarer i folketradisjonen, *trollkatten* eller *smørkatten*, er skildra på same måten, som eit nyste eller ein ball laga av hår og negler. (Lid 1921: 49-51) Mykje av dette var det likevel andre enn Lid som såg fyrst. Alt Læstadius meinte tyret til Schefferus var ein magisk tjuvmjølkar ("baran", "ett Bylte af trasor af en knytnäfves storlek". Læstadius 1997 [1840-45]: 159, 75). Christie (kap. 2.3.5, sjå *Gan-ball*) var klar over at hårbollen kunne kallast alvskot og trollskot. Von Düben (1873: 272) sa at Schefferus sitt tyre sannsynlegvis er ein

3. Forskingshistorie

”bezoar-sten”, som er ei anna nemning for hårkula. Fritzner (1877: 183-85) identifiserer tyret til Schefferus med *gand*, *finnskot*, *al(v)pil*, *alvskot* og *finnkule* i folketrua, og er klar over at utgangspunktet er hårkula ein finn i husdyrmagen. Reuterskiöld (1910a: 118) kan ha vori den som fyrst sette tyre i samband med finsk ”*tyrä*” ”bräcklik trollkula eller trollskott på kreatur och menniskor”.

Etymologien til ordet tyre er eit spørsmål for seg. Friis meiner det er ”en uriktig Gjengivelse af det lappiske ”divre,” Dyr, Insekt” (Friis 1871: 109-11). Fritzner (1877: 183, note 2) meiner det heller ”svarer [...] til” samisk ”dirre i Noaide dirre”. Det har det vori semje om sidan, men usemje om samhøvet mellom ordformene i dei ulike språka. Qvigstad (1893: 131) meiner det samiske ordet er lånt frå det svenske.⁵⁶ Holmberg meiner finsk *tyrä* og samisk ”dirri” i ”nåiden-dirri” er lånte frå nordisk (Holmberg [Harva] 1987 [1915]: 94). Lid (1927: 343) går djupare i etymologispørsmålet, med hjelp frå fenno-ugristen Wiklund. Finsk *tyrä* tyder ikkje berre ’trollskot’, men òg ’brokk’ og ”testikel, kodde; manslem”, og dei same tydingane har russisk-karelsk og olonetsisk *türä*. Estisk *türä* er ’mannlege kjønnsdelar, penis’, og livisk *türä* er ’penis’. På grunn av utbreiinga og fordi finsk og russisk-karelsk *tyrä* / *türä* finst i eit ord danna med eit gammalt avleiingssuffiks, reknar Wiklund *tyrä* som heimleg finsk. Da kjem Lid fram til at svensk tyre og finsk *tyrä* er tilfeldigvis lydlike, uavhengige ord, fordi han er sikker på at svensk tyre er same ordet som norsk og svensk *tyri* / *tyre* / *töre* ’kvaevet’, og at tyre som trolldomsprosjekttil er utvikla frå den kvasse greina som kua i skogen kan få i sida. I ”tydingi ’trollkule’” meiner Lid likevel det er ”Samanhang” mellom det austersjøfinske og det svenske ordet. Samisk ”dirri” i ”Noaaiden-Dirri” meiner Lid er lånt frå finsk *tyrä* eller svensk *tyre*. (Noko arveord som svarar til tyre er ikkje kjent frå samisk, fekk han opplyst frå Wiklund.) Da er det helst frå nordisk det er lånt, meiner Lid, sidan det er frå sør-samisk det er oppskrivi (Lid 1927: 343-45). Bergsland (1969: 457) meiner det motsette. Han steller opp etymologien til ”dirri” i ”Noiden-dirri” slik: ”sydsam[isk] *dirrie* (”redskap; penis”), lulesam[isk] *tarrē* (”ont konstgrepp”), fi[nsk] *tyrä* (”testikkel; penis; pl. brokk; trollskott”), no[rsk] *tyre* (fra fi[nsk])”. Dei finske etymologane meiner òg at svensk tyre og samisk ”dirri” er lån frå finsk (Itkonen og Kulonen 1992-2000 III: 348).

⁵⁶ Friis sitt ”divre” er lånt frå nordisk og svarar til vårt substantiv *dyr*, n., seier Qvigstad (1893: 132).

3. Forskingshistorie

Kva er så "dirri"? Fritzner (1877: 183, note 2) meiner det "tjener Noaiden til samme Brug som gandus" i *Historia Norwegie*. Holmberg meiner "nåiden-dirri" er eit "annat namn" på gand = "Nåjdens pil, med vilken han ansågs kunna skada både människor och djur" (Holmberg [Harva] 1987 [1915]: 94). Som vi såg under "gandfluge", oppfatta Manker både tyre, *tyrä* og "(noide)dirre" som "Hexenschuss" (Manker 1950: 131-34), altså som variantar av same trolldomsprojektillet, slik eg oppfattar han. Karsten (1952: 101-02) seier at "dirri" er "den "trollpil" noiden utsänder för att förgöra eller skada sitt offer", og ser ut til å oppfatte "noaidendirri" som ei generell nemning for trolldomsprojektila til noaidane. Hultkrantz ser ut til å ha det vanlege synet at "dirri" er det same som tyre, som igjen er det same som gand. Mindre vanleg er synet hans at desse tinga i mange kjelder "stands for the free-soul or guardian spirit which both may play the same projectile role" (Bäckman og Hultkrantz 1978: 61, note 53).

4 Drøfting

4.1 Innleiing til drøftinga

Som vi har sett, er resultatata av gand-forskinga både uklåre og sprikande. Granskarane er usamde både seg imellom og med seg sjølve, og mange skriv uoversiktleg og/eller sjølvmotseiande om gand. Jamfør dei viktigaste standpunkta: Fritzner meiner gand er eit slag hjelpeånd, men òg den trolldomskunnige si utsende sjel, og at dét er eitt og det same. Samstundes meiner Fritzner at grunntydinga av gand er ”Kjep eller Stage”. Seinare meiner Fritzner at gand er hamen som den utsende sjela tek på seg. Han klårgjer ikkje samhovet mellom dei ulike tydingane. Finnur Jónsson prøver å få alle belegg for gand inn under ei grunntyding ’stav’; alt dreiar seg om å ri på gand = stav eller å bruke gand = stav til trolldom. Linderholm meiner *gandreið* tyder ”stavritt” og er kjernen i gand-førestellingane, og at *gandreið* er om lag det same som hekseridinga på kosteskraft i seinmellomalderen og seinare. Men dei norrøne kjeldene nemner ikkje ritt på stav, seier Linderholm. Nils Lid vaklar mellom fleire standpunkt: Gand er berre éi av fleire nemningar på trolldomsprosjekttil som kan ha mange former: Hårball, beinpil, vindkast, insekt, m.m. Så: Gand er ein kvass kvist som kan sendast ut som prosjekttil. Så: Gand er trolldomstav som har nært samband med eigaren. Så: Gand er utsend, vond hug ikjøta som ulv. Så: Gand er den kvasse kvisten likevel. De Vries meiner gand er hjelpeånder og den utsende sjela til trollmannen, men klårgjer ikkje samhovet mellom desse tydingane. Myhren meiner det opphavleg var to ord gand: Eitt ’ulv’ og eitt ’pinne’, som så har glidd i hop via førestellingar om skadeleg ulvepust og utsend hug. Tolley meiner gand fyrst og fremst er ei hjelpeånd, men sekundært stav òg.

To av grunnane til forvirringa når det gjeld resultat og form ligg i dagen. Den eine er at temaet er vanskeleg, fordi materialet er stort, uhandterleg og uoversiktleg og gjev eit forvirrande og motseiingsfylt bilete. Da *er* det vanskeleg å seia noko klårt og eintydig. Det rare er at granskarane, når situasjonen er slik, ikkje vedgår vanskane, men jamt over er nokså kategoriske. Rydving (1987a: 55, 70) er den einaste som seier at kjeldeopplysningane (om noaidefuglar / gandfuglar) er ”förvirrande” og ”motsägelsefulla” og at visse spørsmål ikkje lèt seg avgjera. – Den andre opplagde grunnen til forvirringa er at granskarane har lagt vekta på ulike delar av materialet, gjerne ut frå sine fagspesialitetar. Dei har vori særskilt interesserte i visse ting og sett bort frå eller fari lett over andre. Somme bygger mest på mellomalderkjelder, somme på

4. Drøfting

yngre kjelder, og alle legg hovudvekta på visse, utvalde kjelder. Den ulike kjeldebruken har gjort at granskarane har tolka mange av dei same kjeldene ulikt, og har gjort det mindre påtrengande at ting ikkje høver med teorien. Så lenge granskarane held seg til ein del av materialet, merkar dei vanskane mindre. Såleis var det da Lid tok i bruk norrøne kjelder i tillegg til folketradisjon at han tok til å vingle og motseia seg sjølv.

Det er også andre ting eg vil peike på:

- Det har ikkje vori sjølvsagt for alle å ta til med dei eldste kjeldene når ein granskar gand i eldre tid. Lid tok til med sein folketradisjon og la heile tida hovudvekta på den.
- Dei fleste granskarane meiner at gand er éin ting, eller prøver i alle fall på det. Ingen seier at gand kan ha vori fleire ting i mellomalderen. Men det kan hende, for gand var alt den gongen ei gammal ovring. Det ser vi både av *ungandir* -innskrifta frå 3-400-talet og av at etymologane bygger opphavstydinga på jamføring med fjerne språk. Somt tyder på at ordet gand fanst i språket i før-germansk tid (sjå s. 125), altså for kanskje 3000 år sidan eller tidlegare. Ordet gand og gand-førestellingane er så gamle at dei må ha vori mykje forgreina i eldste kjeldetid, og dét er inntrykket mellomalderkjeldene gjev.
- Kjeldene har ein god del opplysningar som ikkje er forklarte i nokon av teoriane om gand. Dei viktigaste er komplekset med "snurre-" eller "spinnetydingar" (sjå kap. 2.3): Nordnorsk gand 'snordregen snurrebass', vestnorsk *gan[d]skot* "farlig Hvirvel i Søen", færøysk *gan[d]kona* "Spinderske", islandsk *göndull* 'grovt garn' og 'andre tvinna ting', og islandsk *göndla* vb. 'tvinne, vikle'. Wadstein brukte slike tydingar i sin etymologi, men etter at den vart avvist har så godt som ingen brydd seg om dei.
- Gand hos samane er lite granska. Det er mange som nemner det, men berre Lid og til dels Fritzner har gått i djupna i temaet. Gand er stort sett granska ut frå norrøne kjelder og folketradisjonen til bumennene. Kjeldene til samisk religion blir fyrst og fremst brukte til utfylling av norrøne kjelder, også av Lid og Fritzner.
- Det er lite drøfting av vanskane som følgjer med at kjeldene brukar det nordiske ordet gand likså vel om samisk kultur som vestnordisk bumannskultur. Det inneber teoretiske og metodiske, for ikkje å seia filosofiske, problem: Er gand (også) ei samisk ovring? Ordet medar tydelegvis på noko i samisk kultur og som dei norske forfattarane tykte det høvde å kalle gand, men i kva forstand er det rimeleg å kalle den samiske ovringa for gand? Og kva er det? Det same som i bumannstradisjonen?

4. Drøfting

- Dei fleste granskarane brukar moderne, ”firkanta” logikk når dei vurderer motiva i kjeldene. Truleg blir det da større motseiing mellom kjeldene enn nødvendig. Granskarane er lite opne for at ting som i prinsippet er vesensulike kan gli over i kvarandre eller vera eitt i overnaturlig samanheng.

På bakgrunn av dette vil eg formulere nokre rettesnorer for mi eiga drøfting.

- Det som har størst sjanse til å føre fram er ei brei tilnærming, der ein dreg inn så mange kjelder som råd og prøver å sjå dei i samanheng og la dei kaste lys over kvarandre.
- Eg går ut frå at gand i kjeldene til samisk religion og gand i bumanskjeldene står så nær kvarandre at det er meningsfylt å tolke dei i lys av kvarandre. Det er i fyrste omgang eit aksiom, men eg vonar granskinga viser at det er grunnlag for det. Det følgjer av aksiomet at samiske førestellingar skal kunne kaste lys over norske likså vel som omvendt. Til no er det helst det siste granskarane har prøvd på.
- I hovudsak må eldre kjelder danne grunnlaget for forståinga av yngre, ikkje omvendt. Yngre folketradisjon skal ikkje vera hovudgrunnlaget for slutningar om mellomalderen. Dessutan, sidan gand er eit norsk ord brukt *om* samisk religion, må gand i kjeldene til samisk religion forståast i lys av dei norrøne kjeldene (medrekna *Historia Norwegie*).
- Eg går ut frå at gand i kjeldene ikkje er éin ting, men eit kompleks av førestellingar. Eg går likevel ut frå at det er *samanheng* mellom gand-opplysningane, fordi eg går ut frå at dei ulike formene er forgreiningar frå eit tenkt opphav, slik som skissert i kapittel 1.3.
- Eg vil prøve å sjå det biletet kjeldene gjev, jamvel om det ikkje held seg innanfor naturvitskapleg logikk.

4.2 Etymologien og stadnamna på gand-

4.2.1 Drøfting av etymologiforslaga

Etymologien er viktig fordi ein godt underbygd etymologi kan gje ein peikepinn om opphavet komplekset har forgreina seg frå. Kan ein finne eit sannsynleg startpunkt, så blir det lettare å sjå samanheng mellom kjeldeformene. Bygger ein på galen etymologi, så styrer det tolkinga i galen retning. I tilfellet gand har etymologien ’stav’ lagt klåre føringar på tolkingane. – Etymologiforslaga står i kapittel 3.2. **Ga-andar*-etymologien til Bugge og **ga-wand*-etymologien til Wadstein vart endeleg avviste av Lidén og Olsen. Da må tre etymologiar vurderast: Den til Hellquist – Lidén, den til Marstrander og den til de Vries – Myhren. Den

4. Drøfting

siste går ut på at *gand* er ei verbavleiing av same typen som m.a. *galdr* til *gala* og *meldr* til *mala*. Det har eg drøfta med Trygve Skomedal (juni 2001) og Oddvar Nes (februar 2003). Skomedal innvender at *r*-en i *galdr* og dei andre døma de Vries nemner, høyrer til ordstammen (akkusativ *galdr*, genitiv *galdrs*), men det gjer ikkje *r*-en i *gandr* (akkusativ *gand*, genitiv *gands*). Rett nok kan det sjå ut til at *r* høyrer til stammen i ein del nynordiske former av *gand* (Shetland, Öland, Österbotten: *gander* / *gånder*; Vest-Noreg, Österbotten *gandra* vb., kap. 2.3). Men alt dette er unge belegg, og *ungandir* høver ikkje med at stammen (opphavleg) hadde *-r*; da skulle det heitt **ungandriR*. Det rimelegaste er da at *gander* / *gånder* har fått lagt til ein ”stamme-*r*” sekundært, kanskje delvis fordi *gald(e)r* har *-r*. (Frå seinmellomalderen får *gand* på norsk ei tyding ’trolldom’ [s. 310], slik *galder* har frå gammalt av, og på shetlandsk er *gander* og *galder* langt på veg synonyme.) Slik sekundær ”stamme-*r*” er det fleire ord som har fått i nynorske målføre, nemner Aasen (1864: 102): *tust* / *tuster* ’sliul’, *klot* / *kloter* ’rund klump’, *stuld* / *stulder* ’steling’, alle hankjønn eintal. Uansett får de Vries – Myhren-etymologien problem i høve til Nes si innvending: Det er berre sterke verb som har slike avleiingar som de Vries og Myhren steller *gand* på linje med. Alle døma deira er avleiingar av sterke verb, men dei verba Myhren meiner *gand* er avleidd av, er linne. Om de Vries sitt hypotetiske **gan(n)an* skal ha vori sterkt eller lint seier han ingen ting om, så han har vel ikkje tenkt på at det er avgjerande. Uansett blir resonnementet hans veikt når det føreset eit verb som er dobbelt hypotetisk. Han klarer ikkje på nokon måte å sannsynleggjera at verbet har funnist, og han har ikkje tenkt på å prøve å sannsynleggjera at det var sterkt. (Wilbur innvender noko av dette.) Med dette reknar eg de Vries – Myhren-etymologien som avvist.⁵⁷

Så er det etymologien til Marstrander: *Gand* er ”samme ord” som det irske adjektivet *gand*. I ordboka si fører Marstrander opp desse tydingane av det i gammal- og mellomirske kjelder (*Dictionary of the Irish language* 1983: 42, opphavleg sidetal): a. ”of things *scanty, spare, limited* (of quantity)”, b. ”Of persons *straitened, needy, starved*”, c. ”In moral sense *mean, penurious, grudging*”. Det dreiar seg altså om å vera eller ha det knapt eller sparsamt eller å gjera det knapt eller sparsamt for andre. Når tydinga ”heftig, sterk”, som er avgjerande for Marstrander i 1929-artikkelen, ikkje er med her, er det vel slik at ho berre er kjend frå nyirsk. Likevel kan ho sjølv sagt vera gammal, men treng ikkje vera det, for ho kan enkelt utleiast frå dei gamle tydingane. I Marstrander sine døme på tydinga ”heftig, sterk” ser det ut til at *gand* er eit forsterkande førefeste, og slik burde *gand* i tyding c. ”*mean, penurious, grudging*” heilt

⁵⁷ Det ser elles ut til at det andre *gand*-ordet til Myhren, det som tyder ’avhoggen grein’, ’pinne’, ikkje har noko med *gand* å gjera; sjå nedanfor.

4. Drøfting

endefram kunne brukast: ”Det kom ein lei-vind / ein tverke-vind over havet” (jf. sitatet hos Marstrander på s. 68). Da ser eg korkje behov eller grunnlag for den grunntydinga ”forhekset, forgjort” som Marstrander postulerer og som koplinga hans til nordisk *gand* føreset. Det vi har å halde oss til er at eldre irsk har eit adjektiv *gand* som tyder noko med ’knapp’ og ’sparsam’. Den tydinga høver dårleg med nordisk *gand*, og da bør ikkje etymologien for nordisk *gand* baserast på det irske ordet. Bruken av *gand* som forsterkingsførefeste i irsk er likevel interessant, med di *gand* blir brukt slik i nynorsk òg (sjå kap. 2.3.5). Kom den parallelle bruken av kontakt? Det er lite truleg, for den bruken av *gand* i nordisk er neppe særleg gammal. Det er ingen døme på han i norrøne kjelder, og i nynordisk er det berre norsk som har han, og da fyrst hos Aasen og Ross, ikkje i eldre ordsamlingar.

Så er det Hellquist – Lidén-etymologien, som også Skomedal og Nes held på (pers. oppl.): *Gand* er avleidd av ei indoeuropeisk rot som tyder noko slikt som ’slå, stikke, støyte’. Ein god del av formene dette bygger på er frå fjerne språk som gammalirsk, latin, gresk, kyrkjeslavisk, armensk og sanskrit. Dei viser i seg sjølve ikkje at *gand* opphavleg tydde ’kvass stav, støytar’. Fyrst når ei slik opphavstyding er sannsynleggjord på nordisk eller germansk grunnlag, blir det interessant å dra parallellar til ord med liknande form og tyding i fjerne indoeuropeiske språk. Da kan dei stø den tydinga som alt er etablert, men ikkje meir. Det avgjerande er derfor om det innanfor germansk eller helst nordisk er grunnlag for å seia at *gand* opphavleg tydde ’kvass stav, støytar’. Må vi til fjerne språk for å finne ein etymologi, så er han så uviss at han er til lita hjelp i tolkingsarbeidet. Dessutan gjeld opphavstydinga da berre så gammal tid (indoeuropeisk tid?) at ho er lite interessant for kjelder frå vikingtida og mellomalderen. Eg skal derfor sjå nærare på grunnlaget for opphavstydinga ’kvass stav, støytar’ i nordisk. Det ser ikkje riktig slik ut som etymologane har gått ut frå. Både Hellquist og fleire av dei andre har lagt til grunn at *gandr* på norrønt er heimla i tydinga ’stokk, stake’. Det har dei frå ordboka til Fritzner (1883-96 I: 544); han ordlegg seg slik at ein lett oppfattar det som eit faktum. Men det Fritzner har dekning for er berre at han meiner at den *etymologiske* tydinga av *gandr* er ”Kjæp, Stage”. Norrøne kjelder har ikkje døme på at *gandr* har slik tyding. Etymologane som har hevda ’kvass stav, støytar’-etymologien har òg lagt til grunn at *gand* på nynorsk kan tyde ”en Pind, en tynd eller tilspidset Kjæp” (Aasen, kap. 2.3.5 her). Det er òg tvilsamt. Rett nok ser det ut til at vi hos lulesamane finn den grein-førestellinga Lid rekna som opphavet til *gand*: Som åtgjerd mot *talle*, som var ei vond ”sändning” eller ”skickelse”, t.d. i skapnad av ulvar som drap rein, kunne ein kringom i beitelandet sitt med tennene rive av ”spetsarna på

4. Drøfting

trädens grenar och buskarnas kvistar”. Det ”neutraliserade trollkarlens makt”, og ulvane heldt seg unna (Grundström 1943-45: 90-91) – som om dei kvasse greinene og dei vonde sendingane var eitt. Men i norsk tradisjon ser det ut til at heile ’kvass grein’-ideen vantar grunnlag. I Vestfold, der gand-tydinga ’kjepp, kvass grein’ skal vera frå, er *nd* assimilert, så ordet blir ikkje uttala *gand*, dét er Fritzner og Aasen si normalisering. (Lid gjer merksam på det, s. 67 her.) To ting tyder på at normaliseringa ikkje er rett. Den eine er at Bugge i sitt tillegg til Ross-ordboka fører opp det aktuelle ordet frå Larvik og Bamble med forma *gane* m., ”tildeels **Gana**” (kap. 2.3.5). Forma *gana* tyder på at dette ordet i gammalnorsk var lint og stuttstava, for berre slike hankjønnsord endar på *-a* i nynorske austlandsmål: (Ein) *staka*, *beta* <bite>, *stega* <stige>, *hana*, *vana*, *påsa* <pose>, *båga* <boge> osv. (Desse måla har ført vidare den gammalnorske akkusativsforma, som enda på *-a*, og i ord med stutt rotstaving – kalla jamvektsord – er *a*-en bevar.) Altså: Etter Bugge si opplysning har Vestfold-ordet som tyder ”spids Pind hvorpaa Folk eller Fæ saarer sig” på gammalnorsk hatt forma **gani* (akk. **gana*), ikkje **gandi* eller *gandr*.⁵⁸ Det andre som talar mot normalisering med *nd*, er at det verbet **gande* ’kappe topp eller store greiner av tre for å få lauvfôr og meir lauvvokster’, som Lid dreg fram (s. 67), og som vel måtte ha samanheng med eit gand-ord ’kvass, farleg grein’ / ”en Pind, en tynd eller tilspidset Kjæp”, nok heller ikkje har hatt *-nd*-. Det verbet kan nemleg ha *a*-infinitiv på Austlandet (Kolsrud 1961: 71, Johannes Fløtten og Helge Refsum under *gana* i Setelarkivet til *Norsk Ordbok*, alle Romerike), og da kan det vanskeleg komma av eit gammalnorsk **ganda*. *A*-infinitiv i austnorsk føreset at verbet på gammalnorsk var stuttstava, altså *gana*. Den forma av verbet er det også vi finn i dialektar som ikkje har assimilert *nd*. I Suldal i Ryfylke heiter det å *gana* om å ’tynne i lauvskog’ (Sandvik 1991: 101), altså om lag det same som å ’kappe topp og greiner (under lauving)’. Hadde verbet i gammalnorsk heitt **ganda*, skulle det framleis heitt det i Suldal, jf. at det heiter /²vanda/ (munnl. oppl. Kjell Erik Steinbru). Det rimelegaste er da å normalisere verbet som tyder ’kappe topp og greiner’ / ’tynne i lauvskog’ som *gana* og rekne det som same ord som *gana* ’kappe hovudet av fisk slik at innmaten følgjer med’.⁵⁹ Det gjer Aasen (1873: 207), og det er jo mykje det same å kappe krona av eit tre som å kappe hovudet av ein fisk. I begge tilfella er det å kappe av hovudet, jf. at verbet *kylle*, som er synonymt med *gana* ’kappe topp og greiner’, kjem av *koll*, som blir

⁵⁸ Hos Bråvold 1964 (: 78) har ordet berre *e*-ending, men han er kjend som heilt upåliteleg. Han har *e*-ending også i *hane*, som er blant orda av denne typen som seigast held seg med *-a*.

⁵⁹ Likevel har *gana* ’kylle’ andre stader på Austlandet *e*-infinitiv og lang konsonant, *ganne* o.l. (Østfold, sjå Wilse i kap. 2.3.5 her; Østre Toten, *Norsk Ordbok* 1966- III: 1397; Nordre Land, Thomle under *gana* i Setelarkivet til *Norsk Ordbok*), slik ein skulle vente dersom det kom av ei langstava gammalnorsk form, **ganda* eller **ganna*. Men det er ei kjend sak at austlandsmåla ikkje alltid har *a*-infinitiv i dei orda ein skulle vente (jf. Seip 1938), og Suldals-forma tyder klårt på at *gana* er det rette.

4. Drøfting

brukt om 'hovud', 'øverende', både på plantar og folk. Fritzner, Aasen og Bugge sitt Vestfold-ord *gane* m. 'kvass, farleg grein' kan da avleiast av verbet *gana* 'kappe av grein / krone / hovud', med di ein *gane* kan vera greinstubben som står att. Det ville høve, for greina må vera av for at ein skal kunne stikke seg på ho. På *heile* greiner blir støyten dempa av tynne kvister og lauv / bar i ytterenden. – Eg konkluderer med at verbet som har vorti normalisert **gande* og som tyder 'kylle' neppe har noko med *gand* å gjera, og at det same gjeld hankjønnsordet som tyder 'kvass, farleg grein'. Desse orda bør derfor ikkje brukast som argument for at *gand* opphavleg tyder 'stav' e.l.⁶⁰

4.2.2 Argument for tydingselementet 'stav, kile' e.l. i norrønt og før

4.2.2.1 Stadnamna

Likevel er det truleg at *gandr* hadde eit tydingselement 'kvass stav' e.l. i norrønt og før. Det sterkaste argumentet er det Fritzner peika på, og som etter kvart fekk tilslutnad av namnegranskarane: Det ser ut til at stadnamn på *gand-* er knytte til beine fjordar eller kilar (kap. 3.2 og 3.3). Stadnamna er interessante fyrst og fremst i samband med dette, så eg tek hovud-drøftinga av dei her. Namna står i kapittel 2.1.5 og 2.1.11, og historia om tolkinga av dei i kapittel 3.3. Eg går gjennom stadnamna og vurderer om forklaringa høver. Av dei som er nemnde i kjeldene eller forskingshistoria ser eg bort frå *Gandsstaðir* i Melhus og *Gandrud* i Flå. *Gandsstaðir* kan ikkje vurderast ut frå landskapet, for det er ukjent kor garden låg, og *Gandrud* er ikkje belagt i mellomalderkjelder, slik at vi ikkje kan veta kva form namnet opphavleg hadde. Det kan tenkjast at den fyrste *d*-en i *Gandrud* ikkje er opphavleg, men innskoten mellom *n* og *r* i uttalen, som i *andre* pron., jf. *annan* og *indre* adj., jf. *inn*.

Gønd er ikkje heimla som fjordnamn i mellomalderen, slik fleire seier. Men det var namn på bygda som ligg i botnen av fjorden, og det er rimelegast å tru at namnet opphavleg var fjordnamn. Veldig mange fjordnamn er òg bygdenamn, og *Gønd* er ikkje vorti rimeleg forklart på annan måte. Skadsem sin omveg om eit tenkt elvenamn er heilt uturvande, og det er rein gjetting at *Gønd* opphavleg var elve- eller bekkenamn på dei tre andre stadene. Skadsem stør seg på. Hovda si forklaring er ikkje rimeleg, for korkje i eldre eller nyare tid er det kjent at *gand(r)* kan tyde "kvist, kratt". Det enklaste er at *Gønd* opphavleg var namn på

⁶⁰ Likevel kan det vera eit meir eller mindre fjernt etymologisk samband med *gand*, jf. at svensk dialekt *gånder* er 'grein' og i *gand*-etymologien har vorti sett i samband med litauisk "*geniù genėti*" 'einem baume die äste abhauen, ästeln'" (Lidén). Men alt dette er for uvisst til at ein kan leggja noka vekt på det.

4. Drøfting

fjorden og at namnet kjem av det Skadsem formulerer godt: Fjorden ”går so beint at ein langt utanifrå kan sjå heilt til endes på han og langt innerter dalen.” På kartet ser han slik ut:

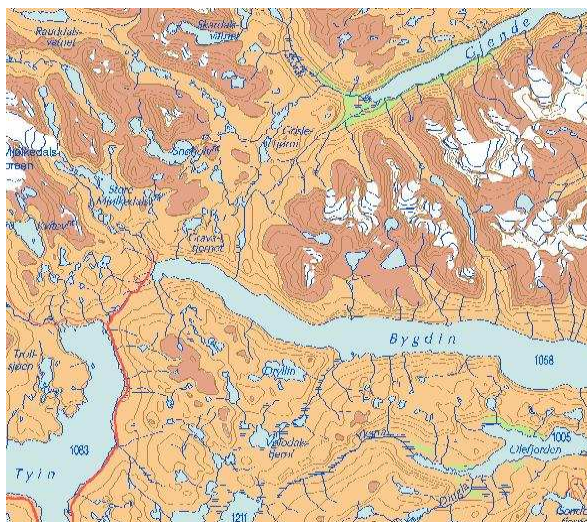


Figur 12. Gandsfjorden, opphavleg truleg *Gønd*. Mellomalderbygda *Gønd* låg i fjordbotnen. Frå *Norges-glasset*, <http://ngis2.statkart.no/ng2/ng2.html>.

Fritzner si tolking av innsjønamnet *Gjende*⁶¹ ut frå ei ’stav’-tyding av *gand* tykkjer eg verkar rimeleg, særleg med Indrebø sitt ”tillegg”: Når *Bygdin* er krokut (jf. Figur 13) og tyder ’den bøygde’, og *Gjende* er næraste innsjø på nordsida og er snore bein i enden nærast *Bygdin*, ligg det nær å oppfatte namna som motsetnadsnamn, og i så fall tyder *Gjende* ’stav-vatnet’, ’den beine’. Dette blir enda tydelegare når ein ser desse to namna i høve til *Tyin*, som kan komma av rota **twī-* og tyde ’den tvikløyvde’ (Indrebø 1924: 208). Dersom både *Tyin* og *Bygdin* har namn etter forma, aukar det sannsynlegheita for at også *Gjende* har det.

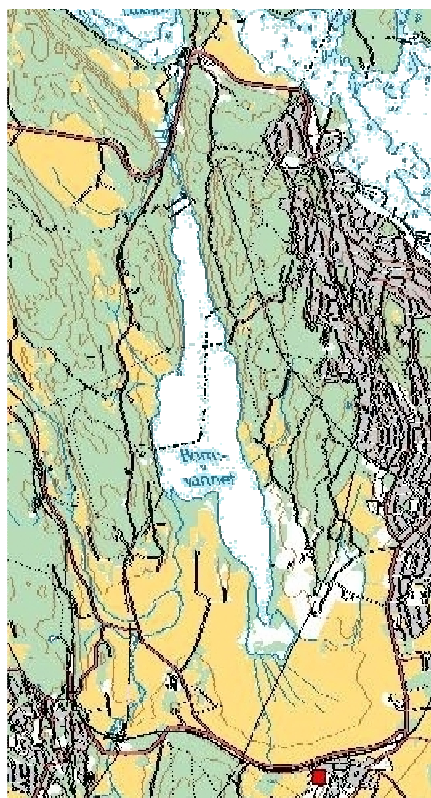
⁶¹ Alle rekonstruerer **Gendir* m. som gammalnorsk form av *Gjende*, sikkert mykje på grunnlag av Valdres-forma *Gjendinn*, med hankjønnsform. Men når uttalen i Lom er *lʲjændedel* og ”siste *-de* er neutrums-ending i bundi form” (Indrebø 1924: 71), skulle rekonstruksjonen **Gendi* n. vera like rimeleg.

4. Drøfting



Figur 13. Gjenne, Bygdin og Tyin. Frå *Norgesglasset*, <http://ngis2.statkart.no/ng2/ng2.html>

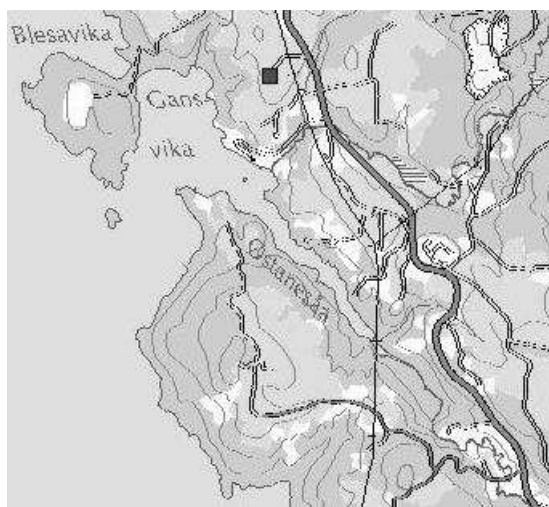
Også Gannestad i Vestfold høver med stav-forklaringa, for det er rimeleg, slik Kjær føreset, at Borrevannet før i tida nådde nærare garden (jf. Figur 14). Det er òg grunn til å tru at vatnet var ein liten fjord da vatnet/fjorden eventuelt fekk namnet *Gønd*. Borrevannet ligg i dag 9 m over havet, så i dei fyrste hundreåra etter Kristus skal havet ha stått inn der, og så gammalt kan namnet godt vera. Den fjorden har ein da kunna sjå beint inn i botnen av langt utanfrå fjorden på nordsida.



Figur 14. Borrevannet (før truleg **Gønd*) med Gannestad (markert med firkant nedst i utsnittet). Frå *Norgesglasset*, <http://ngis2.statkart.no/ng2/ng2.html>

4. Drøfting

Det er òg rimeleg å forklare Gan i Fet ut frå bukta som går frå Øyeren inn til garden (no kalla Gansvika). Da er det vel særleg kilen i søraustenden som høver, sjå Figur 15:



Figur 15. Gan i Fet på Romerike (markert med firkant øvst på midten). Gansvika med kilen har truleg opphavleg heitt *Gandr. Frå Norgesglasset, <http://ngis2.statkart.no/ng2/ng2.html>

Ved Ganerød i Idd er det òg ein kile rett ved garden:



Figur 16. Ganerød i Idd (markert med firkant inst i kilen som truleg har heitt *Gønd). Frå Norgesglasset, <http://ngis2.statkart.no/ng2/ng2.html>

Forma *Gandarud* (*Gandærud* 1344) høver ikkje med genitiv *gands*, så ho kjem vel helst av **Gandarrud*, med genitiv *Gandar* av hokjønnsforma *Gønd*. – Så er det *Gandvik* 'Kvitsjøen'. Oppfatta som opphavleg norsk namn har det vorti forklart på fleire måtar. Wadstein si forklaring kan vi sjå bort frå, og Finnur Jónsson og Myhren sitt "trolddomskunsternes vig" kan eg heller ikkje slutte meg til. Ho føreset at *gandr* tydde 'trolddom' i vikingtida eller før, liksom i moderne tid i norsk og færøysk, men det er det ikkje belegg for. Derimot høver

4. Drøfting

Fritzner si stav-forklaring. Det er rimeleg om *Gandvík* opphavleg var namn på den vestre armen av Kvitsjøen, slik Fritzner meinte går fram av at *Kantalahti* / (russisk) *Kandalaksha* ligg i botnen av han. Den fjorden er bein og avsmalnande som Gandsfjorden:



Figur 17. Armen av Kvitsjøen som går inn til *Kantalahti*. Etter MSN. Encarta, <http://encarta.msn.com/encnet/features/mapcenter/map.aspx>

Mot dette kan innvendast at fjorden er så diger og kystane så låge at ein sjøfarar ikkje ser fasongen på fjorden frå noko punkt. Men slik er det òg med *Vík* 'Oslofjorden / nordre delen av Skagerrak (og landet på begge sider)'. Ein merkar ikkje at det er ei "vik" før ein har segla ein del på kryss og tvers der, men "fjorden" heiter *Vík* likevel.⁶² Dersom det norske namnet er primært, kan *-a* i *Kantalahti* tenkjast å spegle ei eldre form **Gandavík*. (Finsk *k* svarar til norsk *g*.) Den kan i så fall vera "nedslipt" frå **Gandarvík*, med genitiv *gandar* av *gønd* f., slik *Reykjavík* på Island kjem av *Reykjarvík*. Det same *r*-bortfallet har vi (i nynorsk tid, elles vantar vi kjelder) i dei namna som sekundært er danna til *Gønd* som bygdenamn: *l²ganafju:ren/*, *l²ganada:ln/*, *l²ganao:no/* (*Gandafjorden*, *Gandadalen*, *Gandaåna*), av *gandar-*, genitiv av *gønd*; og (som nemnt) truleg i *Gandastaðir* av **Gandarstaðir* og *Gandarud* av **Gandarrud*.

⁶² Det er fleire parallellar mellom *Gandvík* og *Vík*. Éin er at ordet *vík* er brukt om ein diger fjord. Ein annan er topografien ikring. Når ein seglar dit frå den vestvende kysten av Noreg må ein fyrst runde landet (Kolahalvøya / sørdelen av Sør-Noreg) i ein stor boge til ein har skifta kurs oppimot 180°. Så kjem ein inn i eit innhav (Kvitsjøen / Skagerrak), og når ein følgjer landet vidare, kjem ein inn i ein kjempestor, stadig avsmalnande fjord (*Vík*, *Gandvík*). Men den av dei to som ligg i Kvitsjøen er mykje smalare enn hin, og da kan det tenkjast at namnet på den er gjevi som sekundærnamn til *Vík*, merkt ut med *gand*: 'Den *Vík* som er smal som ein *gand* (eller ei *gønd*)'. At det er så uvanleg å kalle store fjordar for *vík*, er eit argument for at dette er bakgrunnen for *Gandvík*. Men uvisst er det sjølvsagt, ikkje minst når namnet kan vera omsett/omlaga etter eit austersjøfinsk namn.

4. Drøfting

Men som Lidén og de Vries seier, kan det finske *Kantalahti* vera det primære og det norske *Gandvík* omsett frå/omlaga etter det. På finsk tyder *lahti* 'vik', og *kanta* "tjockändan, landfästet, basen" av en udde", så Peter Slotte ved Forskningscentralen för de inhemska språken i Helsingfors oppfattar *Kantalahti* som 'vika ved rota av neset'. Odden er i så fall Kolahalvøya, og "basen" er området mellom Kantalahti / Kandalaksha og Murmansk. Der går det ein ur-gammal og viktig ferdsleveg etter vassdraga. (E-post 12.2.2002) Forklaringa til Slotte er enkel og grei, men spørsmålet er om folk i eldre tid (før fly og kart) oppfatta Kolahalvøya som eit nes. I luftlinje er det 20 mil (200 km) tvers over frå Kandalaksha til Murmansk, og frå den linja er det 40 mil ut til enden på "neset". Det ville vera meir naturleg å kalle Danmark for eit nes, for det er kortare og berre helvta så breitt inne ved landfestet, der ein tilsvarande gammal ferdsleveg kryssa. Men den mulegheita er det vel få som har tenkt på. Det kan òg tenkjast at *Kantalahti* har namn etter eit markert nes der på staden, men på eit godt russisk 1 : 500 000-kart eg har, finn eg ikkje noko som høver. *Kantalahti* finst eit par stader i Finland òg, opplyser Slotte. Det såg eg fyrst som argument for at namnet var opphavleg finsk, men kom på at vi tilsvarande har *Gandvík(a)* fleire stader på norskekysten (i Varanger, Rødøy og Nærøy). Eit anna spørsmål er om ein ikkje heller skulle vente, dersom *Kantalahti* var opphavleg finsk, samansetting med genitivsforma *kannan-*, når namnet er minst så gammalt som frå fyrste delen av vikingtida. Så gammalt er det rimelegvis, for når Øyolv Valgjerdsson kunne bruke det i overført tyding på slutten av 900-talet (sjå kap. 2.1.5), må det ha vori godt innarbeidd den gongen. Da måtte det vera lånt frå finsk ei god stund før det, og før det igjen innarbeidd i finsk. Ei anna sak er at dersom *Gandvík* ikkje er opphavleg norsk, så er det vel rimelegare at det er lånt frå karelsk *Kantalakša* enn frå finsk. (Takk til Trond Trosterud, UiTromsø, for tipset.) Men det endrar ikkje spørsmålet om kva namn som er primært. Karelarane er ein finsk stamme, og *lakša* tyder òg 'vik' (etymologisk = *lahti*). – Etter mitt syn er det er eit ope spørsmål om *Gandvík* eller *Kantalakša / Kantalahti* er primært, men eg held ein liten knapp på *Gandvík*. For meg spelar det likevel ikkje så stor rolle, for uansett høver landskapet med stavforklaringa. Dersom nordmennene valde å overta og tilpasse det karelske namnet i staden for å laga sitt eige, var det rimelegvis fordi det gav god meining ut frå landskapet på norsk òg.

Gandvík / Gangvik i Heddal er det vanskeleg å seia noko om. Garden ligg ikkje ved vatn, så etterlekken må vera *vík* i tydinga 'innbøyg i terrenget på land', som det finst nokre døme på (jf. Sandnes og Stemshaug 1997: 491, under *Vik*). Terrenget ikring garden er bakkeplanert i dag, så eg vel å sjå bort frå dette namnet. *Gandsvågr* i Harstad er det òg vanskeleg å ta stelling

4. Drøfting

til. Haken med Eidnes si forklaring er at ingen ting tyder på at namn på *gand-/gond* elles er elve- eller bekkenamn.

Da vil eg oppsummere stadnamna. Åtte stadnamn på *gand / gond* er belagde frå mellomalderen. Av dei ser eg bort frå *Gandvík* i Heddal og *Gandsstaðir*. Da står vi att med *Gandvík* (Kvitsjøen), *Gond*, *Gandastaðir*, *Gandr*, *Gandaruð* og *Gandsvágr*. I tillegg reknar eg det som visst at Gjende (< **Gendir* m. el. **Gendi* n.) er avleidd av *gand* og at det minst er så gammalt som frå mellomalderen. Av dei sju namna vi får da, ser fem klårt ut til å vera knytte til beine, avsmalnande fjordar, kilar eller vatn. (*Gond*, Figur 12; Gjende, Figur 13; *Gandastaðir*, Figur 14; *Gandr*, Figur 15; *Gandaruð*, Figur 16). Med dei to siste namna er det ikkje så klårt. *Gandvík* er ein bein, avsmalnande fjord, men namnet kan vera karelsk opphavleg. *Gandsvágr* er same typen terrengformasjon som dei andre, men mindre bein, og ikkje avsmalnande. Uansett ser det ut til å vera eit slående samband mellom gamle stadnamn på *gand* og beine, avsmalnande fjordar, kilar eller vatn.⁶³ Det tyder klårt på at *gandr* hadde eit ålkjent tydings-element 'stav, kile' e.l. den gongen namna vart laga – eller kanskje 'kvass stav, støyter'? Mange av formasjonane som truleg har hatt *gand*-namn er markert avsmalnande, som kilar som "støyter" inn i landet.

Da er spørsmålet kva tid namna vart laga. Bortsett frå Gjende er dei overleverte frå mellomalderen, så dei er minst så gamle. *Gandvík* er overlevert i ei strofe frå slutten av 900-talet, og tre namn kan knytast til enda eldre tid. Som vi har sett, tyder forma på *Gandastaðir* på at det er samansett med **Gandar*-, genitiv av **Gond*, som da truleg har vori eit eldre namn på Borrevatnet. Vassnamnet (fjordnamnet) **Gond* må da vera eldre enn gardsnamnet *Gandastaðir*. Det tradisjonelle synet her i landet er at dei aller fleste gardsnamna på *-stad* er frå vikingtida (Sandnes 1997a: 35), og av dei mange islandske gardsnamna på *-staðir* (og *-staðr*) ser vi at den namnetypen var svært produktiv da. Men i Sverige og nordlege delar av Danmark reknar dei med at storparten av stad-namn er frå før 600-660, og tendensen her i landet er å opne for at fleire av stad-namn er frå før vikingtida. Det gjeld særleg namn på store gardar sentralt i bygdene. (jf. Sandnes 1997b: 421-22) Gannestad er ein slik gard, så det

⁶³ Dette ser òg ut til å høve med eit islandsk stadnamn som eg har funni gjennom *Orðabók Háskólans* på <http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=inns1>: "Göndull heitir kvísl eða kíll, sem fellur í norðurenda Ánavatns frá Veturhúsatjörn" 'Göndull heiter ei bekkegrein eller ein kile som renn ut i nordenden av Ánavatn frá Veturhúsatjörn'. (Det skal vera frå Halldor Stefansson m. fl. 1947-70 [I: 157].) Staden er i innlandet fem mil vest for Egilsstaðir. Eg har ikkje fått tak i detaljkart, men nemninga *kíll* 'kile' tyder på at det er liknande slag terrengformasjon som i Figur 15 og Figur 16.

4. Drøfting

namnet kan godt vera eldre enn vikingtida, og fjord- / vassnamnet **Gqnd* er da eldre enn det att. (Same resonnementet kan gjerast med *Gandaruð* i Idd, men rud-namna er yngre enn stad-namna.) Også det at **Gqnd* i Vestfold og *Gqnd* i Rogaland er usamansette fjordnamn tyder på at dei er svært gamle. Vi ”kan trygt rekne med at mange av dei er eit par tusen år gamle”, seier Nes (1997: 44). Gjende bør òg reknast med blant den typen namn. *Gqnd* og Gjende sannsynleggjer da at gand hadde eit tydingselement '(kvass) stav, kile' e.l. i alle fall så tidleg som ikring Kristi fødsel. Alt dette tryggar grunnen under Hellquist – Lidén-etymologien.

4.2.2.2 Andre argument for tidleg tydingselementet '(kvass) stav, kile'

Det er fleire ting innanfor nordisk som tyder på at gand opphavleg tydde noko slikt som '(kvass) stav, kile'. Eg reknar fyrst opp det andre har dregi fram (jf. kap. 3.2):

- Norrønt *gqndull* 'penis'.
- Ölandsk *gånder* 'stor grein'.
- Blekinge-mål *gangel / gångel* "stor gren på trån".
- Nynorsk *gand* "en høi og mager Karl, en opløben Dreng [...] et slags Fisk".
- Nyislandsk *gandur* "the helm of a ship".
- Nordnorsk *gand* "en Hvirvelteen (?), et Legetøi som ellers kaldes Snurrbasse".
- Samisk *gánda* 'gut', shetlandsk *gant* 'gut'.
- Finlandssvensk *gand* "torr fura", *törves-gand* "på töre rik stock", *ganda* "förtorkad stor tall eller gran, som står upprätt på sin plats", *gand-törv* "torrt törerikt furuträd".
- Norrønt *gunnr* 'strid' (jf. fotnote 39).

Av dei opprekna ordformene / tydingane ser eg bort frå desse:

- Blekinge-mål *gangel / gångel* (uttala /gaŋel/, /gauŋel/). Det er uvisst om det er same ordet som norrønt *gqndull* (e-post frå Göran Hallberg 12.9.2005), slik fleire har meint.
- Nynorsk *gand* 'snurrebass'. Det treng ikkje ha samband med stav.
- Nordsamisk *gánda* og shetlandsk/nordisk *gant* 'gut'. *Gant* høyrer til ein annan stamme.⁶⁴
- Norrønt *gunnr* 'strid'; det er ikkje argument for opphavleg *gand*-tyding 'stav' e.l. Men dersom *gand* har slik opphavstyding, er det rimeleg å setta det i samband med *gunnr*.

Eg kan føye til desse orda (jf. kap. 2.3):

- Norrønt *gandreið* 'overnaturleg riding på stav' (s. 32).

⁶⁴ *Gánda* må vera lånord i samisk, sidan det har uassimilert *nd*, men det kan like gjerne komma av nordisk *gant* som *gand*. (All samisk bortsett frå akkalamisk har *nd* > *dd* etter ursamisk tid, som blir rekna fram til ikring 700 e.Kr. [jf. Korhonen 1981: 27 og Sammallahti 1998: 193-4].)

4. Drøfting

- Finlandssvensk *gander* "stång, mast" osv.
- I tillegg til norrønt *gøndull*: Nýislandsk *göndull* og *gandur* 'penis'. (*Gandur* står ikkje med den tydinga i ordbøkene, men ho er vanleg i pornografien.)
- Nýislandsk *gandur* "Stok, Stav". Jamfør *Orðabók Háskólans* (<http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=inns>. Adr. sjekka 12.12.05): "Stór tré voru kölluð spýtur, gandar eða stönglar. Þetta þótti auðsældarmerki" 'Store tre vart kalla *spýtur*, *gandar* eller *stönglar*. Det var eit teikn på velstand'. Det má vera rekvedstokkar det er snakk om. (Sitatet skal vera frá Þórbergur Þórðarson 1946: 180.)
- Nýislandsk *gandur* "en Slags Hesteskosöm". Jamfør *Orðabók Háskólans* på nettet: "gandur, gandar heita járn þau, er menn reka undir hross til að standa á ísum, og líka mannbroddar, er hafðir eru til að ganga ís og hjarnbrekkur" 'gandur, gandar heiter dei jarna som folk slár under hestar for å stå på is, og likeins broddar for folk, til å gå på is og i skarebakkar'. (Det skal vera frá *Blanda* 1921-23: 271.) Dette og eit par andre døme i *Orðabók Háskólans* på nettet tyder på at forklaringa "en Slags Hesteskosöm" er upresis; det dreiar seg om isbroddar for folk og hestar. (Av dei andre døma ser eg at typen til hestar er hesteskosäum med store, lange hovud laga som broddar.)

Desse opplysningane kan stort sett lesast beint fram. Unntaket er norrønt *gandreid* 'overnaturleg riding på stav' i *Þorsteins þátr bæjarmagns*. Det enklaste er å tru at det heiter *gandreid* fordi staven ein rid på vart kalla *gandr*. Men det treng ikkje vera slik. Det kan tenkjast at *gandreid* berre tyder 'overnaturleg luftritt (på kva som helst)', slik som i nýislandsk tradisjon, og at det er tilfeldig at det i dette tilfellet er ein stav det blir ridd på (jf. *gandreid*-drøftinga på s. 204 ff.). Eg vel derfor å sjå bort frå den tekststaden. (Skuldinga om ritt på *quiggrindu* i *Äldre Västgötalagen* [sitert hos Linderholm s. 74] tyder på at ritt på stav e.l. var utbreidd førestelling i høgmedalderen,⁶⁵ men er likevel ikkje argument for at *gandr* tyder stav, slik Linderholm sitt syn kanskje kan tolkast som.)

⁶⁵ Hovudhandskrifta ("B59") er truleg frå ikring 1300 (Sjöholm 1993, Åqvist 1976). Det er ikkje sikkert Linderholm har rett i at det med "kvegrind" er meint "en stång ur stängslet" og ikkje heile grinda, men i alle høve dreiar det seg om å ri på staurar. Dei fleste oppfattar, med Lidén (1914), *quiggrind* som = norsk *kvigrind/kvegrind*, kjent frå Agder (*Ordsamling fraa Robyggjelaget* 1911 [seint 1600-t]: 46). Kvegrinder er lause kveer som kan flyttast ikring, slik at buskapen ikkje står på same stad kvar natt, men fordeler fraua på innmarka. Skuldinga er altså at kvinna har ridd på ei laus kve, eit laust gjerde, av noko slag. Det har likevel ikkje vori semje om at *quiggrind* verkeleg er 'kve-grind' (sjå oversyn hos Sjöros 1919: 224 ff og Andersson 1971). Det som talar mot er skrivemåten med *gg* og at *Yngre Västgötalagen* har *quipgrind*, med *þg*. Det høver ikkje med å oppfatte førelekkjen som *kvi*. Hugo Pipping (1915: 68 ff) har derfor føreslått at *qip-* i *qipgrind* er gammalsvensk *qip* 'livmor' og at *grind* her har ei opphavleg tyding 'opning, sprekk', slik at *qipgrind* tyder "cunnus". Skuldinga er da at kvinna har seti over skrevs, som ei heks. Etter mitt syn har Thorsten Andersson (1971) avgjort saka. Han seier at når ordet *kvigrind* faktisk finst og gjev god mening i västgötalovene, er det liten tvil om at det er det ordet vi har føre oss. Likevel, seier Andersson, gjev forma *qipgrind* assosiasjonar i den retninga Pipping føreslår. Andersson meiner derfor at eit opphavleg "kve-grind" (mi form) er omtolka til "sköte-, skvegrind"

4. Drøfting

Mange av dei opplista tydingane og variantane står langt frå kvarandre, men det er ikkje vanskeleg å setta dei i samband med kvarandre. Dei finlandssvenske tydingane 'tørrfuru', 'reist stong' o.l. står nær islandsk 'stokk', 'stav'. I begge språka kan gandar vera både tynne (stavar) og tjukke (stokkar), ser det ut til. Ein "høi og mager Karl, en opløben Dreng" er noko som liknar på ein staur. (Slike personnemningar er ganske vanlege, jf. Lid 1927 [: 333].) Vidare er "the helm of a ship" ei stong, jf. t.d. islandsk *stýrisstöng* f. "Rorstang", *stýrisvölur* "Rorpind" (Sigfús Blöndal 1920: 801) og norsk *styrvol* 'd.s.' *Völur* m. / *vol* m. tyder 'stong'. Å kalle penis for *stake*, *stong*, *påle* o.l., er vanleg. Gand-tydinga 'penis' kan altså settast i samband med ei tyding 'stong', 'stav'. I tillegg kan ho settast i samband med ei tyding 'pigg, stikkvåpen'. Sørsamisk *nåejtiendirre* (sjå kap. 2.2.11 og 3.17), som ser ut til å vera = gand i tydinga 'skadeleg utsending frå rituell spesialist', tyder bokstavleg 'noaidepenis' (jf. Bergsland på s. 107 og kap. 4.16). Dét gjev meining dersom det i sørsamisk kultur liksom i norrøn kultur og fleire andre kulturar var ein idé om at "sexual subjugation of a man can serve as a symbol of the submission of the one subdued and as a means of humiliation" (Meulengracht Sørensen 1983: 27). Da glid penistydinga over i den tydinga 'brodd' som vi finn i islandsk *gandur* 'isbrodd'.⁶⁶ Forma på fjordane og kilane som heiter noko på gand- kan tyde på at namna er gjevne ut frå ei liknande tyding av gand. Mange av dei er markert avsmalnande, som om dei "støyter" inn i landet. Eg konkluderer med at ordformer av gand i ulike former av nordisk har tydingar som 'stokk, stav, brodd, penis' og at dei kan sjåast som forgreiningar av ei opphavleg tyding 'kvass stav, støytar'. Tydingane '(tre)stokk' og 'stav' finst berre i Österbotten og på Island. At dei finst der, kan vanskeleg forklarast med kontakt i seinare tid. Mellom Island og Botnvika (svensk-österbotningane kom frå bygdene på svensk side i mellomalderen) har det aldri vori særleg stor kontakt, så det rimelegaste er at '(tre)stokk, stav'-tydinga er felles arv, altså at ho fanst i språket frå urnordisk tid eller før – jamvel om ho ikkje er heimla i norrønt. Det samsvarar i så fall med at stadnamna tyder på at gand hadde ei tyding '(kvass) stav, kile' så tidleg som ikring Kristi fødsel eller enda tidlegare. Da skulle det vera godt grunnlag for den rådande gand-etymologien 'kvass stav, støytar'. Jamvel om to av hjørnesteinane i etymologane si formulering av han ikkje held, er det mykje anna som kan settast i staden der det sviktar.

fordi hekseridinga over skrevs på staurar o.l. gjorde at det hekse reid på vart assosiert med underlivet.

⁶⁶ Kanskje er det òg tydinga 'brodd' som ligg bak at "et Slags Fisk" på norsk kan kallast gand (Aasen i kap. 2.3.5). Fisker det er snakk om er berggylta, og den er utruleg beinut. Gand skulle da bokstavleg tyde 'taggfisk' e.l. Lid (1927: 333, note 2) meiner det er fordi berggylta "er halden for å vera ring matfisk" at ho kan kallast gand.

4. Drøfting

Når denne opphavstydinga er sannsynleggjord på grunnlag av former og tydingar av *gand* i nordisk, er det interessant å jamføre med ord i andre språk (jf. kap. 3.2). Da er det rimeleg å setta *gand* i samband med norrønt *gunnr* 'strid' og gammalhøgtysk *gund-* 'kampf' (jf. fotnote 39), sveitsartysk *Gunten* m. 'Art Keil' og gammalirsk *geind* f. 'a wedge'. 'Kile' står nær den nyislandske *gand*-tydinga 'brodd', og fleire av terrengformasjonane med *gand*-namn har liknande form. Det kan òg høve om sanskrit *hānti* 'schlage', latin *offendo* '(an etwas) anstossen, angeschlagen', gresk *theínō* 'schlage, stosse, steche', *épephnon* 'eg drap' og avestisk *jaiñti* 'schlägt, tödtet' høyrer til same rota. Sambandet mellom desse tydingane og *gand* er mykje som mellom norrønt *gunnr* 'strid' og *gandr* '*kvass stav, støytar'. Eit liknande samband er det òg mellom dei armenske formene som Falk og Torp sette i samband med *gand*: *jin* 'Stock' og *jnjem* 'töte, vernichte', jf. *gan* 'schläge' (jf. fotnote 40). Alt dette høver med ei opphavleg *gand*-tyding 'kvass stav, støytar'. Dei litauiske og slaviske ordformene er eg meir skeptisk til: Litauisk '*geniù genėti* 'einem baume die äste abhauen, ästeln''', osb. Det er noko heilt anna å hogge av enn å stikke, og jamvel om ölandsk *gånder* tyder 'stor grein', så er den tydinga på sida av dei andre når vi må sjå bort frå nynorsk *gand* '*kvass, farleg grein' (slutten av kap. 4.2.1). Desse vurderingane gjer eg på grunnlag av sjølv ordtydingane. Den formelle sida av spørsmålet har eg ikkje kompetanse til å vurdere når det er snakk om språk utanfor germansk.⁶⁷ Men så vidt eg kan skjønne er det *meinung* i å gå så langt att i tida som etymologane gjer når dei jamfører med dei fjernast beslekta indoeuropeiske språka (kap. 3.2). Ordparet *gunnr* og *gandr*, der vi kan rekonstruere veksling *np* – *nđ* (**gunp-*, **ganđ-*) etter Verners lov, tyder på at begge orda fanst i språket før Verners lov tok til å verke, altså i før-germansk tid.

Kan vi så gå ut frå at *gand* frå fyrst av verkeleg var noko slikt som '(kvass) stav, støytar'? – at den forma/tydinga er utgangspunktet som dei andre har forgreina seg frå, og som vi derfor kan plassere dei andre i høve til? Lid meinte om lag det (berre at det var den kvasse greina i skogen som utgangspunktet, men som vi har sett, er det uvisst om den har samband med *gand*). Men det som er gjort rimeleg er berre at ei tyding '(kvass) stav, støytar' fanst svært tidleg, kanskje før Kristi fødsel. Likevel kan andre *gand*-tydingar òg ha funnist så tidleg. *Ungandir* -innskrifta tyder på at *gand* kunne ha ei abstrakt tyding tidleg (kap. 2.1.1). Dessutan jamfører etymologane med ordformer som har tyding dei tykkjer høver. Andre ord hoppar dei

⁶⁷ Oddvar Nes si vurdering (munnleg til meg 3.8.2005) er at det ikkje er tvil om at det har funnist ei indoeuropeisk rot **g^vhen-* 'slå, drepa, støyte' o.l., men seier det ikkje er klårt at *gand* kan først attende til ei slik rot.

4. Drøfting

ofte over, jamvel om dei høver formelt. Til dømes har ingen nemnt det engelske ordet *gander* 'gasse, gåsestegg' i drøfting av etymologien til *gand*.⁶⁸ Men hadde etymologane til grunn for granskingane sine lagt *gand*-tydinga 'åndeutsending' (som ser ut til å vera "kjerneforma" i mellomalderkjeldene), kan det tenkjast at dei i fjernt beslekta språk hadde funni ord med liknande tyding og som høvde formelt. I så fall kunne det peika i retning av at *gand* svært tidleg hadde også ei abstrakt tyding 'åndeutsending' e.l. Men det er altså ikkje prøvd. Granskinga av *gand*-etymologien viser derfor ikkje, strengt teki, at den *opphavlege* tydinga var noko slikt som '(kvass) stav, støytar'. Eg vel likevel å gå ut frå det, av tre grunnar:

- Det verkar enklare at dei abstrakte tydingane er avleidde av den konkrete tydinga enn omvendt. Det er rimelegare at den kvasse staven eller brodden som vi alle kjenner er primær og at det er sekundært at ein kan sende ånda si i veg som ein brodd. Det er òg eit slikt samhøve som ser ut til å vera mellom det konkrete og det abstrakte i *seiðr*: Utgangspunktet er det konkrete snøret, ein *seiðr*, og førestellinga om at ein kan sende ånda si i veg som eit slikt snøre er sekundær (jf. kap. 4.15).
- Innanfor nordisk er dei konkrete tydingane meir utbreidde enn dei abstrakte. Dei abstrakte finst berre i vestnordisk, medan dei konkrete ('tre, stong' o.l. finst heilt frå Österbotten til Island. Det kan tyde på at dei konkrete tydingane er primære.
- Det kjem til å vise seg at det gjev god meining og høver godt at tydinga '(kvass) stav, støytar' er primær.

Men kanskje spelar det ikkje så stor rolle om ei viss tyding kom før dei andre, dersom det var for tusenvis av år sidan. Uansett finst fleire tydingar side om side når våre kjelder kjem til.

4.3 *Gandus* i *Historia Norwegie* jamført med andre kjelder

Da legg eg etymologien til sides for å gå gjennom dei faktiske tydingane *gand* har i kjeldene. Korleis dei kan forlikast med etymologien, tek eg opp i kapittel 4.16, særleg på s. 274. No nest skal eg drøfte *Historia Norwegie* (HN). Teksten står i kapittel 2.1.3, og forskingshistoria i kapittel 3.4. *Historia Norwegie* er den eldste av kjeldene som kan tidfestast nokolunde sikkert (omfram *ungandiR*-innskrifta) og ho er den som gjev mest opplysningar om *gand*. Truleg er ho òg den kjelda flest granskarar har lagt stor vekt på når det gjeld *gand*. Derfor vil eg ta den som utgangspunkt for neste steg i kjeldedrøftinga, og jamføre dei ulike motiva i *gandus*-passasjen med liknande motiv elles i kjeldene, for å la dei kaste lys over kvarandre. Eg kjem ikkje berre til å jamføre med kjelder som nemner ordet *gand*. Når det gjeld samisk tradisjon,

⁶⁸ Takk til Henrik O. Andersson for tips om ordet.

4. Drøfting

gjev dét seg sjølv, fordi ordet *gand* ikkje blir brukt på samisk, jamvel om det er brukt mykje i kjeldene etter dei norske misjonærane. Men også når det gjeld norrøn tradisjon er det interessant å jamføre med motiv som liknar utan at det blir kalla *gand*, fordi det er ein måte å nærme seg ei forståing av kva det var. Eg kjem likevel til å leggja særskilt vekt på dei kjeldene som brukar ordet *gand* om motiv som liknar *HN*-motiva. Dette blir altså ei jamføring med subjektivt utplukka kjelder. Da blir det ei jamføring av same typen som den Fritzner gjorde (kap. 3.4), men meir omfattande. Tolley (1994) har òg gjort ei slik jamføring, men berre med kjeldene til samisk religion, og med utgangspunkt ikkje berre i *gand*, men i heile *HN*. Eg har to mål med jamføringa. I fyrste omgang bør ho kunne gjera klårare eit spørsmål som er sentralt, men som mesta berre Tolley og Price, til ein viss grad Fritzner, har gått inn på: Kor mykje i *gandus*-skildringa er frå samisk tradisjon, og kor mykje har skrivaren lagt til frå norske førestellingar om samane eller frå heilt norsk tradisjon? Jamfør at skildringa er sett saman av to delar som tydelegvis har ulikt opphav. Det fyrste avsnittet ("profetane" spår ved hjelp av ei urein ånd kalla *gand*, og dreg til seg løynde skattar) er i generelle vendingar og gjev knappe opplysningar, medan det andre er detaljert og forma som ei augnevitneskildring. Det er derfor ikkje sikkert dei eigentleg høyrer saman. Det andre målet med jamføringa er å skjønne meir av både *gandus*-skildringa og dei kjeldene som har motiv som liknar. Kanskje kan jamføringa avdekke ei lite problematisk kjerneform av *gand* i norrøn mellomalderkultur og samisk kultur ikring 1700, eventuelt ei for kvar kultur; og som andre *gand*-former så kan plasserast i høve til.

Historia Norwegie gjev desse opplysningane om *gand* (i denne rekkefølga, jf. s. 22):

- a. Ein *gand* er ei urein ånd som noaidane (*prophete*) spår (*presagia*) ved hjelp av.
- b. Noaidane brukar *gand* / *gandar* til å dra til seg (*alliciunt*) ønskte ting frå stader langt borte og avdekke løynde skattar som kan vera langt borte. Det står ikkje i reine ord at *gand*(ar) blir brukt(e) til dette, men slik er det rimeleg å oppfatte det, når teksten dreiar seg om *gand* både før og etter. Fritzner og de Vries (1930-31: 54) oppfattar det slik.
- c. *Gandar* kan brukast av uvener til å bortføre eit menneske på ein slik måte at det ser ut som det er dautt.
- d. Ein *gand* kan reise over høge fjell og djupe sjøar ved hjelp av kvalar, reinsdyr, ski eller ein robåt avbilda på tromma til ein noaide.

4. Drøfting

- e. Ein gand høyrer til ein noaide, kan ta på seg kvalham⁶⁹ og ferdast i den i ein sjø, og står i slikt høve til noaiden at dersom kvalen blir drepen, skjer det same med noaiden heime.
- f. Ein fiendsleg gand kan skapa seg om til kvasse pålar (*sudes*) som kan sprette opp buken på ein kval som ein annan gand er i.
- g. Ganden til noaiden fer i veg etter at noaiden har sungi og slått på tromme ei stund.

Eg gjer nokre generelle vurderingar før eg går inn på kvart punkt. Frå seinare kjelder til samisk religion veit vi at dei noaidane som kan setta seg i transe og sende sjela si ut medan kroppen ligg livlaus, har hjelp av ånder med skapnad som dyr og knøttsmå menneske. Dei blir kalla fleire ting i kjeldene (sjå Mebius 2003: 170 ff.), men vanlegvis hjelpeånder e.l. av forskarane (helping spirits, guardian spirits). Noaiden kan sende dei i veg i staden for å fara sjølv (sende sjela si), dei kan vise han vegen på transeferder, og dei kan vera framkomstmiddelet hans på transeferdene. Jamfør kjeldene frå kapittel 2.2.6 og utover (og Mebius 2003: 170 ff og Bäckman og Hultkrantz 1978: 17 ff.) Det granskarane særleg har vori usamde om i tolkinga av *gandus*-passasjen (kap. 3.4), er om *gandus* er (ei) slik(e) hjelpeånd(er) eller utsend noaidesjel. Fritzner meiner det er begge delane – ei uavhengig, hjelpande ånd i fyrstninga av skildringa, og sjela til noaiden i resten av ho – men at dette er det same. De Vries meiner *gandus* er sjela til noaiden (s. 79), og det same meiner Mundal og Steinsland (s. 81). Hultkrantz meiner det er uklårt om *gandus* er det eine eller det andre, men seier generelt, på grunnlag av andre kjelder til samisk religion, at førestellingane om noaidesjela og hjelpeåndene hans glid over i kvarandre (s. 81). Tolley er samd i det (s. 82), men meiner den norske skrivaren misforstod. Det nordmannen kallar *gandus* er eigentleg både noaidesjela og fleire slag hjelpeånder, men han oppfattar alle som hjelpeånder, meiner Tolley. Han vil altså løyse problemet ved å seia at teksten reflekterer begge delane (for vi ser jo begge delane), men at skrivaren berre såg den eine.

Det kan ikkje vera tvil om at teksten i *HN* gjev grunnlag for begge syna, slik Fritzner observerte. I **a.** er det tydeleg at *gandus* er ei hjelpeånd, uavhengig av noaiden, og i **e.** er det like tydeleg at *gandus* er sjela til noaiden. Opplysningane kan derfor sjå ut til å stri mot

⁶⁹ Ordet som er brukt i *HN*, *cet*, tyder ”stort havdyr, makrellstørje, hai, kval” (Steinnes og Vandvik 1965: 122). Tolley (kap. 3.4 her) meiner ’kval’ er ”The obvious translation”, men unngår den fordi vassdyret søm i ein *stagnum* ’innsjø’, altså ferskvatn. Men det dreiar seg om overnaturlig aktivitet, så ein skal vel ikkje legga altfor stor vekt på naturlovene. Dessutan skil ikkje norsk klårt mellom fjord og innsjø, jf. innsjønamn som *Randsfjorden* og *Tyriffjorden*, og fjordar med trongt mynne er mykje som innsjøar.

4. Drøfting

kvarandre. Det kan vera eit problem, men det kan òg vera nyttig. For det same biletet får vi av mellomalderkjeldene samla. Når den viktigaste kjelda åleine rommar dei motstridande opplysningane, kan det tyde på at vår forståingsramme er problemet. Nordmannen som skreiv *Historia Norwegie* gjev oss ikkje noko hint om at *han* tykte opplysningane om gand var motstridande, og eg ser ingen ting som tyder på at han misforstod og oppfatta alt som hjelpeånder, slik Tolley meiner. I ein del av det nordmannen skildrar er det tydeleg utsend noaidesjel det dreiar seg om, og utsending av slik sjel (hug) er godt kjent frå andre norrøne kjelder (døme m.a. hos Tolley 1996 og nedanfor her i kapitlet), så det har han sikkert vori fortruleg med. Da bør vi prøve å finne ein måte å sjå opplysningane på som fjernar motseiinga, og ei slik forståingsramme har Hultkrantz gjevi oss (s. 81): I samisk tradisjon glid sjela til noaiden og hjelpeåndene hans over i kvarandre, slik at det er ”an academic undertaking” å prøve å skilja dei. Hultkrantz sitt døme frå Jens Kildal illustrerer det godt. Kildal skriv at når noaiden er fallen i transe, kan han reise til underverda ”i sin Passe vare guli” (1945 [1730 og seinare]: 140. Kursivert her). Noaiden reiser altså ”in the guise of his spirit-fish”, seier Hultkrantz. (*Basseváreguolle* [saL] er bokstavleg ’heilagfjellsfisk’.) Eg er samd med han i at dette dømet i lag med mange andre syner at det er ein “basic identity between the shaman and his acquired spirit-helpers” (Bäckman og Hultkrantz 1978: 100). Andre tydelege døme på det står på s. 131 og 159. Det er ingen grunn til å sjå meir firkanta på det når det gjeld norrøn tradisjon. Da er det ikkje nokon motsetnad i at *gandus* er både utsend sjel og hjelpeånder, anten no *gandus*-skildringa verkeleg fortel om samiske førestellingar eller mest speglar norske. – Så er det jamføringa av *gandus*-motiva og andre kjelder. Eg følgjer rekkefølga frå lista ovanfor (**b.** på s. 130, **c.** s. 133, **d.** s. 134, **e.** s. 135, **f.** s. 137, **g.** s. 141):

a. Ein gand er ei urein ånd som noaidane (*prophete*) spår (*presagia*) ved hjelp av

Dersom vi ser bort frå den opplagt kristne tolkinga at ånda er urein (*immundus*), så finst det klåre parallellar til dette både i norrøn og samisk tradisjon. I norrøn tradisjon kan det jamførast med *vitti hón ganda* i *Vqluspá* 22 (s. 21 her) og *spá ganda* i *Vqluspá* 29, peikar Fritznar på. Der er gand nemnt i samband med spåing i begge strofene. Spåing ved hjelp av ånder finn vi elles i seid, som har samband med gand, jf. kapittel 4.11 og 4.15. Det ser ut til at også dei samiske noaidane spådde ved hjelp av hjelpeånder. Men kjeldeforfattarane skriv vanlegvis ikkje ”spå” eller ”spådom” (eller tilsvarande samiske ord), berre slikt som at noaiden kan spørja hjelpeåndene om slikt som han ”trænger om, at spørge” (Kildal 1945 [1730 og seinare]: 138, jf. Solander 1910 [1726]: 24). Kjeldene gjer altså ikkje noko poeng av om det er spåing

4. Drøfting

eller anna kunnskapsskaffing hjelpeåndene hjelper noaidane med, jamvel om det ofte er spåing. Unntaket er samem Nicolaus Lundius (1905 [1670-t.]: 5 ff., særleg 7-8). Han kallar hjelpeåndene for ”spådoms anda” og seier at noaidane med dei ”*profetera* [...] långt förut huru med den och den skie skall”.

b. Med gand(ar) dreg (*alliciunt*) noaidane til seg ønskte ting langt borte frå og avdekker løynde skattar langt borte. (Jamfør *gøndum rennt*)

Dette ser det òg ut til at vi finn i begge tradisjonane. I norrøn tradisjon finn vi, slik Fritzner peikar på, noko liknande i episoden i *Fóstbræðra saga* (s. 24 her), der Tordis på Longunes seier ho har *rennt gøndum* vidt ikring. Den tekststaden skal eg drøfte kort her, og så gå nærare inn på han i kapittel 4.5. Som vi ser av forskingshistoria i kapittel 3.8, har det særleg vori usemje om *gøndum rennt* tyder ’ridd/fari på gandar’ eller ’sendt gandar’. Dei fleste les ’ridd / fari på gandar’. Men eg følgjer Fritzner og Tolley og les ’sendt gandar’. Lesemåten ’ridd/fari på gandar’ føreset at *renna gøndum* er ein instrumental dativ, parallell til *ríða hestum* ’ri (på) hestar’. Men eg finn ingen døme på at *renna* er brukt på den måten, korkje i norrønt eller nyislandsk (jf. Fritzner 1883-96 III: 82-83, Sigfús Blöndal 1920: 647). *Hann rendi hestinum* tyder ikkje *’han reid (på) hesten’, men ’han dreiv, jaga på, hesten’. (Nyislandske døme, jf. *ibid.*) Det linne verbet *renna* blir typisk brukt om å sende i veg noko, som å sende i veg eller jaga dyr og folk, spore hest o.l. Interessant nok blir det òg brukt i ordlaget *renna hug sínum til einhvers*, bokstavleg ”sende hugen sin til nokon”, som blir brukt om å ’tenkje på/over noko’. Når gand ser ut til å vera utsend sjel / hug, er *renna hug* parallelt til *renna gøndum*. Det rimelegaste er da at Tordis har fått løynd kunnskap med å *sende* gandar vidt ikring. Særleg når vi tek med at det Tordis får veta er kor drapsmannen til sonen hennar gøymer seg, blir dette parallelt til det vi ser i *HN*. Med utsending av gandar får altså Tordis avdekt løynde tilhøve og ein ønskt og løynd person på ein stad langt borte. Det er ikkje så ulikt motivet i *HN*.

Elles er det slående korleis både det skisserte *HN*-motiv og Tordis-motivet liknar på eit visst seid-motiv. Verbet som er brukt i *HN* er *allicere*, som tyder ”lokka, dra til seg; vinna (for seg)” (Steinnes og Vandvik 1965: 41). Og i kanskje halvparten av dei norrøne prosakjeldene verkar seid slik at ting, personar eller ressursar, som fisk, blir dregne til seidaren (jf. kap. 4.15 her). Det klåraste dømet på det er Saxo sin versjon av seid-seansen i *Hrólf's saga kraka*. Kong Frode gjev ei spåkone i oppgåve å sjå kor to kongssøner gøymer seg, og Saxo seier at dei blir ”drawn out of their recess by the weird potency of the enchantress’s [sic] spells and pulled

4. Drøfting

under her very gaze” (Fisher og Davidson 1979-80 I: 202. Nærare om dette i kap. 4.11.). I islandsk seid-tradisjon frå nyare tid dominerer slik tiltrekking, og dei fleste kjeldene har uttrykket *seiða til sín* ‘seide til seg’ (Jf. kap. 4.15). I somme av kjeldene er det som om offeret blir dregi med eit usynleg tau. (Almqvist [2000: 263] peikar på det.) Med seid var det altså vanleg å dra til seg ting, ressursar og personar, gjerne løynde slike, og som eg argumenterer for i kapittel 4.11 og 4.15, ser det ut til at seid gjekk ut på å sende i veg sjel / hug eller hjelpeånder som kunne kallast gand og at det var med slike ein kunne dra til seg det ein var ute etter – altså om lag som i dette punktet i *HN*.

Det som kjem nærast i samisk tradisjon, er at ei av hjelpeåndene, kalla *doantá* (saN, ”Toento”), skaffar noaiden ”gods og Rilegedom” (Olsen 1910 [etter 1715]: 14). Ordet er lånt frå finsk *tonttu*, som har det frå svensk *tomte*, så det kan tenkjast at ideen òg er lånt og derfor ikkje særleg gammal i samisk.⁷⁰ Men det må vera gammalt, det dei hjelpeåndene som blir kalla *noaidegázzi*, skal gjera.⁷¹ Dei skal gje noaiden ”lykke til at skiude Diur [...og] lykke til fisk” (ibid: 14-15), og det er òg å skaffe rikdom, om enn av eit anna slag.

Elles minner den overnaturlige hentinga i *HN* om kunnskapshentinga som noaiden kan gjera i transe. Det er mange forteljingar om korleis samar skaffar beskjed om kva som skjer på stader langt borte, gjerne heime eller heime hos ein norsk oppdragsgjevar (t.d. Clausson Friis 1881 [1632]: 401). Rett nok er det da oftast framstilt slik at det er samens sjølv / sjela hans som fer i veg. Men frå andre kjelder veit vi at hjelpeåndene leier noaiden på transeferda (t.d. Olaus Magnus 1909-51 [1555] I: 162, Skanke 1945 [1728-31]: 191-92 og Olaus Magnus nedanfor), og som vi har sett, glid hjelpeånder og utsend noaidesjel over i kvarandre. Hos Lundius er det hjelpeåndene som hentar opplysningar: ”spådoms andan förkunnar” noaiden alt om korleis det står til heime (Lundius 1905 [1670-t.]: 8). No er det sjølv sagt noko anna å hente opplysningar enn å hente ting og å avdekke skattar. Men i ein populær variant av kunnskapshentinga tek samens med seg ein gjenstand tilbake som jartegn,⁷² og da blir skilnaden mindre. Det kan tenkjast at jartegnvarianten berre eller frå fyrst av speglar ei bumannsførestelling om samane

⁷⁰ I dag tyder *doantá* ”djevel, pokker” i nordsamisk (Kåven, m. fl., 1995: 142).

⁷¹ Bokstavleg: ’noaidefølge’. Det er dei viktigaste hjelpeåndene i nordsamisk tradisjon. Ordet er grammatisk eintal, men naturleg fleirtal; det viser til ei gruppe, slik som eit *følge* på norsk. I min norske tekst fungerer det vanlegvis som fleirtal.

⁷² Olaus Magnus 1909-51 [1555]: 162, Niurenus 1905 [ikr. 1640]: 22, delvis etter Olaus Magnus; Dass 1989 [1670-90-åra]: 69, Anonymus 1945 [1750-t.?): 165, Heltzen 1981 [1834]: 155, note **, Olsen 1912b: 139, Therman 1940: 257-58, Grundström 1943-45: 98, Itkonen 1960: 28. Christiansen 1958 (: 54 ff.) har mange døme frå norsk folketru.

4. Drøfting

(Bäckman 1982 [: 124] meiner det), for kjeldene som mest direkte formidlar samisk tru nemner ikkje noko jartegn i samband med kunnskapshentinga.⁷³ Er det slik, så er førestellinga likevel gammal. Olaus Magnus har ho alt i 1555, venteleg etter notat frå reisa i 1518-19, og *HN* har altså ei liknande førestelling. I norrøne kjelder har vi eit motiv som liknar i *Porsteins þáttir uxafóts* 1991 (: 351-54), som truleg er frå fyrstninga av 1300-talet (Simek og Hermann Pálsson 1987: 365). Der søv Torstein attmed ein stor haug, og i søvnen er han (ánda hans) inne i haugen og får med seg gull ut derifrå (meir på s. 139). Eit anna motiv som liknar finn vi i *Vatnsdæla saga* 1939 (: 34 ff.): To samar stenger seg inne i eit hus og gjer ei ándeferd til Island for å hente ein Frøys-figur. Hentinga av jartegnet minner elles om ein variant av det noaidane gjer for å lækje sjuke. Lundius (1905 [1670-t.]: 7) seier at årsaka til alvorleg sjukdom er at daudingane har ein av tinga til den sjuke (lue, sko vott). For å lækje den sjuke, må noaiden og hjelpeándene fara og få tak i den tingen. *HN*-motivet der noaidane ser ut til å bruke hjelpeándar kalla gandar til å hente ønskte ting lange vegar, grensar altså mot *to* motiv i seinare samisk-kjelder: Noaiden / samene som i transe hentar kunnskap og jartegn, og noaiden som i transe, ved hjelp av hjelpeándar, hentar tingen til den sjuke i daudeheimen. (Jf. **d.**, frå s. 134.)

At noaidane kunne hente til seg ting, finn vi òg i seinare folketradisjon. Noaiden Kutavuoruk i Lule lappmark på 1600-talet skal ved hjelp av hjelpeándar ha henta heim ein reinsflokk som var spreidd av ulvar (Læstadius 1997 [1840-45]: 162). Bäckman (1982: 124-25) refererer noko liknande frå Sør-Sameland. I Nord-Finland har det fram til vår tid vori ein sterk tradisjon om at noaidane kunne dra villrein og anna vilt til seg og sitt land (Itkonen 1960).⁷⁴ Dei ligg i transe / søvne, og ei kvit simle får reinsflokken med seg (typisk: *ibid*: 16-18).⁷⁵ Dette koplar Itkonen til det nordsamiske verbet *juovsâtit* "employ magic to make wild reindeer assemble and come to the place where one is lying asleep oneself (of *noai'de* in old days)" (*ibid*: 4 / Nielsen 1932-62 II: 446-47). Her er det altså snarare noaiden sjølv (sjela hans) enn hjelpeándene som utrettar oppdraget, men som vi har sett, gjer ikkje det nokon klår

⁷³ Lundius 1905 [1670-t.]: 8, Graan 1899 [1672]: 59, Olsen 1910 [etter 1715]: 32, Knag 1903 [1693]: 78, jf. Anonymus 1945 [1750-t.]: 165.

⁷⁴ Itkonen peikar på at desse segnene i Nord-Finland (Kittilä og Enare) mesta berre har overlevd i finskspråkleg tradisjon, men seier det ikkje er grunn til å tvile på at dei har samisk opphav. Han meiner det ikkje er ein finsk tradisjon om samane, men ein sametradisjon som har overlevd forfinskinga av samane i området. (Itkonen 1960: 56-67)

⁷⁵ Itkonen (1960: 66) stussar over at reinen som får flokken med seg er alltid ei simle, jamvel om noaidane vanlegvis er menn og dei sender reinsoksar mot kvarandre når dei slåst. Er grunnen at ei simle lettast kan lokke med seg oksen som leier flokken? Jamfør at Loke skaper seg om til ei brunstig merr for å lokke bort hesten til byggmeisteren i *Gylfaginning* (s. 299 her).

4. Drøfting

skilnad. – Det er altså, både i norrøn og samisk tradisjon, mykje som liknar på motivet eg drøftar i dette punktet. Nærast samsvar er det likevel med norrøn tradisjon.

c. Gandar kan brukast av uvener til å bortføre eit menneske på ein slik måte at det ser ut som det er dautt.

Dette inneber at det er sjela til mennesket (*hiægke?* Jf. kap. 1.2), som blir bortført (*depredatam*). Det finn vi mange døme på i seinare kjelder til samisk religion. Etter vanleg samisk tru var årsaka til alvorleg sjukdom at daudingane i daudeheimen⁷⁶ hadde fått tak i sjela til den sjuke⁷⁷ (jf. Forbus 1910 [1727]: 35, Kildal 1945 [1730 og seinare]: 139, Kildal 1807 [1730-t.?): 456). I kjeldene er det derfor mange stader skildra korleis noaidane i transe fer ned i daudeheimen for å hente sjela opp att, og gjerne må slåst med daudingane for å få det til.⁷⁸ Det står ikkje direkte at daudingane har *bortført* sjela, men det er dei som vil ha ho til daudeheimen eller er årsak i sjukdomen (Bäckman og Hultkrantz 1978: 59-60, note 19, Olsen 1910 [etter 1715]: 88). I *HN* er det tydelegvis ikkje vanlege menneske som har bortført sjela, men andre noaidar. Det kan svara til at noaiden som skal berge den sjuke i seinare kjelder ikkje slåst med kven som helst i daudeheimen, men med noaidane som er der (kap. 2.2.11). Alvorleg sjukdom kunne òg forårsakast av levande noaidar. Isaac Olsen (kap. 2.2.6) seier såleis at oppgåva til noaiden på bergingsferda m.a. er å finne ut om det er andre noaidar eller daudingane som har forårsaka sjukdomen. Dersom det er andre noaidar som står bak, så har dei forårsaka sjukdomen med å ”sædtte [...] gan”, seier Olsen. Den sjukdomsforklaringa er svært vanleg i kjeldene, også i seinare norsk bumannstradisjon (sjå kap. 2.4, 3.4 [Nils Lid] og 3.16). Rett nok er det vanlegvis ikkje dødeleg sjukdom det er snakk om da, men det finst døme på det òg, sjå Olsen og Kildal i kapittel 2.2.6 og 2.2.12. Vi finn altså att i seinare kjelder til samisk religion motivet at noaidar kan gjera folk alvorleg sjuke med å sende ut gand, jamvel slik sjuke at ein annan noaide må på transeferd for å berge dei (nemleg hos Olsen). (Det treng likevel ikkje vera meint akkurat det same med gand i 1700-talskjeldene som i *HN*, der det tydelegvis tyder ’utsend sjel’. Det tek eg opp på s. 309.)

Motivet at gand bortfører menneskesjel finst ikkje i norrøne kjelder. (Det næraste er dei kristne visjonane frå mellomalderen og Balders daude.) Likevel tyder adjektiva *hugstolinn*

⁷⁶ SaS *jaemiehaajmoe*, saL *jábbmeájmmo*, saN *jábmii dáibmu*.

⁷⁷ Dette kan sjå ut til å vera mindre klårt i nordsamisk tradisjon, jf. Olsen (1910 [etter 1715]: 88).

⁷⁸ T.d. hos Skanke (1945 [1728-31]: 195) og Kildal (1945 [1730 og seinare]: 140). Fleire døme i Hultkrantz si drøfting av dette (Bäckman og Hultkrantz 1978: 44-45).

4. Drøfting

(norrønt/islandsk) / *hugstolen* (nynorsk) og *vordstolen* (nynorsk) på at førestellingar som minner om *HN*-motivet fanst i norrøn kultur i mellomalderen eller før. På norrønt er *hugstolinn* belagt i tydinga ”afsindig” (Fritzner 1883-96 II: 89, *The Tristan legend* 1999: 36), på nyislandsk ”betaget”, ”distract, aandsfraværende”, ”modløs”, ”afsindig, vanvittig” og ”fortvivlet” (Sigfús Blöndal 1920: 366). På nynorsk er *hugstolen* m.a. ”forsagt, fortvivlet, som har tabt alt Mod” (Aasen 1873: 304). *Vordstolen* er samansett med *vord* ≈ hug (jf. s. 77, 86, 152, 163, 186, 190), og tyder ”som har mist vitet” (Lid 1935: 13). Det fanst altså ei førestelling om at hugen / vorden på eitkvart viset kunne ”stelast” frå ein person og at personen da mista vettet eller motet eller slutta å vera til stades mentalt. (Nærare om slike førestellingar i *ibid* og her i kap. 4.10 og 4.11.) I ei kjelde frå Namdalen i 1660 (s. 162) heiter det at vorden kan forlata mennesket når det søv, og at ei vond ånd kan hindre han i å komma inn att, og at mennesket da ”bliffuer [...] aff med sin forstand”. Det står ikkje at ein kallar eit slikt menneske *vordstoli*, men i så fall ville dette motivet komma nokså nær stelinga av sjela til kona i *HN*. Men det er likevel viktige skilnader. I *HN* bortfører fiendeganden sjela (≈ vorden?) aktivt; i Namdals-historia blir vorden berre hindra i å komma inn att i kroppen. Og ”hugstelinga” i *HN* er meir alvorleg, for der står det om livet, ikkje berre vettet.

Konklusjonen i dette punktet blir at dette motivet ser ut til å vera meir eller mindre reint samisk, for i seinare kjelder til samisk religion finn vi motiv som samsvarar nært med *HN*-motivet, medan vi i norrøne og seinare vestnordiske kjelder berre finn vitnemål om førestellingar som liknar, men er ”grunnare”.

d. Ein gand kan reise over høge fjell og djupe sjøar ved hjelp av kvalar, reinsdyr, ski eller ein robåt avbilda på tromma til ein noaide.

Dette punktet gjeld både samhøvet mellom ganden og framkomstmidla og mellom tromma / trommeteikna og framkomstmidla. Her kommenterer eg berre tromma og trommeteikna og dei framkomstmidla som ikkje er dyr. Men det er tydeleg (slik Fritzner seier, kap. 3.4) at ganden til den venlege noaiden tok skapnad likså vel av dyra som er måla på tromma som av kvalen som er nemnd seinare. Det er sannsynleg at rituelle spesialistar i norrøn kultur brukte noko slag lokk som tromme (sjå punkt **g.**, s. 141). Men vi har ingen opplysningar om figurar på slike norrøne ”trommelokk”. Da kan vi gå ut frå at trommemotivet i *HN* er reint samisk, for figurane der er tydelegvis viktige, liksom i seinare kjelder til samisk religion.

4. Drøfting

e. Ein gand høyrer til ein noaide, kan ta på seg kvalham og ferdast i den i ein sjø, og står i slikt høve til noaiden at dersom kvalen blir drepen, skjer det same med noaiden heime.

At noaiden døyrr når kvalen med ganden blir drepen, viser at gand i dette tilfellet er den utsende sjela til noaiden. Førstillinga at opphavspersonen døyrr når ein sjelsutsending i dyreham blir drepen, er svært utbreidd både i Norden og vidare, med varierende dyreslag. Fritzner peikar på (kap. 3.4) at Ostasia-passasjen i *Piðreks saga* nemner dette i samband med gand (s. 23 her). Fritzner dreg òg fram *Friðþjófs saga*, der to seidkoner med seid lagar uvêr åt Fridtjov, som er på veg over Nordsjøen. I uvêret rid seidkonene på ein stor kval som ligg i ring om skipet til Fridtjov (*i hríng um skipit*). Når Fridtjov drep dei på kvalen, dett seidkonene ned av seidhjellen (på land) og bryt ryggen. (*Friðþjófs saga* 1901: 14-27. Jf. fotnote 45 og *Friðþjófs saga* 1954: 82-88). Andre tekststadene i norrøne kjelder liknar meir. Den eine er eit "sjøslag" i *Hjálmpés saga ok Ölvis* 1954 (: 231 ff.). Hjalmté har bortført Hervør, dotter til den trollkunnige kong Hunding. Da kjem Hunding i skapnad av ein stor kval og angrip skipa til Hjalmté. Men Hjalmté har med seg den trollkunnige Hord, bror til Hervør. Han legg seg ned-med kjølen i skipet og bed om at ingen nemner han, og blir dekt med klede. Så renner han som ein småkval ut unna skipet og går laus på storkvalen, og litt etter får småkvalen hjelp av ein spekkhoggar som er Hervør. Dei blir hardt pressa av storkvalen, men vinn, og da døyrr kong Hunding. Etterpå er Hord og Hervør fælt forkomne. I *Hjálmpérsrímur*, som skal vera meir opphavlege enn den bevarte sogeversjonen, seier Hervør òg at ho vil leggja seg ned-med kjølen (*Rímnasafn* 1905-22 II: 54-55). I *Kormáks saga* 1939 (: 265-66) finn vi eit liknande motiv. Kormak er uven med den trolldomskunnige Torveig, og ein gong han skal segle frå Island, kjem ein kval opp attmed skipet hans. Kormak drep han med eit tungt kastespjut. Folk tykkjer dei kjenner att auga til Torveig i kvalen, og om henne vart det etterpå sagt at ho var dødssjuk og døydde. – Trolldomskunnige i kvalskapnad finn vi òg i seinare norsk og islandsk folketradisjon (Lilienskiold 1998 [ca. 1695]: 165, Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 496, jf. Myrvang 1977: 43).

At opphavspersonen døyrr dersom sjelsutsendingen hans døyrr, er ei vanleg førestelling i samisk tradisjon òg, jf. t.d. det Jens Kildal skriv om (*basseváre*)sarves i kapittel 2.2.12. Der kallar han jamvel reinsoksen noaiden sender mot andre noaidar for "gand" (liksom dei andre *basseváre*-dyra noaiden kan sende mot vanleg folk), nett som i *HN*. Dyreskapnaden noaiden sender i veg kan vera av mange slag. At han er kval, finn eg ikkje i 16-1700-talskjeldene til samisk religion, men i fire nordsamiske segner nedskrivne på 1920-talet, i samband med

4. Drøfting

noaidestrid (Qvigstad 1927-29 II: 486-87, IV: 342-49). I den eine segna er kvalen tydelegvis ei hjelpeånd, for når ein annan noaide returnerer den vonde utsendingen, kjem kvalen uforvarande på opphavsnoaiden, og kvelver mesta båten hans. I dei tre andre segnene med kvalmotivert ser det ut som kvalane er utsend sjel. Dei kjem med uvêr som skal søkje båten til den andre noaiden, men når han klarer å ”svara” uvêret / kvalen, stilnar vinden og kvalen blir borte, og kvalnoaiden døy (ibid: 342-43. Ikkje like tydeleg i dei andre segnene). I den eine segna (ibid: 346 ff.) legg noaiden i uvêret seg ned i båten på liknande vis som *Hjálmþés saga*-motivert vi såg ovanfor, som i eit slag transe. – Det i 16-1700-talskjeldene til samisk religion som liknar mest på kvalen, er ein fisk. Noaidane har tre faste hjelpeånddyr, og eitt av dei er ”een fisk eller orm, som de kalde *Saiwo-Guelle*”. Den kan noaiden fara på ryggen av ned til daudeheimen, og noaiden kan bruke han mot fiendane sine både der og andre stader (Skanke 1945 [1728-31]: 191-92, 195, jf. Solander 1910 [1726]: 26). Det høver med *gandus*-passasjen i *HN* at Jens Kildal kallar slik bruk av fisken og dei andre hjelpedyra mot andre, for å ”sette[...] gan ud paa andre” (kap. 2.2.12). Det ser ut til at det fyrst og fremst er fisken noaiden brukar når han skal til daudeheimen for å hente sjela til ein sjuk.⁷⁹ Fisken svarar altså nært til kvalen i *HN* i funksjon, og skilnaden i skapnad er vel ikkje stor. Begge er dyr som søm under vatn, og kval kan kallast fisk, jf. dansk *hvalfisk* og at islandsk *reyðarhvalur* kan kallast *reyða[r]fiskur* (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 496). Dessutan kan ikkje noaidefisken vera så heilt liten, når noaiden sit ”paa hans rygg” (Skanke) på ferda til daudeheimen.

Men eigentleg spelar det lita rolle kva dyr noaidar eller andre rituelle spesialistar brukar. Dei kunne ta skapnad av eller fara på mange slag dyr og daude ting, avhengig av kva som høvde i situasjonen. Til å krysse eit hav eller å kvelve ein båt høver ein kval. Til å sprette opp buken på ein kval trengst det ein kvass påle. Skal ein over høge fjell eller svært langt i ei handvending, høver det å fara som fugl. Og dersom underverda er tenkt som ei vass-verd, høver det å fara dit med ein fisk (jf. note 79). Qvigstad (1927-29) har mange døme på noaideferd i dyreham, og tradisjonen om slikt ser ut til å ha vori enda sterkare i Nord-Finland fram mot vår tid (jf. note 74). Itkonen har m.a. fleire historier om noaidar som fer på langferd i fiskeskapnad (Itkonen 1946: 120, Itkonen 1960: 24 ff. Det er ikkje rett, slik Tolley skriv [1994: 145], at noaiden i den eine historia der fer i kvalham.) Dei sterkaste noaidane, kalla *girdinoaidit* ’flygarnoaidar’, kunne flyge (Itkonen 1960, t.d. s. 11 ff.), og noaidane slost i

⁷⁹ Jamfør Skanke 1945 [1728-31]: 195, Jens Kildal 1945 [1730 og seinare]: 140, Sigvard Kildal 1807 [1730-t.?): 456. Om noaideferd på fisk til daudeheimen, jf. slutten av kapittel 4.13.

4. Drøfting

mange slag dyreham: Reinsokse, røyskatt, and, ulv, ørn, gjedde, åbor, fluge (Itkonen 1960: 61). Det kan nemnast særskilt at det var slik også med dyr som vart kalla noko med gand. Gandfluga er truleg ein variant av utsend sjel eller hjelpeånder i ham, og det same gjeld gandfuglen (jf. kap. 4.6 og 2.2.9, 2.2.11, 2.2.13 og 2.2.16). Og når Jens Kildal (kap. 2.2.12) seier at noaiden kan "setta gand" både med ein fugl, ein fisk, ein reinsokse og ein mannsskapning, så må vi oppfatte det slik at det er utsending av sjel eller hjelpeånder det er snakk om.

Det finst altså døme på kamp med sjelsutsending i kvalham både i norrøn og samisk tradisjon. At vi i samisk tradisjon finn det berre i yngre kjelder, kan vera fordi 1700-talskjeldene har "innlands-slagside". Førestellinga om at opphavspersonen døyrr når sjelsutsendingen døyrr, er vanleg både i norrøn og samisk tradisjon. Men eigentleg er det for strengt å leite berre etter døme på at opphavspersonen *døyrr*. Poenget er at *det same* skjer med opphavspersonen – anten han/ho blir skadd eller det skjer alvorlegare ting – fordi opphavspersonen og sjelsutsendingen i ein viss forstand er eitt.

f. Ein fiendsleg gand kan skapa seg om til kvasse pålar (*sudes*) som kan sprette opp buken på ein kval som ein annan gand er i.

At den andre sjela / hjelpeånda er i kvasse pålar som sprettar opp buken på eit dyr som ei anna sjel / hjelpeånd er i, er eit svært spesielt motiv. Eg kjenner ikkje direkte parallellar til det, korkje i samisk tradisjon eller bumannstradisjon. Men det finst motiv som liknar. At den skapningen som sjela / hjelpeåndene er i blir stukken i hel, finst det mange døme på: Draken som sjela / hugen til Ostasia er i, den eine kona som rid på kvalen i uvêret i *Friðþjófs saga*, kvalen som Torveig er i i *Kormáks saga*, m.fl. Det omvende, at gand eller tilsvarande trolldomsprojektil stikk, er ei oppfatning som står sterkt i nordisk folketru (sjå Lid på s. 75). Det ser ut til at gandfluga er ein variant av dyret som sjela / hjelpeåndene har som skapnad (kap. 4.6), og som vi har sett, går gandfluga i kjeldene over i andre slag projektil, hårbollar, piler, uspesifiserte "skot", m.m. Truleg er det slik at desse variantane òg er noko slag sjels- eller åndeutsending. I så fall blir både gandflugene og andre trolldomsprojektil som går inn i kroppen parallelle til gandane som stikk i *HN*. Men for at heile motivet skal vera parallelt, så må to sjels- / hjelpeåndskapningar slåst, og den eine må bli stukken i hel av hin. Kampen i *Hjálmþés saga ok Qlvis* mellom småkvalen og spekkhoggaren på eine sida og storkvalen på andre sida, liknar mykje. Men der er det vel slik at dei heller prøver å bite storkvalen enn å

4. Drøfting

stikke han. Kamp mellom reinsoksar som representerer noaidar (Jens Kildal, kap. 2.2.12) liknar samanstøyten mellom pålane og kvalen i *HN*, berre at reinsoksekamp ikkje går ut på å spidde, men på å presse (munnl. oppl. Anja Wannag). Men i staden for å sende ein reinsokse mot ein noaide i daudingheimen kan dei rammaste noaidane sende *nåeitiendirre* (Skanke, kap. 2.2.11), og det motivet kjem svært nær motivet med stakane mot kvalen i *HN*. Som vi såg i etymologidrøftinga (kap. 4.2.2), tyder det bokstavleg 'noaidepenis'. Da er vel kampen jamført med eit samleie, tenkt slik at den som penetrerer er den sterkaste. Samstundes kan vi gå ut frå at sjela til noaiden eller hjelpeånder er i *nåeitiendirre*. Da er *nåeitiendirre* ein "åndestake" som skal stikke i hel ein annan noaide, parallelt til motivet i *HN*. I norrøn og seinare islandsk tradisjon finn vi truleg spor av ei liknande førestelling, i det at gand og *göndull* / *göndull* kan tyde 'penis'. (Dette og *nåeitiendirre* går eg nærare inn på i kap. 4.16.)

Møtet mellom kval-ganden og påle-ganden er ein variant av kamp mellom sjelsutsendingar frå rituelle spesialistar i transe. Slik transekamp er så vanleg i kjeldene til samisk religion at eg ikkje ser grunn til å nemne døme. Tolley (s. 82 her, jf. 1994: 142) meiner likevel *HN*-forfattaren blandar to motiv i hop. Eitt er transekampen i dyreham, noko anna er transeferda til daudeheimen for å hente sjela til den sjuke. Da har Tolley oversett at noaiden når han kjem til daudeheimen må slåst for å få sjela til den sjuke ut, og at det er noaidane i daudeheimen han slåst mot, slik vi såg ovanfor under **c.** (frå s. 133). Elles vil eg minne om det vi såg mot slutten av det førre punktet: Å sende sjel eller hjelpeånder i dyreham for å slåst mot ein annan noaide i transe, blir i kjeldene kalla å "setta gand" (Jens Kildal, kap. 2.2.12).

Transekamp finst i norrøne kjelder òg. Men der er transen ofte søvn, og kampen gjeld sjeldan livet. Om det er søvn eller anna slag dvaletilstand går ut på eitt, argumenterer eg for i neste kapittel, og det finst døme på at opphavspersonane døy. Det klåraste dømet er i *Hjálmþés saga* (s. 135 her), der kong Hunding døy når kvalen blir drepen. Likeins døy Ostasia når draken blir drepen i *Piðreks saga*, men der er ikkje motstandaren ein annan sjelsutsending. I ein episode i *Landnámabók*, er derimot begge det. Duvtak i Dufþaksholt er usams med Stor-olv på (Stórólfs)Hvoll om beite, og så ein kveld ser ein synsk (*ófraskr*) mann at

björn mikill gekk frá Hváli, en griðungr frá Dufþaksholti, ok fundusk á Stórólfsvelli ok gengust at reiðir, ok mátti björninn meira. Um morguninn var þat sét, at dalr var þar eptir, er þeir höfðu fundizk, sem um væri snúit jörðinni [...]. Báðir váru þeir meiddir [Variant: ok lágu í rekkju]. (*Landnámabók* 1968: 356)

4. Drøfting

'ein stor björn gjekk frá Stórólfsvoll og ein graokse frá Dufþaksholt. Dei møttest på Stórólfsvellir og gjekk rasande laus på kvarandre, og bjørnen var sterkast. Om morgonen såg folk at det var ein dal etter dei der dei hadde slåst, som om jorda var pløgd. [...] Begge var skadde [Variant: og låg til sengs].' Her er det tydeleg at bjørnen er Storolv sin sjelsutsending og oksen Duvtak sin. At dette tek til om kvelden, skal ganske sikkert forståast slik at dei to ligg og søv heime medan dei slåst i dyreskapnad. Søvnren svarar da til transen i *HN*, og heile motivet til samanstøyten mellom gandane i *HN*. Søvnekamp med daudingar finst òg i norrøne kjelder. I *Þorsteins þáttr uxafóts* 1991 (: 351-54), som eg nemnde på s. 132, er innleiinga til søvnferda at Torstein og trælen Frøystein er på fjellet og leitar etter sauer. Ein kveld kjem dei til ein stor haug i ein dal. Der vil Torstein vera om natta, og seier at Frøystein skal vaka over han, og at det er viktig at han ikkje vekker Torstein, same kor gali han jamrar seg. Utpå natta *lét hann illa í svefni, því at hann brauzt um á hnakki ok hæli* 'jamra han [Torstein] seg fælt i søvne, og han kasta seg att og fram på nakken og hælane'. Når han vaknar, kan han fortelja at han har vori inne i haugen og slåst med daudingar, og på den måten vunni noko gull som kan gje den stumme mor hans mæle. Dette liknar på *HN*-motivet slik eg har tolka det i lys av samisk sjukdomsoppfatning i seinare kjelder (sist i punkt **b.** og i **c.**): Alvorleg sjukdom kjem av at daudingane har fått tak i ein av tinga eller sjela til den sjuke, og skal han/ho bli frisk, må ein noaide fara til daudeheimen og få tak i det att. *Þorsteins þáttr uxafóts* liknar på dette i det at ein mann fer til daudeheimen (liknar på den som er i *Helgafell* i *Eyrbyggja saga* 1935 [: 19]) og etter kamp med daudingane kan ta med seg derifrå noko som kan lækje ein sjuk person. Men ein viktig skilnad er at sjukdomen ikkje ser ut til å komma av at noko er i daudeheimen. Likevel kan det vera med vilje Torstein fer og hentar gullet, for han har ein plan når han legg seg.

Norrøne kjelder har òg døme på eit mildare slag konfrontasjon mellom trolldomskunnige i søvne eller søvnliknande tilstand. Det klåraste tilfellet finn vi i *Hávarðar saga Ísfirðings* 1943 (: 349 ff., jf. Strömbäck på s. 80 her). Torgrim Dyrason er på veg med 18 mann for å drepa Atle, som bur på garden Otradalur. Når dei er mesta framme ved garden, tidleg ein morgon, seier Torgrim han er så trøytt at han må leggja seg ned og sova. Torgrim breier ein skinnfell over hovudet og jamrar seg i søvne (*lét illa í svefni*). Den same morgonen vaknar folket i Otradalur av at

Atli lét illa í svefni, svá at engi þeira mátti fyrir sofa, því at hann brauzk um ok blés ok barði bæði hǫndum ok fótum í sænginni, þar til er Torfi Valbrandsson

4. Drøfting

hljóp upp ok vakði hann [...]. Atli sezk upp ok strauk um skallan. Hávarðr spyr, hvárt nokkut hefði borit fyrir hann. Hann kvað heldr þat vera, – ”ek þóttumk ganga út ór búrinu, ok sá ek, at vargar runnu sunnan á völlinn átján saman, en fyrir vörgunum rann refkeila ein. [...Hon] skyggndisk víða, ok á öllu vildi [...hon] augu hafa [...]. En er þeir váru komin heim at bænum, þá vakði Torfi mik, ok veit ek víst, at þat er manna hugir”.

’Atle jamra seg slik i søvne at ingen fekk sova. Han kasta seg att og fram og stønna og både slo og sparka i senga, til Torve Valbrandsson spratt opp og vekte han [...]. Atle sette seg opp og strauk seg over skallen. Håvard spurde om han hadde sett noko. Han sa at det skulle vera visst, – ”eg tykte eg gjekk ut or huset og såg 18 ulvar springe sørfrá over vollen, og føre ulvane sprang ei revetispe. [...] Ho kika ikring seg og ville sjá på alt. [...] Da dei var framme ved husa, vekte Torve meg, og eg er viss på at det var mannehugar”’. Atle og mennene hans står opp og væpnar seg. – På sin kant vaknar Torgrim og er vorten varm (*orðit heitt*), og seier: *Heima hefi ek verit um hríð á bænum, ok er svá villt fyrir mér, at ek veit eigi frá mér* ’Eg har vori ei stund på garden og er så forvilla at det går heilt rundt for meg’. Etter dette angrip Torgrim garden med flokken sin, men han har mista overraskingsmomentet, og taper. Korkje på Torgrim eller Atle bit det jarn, så begge er tydelegvis trolldomskunnige. Det er tydeleg at Torgrim og Atle slåst gjennom hugane eller fylgjene sine når dei sov, jf. at Atle slår og sparkar og at kastar seg ikring som i ein brytekamp (jf. Strömbäck 1935: 155), enda villare enn når Torstein i søvne slåst med daudingen i haugen i *Þorsteins þátr uxafóts*.⁸⁰

I dei døma eg har gått gjennom her er begge partane i striden sovande trollkunnige med sjelsutsendingar. Vanlegare i norrøne kjelder er ein blanda konflikttipe, der sjelsutsendingar er med i strid som elles følgjer naturlovene. I *Svarfdæla saga* 1956 (: 181-82) slåst ein isbjörn og ein râne med kvarandre som ein del av eit slag. Etter slaget får vi veta at isbjørnen er ein mann som var heime under striden, og som etterpå er sengeliggande av utmatting. Kven rānen var, går ikkje fram. I *Hrólfs saga kraka* 1904 (: 95 ff.) er det ein liknande episode. I fyrste delen av eit slag er Bodvar heime i teltet medan ein björn slåst på Bodvar si side. Når ein

⁸⁰ Strömbäck (1935: 155) meiner Torgrim blir trøytt fordi han merkar Atle sin hug eller fylgje, men det trur ikkje eg. Det er eit vanleg motiv at ein blir søvnig av fiendefylgjer (jf. kap. 4.5, 4.7 og 4.8.), men elles er det alltid *angriparane* sine fylgjer eller hugar som gjer offeret trøytt, og forteljingsfunksjonen er alltid at angrepet blir varsla. (Dette har vi mange døme på, sjå m.a. Strömbäck 1935: 153 ff., Ström 1960: 38-39, Solheim 1962: 34 og s. 153 her.) Det ville derfor vera underleg om det i *Hávarðar saga* skulle vera omvendt. Men så står det heller ikkje at Torgrim er så trøytt at han må å leggja seg nedpå, men at han seier det. Ut frå samanhengen i saga er det heller slik at Torgrim av eiga interesse legg seg for å få opplysningar om kva som skjer på garden før han angrip. Det er tydeleg at revetispa er ute etter slike opplysningar, og angrepet står og fell med om ho klarer det. Det kan derfor tenkjast at Torgrim berre seier han er trøytt for å få sendt i veg hugen sin utan å vedgå at han driv med slik trolldom. Det kan ha vori skammeleg for mannfolk, jf. at hugen til Torgrim er ei tisper og at seid, som dette minner om, var ukarsleg (nærare om det på s. 299).

4. Drøfting

kamerat kjem til teltet, pustar Bodvar tungt (*blés við*). Kameraten skuldar Bodvar for å lure seg unna slaget, og da blir han med, men bjørnen kverv frå slagmarka, og etter det går det dårleg for Bodvar si side. På den andre sida er den trolldomskunnige Skuld, men ho får ikkje til nokre snikrader før bjørnen er borte. Det er tydeleg at bjørnen er ein sjelsutsending frå Bodvar og at så lenge han får slåst på den måten, kan han med sine overnaturlege evner halde Skuld i sjakk. I *Dorskfirðinga saga* 1991 (: 216) er ei purke (*gyltr*) med i eit slag, og av samanhengen er ho ei viss kone som ligg og søv (jf. Strömbäck 1935: 188). I fornaldersoga *Göngu-Hrólfs saga* 1954 (: 242 ff.) er det eit slag der trolldomskunster spelar så stor rolle at slaget blir mykje som ein duell mellom to trollmenn. Slaget i *Piðreks saga*, der Ostasia er med i drakeskapnad, er òg ein ”blanda strid” av denne typen.

Konklusjonen i dette punktet blir at kamp mellom dyr som er sjelsutsendingar frå rituelle spesialistar i transe er ei vanleg førestelling i både norrøn tradisjon og samisk tradisjon. Men at den eine parten i striden er kvasse pålar, finst det ikkje direkte parallellar til. Men ideen om at gand (som ein åndeutsending) kan vera piler e.l. eller penis, liknar, og den ser ut til å kunne påvisast i begge kulturane.

g. Ganden til noaiden fer i veg etter at noaiden har sungi og slått på tromme ei stund.

Dette er godt kjent frå samisk tradisjon. Det er når noaiden er i transe sjela hans kan fara i veg, og for å komma i transe m.a. slår han på tromme. Det er sannsynleg at rituelle spesialistar i norrøn kultur òg brukte noko slag tromme, men opplysningane som tyder på det er spinkle. Det viktigaste er *draptu á vétt* i *Lokasenna* 24, som Fritzner les ’du slo ”paa Trolldrommen”’ (kap. 3.14). Strömbäck (1935: 21 ff.) går vidare med den tolkinga. Han peikar på at *vétt* truleg formelt er = (norrønt) *vætt* ”halvrundt eller ophøiet Laag (paa Kiste)” (Fritzner 1883-96 III: 981) og at fleire 16-1700-talskjelder seier at samiske noaidar i staden for tromme kunne slå på bømte- og dall-lokk for å komma i transe (sjå t.d. Graan 1899 [1672]: 60, Forbus 1910 [1727]: 34). Det skulle derfor vera mogeleg at norrøne seidmenn på same måte brukte lokk som ”exaltationsinstrument” i samband med seid, seier Strömbäck. (Det er seid ein meiner *Lokasenna* 24 handlar om.) Det er òg ei kjend sak at noaiden *joika* når han ville i transe. I tillegg hadde han gjerne ein flokk ikring seg som òg *joika* og som heldt fram med det medan noaiden låg i transe. Noko liknande ser vi i det som står om seid i norrøne kjelder. Strömbäck (1935: 119 ff.) legg vekt på at ”sången synes [...] ha oppfattats såsom något för sejden särskilt utmärkande”. I skaldekjenningar kunne *seiðr* vera synonym med *songr* o.l., og fleire soger

4. Drøfting

fortel om synging / galdring i samband med seid, truleg for å ”exaltera spåkvinnan och bringa henne i extas”. Det står klårt at hjelparar syng, og i tillegg går Strömbäck ut frå at den seidande òg ”deltog i sången”. Det gjev altså god meining, både ut frå norrøn og samisk bruk, at gand = sjel / *hiægke* fer i veg etter at den rituelle spesialisten har sunge og slått på tromme / lokk. Men i norrøne kjelder er det ikkje så godt grunnlag for å seia at han / ho verkeleg slo på lokk eller at resultatet var transe.

Oppsummering av *Historia Norwegie*-jamføringa

Da vil eg oppsummere jamføringa av *HN*-motiva med liknande motiv i andre kjelder. Fritzner sa at slik praksis som *HN* skildrar langt på veg har vori felles for samar og bumenn. Det verkar som han stort sett har rett i det. Det gand er i *Historia Norwegie*, finn vi i både norrøn og samisk kultur, bortsett frå at ganden kan fara med framkomstmiddel som er avbilda på tromma til den rituelle spesialisten. Likevel er det slik at den andre delen av *HN*-skildringa tydeleg høver best med samisk tradisjon (tromma med figurane, transeferda for å hente ei bortført sjel), jamvel om dei fleste motiva der òg har nære parallellar i norrøne kjelder. Den fyrste delen er det vanskelegare å plassere i den eine eller andre kulturen. At ein spår ved hjelp av ånder, høver like godt på begge kulturane. At ein dreg til seg ting med ånder eller utsend sjel, er det dekning for i kjeldene til begge kulturane, men kanskje litt betre i dei norrøne. Alt i alt ser det likevel ut til at *Historia Norwegie* kan brukast som kjelde til ei ovring ”gand” i både norrøne og samiske førestellingar. Den konstateringa dreg likevel med seg eit filosofisk spørsmål: Når samane ikkje kalla det gand, i kva forstand er det da gand? Strengt teki er det ikkje gand, men i ein viss forstand kan det vera det likevel. For i alle språk brukar ein eigne ord om framande ovringar som liknar såpass på heimlege ovringar at ein tykkjer orda dekkjer. Såleis snakkar vi om *badstu* i Finland, *konge* og *kongedøme* i Nepal og *bryllaup* hos buskmennene, enda orda har anna innhald i dei framande kulturane enn hos oss. Annleis treng det ikkje vera at ein nordmann nemnde samiske hjelpeånder og sjelsutsendingar med ordet som i hans språk vart brukt om slike ting. Formuleringa ”which they call gand” (*quem 'gandum' uocitant*) kan elles tyde på at samane sjølve brukte ordet gand når dei snakka norsk med nordmennene, fordi dei visste at det dei snakka om svarte til gand på norsk / hos nordmennene.

På grunnlag av *HN* og kjeldene som eg har jamført *HN*-motiva med til no, kan vi skissere gand om lag slik: **Gand er ein åndeskapning som går ut frå ein rituell spesialist når han**

er i transe (søvne). Åndeskapningen kan vera sjela hans/hennar eller hjelpeånder, og mellom dei to typane er grensa uklår. Åndeskapningen kan ta mange slag skapnad, særleg dyreham. Den som rår over åndeskapningen kan bruke han til spåing, til å hente eller avdekke ønskte eller løynde ting og til å slåst med andre åndeskapningar eller menneske, eller gjera skade på dei. Det er dei to siste tinga som blir kalla å ”setta gand” i 1700-talskjeldene til samisk religion. Ganden kan da vera noko kvast, og, kan det sjå ut til: ein penis. I den grad sjela til den rituelle spesialisten sjølv er ganden, kan eigaren òg ferdast med han. Samiske noaidar kan såleis fara med åndeskapningen til det hinsidige, og dei kan bortføre sjeler med han. Dette ligg nær synet til Fritzner, Strömbäck, Hultkrantz og Mundal / Steinsland (kap. 3.4). Sidan det eg har skissert her bygger på den viktigaste kjelda jamført breitt med andre kjelder, ser eg dette som kjerneforma av gand i norrøn mellomalder og samisk førkristen tid. I resten av drøftinga finn eg ikkje noko som motseier dette synet, men mykje som fyller det ut.

4.4 I eller på dyret/framkomstmidlet? Transe eller søvn?

Før eg går vidare, vil eg prøve å rydde av vegen to forvirrande moment. Det eine gjeld samhøvet mellom den rituelle spesialisten og dyret eller framkomstmidlet han ferdast med. Ovanfor såg vi at Hunding i *Hjálmþés saga ok Ölvis* og Torveig i *Kormáks saga* var i kvalham da dei ville søkke skip. Seidkonene i *Friðþjófs saga*, derimot, rid *på* ein kval når dei er ute i same ærendet. Jens Kildal seier at noaiden fer til daudeheimen i ”heilagfjellsfisken” *basseváreguolle*, medan Skanke seier at noaiden sit *på ryggen* til fisken. Denne variasjonen er lite påansa. Det blir sjeldan kommentert at det er slik eller drøfta kva det inneber. Som unntak vil eg dra fram Fritzner, som seier at ”Sagen kunde gaa til paa begge Maader” og meiner det er variasjonar over same temaet (Fritzner 1877: 172, jf. kap. 3.4 og 3.7). Det er eg samd i, og vil underbygge standpunktet med fleire døme. Dei fleste kjeldene seier visst at noaidane fer på ryggen av hjelpeånddyra. Skanke seier såleis at noaidane fer lange vegar på ryggen av fuglen *saajveledtie* (Skanke 1945 [1728-31]: 192). Men Jens Kildal seier altså at noaiden fer *i* fisken, og enda ein variant er at fuglen *saajveledtie* viser noaiden veg, medan *saavjeguelie* ”bevarer Noidens liv” når han fer til daudeheimen (Sidenius 1910 [1726]: 58, delvis Forbus 1910 [før 1730]: 85). Da er noaiden (sjela hans) korkje på eller i hjelpeånddyret, men i følgje med det. Om noaiden er i eller på dyret blir òg uklårt av den uklåre grensa mellom utsend noaidesjel og hjelpeånd. Reinsoksen til noaiden, *saajvesarva* (saS) / *basseváresarves* (saL), er kanskje mest framstilt som hjelpeånd, men når det same skjer med noaiden heime som med oksen som slåst

4. Drøfting

(jf. Jens Kildal, kap. 2.2.12), må noaiden på eit vis vera i oksen. Isaac Olsen (1910 [letter 1715]: 7, 9-10) seier at det er noaiden sjølv som fer ”i strid i mod sine modstandere” når han ligg i transe – men at noaidane i slik strid *rid* på hjelpedyra sine, i dette tilfellet svin. I nordfinsk folketradisjon frå nyare tid kan noaiden vera ikring halsen på ei simle (Itkonen 1960: 13), men han kan òg *vera* ei simle (ibid: 17), eller gøyme seg i tarmen på ei gjedde (ibid: 21 ff.). I norrøne kjelder er det vanleg både at gygrer *rid* på ulvar og at dei er i ulveham eller beint fram glid over i ulvar (sjå Liestøl 1937: 91-92 og Heide 1997: 150-63). (I desse siste døma er det ikkje alltid berre sjela til den rituelle spesialisten som er i/på dyret [kroppen hans/hennar ligg ikkje nokon annan stad], men døma illustrerer variasjonen i – på like godt for det.) I Sibir finn vi den same variasjonen – ”the shaman soul” kan både ri på rein, hjort e.l. og vera i slik ham (Holmberg [Harva] 1927: 508-09, 522).

Det ser altså ut til at det er svært utbreidd med fri variasjon i om den utsende sjela til den rituelle spesialisten er i eller på hjelpeånddyret. Da gjeld det at ein ikkje grupperer variantane som ulike motiv som skal tolkast eller forklarast på ulik måte. Den innsikta er spesielt viktig for tolkinga av *gandreið*. Fleire har meint – sjølv sagt fordi *reið* er same ordet som ”ritt” – at *gandreið* berre er luftferder der ein *rid*. Men dersom det er hipp som happ om sjela / hjelpe-ånda fer i eller på dyret / framkomstmidlet, så er *gandreið* i prinsippet ikkje noko anna enn anna gand-sending eller gand-ferd. I nysislandsk tradisjon, som har mest *gandreið*, er det rett nok vanlegvis ritt. Men i ei segn om ein prest på 1600-talet (Eiríkur i Vogsósar) blir *gandreið* brukt om eit slag transeferd der kroppen ligg att livlaus og inga riding er nemnd (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 549). At det er hipp som happ om sjela fer i eller på framkomstmidlet, er òg interessant for tolkinga av *renna gøndum*. Når det er slik, og dessutan skilnaden mellom sjel og hjelpeånd er flytande, blir det ikkje så stor skilnad på om ein tolkar *renna gøndum* som ’sende gandar’ eller ’fara på gandar’ – jamvel om berre den fyrste lesemåten formelt kan vera rett (jf. drøftinga på s. 130).

Det andre forvirrande momentet eg vil ta opp her er ulike typar transe. Hultkrantz steller opp tre typar transe: ”(1) Light trance”, ”(2) Nightly dreams” og ”(3) Deep trance” (Bäckman og Hultkrantz 1978: 90 ff., 105 ff.). Han seier at noaidane i (2) ikkje fór på ”soul excursions”; draumen brukte dei fyrst og fremst til å få kontakt med ”spirits”, og nemner nokre døme på det (ibid: 95-96). I norrøne kjelder er det helst draum, altså (2) vi finn, men likevel slik at ein kunne sende sjela ut i draume, som vi har sett. Til mitt bruk er det derfor unødvendig å skilja

4. Drøfting

mellom (2) og (3). I begge tilstandane kunne ein sende ut sjel eller hjelpeånder eller få opplysningar hos hjelpeånder, og overgangen mellom hjelpeånder og sjel er flytande, som vi òg har sett. Dei skoltesamiske *kaddz* (same ord som saN [*noaide*]gázz*i*) ser ein såleis fyrst og fremst i søvne (Holmberg-Harva 1928). Det er mest naturleg å oppfatte dei som hjelpeånder, men skoltenoaidane kunne òg slåst med kvarandre gjennom *kādz* som dei sende ut. Frå Kolasamane kjenner vi ikkje ”trommetranse” i det heile, der gjer noaidane alt i søvne. Slik kan det sjå ut til at det er også i seinare nordsamisk tradisjon. Turi brukar såleis verbet *nohkkat* ’sova’ om tilstanden noaiden er i når han slåst med ein annan noaide (Turi og Turi 1920: 41 / 135). I den eine av dei nordsamiske kvalsegnene ovanfor (førre kapitlet under e., frå s. 135) ligg visst ”vår” noaide baki båten i noko slag lett transe – søvn? I norrøne kjelder er det òg søvne dei trolldomskunnige er i når dei sender sjelsutsendingane sine mot kvarandre, som vi såg fleire døme på ovanfor (førre kapitlet under f., frå s. 137), og som vi snart skal sjå fleire døme på. Fritzner og Linderholm var tidleg ute med å peike på at søvnen fungerte som transe (kap. 3.8).

Det kan sjå ut til at Hultkrantz sitt transenivå (3), framkalla m.a. med tromming, vart borte på grunn av kristninga, for det er berre frå ikkje-kristen kultur vi kjenner det. Kjeldene til Kolasamisk bruk er unge, mange hundre år yngre enn kristninga (som tok til på 1500-talet), det same kan seiast om dei fyldigaste norrøne kjeldene, og i ung nordsamisk tradisjon kan det òg sjå ut til at søvnen tek over. Ei slik utvikling kan ha samanheng med at trommene vart forbodne. At samemisjonærane i Noreg og Sverige-Finland forbaud trommene, veit vi, og dersom det stemmer at *vétt* i *Lokasenna* 24 er eit slag tromme brukt til seid, så kan dét tyde på at den norske mellomalderkyrkja gjorde det same. For *vétt* blir av mange sett i samband med det *vitt* som Eidsivatingskristenretten forbyd i lag med andre heidne kultgjenstandar (jf. s. 141 [g.] og fotnote 55). Og ingen kjelder nemner tromming i samband med seid e.l. som noko ein dreiv med i høg mellomalderen. *Vétt*-slåinga til Odin i *Lokasenna* høyrer til ein førkristen myte, liksom dei andre mytane som blir rekna opp i *Lokasenna* – jamvel om sjølve kvedet kan vera frå kristen tid. Forbodet mot trommer ville favorisere den meir diskrete søvntransen, og det kan forklare den overgangen til søvntranse som kjeldene gjev inntrykk av. Likevel ser det ut til at også andre tilstandar har vorti oppfatta som det same, både i norrøn mellomalder og seinare hos samane. Ragnhild Tregagås, som sende *gondols ondu* mot ein mann (sjå kap. 2.1.12 og 4.8), orsaka seg med at ho var månesjuk (*lunaticam*), altså epileptisk, da det skjedde (*Diplomatarium Norvegicum* 1847-1995 IX: 114), som om det er i ein tilstand som liknar epilepsianfall ein sender ut slikt. Jamfør at Niurenus (1905 [ikr. 1640]: 21) beskriv transe slik

4. Drøfting

at noaiden ”faller ned sansløs som en fallandesjuk”. Likevel kan det tenkjast at transen heile tida kunne kallast søvn, og at det er derfor det ikkje er overlevert noko samisk ord for ’transe’ (jf. kap. 1.2) Jamfør at Snorre (*Ynglinga saga* 1941: 18) seier at kroppen til Odin ligg *sem sofinn eða dauðr* ’som sovna eller daud’ når han fer ikring i annan ham⁸¹ og at Niurenus (1905 [ikr. 1640]: 22) seier at kroppen til noaiden ”uppvaknar [...] liksom ur en djup sömn” etter at han har vori i ein tilstand der ”intet livstecken” kan merkast. Slik uttrykker Isaac Olsen seg òg (1910 [etter 1715]: 9), og i dag kan vi godt seia at ein ”vaknar” frå transe.

Eg tek opp att at det som er viktig for denne drøftinga er at ein også i søvne kunne sende ut sjel eller hjelpeånder eller få opplysningar hos hjelpeånder. Eg brukar stundom ordet transe om både søvn og transe framkalla med tromming m.m., men har ikkje bruk for å skilja mellom ulike typar transe.

4.5 Gand, hugr og fylgja

I *Historia Norwegie*-jamføringa (s. 130) argumenterte eg for at når Tordis på Longunes i *Fóstbræðra saga* (s. 24 her) har *rennt gøndum*, så vil det seia at ho har *sendt* gandar som noko slag hjelpeånder for å finne ut kor Tormod ligg i dekning. På s. 140 såg vi at liknande spionering i *Hávarðar saga Ísfirðings* blir gjord med *hugr*, i skapnad av ei revetispe utsend frå Torgrim som ligg og søv. I *Porsteins saga Víkingssonar* 1954 (: 27 ff.) er det òg eit motiv som liknar. To gutar, Torstein og Tore, ligg i dekning for stormannen Jøkul, som vil drepa dei, og Jøkul hyrar to trolldomskunnige til å finne dei, Gautan og Ugautan. Dei legg seg til å sova tre døgn i eit avstengt hus, og når dei vaknar, kan dei fortelja kor gutane er.⁸² (Men vi får ikkje veta kva dei har gjort i søvne for å finne det ut.) Så fer Jøkul og skal drepa gutane, og den morgonen han og flokken hans nærmar seg gøymestaden deira, vaknar Torstein og har drøymt at *hingat runnu þrjátígi vargar, ok váru sjau bjarndýr ok inn áttundi rauðkinni* [...], *ok at auk tvær refkeilur* ’hitover sprang tretti ulvar og sju bjørnar, og så den åttande isbjørn [...], og i tillegg to revetisper’. Torstein tolkar isbjørnen som *fylgja* til Jøkul og dei andre bjørnane som brørne hans sine *fylgjur*. Ulvane er så mange som Jøkul og brørne har menn med seg, og dei kjem fordi mennene har *varga hugr* ’fiendsleg hug’ mot Torstein og Tore.

⁸¹ Tolley (1996) meiner Snorre har kalkert skildringa av evnene til Odin over noaideseansen i *Historia Norwegie*. Men eg er usamd i at dei to skildringane er så like, og som det går fram av kapittel 4.3 her, har (andre) norrøne kjelder parallellar til det aller meste av det vi finn i noaideseansen i *HN*. Da er det ingen grunn til å tru at Snorre har detaljane i si skildring derifrå.

⁸² Same framgangsmåten brukar to samar i *Vatnsdæla saga* 1939 (: 35) når dei fer på leiting til Island.

4. Drøfting

Dei som har revetispene som *fylgjur*, kjenner ikkje Torstein, men han skjønar kva slag karar det er. For lesaren er det tydeleg at det er Gautan og Ugautan, men Torstein har ikkje møtt dei enno. Torstein og Tore overlever slaget, kjem seg unna og går i dekning ein annan stad. Der blir dei òg funne, og den gongen er mest interessant, for da får vi veta korleis leitinga skjer. Gutane er på veg heim ein kveld, og da får dei sjå ei *refkeila lítil* 'lita revetispe' som *viðraði í allar ættir ok snuðraði undir hverja eik* 'vêra i alle retningar og snuste under kvart tre'. Torstein kjenner henne att frå draumen (og kallar henne *bikkjustakkrinn* "tispeskinnet" Ugautan), der tispene var fylgjene til Gautan og Ugautan, så vi kan gå ut frå at revetispa er hans *fylgja*. (Gautan og Ugautan sende vel dei same revetispene da dei sov i det avlåste huset òg, men det vedkjem ikkje resonnementet her.)

I desse episodane kan vi sjå eit mønster: Trolldomskunnige brukar trolldom for å finne folk som ligg i dekning, med tanke på å fara dit dei er og drepa dei. I *Hávarðar saga Ísfirðings* er det ein "kortversjon" av dette: Angriparen vil veta kva som skjer hos offeret når han skal angripe. I alle tilfella er framgangsmåten at ein "spion" blir send ut i samband med søvn. (Utsendaren og/eller ein person på gøymestaden søv og drøymmer, eller det er om kvelden leitinga skjer.) Dette er "spion"typane:

- Tordis i *Fóstbræðra saga* sender gandar.
- Ugautan i *Þorsteins saga Víkingssonar* sender ei revetispe som snuser høgt og lågt, etter samanhengen *fylgja* hans.
- Torgrim i *Hávarðar saga Ísfirðings* sender hugen sin (ein av fleire *manna hugir*) i skapnad av ei revetispe.

Gand i *renna gøndum* kan altså vera parallelt til *hugr* eller *fylgja*. Slik er det òg med gand i *gondols ondu*, skal vi sjå i kapittel 4.8. I dette ligg at hug og fylgje kan seia ein del om kva gand er, slik Strömbäck var inne på (s. 80), og slik Lid, Knut Liestøl og Magnus Olsen var inne på, når det gjeld hug (kap. 3.6.1). Derfor skal eg sjå nærare på hug og fylgje og drøfte samhovet dei imellom og mellom dei og gand. I norrøne kjelder finst det både dyrefylgjer og kvinnefylgjer (jf. Ström 1960: 38-39), jamvel om kjeldene ikkje skil mellom dei to typane slik vi gjer i dag. Berre éin gong blir ordet *fylgja* brukt med *kona* som presiserande tillegg, *fylgjukona* (Mundal 1974: 65. I tillegg *kynfylgja* = *ættarfylgja* om *fylgja* = fylgjekvinne), men noko motsvarande **fylgjudýr* (eller **dýrsfylgja*) finst ikkje. Likevel er det store skilnader mellom fylgjedyret og fylgjekvinna. Folke Ström (1960: 38-39) definerer dyrefylgja slik:

4. Drøfting

”Människans inre jag, hennes själ, agerar under vissa omständigheter frigjort från kroppen i gestalten av ett djur, som oppfattas som personens alter ego el. skyddsande. Föreställningen har nära beröringspunkter både med varseltron och den tro på psykiska emanationer, som är förknippad med begreppen *hugr* [...] och *hamr*. Det gemensamma för hela föreställningskomplekset är tanken på en materielt förnimbar, fjärrverkande manifestation av människans psykiskt aktiva jag. Djurf[ylgjan]s närvaro oppfattas i regel av den, mot vilken ägarens aktivitet är riktad, och nästan genomgående oppleves den i drømmen. Fysiske symptom såsom plötslig sømnhet, gæsninger o[ch] dyl[ikt] utgør karakteristiske førebud.”

Om kvinnefylgja seier Ström:

”Hon ger sig i motsats till djurf[ylgjan] i første hand tilkjenne for den person vars skyddsande hon er el. til vars slækt hon er knuten. Varnande el. førebådande individens snare død oppenbarer sig kvinno[ylgjan] vanligen i drømmen. Medan djurf[ylgjan] er bunden til en bestemt person er kvinno[ylgjan] icke sjællan ett slæktens skyddsvæsen (*ættarfylgja*) om ogsaa nærmast knuten til dess hufvudman. Såsom framgår av Hallfreds saga (kap. 11) synes tanken vara, att f[ylgjan] vid vederbörandes død övergår til den i slækten nærmast stående. Som ett kollektiv omtalas kvinno[ylgjan] i enstaka fall.”

Dyrefylgja og kvinnefylgja har ikkje stort meir enn nemninga sams, seier Ström. Han peikar på at ”djurf[ylgja]tron har en klar anknytning til primitiv själatro”, medan kvinnefylgjeideen ”pekar [...] mot ett samband med den väl dokumenterade dyrkan av til slækten knutna kvinnliga væsen”. Det er dyrefylgja eg meiner kan overlappe med gand. *Hugr* definerer Svale Solheim (1962: 34) som:

”sjel som heilskapen av alle menneskelege sjelsegenskapar (tanke, sinn), ogsaa når sjela etter eldgammal folketro kunne gjera seg fri frå kroppen og verka på eiga hand. Denne frigjorde, aktive h[ugr] kunne som eit slag tankeoverføring verka på fråstand på andre menneske, sjeleleg som kroppsleg. Refleksfenomen som geisping, nysing, hiksting, klåe osv. vart såleis oppfatta som verknaden av eit menneskes h[ugr], når vedkommande tenkte sterkt på ein.”

Som vi ser, er dyrefylgja og hugen her skildra svært likt. Førestellingane om hugen er meir omfattande, men det ser ut til at hug i ein del tydingar er = dyrefylgja. Det gjeld førestellingane om at hugen / ”människans psykiskt aktiva jag” kan verke på avstand og forårsaka fysiske symptom som søvnhet og geisping. Eg tykkjer desse beskrivelsane er gode.

Er så *gandr* det same som hug og dyrefylgje? Det er det ikkje kjeldegrunnlag for å seia, men at dei overlappar mykje, er tydeleg. Vi har få kjelder å bygge på, men ein skilnad kan vera at

4. Drøfting

gand typisk blir sendt medvete, medan hug og fylgje typisk er vardøger, altså umedvetne refleksar av det mennesket gjer og tenkjer. For å kunne drøfte det, må eg gå nærare inn på fylgjetrua. Fordi den er uoversiktleg, blir drøftinga ganske lang, men for tolkingane som kjem seinare er det ein fordel at eg tek det såpass grundig her. Spørsmålet om medveten og umedveten utsending kjem eg att til nedanfor. Mundal, som har gjort den største granskinga av fylgjetru (1974: 95, 99, jf. 39-44 og 68-69), meiner dyrefylgja ikkje kan sendast ut medvete – eller, rettare sagt: at ho ikkje kan sendast ut frå eller gå ut frå mennesket i det heile, ho berre *er* attmed mennesket, på større eller mindre avstand. Mundal bygger på analyse særleg av spådomsdraumar og spådomssyner, der dyr har rollene i dramaet. Som døme kan nemnast ein draum i *Vápnfirðinga saga* 1950 (: 48-49), der oksar frå ulike gardar i ei bygd slåst og drep kvarandre; det varslar at mennene dei er fylgjer for skal drepa kvarandre. Mundal kjem fram til at dyrefylgja ”fullstendig tilhøyrer den immaterielle verda” og kan jamførast med ein skugge som er attmed mennesket heile tida utan at mennesket kan påverke han, ein rein refleks av det mennesket kjem til å gjera. Dette tykkjer eg er ein god abstraksjon frå dei nemnde spådomsdraumane og -synene, men eg tykkjer det er problematisk å stø seg så tungt til dei. Det er sjølv sagt freistande, for det er dei det er flest av, og sidan synene er noko ein *ser*, gjev dei rikare opplysningar enn andre motiv, der ein berre *merkar* fylgjene. Men fordi spådomsdraumane og -synene er viktige forteljarteknisk i sogene (frampeik), er det truleg at dei er overrepresenterte i kjeldene, og derfor bør vi gje særleg ans på andre motivtypar. Det er òg eit problem at spådomsdraumen / -syna har ei innebygd begrensing i sjølve senen. I spådomsdraumen er mennesket tilskodar til ein ”film” om framtida, der fylgjedyr har menneske sine roller. Da gjev det seg sjølv at mennesket ikkje kan påverke fylgjedyret sitt, for i draumen / syna *er* jo menneska alt representerte av dyr. Eit viktig poeng er òg at svært mange draumar og syner om fylgjer varslar feigd – fordi fylgjedyret går litt føre mennesket gjennom livet, varslar det feigd at ein ser eit fylgjedyr bli drepi eller ligga daudt. At ein i *den* situasjonen ikkje kan påverke fylgjedyret sitt (det ville jo vera å setta lagnaden til sides!), utelukkar ikkje at fylgjedyret i andre situasjonar kan vera eitt med hugen ein sender i veg. Vi vantar tekststader der fylgjedyret ikkje varslar feigd eller representerer mennesket i ein ”framtidfilm”. Vi vantar tekststader som viser korleis samhøvet mellom mennesket og fylgjedyret er i den normale daglegsituasjonen, der eitt fylgjedyr går føre kvart menneske på livsferda, i møte og hopehav med andre fylgjer og menneske. Dyrefylgje i den situasjonen kjenner eg berre eitt døme på, i *Þorsteins þáttur uxafóts* 1991 (: 350), der ein gutunge snávar og dett over fylgjedyret sitt (som stoppar forfjamsa av at ein synsk mann ser det). Dømet er

4. Drøfting

tydeleg. Det kan ikkje vera slik at dyrefylgja ”fullstendig tilhøyrer den immaterielle verda”; det kan ha ein viss innverknad i den fysiske verda.

Det kan vi òg sjå av motiva Mundal kallar ”blanda dyrefylgje- og hugmotiv”, som ho nemner åtte av (Mundal 1974: 27, jf. s. 54). Det typiske hugmotivet er at fiendslege tankar frå angripingar kjem rennande som ulvar når angripingarane nærmar seg, synlege i draum eller for synske. Dei tekststadene Mundal reknar til blanda motiv liknar på det, men i tillegg til ulvane er det andre dyr, som representantar for hovudpersonane – slik som i *Hávarðar saga Ísfirðings* (s. 140 her). Til denne gruppa meiner eg vi òg bør rekne sju tekststader som Mundal (1974: 68-69), ulikt Ström (1960), reknar til kvinnefylgjene, nemleg *Njáls saga* 1954: 37, *Sturlunga saga* 1878 I: 285, II: 46; *Hrólfs saga kraka* 1904: 6, *Þórðar saga hreðu* 1959: 195, *Olafs saga hins helga* 1922: 6 og *Sverris saga* 1920: 124. Grunnen til at Mundal reknar dei dit, er at det ikkje går fram om fylgjene er kvinner eller dyr, samtidig som dei har særdrag som Mundal meiner ikkje stemmer med dyrefylgjer. Dei er fiendslege, dei er *máttugar* ’mektige’, eller dei kjem i flokk (ibid: 74-75, 95). Det resonnementet kan eg ikkje følge. Eg er samd i at kvinnefylgjene gjerne er eit kollektiv, medan kvart menneske berre har éi dyrefylgje. Men at det i dei aktuelle tekststadene er snakk om ein flokk av fylgjer, høver med at det er ein flokk av menn som kjem, slik at fylgjene deira utgjer ein flokk. I to av sogene er fylgjeflokken knytt til éin mann (*fylgjur Ósvífrs* i *Njáls saga* og *hans fylgjur* i *Óláfs saga hins helga*), men der òg er det ein flokk av menn som nærmar seg. At fylgjene berre er knytte til hovudpersonen kan vera ein ”språkleg snarveg” utanom det lange **fylgjur Ósvífrs ok hans manna* ’fylgjene til Usviv og hans menn’. At dyrefylgjer er mektige (*máttugar*, *Hrólfs saga kraka*) eller fiendslege (*Sturlunga saga* I og II, *Þórðar saga hreðu*), ser eg ingen ting i vegen for. Jamvel om dei ikkje grip inn i strid til fordel for mennesket sitt, slik kvinnefylgjene stundom gjer, kan dei ha annan fiendsleg innverknad på den som merkar fylgja. Når *ófríðarfylgjur* ’ufredsfulgjer’ i *Þórðar saga hreðu sækja at* ’angrip’ Tord, så artar det seg slik at han blir trøytt, og i *Sturlunga saga* II gjer *óvinafylgjur* Hall Hallsson så trøytt at han ikkje klarer å ta vare på seg sjølv når ufredsmenn er på veg, så dei får tak i han. Også i *Njáls saga* er det slik at når fylgjene *sækja at* ’angrip’, så merkar Usviv det på at han tek til å geispe. (Korleis dette kan oppfattast som angrep, tek eg opp i kapittel 4.7.) Fiendskapen og angrepa til desse fylgjene er ikkje noko argument mot at dei er dyrefylgjer, tvert imot. Vardøger som gjer offeret trøytt (i alle sju tekststadene er fylgjene vardøger), finst nemleg også når vardøgeret blir kalla hug (jf. Ström og Solheim ovanfor). I *Þorsteins þátrr uxafóts* 1991 (:

4. Drøfting

361) snik Torstein seg inn i bustaden til ein jotun. Da høyrer han ei jotunjente spørja: ”*Hvárt syfjar þik, Járnskjöldr faðir?*” ”*Eigi er, Skjalddís dottir, liggja á mér hugir stórra manna.*” ”Er du trøytt, far Járnskjöld?” ”Nei, dotter Skjalddís. Hugane til store menn plagar meg.” Her er det tydelegvis den fiendslege hugen til Torstein som svæver jotunen, og som vi har sett, meiner Mundal at så mange som åtte dyrefylgjetekststader glid over i hug. At fylgjene i tre av dei sju omstridde tekststadene svæver den som merkar vardøgeret, tyder derfor på at dei høyrer til den gruppa. Slik har tydelegvis Ström tenkt (sitatet ovanfor), når han reknar trøyttheita som eit særmerke for innverknaden frå dyrefylgja. At fylgjene i alle dei sju omstridde tekststadene er vardøger (anten svæving er nemnt eller ikkje), peikar òg i retning av hug og dyrefylgje. At kvinnefylgjer er vardøger, kjenner eg ikkje døme på, korkje med eller utan svæving av offeret, dersom ikkje fylgjene i dei omstridde sju tekststadene er det. Faktisk er kvinnefylgja og dyrefylgja elles ”så ulike at eit genetisk samband mellom dei to er vanskeleg å få auga på”, seier Mundal (1974: 84), i tråd med Ström sitt syn. Så stussar da også Mundal sjølv når ho reknar dei sju til kvinnefylgjene, fordi dei skil seg frå andre kvinnefylgjer og liknar mykje på hug (ibid: 99). At kvinnefylgjene skal vera vardøger for angripingarar, høver elles dårleg med at kvinnefylgja ”i høgste grad [har] eigen identitet og vilje” (Mundal 1974: 84), og ikkje ein gong treng å vera i nærleiken av mennesket sitt. Med vardøger er det motsett – dei er så nært knytte til personen som kjem at dei i grunnen er ein ”førehandsrefleks” av personen.

Dersom vi reknar fylgjene i dei sju omstridde tekststadene som dyrefylgjer, så utgjer dei i lag med dei åtte Mundal reknar til blanda hug / dyrefylgje, mesta like mange tekststader (15 mot 17, jf. ibid: 26) som den gruppa Mundal reknar som typisk, nemleg spådomsdraumen med ”framtidfilmen”. Da er det vanskeleg å rekne typen som liknar mest på hug for avvikande. Etter mitt skjønn er det heller ikkje nokon grunn til det, for dei to typane av dyrefylgjemotiv er variantar av det same. Eg ser heller ikkje noko problem med at dyrefylgje og hug kan vera det same. At vardøger stundom blir kalla *hugr*, stundom *fylgja*, kan vera ein rein nemningsvariasjon, jf. at kvinnefylgjene blir kalla både *fylgjur*, *hamingjur* og *dísir*. At vardøger etter alt å døme òg kunne kallast andre ting, tyder på det same. I *Atlamál* 19 ser det ut til at ein synleg fjernverknad av fiendslege tankar blir kalla *hamr*. Truleg vart *vörðr* m. òg brukt om vardøger. På norrønt er ordet berre belagt i tydinga ’vakt, vaktar’, som må vera grunntydinga, men *varðlok(k)ur* i *Eiríks saga rauða*, som eg drøftar på s. 186, tyder på at det òg vart brukt om noko slag følgjeand. Også vord (svensk *vård*, *vål*) i moderne skandinavisk tyder på det. Som

4. Drøfting

vi har sett (s. 77, 86 og 134 [*vordstolen*]), blir norsk *vord*, svensk *vård*, *vål*, brukt om 'følgeånd, vardøger'. Jamfør Aasen (1873: 945), som forklarer *vord* som "en Skytsaand, Genius, usynlig Følgesvend", og Ross sine døme (1971 [1895]: 918): "Kua ser vorden", "Beistet har sett vorden din" (her normalisert). I denne tydinga er *vord* det same som *vardøger* / *vardøgre* / *vardøgle* / *vardyvle* / *vardivle* m.m., og etter mi meining tyder desse formene òg på at *vqrðr* hadde ei tyding 'følgeånd', fordi dei nynorske formene føreset ei gammalnorsk form. Førellekken i *vardøger* osb. kjem av gammalnorsk **varð-*, stutt genitivsform av *vqrðr* 'vakt / *hug / *følgeånd', men etterlekken har ikkje noka god forklaring. Falk og Torp (1903-06: 965) føreslår to opphavsformer: Etterlekken i *vardivle* er den same som i norrønt *innyfli* 'innvolar', medan *vardøgle* kjem av norrønt **varðhygli*. Seinare landar Torp (1919: 846) på at alle formene har same opphav, med etterlekk som i *innyfli*. Eg meiner alle formene må komma av **varðhygli*, fordi *d*-en blir uttala. I norsk skal *ð* i *rð* falle bort eller bli assimilert med *r* til tjukk *l*, men det er unntak i samansette ord der *h* følgjer etter *ð*. **Hqfuðherna* 'hovudhår med skinn' er såleis vorti *hòvetenna* o.l., og stadnamnet **Staðhella* er vorti *l̥statle/* (<Stadhelle>. Munnl. oppl. Kristin Bakken.). Mesta parallelt er at *d* står i verbet *andøve*, av *andhæfa*, i mange mål som elles har assimilasjon *nd > nn*. Ei opphavsform **varðhygli* kan derfor forklare at *d* blir uttala i *vardøger* osb., og frå forma **varðhygli* kan alle variantane utleiast med kjende parallellar.⁸³ Norrønt *hygli* (Hødnebo 1972. 173) er ei avleiing til *hugr* (jf. adjektivet *hugall*), og har om lag same tyding som *hugr*, jf. at *athygli* er = *athugi* (Fritzner 1883-96 I: 88). Det eg vil fram til, er likevel ikkje sjølve etymologien, men at dei nynorske formene føreset ei gammalnorsk opphavsform. "Samansmeltinga" av *-ðh-* må ha skjedd før *ð* elles fall, på 1400-talet, samansetting med *vord* i nynorsk tid ville ha gjevi former med *vord-*, ikkje *vard-*, og utan gammalnorsk opphav ville vi ikkje sett dei forgreiningane vi ser i i vokalismen (*y/ø/i*) og konsonantismen (*llr, gv*) i etterlekken. (Særleg Setesdals- og Telemarks-forma *vardivle* viser det; dei måla har *y > i* berre i trykklett stilling, og dét blir det fyrst i det samansette ordet.) At nynorsk *vardøger*, *vardøvre* osb. tyder 'følgeånd', tyder på at det sannsynlege, norrøne **varðhygli* òg hadde den tydinga, og dermed at *vqrðr* hadde det, slik *varðlok[k]ur* uavhengig tyder på. (At **varðhygli*

⁸³ *Y > ø* er vanleg, likeins *y > i* i visse mål, vidast i trykklett stilling. Veksling *l / r* førekjem innåt velar og labial: *Glytta > grytte* vb., *flestalle > frestalle* (Aasen 1864: 102), *røykbar > røykbal*, *rabbal* 'bjelke til å henge skjerding på over elden' (Ross 1971 [1895]: 626), *jångre = jångle* 'gå sjanglande' (ibid: 373-74), *nokre / nokle* pron. (Telemark, Setesdal). At "vardøger" som lånord i samisk har *l* (Lid og Qvigstad 1943), tyder på at formene med *l* er primære i norsk. Veksling *gv* er vanleg i norske målføre. At mange vestlege mål har *v - vardyvle* o.l. – høver likevel ikkje, men kan vera analogi frå ord som det nemnde *innyfli*, *handyvle* 'handverje' m.fl., der etterlekken har anna opphav. Austlandske forkorta former som *vardyr* er som i *døgurðr > dur*. Når endevokalen er kasta i *vardøger* o.l., kan det vera fordi han vart oppfatta som bunden artikkel.

4. Drøfting

bokstavleg skulle tyde 'hug-hug', 'ånde-hug', kommenterer eg på s. 174.) I så fall kunne vardøger / fjernverknad av fiendslege tankar på norrønt kallast både *hugr*, *fylgja*, *vǫrðr* og **varðhygli*, til dels også *hamr*, og det tyder på at det er ei rein nemningsveksling at same motivet stundom blir kalla *hugr*, stundom *fylgja*.

For meg ser det ut til at det same "ånds-elementet" er i både dyrefylgja og hugen, berre at skapnaden og nemningsbruken varierer med kva situasjonen krev (jf. von Sydow på s. 192) og med behovet for identifikasjon. Mange av draumane og synene ville ikkje fungert dersom alle dyra var like, t.d. ulvar. Skal dei kunne tolkast, så må menneska kunne kjennast att gjennom karakteren til dyra / dyreslaga, jf. t.d. *Þorsteins saga Víkingssonar* i fyrstninga av kapitlet her. Dermed treng ikkje dyreflokkane som har ein rev, ei løve eller ein bjørn, og resten ulvar, vera "blanda motiv". Alle dyra kjem i same ærendet og representerer eigaren på same måten, men forteljninga krev at hovudmennene kan identifiserast. At mengda i flokken oftast er ulvar, kan komma av at ein tenkte seg ulven som eit særskilt fiendsleg dyr, jf. uttrykk som *varga hugr = úlfshugr* 'fiendsleg hug' (jf. s. 146 og 172). Grip vi saka frå denne enden, så er det vardøgerdraumane og -synene der det *ikkje* er innslag av ulvar som treng forklaring. Men den forklaringa treng ikkje vera meir avansert enn at mange draumar har med berre slike aktørar som skal kunne kjennast att, og at det fungerer også med andre dyr enn ulv i flokken som er med hovudaktørane. I *Ljósvetninga saga* 1940 (: 85) er "den grå mengda" såleis ein okseflokk (*mart smáneyti*), og fuglar i *Sögubrot af fornkonungum* 1982 (: 54). Det er altså ikkje slik at andre dyreslag enn ulv nødvendigvis karakteriserer eigaren, slik Mundal meiner (1974: 38), og at ulvane skil seg frå andre dyr med å vera anonyme. Både ulv og andre dyr kan vera den anonyme flokken. Når det gjeld variasjon, jamfør elles at menneske også kan representerast av heilt andre ting i spådomsdraumar, t.d. i *Laxdæla saga* 1934 (: 88-89), der dei framtidige ektemennene til Gudrun er hovudplagg, armringar og hjelm.

Da vil eg attende til spørsmålet om medveten og umedveten utsending. I det spørsmålet kan kjeldene lure oss. At dei nemner lite om medveten utsending av hug og fylgje, er som vi skal vente. For medan alle menneske har vardøger, er det berre folk med særskilde evner som kan sende ånda si medvete i veg. Når kjeldene er såpass få som dei er, skal vi derfor vente å finne lite om medveten utsending. Likevel finst det i alle fall eitt nokså klårt døme på medveten utsending av fylgje: Revetispa gutane møter i skogen i *Þorsteins saga Víkingssonar*. Det kan tenkjast at Ugautan går ikring i skogen og leitar, og at revetispa berre er vardøgeret hans, men

4. Drøfting

det er ikkje truleg. Poenget med å ha trollfolk til å leite for seg, er sjølv sagt at dei kan leite på overnaturlig vis. Når Jøkul litt tidlegare i saga hyrar Gautan og Ugautan til å finne gutane, så er det fordi han trur dei kan finne gutane med *listum* '(overnaturlege) kunster' (*Þorsteins saga Víkingssonar* 1954: 27). Jamfør kong Frode i *Hrólf's saga kraka* (s. 130 og 163 her), som fyrst leitar på vanleg vis over heile landet, og *sá* hyrar galdramenn og ei seidkone som "ser" på avstand. Måten Gautan og Ugautan leitar på fyrste gongen – dei stenger seg inne i eit hus og søv – er da også noko heilt anna enn å *gå* ikring og leite. Også parallellen i *Hávarðar saga Ísfirðings* (s. 139 her) tyder på at revetispa kjem frå Ugautan medan han søv. Der kjem det òg ei revetispe som snokar høgt og lågt, og den kjem frå ein trolldomskunnig som ligg og søv. På bakgrunn av desse tinga er det all grunn til å oppfatte det slik at revetispa i skogen i *Þorsteins saga Víkingssonar* – etter samanhengen fylgja til Ugautan – er aktivt utsend og at han sjølv ligg og søv ein stad. Truleg er det likeins med oksen og bjørnen som er Duvtak og Storolv i *Landnámabók* (s. 138 her) og isbjørnen og rånen i *Svarfdæla saga* (s. 140 her). At dei er utsendt medvete er tydeleg, og dei er typiske fylgjedyr (jf. Mundal 1974: 26 ff.), jamvel om ordet *fylgja* ikkje blir nemnt.

Elles er det mange døme på at skilet mellom aktivt og passivt utsende sjelsutsendingar er flytande. I *Hávarðar saga Ísfirðings* kjem den spionerande revetispa, som ser ut til å vera medvete utsend frå Torgrim, i lag med ulvar som er (reine) vardøger, som har fari førevegen utan at eigarane er klar over det eller kan for det (s. 140 her). "Åndestrålen" kong Olav sender i *Þorsteins þáttr uxafóts* (s. 170 her) blir tydelegvis send medvete, men verknaden er som av vardøger umedvete utsende av angripingar. På liknande vis er det òg med seiden mot kong Vanlande i *Ynglinga saga* 1941 (: 29). Seiden verkar slik på han at han m.a blir overmanna av trøyttheit, altså på same måten som ein merkar vardøger frå angripingar, men er i høgste grad medvete utsend. Ei parallell historie finst i nyislandsk tradisjon. Meir om dette på s. 181, 214 og 229. I islandsk tradisjon er det òg ei segn der ein sjalu mann prøver å øydelegga samlivet til eit ektepar (s. 172). Der er den usynlege utsendingen av same typen som vardøgra vi har sett på her, men det er rimeleg å gå ut frå at han er send medvete, fordi historia er parallell til Ragnhild Tregagås-saka (sjå kap. 4.8). Flytande skil mellom medvete og umedvete usending er det òg utanom vestnordisk område. Som vi skal sjå i neste kapittel, er det slik i folketru frå mykje av Nord-Europa at sjela til eit menneske kan fara i veg som eit insekt når mennesket søv, utan at mennesket er klar over det, og insektet kan vera vardøger, samtidig som slike insekt (gandfluger / *galdraflugur* m.m.) kan sendast medvete som sjelsutsendingar. Flytande

4. Drøfting

skil mellom medvete og umedvete utsend hug var det òg med hjelpeåndene til dei samiske noaidane. Dei kunne noaiden sjølv sagt sende medvete, men dei kunne òg fara i veg og utrette det han tenkte utan at han var klar over det. Isaac Olsen seier at dersom noaiden ”ickun tencker ondt om Et menneske som hand bliver vred paa, saa for retter *Noide-gadze* det straxt som hand tencker uden befalling og Noiden kand icke Raa med dem eller styre dem” (Olsen 1910 [etter 1715]: 49). Qvigstad har notert same førestellinga frå seinare samisk folketradisjon. Ein noaide i Nord-Troms tenkjer vondt om ein mann (*jur'déli bahaid dam olbmai*), og da ser det ut til at ei vond hjelpeånd i kvalham prøver å kvelve båten hans) (Qvigstad 1927-29 II: 484-87). Ein annan noaide, i Varanger, gjer eit stygt pek, og forsvarar seg etterpå med å seia ”Jeg skulde ikke gjøre det, men tenkte bare” (ibid I: 422-23. *Im muon juo gâl'gâm (dâm dâkkat) æra go jur'delim*). Gjennom *noaidegázzi* kan altså tanken til noaiden fysisk verke på avstand, slik hugen eller fylgja verkar i hug- og vardøgerførestellingane hos bumennene. Slik er det òg i svensk Österbotten med trollskot, som høyrer til same komplekset som gand i yngre folketradisjon. Det kan sendast ut (medvete) ”genom vissa magiska handlingar”, og det kan vera vonde tankar, vonde ønske og forbanningar som ”antaga en viss materiell skepnad” (Forsblom 1917: 96) – altså umedvete. Om lag slik er det visst i estisk folketradisjon òg. ”Schlechte Gedanken” kan fara ut or kroppen på same måte og i same skapnad som medvete utsend hug (Loorits 1949-57 I: 259 jf. II: 460). Skoltesamisk *kaddz*, = nordsamisk (*noaide*)*gázzi*, er ein særskilt interessant parallell. *Kaddz* tyder ’følge’, og er eit dyr som følgjer mennesket sitt livet gjennom, gjerne springande føre det. Det kan sjåast av folk med særskilde evner, og i draume kan det sjåast av alle. Da kan det vera vardøger, og varsle at mennesket er på veg. Dessutan kan noaidane ”sända sina *kādz*” for å slåst med kvarandre. (Holmberg-Harva 1928) For meg ser det ut til at skilet mellom medveten og umedveten utsending av sjel eller hjelpeånd er ein konstruksjon. Det kan vera tenleg å skilja, men mykje tyder på at det er vi som har behov for det, medan det ikkje er viktig i kjeldene. Det inneber at det eg ovanfor (s. 148) føreslo som skilnad mellom gand på eine sida og hug og fylgje på hi sida, kanskje ikkje er noko å leggja vekt på.

4.6 Gandfluge. Ut- og innpust av insekt / ånd

Som vi har sett, finst det førestellingar om gandfluger og andre trolldomsfluger over heile den nordre delen av Norden, frå finsk Finland til Island og sør til Dalarna og Setesdal, i alle fall (kap. 2.4 og Lid s. 75). Tidlegare forskning på gandfluge gjorde eg greie for i kapittel 3.16, jf. 3.17. Kva insekt og biologiske fenomen gandfluge trua har opphav i, har vori eit viktig

4. Drøfting

spørsmål, men det går ikkje eg inn på. Det er interessant nok, men er visst ikkje vesentleg for truene, og det går tydeleg fram av kjeldene at trolldomsfluge-trua ikkje er knytt til éin eller nokre få insektartar. Det dreiar seg om ei mengd heilt ulike artar, m.a. brems, humle, spyfluge, tordivel og myhank, til og med sommarfugl (sjå Heide 2002: 67 i tillegg til det eg har nemnt). Frå forskingshistoria ser eg behov for å drøfte to spørsmål: Lid sin påstand om at det er ei vilkårleg omtolking at trommeteiknet i Figur 5 står for gandfluge, og Lid og Rydving sin tvil på at gandfluga verkeleg høyrer samisk tradisjon til. Lid står åleine med påstanden sin, jf. kapittel 3.16 og 3.17, og eg meiner han bygger på for lite data og at ein bør resonnerer motsett av det han gjer. Fyrst om data: Det aktuelle trommeteiknet blir ikkje berre forklart som gandfluge og *nåejtiendirre* i kjeldene. På éi tromme blir det forklart som "trol kast" (sjå Figur 9, nr. 14, og teksten ovanfor figuren), og det er ei god og uavhengig kjelde. Forklaringa er truleg skriven av presten og sammen Graan i Lycksele i Västerbotten i 1688, altså over 30 år (Rydving 1995a: 34, note 79) før trommeforklaringa som nemner gandfluge, og frå eit heilt anna område. Det same trommeteiknet blir altså kalla både gandfluge, *nåejtiendirre* og trollkast. Når kjeldene gjev så sprikande opplysningar, kan det sjølvsagt tyde på at noko ikkje er rett. Men i dette tilfellet er det grunn til å ta alle opplysningane alvorleg – trollkast av grunnane eg nettopp nemnde, gandfluge fordi opplysninga kjem frå namngjevne samar som åtte tromma, og *nåejtiendirre* fordi nemninga er samisk og fordi sistelekken svarar til tyre = gand. Det vi da bør gjera er å leite etter ein forklaringsmodell som rommar desse opplysningane utan sjølvmotseiing. Og ein slik modell gav Lid oss sjølv i 1921. Han la fram eit stort materiale (utfylt i 1944) som viser at både insekt, pil, hårbull, vindkule m.m. er variantar av det ein kan kalle magiske skot, og at det er underordna kva skapnad skotet har. Lid seier ikkje det like klårt som eg gjer her, men han reknar opp alle slag skapnad og måte som magiske skot kan komma i/på, og alt saman kallar han, utan skilnad, "det magiske skotet". Når Lid seinare får det synet at gand eigentleg berre tyder 'kvass grein' og at tyre / (*nåejtien*)*dirre* tyder om lag det same, så bygger han på etymologiske resonnement og ikkje på abstraksjon frå kjeldene. Normalt bør ein gjera det motsette, så sant ikkje etymologiane er fjellstøe. Men Lid sin gand-etymologi 'kvass grein' er neppe rett, som vi såg i kapittel 4.2.1, og det same gjeld etymologien hans for tyre, skal vi sjå i kapittel 4.16.

Så var det spørsmålet om gandfluga berre er tillagd samane av bumennene (jf. Heide 2002). Det er utan tvil mistenkjeleg at 16- og 1700-talskjeldene ser ut til å ikkje nemne noko samisk namn på gandfluga. Misjonærane brukar gjennomgåande samiske namn på dei samiske

4. Drøfting

gudane, maktene og truene. Men akkurat når det gjeld gandfluga, brukar dei det norske namnet, og berre det. Likevel er det mykje som stemmer best med at gandfluga verkeleg hørde til samisk tradisjon på 16-1700-talet. Presten Brun sine opplysningar om gandfluga (Hammond, kap. 2.2.15) verkar truverdige. Eg kan ikkje sjå nokon grunn til at Brun (eller von Westen) skulle ha skrønt i hop dei. Historia om Grøn-Snerren (kap. 2.4) verkar òg truverdig i detaljane, og har form av augnevitneskildring med samene til stades. Han er da ikkje nokon fjern syndebukk for alt som går gali. Preg av augnevitneskildring har òg ei liknande historie hos Ragnvald Mo (1952: 14). Når det gjeld opplysninga om at eit trommeteikn står for gandfluge, så får det, som nemnt, truverde av at opplysninga kjem frå samane som åtte tromma. Teiknet liknar ikkje noko insekt (sjå Figur 7, Figur 8 og Figur 10), men på andre trommer finst insektliknande teikn (dessverre uforklarte); sjå Heide 2002 (: 75-76). Eit klårt argument for at forteljingane om gandfluga speglar røynelege samiske førestellingar, er det også at misjonærane nemner samiske namn, jamvel ymsande samiske namn, på fuglane som leverer gandfluger. (jf. kap. 2.2.9, 2.2.11, 2.2.13 og 2.2.16. Oversyn over fuglane hos Rydving 1987a.) Skanke (kap. 2.2.11) m. fl. kallar fuglen for *vuohku*,⁸⁴ Randulf *nåejtienledtie* 'noaidefugl' (''Noyde-Lodd'', kap. 2.2.9). Randulf og Skanke har jamvel detaljerte skildringar av korleis fuglen kjem med flugene og spyr dei ut eller ristar dei av seg. Det er ingen grunn til å tru at misjonærane ville skrive slikt dersom dei ikkje hadde opplysningar frå samane om slike insekt og slike fuglar. Det er òg slående korleis opplysningane stemmer med Bendiksen Elgsvatn si gandflugeskildring 150-250 år seinare (kap. 2.2.16).⁸⁵

Elles kan det diskuterast om det ikkje finst ei samisk nemning for gandfluge. Nemninga treng jo ikkje fortelja kva skapnad prosjektilet har. Til dømes blir eit trolldomsprosjekttil med insektskapnad i Kemi i Nord-Finland kalla *ruten nuoli*, bokstavleg 'pestpil' (Lid 1944: 208). Tilsvarande heiter det frå Nordfjord at ''Gandskot [...] var eit lite fly (insekt)'' (Myklebust 1973: 164), og i Tydalen i Sør-Trøndelag blir utsending av gandfluger oppfatta som skot: ''De skjød med Gandfluer og Gandnaale'' (Hansen 1873: 84). Allereie Clausson Friis seier at samane *skiude* gand, når det er fluger han snakkar om (kap. 2.2.1). Omvendt seier Karl Braset

⁸⁴ Her med nordsamisk skrivemåte etter Rydving (e-post 25.9.2005), som meiner ordet (berre) er nordsamisk og at Skanke har det frå Olsen (1910 [etter 1715]: 96) og Paus (1787 [1711]: 29).

⁸⁵ *Gane-* i *gane-tjovrehke* (saS *tjovrehke* = 'flue, flyvende insekt', Bergsland og Magga 1993) er lånt frå norsk, men førestellinga treng ikkje vera lånt, og lånet kan vera gammalt. *Gánda* (''gāntak'', pl.) i kapittel 2.2.17 må vera lånt før den nordafjellsnorske assimilasjonen av *-nd-*, som kom frå midten av 1300-talet (jf. Indrebø 1951: 235 og Heide 2004a). Hattfjelldals-ordet har assimilert form, men kan likevel vera lånt tidleg, for i eit samansett ord som *gandfluga*, med fire konsonantar på rad, ville *-nd-* regelmessig bli assimilert alt i gammalnorsk (jf. Noreen 1923: 212 ff.), til **²ganfluʷa/*.

4. Drøfting

frå Sparbu i Nord-Trøndelag at det ein sender i veg ”kallar ein gandfluge, men det er berre eit namn” (normalisert etter Braset 1910: 179). Desse tinga kan altså ikkje vurderast med naturvitskapleg logikk. Insekt/fluge kan kallast ”pil” og ”skot”, og ”fluge” kan brukast om noko heilt anna. Dette er eit uttrykk for det vi alt har sett: Trua på gandfluge høyrer til eit heilt kompleks, der eit prosjektil kan komma i mange slag skapnad og på mange måtar, og kallast både gandfluge, pil, skot og mykje anna. Denne konstateringa bygger eg mest på yngre folketradisjon, men at kulekrysteiknet i tre ulike trommeforklaringar frå 16- og 1700-talet er forklart som både gandfluge, trollkast og *nåejtiendirre*, høver i mønsteret.⁸⁶ Det skulle derfor ikkje vera noko i vegen for at *nåejtiendirre* er det vantande samiske ordet for gandfluge, jamvel om det ikkje inneheld ordet fluge. Noko i den retninga ser det òg ut til at Karsten meinte (til slutt i kap. 3.17). At (*nåejtien*)*dirre* tyder ’penis’ kan elles høve generelt med at trolldomsprojektila skulle stikke, som vi ser av nemningar som ”pil”, ”skot” o.l. Meir spesielt kan penis-tydinga høve med at mange insekt stikk og med førestellingar som at kvefsen m.a. ”anses sticka med [...] könsdelarna”, som eg kjenner frå svensk Österbotten i Finland (Forsblom 1927: 84). Eg har ikkje funni den oppfatninga andre stader, men det er ei kjend sak at seksuelle tema er sterkt underrepresenterte i det innsamla folkeminnematerialet. Slik må vi rekne med det òg er i skriftene til samemisjonærane, og det kan vera grunnen til at det berre er Skanke som nemner *nåejtiendirre*; tydinga kan ha gjort at heimelsmennene har unngått å nemne ordet. At det likevel har vori vidt utbreidd, tyder det parallelle *tyre/tyrä* på; *tyrä* tyder òg m.a. ’penis’ (sjå kap. 3.17). ”I den tvångssituation samerna befann sig måste det ha varit frestande att t.ex. söka tillrättalägga sina begrepp för att dervid inte väcka förargelse”, seier Bäckman i kjeldedrøftinga i doktoravhandlinga si (1975: 52). At *nåejtiendirre* ikkje er kjent frå samisk tradisjon i nyare tid, kan komma av at det generelt, på grunn av kristninga, er overlevert etter måten lite tradisjon om noaidane og verksemda deira. Eg går nærare inn på *nåejtiendirre* i kapittel 4.16.

I Heide 2002 prøvde eg å vise at gandfluga er ein variant av dyret som den rituelle spesialisten si utfarne sjel eller hjelpeåndene kan ta til skapnad, både hos samane og andre. Eg argumenterte særleg med at det ymsar svært kva dyreskapnad sjela og hjelpeåndene til

⁸⁶ Kanskje er også dei tre trolldomsmidla Randulf (kap. 2.2.9) seier noaiden kan sende ut – *noaidegázzi*, finnskot og gandfluge – variasjon over same temaet. Finnskot og gandfluge kan ikkje skiljast i folketradisjonen. *Noaidegázzi* er hjelpeåndene til dei nordsamiske noaidane, og vart m.a. sende ut i same slag ærend som gandfluge m.m., som det òg truleg var sjel eller hjelpeånder i, i alle fall opphavleg. *Noaidegázzi* høyrde for resten ikkje til det sørsamiske området Randulf for det meste elles skriv om. *Saajve* er det næraste sørsamiske motsvaret.

4. Drøfting

noaidane tek på seg, samstundes som det i seinare folketru finst døme på noaidekamp i insektham. I ei segn frå Kautokeino (Qvigstad 1927-29 II: 490-91) blir to noaidar usams, og den eine flytter. Han stoppar når han går gjennom ein tett furuskog der det blir trongt å komma fram. Der bind han ei flaske til to store furuer og legg seg til å sova. Medan han søv kjem det ein tordivel etter stigen og går seg inn i flaska. Tordivelen er den andre noaiden sin *noaidegázzi* heiter det. Den fyrste noaiden brenner flaska og tordivelen, og da døyrr den andre noaiden. Dette er kanskje ein tydelegare noaidekamp enn det ser ut til ved fyrste augnekast, for at den fyrste noaiden legg seg og søv, tyder på at han òg har ein sjelsutsending ute, jf. kapittel 4.4. At sjela til den andre noaiden er i tordivelen, er tydeleg nok (sidan han døyrr), jamvel om tordivelen blir kalla *noaidegázzi*, altså hjelpeånd. Slikt uklårt skil mellom sjel og hjelpeånd er ikkje uvanleg, som vi såg i fyrstninga av kapittel 4.3. Sidan eg skreiv 2002-artikkelen, har eg kommi over fleire døme på sjel eller hjelpeånder i insektham. Holmberg [Harva] (1928: 66-67) fortel frå skoltesamane at noaidane sende *kaddz* (= samN *noaidegázzi*) mot kvarandre når dei slost, og at *kaddz* kunne ha insektskapnad. Itkonen fortel frå samisk/finsk tradisjon⁸⁷ i Nord-Finland (1960: 61) om to noaidar som slåst i mange slag dyreham: Reinsokse, røyskatt, ulv, ørn, gjedde, åbor og "Fleischfliege". Noko av det same ser vi i skildringa til Ole Samuel Bendiksen Elgsvatn i Hattfjelldalen (kap. 2.2.16). Har ein noaide gjort eit menneske sjukt med gandfluger, så kan ein noaide rette på det med å sende større gandfluger mot dei fyrste gandflugene. Bendiksen Elgsvatn seier ingen ting om at sjela til noaidane er i flugene, men det skulle vel vera kurant å gå ut frå at dei er hjelpeånder. At det er ånder i gandflugene, går fram av fleire kjelder, klårast hos Leem (kap. 2.2.13), som seier gandfluger er "Dievle i Fluers Skikkelse".

Samhøvet mellom noaiden og gandflugene kan vera like intimt som mellom noaiden og (andre) hjelpedyr, i alle fall etter bumannstradisjon å dømme. Dagmar Blix (1965: 85) fortel frå Lofoten at ei samekjerring sende gandfluger etter ein annan same, men han klarte å stoppe dei så dei døydde, og da "var det ikkje lenge før kjerringa og kreperte".⁸⁸ Jamfør ei segn frå Västra Nyland i Finland: Ei fluge stel brød og blir slegen i hel for det, og samstundes døyrr ei kone i grannelaget (Wessman 1931: 504). Også på ein annan måte kan insekt ha nært samband med menneske. I svensk Österbotten i Finland kan "trollskott" m.a. vera kvefs eller

⁸⁷ Jamfør fotnote 74.

⁸⁸ At den som har sendt gandfluga døyrr dersom ho blir drepen, er likevel uvanleg i folketradisjonen, men det er òg uvanleg at gandfluga blir drepen. Når det gjeld andre former for "skot", er det vanleg at opphavspersonen blir påverka av kva som skjer med "skotet". Sjå Lid 1927: 335-36.

4. Drøfting

sommarfugl som er materialiserte ”onda tankar” (Forsblom 1917: 96-98), altså det same som uviljande utsend hug = vardøger i islendingssogene; sjå punkt f. frå s. 137 i kapittel 4.3, og kapittel 4.5. I nyislandsk tradisjon finn vi da òg døme på at insekt kan vera vardøger: Dersom ein ser mykje møll flyge ikring huset, kan ein vente gjester (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] II: 535). Ei liknande førestelling har Qvigstad (1920: 73, Lyngen) notert frå nordsamisk område: Får ein ei loppe (*lavkis*) på handa, så kjem ein god ven for å snakke. Dette er det vanskeleg å oppfatte annleis enn at insekta er ikjøtingar av tankane som gjesten ”sender” til staden han er på veg til, slik som ulvane og revetispene i sogene er (berre at *dei* er *fiendslege* tankar).

Alt dette meiner eg tyder på at sjela til rituelle spesialistar, eller hjelpeåndene deira, kunne ta skapnad av insekt likså vel som av andre dyr og fuglar, og at dét er bakgrunnen for gandfluga, både i 1700-talskjeldene til samisk religion og seinare. Med denne forståingsmåten høver òg at kjeldene klårt fortel om *fuglar* som var slike ”åndedyr”. Noaidane hadde åndefuglar som dei m.a. kunne setta gand på fiendane sine med (sjå t.d. J. Kildal i kap. 2.2.12 og oversyn hos Rydving 1987a). Å setta gand med ein slik fugl og å gjera det med ei gandfluge blir mykje det same, skulle ein tru. Jamfør at trolldomskunnige i karelsk folkedikting kan ha både hjelpefuglar og hjelpeinsekt (kvefs. Honko 1959: 111-12).⁸⁹

Jamvel om gandfluga ser ut til å vera eitt av mange dyr sjela kan ta skapnad av, står ho ikkje heilt på linje med dei, fordi ho er så populær. No skal eg gå gjennom nokre førestellingar som eg meiner kan forklare det. Resonnementet tek utgangspunkt i ideen om at menneskesjela, utan at mennesket er klar over det, kan fara ut or munnen eller nasen på mennesket når det søv, i skapnad av eit insekt. Ei samisk segn frå Storfjorden i Lyngen, nedskriven i 1924, er eit godt døme på det: To fiskarar går i land og legg seg til å sova, men den eine blir liggande vaken. Da ser han at liksom *stuorra suok'sa-čurqk orui gir'dilæmi juni lut'te* ”en stor makkflue syntes å fly ut fra nesen” på kameraten, men han ser ikkje visst om ho kjem frå nasen eller frå munnen (Qvigstad 1927-29 IV: 336-37). Fluga flyg til ei grastuve. Mannen vaknar og fortel at han har drøymt det er sølvpenar under ei grastuve, men at han vakna da han ville ta dei. Det viser seg at det verkeleg er ein skatt under tuva. Det heiter at fluga er den

⁸⁹ Det kan òg nemnast at trolldomskunnige tek på seg insektham for å skada andre tre stader i norrøne kjelder (*Sörla þáttir* 1860: 276, *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 122-23, *Egils saga einhenda* 1954: 350). Hamferd i insektham skulle derfor vera kurant i norrøn kultur i mellomalderen, jamvel om det i desse tilfella snarare er omskaping. Kroppen blir ikkje liggande att livlaus; (heile) mennesket skiftar skapnad.

4. Drøfting

sovande si *jabmimæt'tom vuoina* ”udødelige ånd”⁹⁰ og hans *jabmimæt'tom hæg'ga* ”udødelige sjel” (Ibid: 338-39). I ein annan versjon av denne segna kjem det ei humle ut or nasen på den sovande, og det heiter at den er mannen si *lik'ko* ”lykke” (Ibid: 334-35). I ei forteljing frå Lebesby i Finnmark i 1924, der det òg er ei humle som flyg ut or nasen på ein som søv, heiter det at humla er *ol'mu siello* ”menneskets sjel” (ibid II: 324-25). Humla flyg forbi ei tuve og langt av garde til ein hesteskrott, og inn i den. Når mannen vaknar, har han drøymt at han har reist langt til ei kyrkje der det var mykje folk (makken som var i hestehovudet). Slike historier finst vidt ikring. Etter den fyrst nedskrivne versjonen, av Paulus Diaconus på 700-talet, blir dei kalla Guntramlegenda. I den kryp sjela til den frankiske kongen Guntram ut or munnen hans som ein liten orm. I andre versjonar er det andre små dyr: Mus, sommarfugl, fluge, røyskatt, m.m. (Chesnutt 1991). Det er ingen grunn til å tru at Paulus Diaconus sin versjon er kjelda til dei andre. Slike historier finst ikkje berre i Europa, men austover gjennom Sentral-Asia til Burma og Japan, der dei er vanlege (ibid: 156-57, Christiansen 1964: 47), så dette er urgammalt fellesgods. Men utanom Asia er det visst spesielt for Irland og Norden med Sameland at det er eit insekt sjela tek til skapnad (ibid). Estlendarane fram til vår tid hatt ei særskilt rik folketru om slike ting. ”Søvnsjela” fer ut or munnen i skapnad av insekt og små fuglar, eller i skapnad av små mus, små ormar, m.m. (Loorits 1949-57 I: 290). Også finsk-ugriske folk i Russland og sibirske folk meiner sjela til ein som drøymer kan krype ut or munnen hans eller hennar i skapnad av bie, kvefs, sommarfugl, liten fugl eller lita mus (Holmberg [Harva] 1927: 7-8, 473). Også i norsk folketradisjon kan sjela som eit lite dyr krype ut or munnen på ein som søv. Frå Hordaland kjenner eg eitt døme på at sjela da er i flugeskapnad (Christiansen 1964: 48). I ei segn frå Østerdalen er det ei firfisle: Ei jente står og bakar og blir med eitt så trøytt at ho lyt bikke hovudet ned på bakstebordet, og sovnar. ”Daa saag dei det kom ei ele krypande fram or munnen hennar, og sette burt i mjøltrauget og aat mjøl. So smatt ho inn i munnen på bakstkulla att.” Jenta vaknar og held fram med bakinga, og veit ingen ting om firfisla. (Nergaard 1927: 49) Det vanlegaste er at sjela er ei lita mus (jf. Christiansen 1958: 56-57). Slik er det i ei segn frå Lesja i Oppland (Alver 1971a: 28). To jegerar legg seg nedpå og søv, og når den eine vaknar, får han ikkje vekt kameraten, ikkje ein gong når han skyt i lufta. Så får han sjå ei lita mus som er på hi sida av ein bekk og strever med å komma seg over. Når ho til slutt klarer det, spring ho bort til hovudet på han som søv og blir borte der, og i det same vaknar han. Mannen fortel at han har drøymt at han strevde med å krysse ei elv. I

⁹⁰ Jamfør sørsamisk *vøjkene* på s. 4 og 164.

4. Drøfting

folketradisjonane er det ikkje berre sjela til *sovande* som kan ferdast ikring i skapnad av flygande kvikende. I Estland kan *dei daude* komma som fluger og sommarfuglar og besøke dei levande (Loorits 1949-57 III: 100, jf. I: 331 ff.). Hos finnane finn vi liknande truer: Sjelene til dei daude lever vidare i insekt, sommarfuglar eller fuglar (Markkanen 1987, Saxén 1916: 16). Også hos finsk-ugriske folk i Russland kan dei avlidne ferdast ikring i insektham (Holmberg [Harva] 1927: 9) Noko liknande finn vi i ei islandsk segn, der sjelene til dei fortapte er fluger i eit bål i helvete (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] II: 492).⁹¹

Ein viktig del av førestellingane om sjel i slik skapnad er at den sovande kroppen ikkje må rørast og at munnen og nasen ikkje må dekkast til, for da kjem ikkje sjela inn att. Eit par segner frå Estland kan nemnast som døme. Ein kar søv middag, og da flyg ei bille ut or munnen på han, og han sluttar å puste. Ein gut endesnur mannen, og når billa kjem att, finn ho ikkje munnen før guten snur mannen slik han låg. I ei anna historie er det ein fugl som ikkje finn att munnen fordi kroppen er snudd. Fuglen gjev opp og flyg mot himmelen, og da døyrr mennesket. (Loorits 1949-57 I: 290-91) Noko liknande var eg innom under punkt c. i kapittel 4.3 (frå s. 133), der eg nemnde ei 1600-talskjelde frå Namdalen (Østberg [1925]: 83-84). Karen Eiriksdotter seier at det er ”it word i mennischens bryst, som faar ude om natten, naar dj soffer. Och dersom der da kommer en vnd and [ϙ: vond ånd] offuer den, saa den iche kommer igien til mennischen, saa bliffuer det mennische aff med sin forstand igien”. I andre historier kan det vesle sjelsdyret kallast vord (musehistoria frå Lesja ovanfor og firfislehistoria frå Østerdalen, dessutan Christiansen 1958: 58. Om vorden, sjå her s. 77, 86, 134, 152, 163, 174, 186, 190). Her i Namdals-historia blir det ikkje sagt noko om kva skapnad vorden har. Han treng heller ikkje ha nokon skapnad, slik vi ser i ei segn frå Hardanger: Ein kar ”vart vis med at kona hans ikkje drog veret med nætene. Tok han då ei salmebok og la på munnen hennar. Noko fyre dag hørde han eit slikt syrgjeleg illelæte: det var nok sjeli åt kona som hadde vore på vidotta og no ikkje slapp inn att. Mannen la då salmeboki burt. I same stundi flaug sjeli inn, og kona rådde or”. (Opedal 1934: 125)

Som vi ser, kan sjelsutferda falle saman med at kroppen sluttar å puste, og von Sydow (1935: 110) har peika på at det vesle dyret som kryp ut or munnen ”har anknytning till andedräkten”.

⁹¹ Gandfluga kan òg jamførast med den kontinentaleuropeiske *spiritus familiaris*, som er eit slag lukkebringande tenesteånd i skapnad av eit metallinsekt forvart i ein ask (Hammarstedt 1920: 52-53, Lid 1921: 49, note 1). Men det er all grunn til å rekne slike som ei avleiing av eldre, vidspreidde førestellingar om sjel og hjelpeåndar i insektskapnad. Spiritusen hørde til lærd tradisjon (jf. Wall 1977-78 I: 7), helst på kontinentet, og er ikkje kjend i Tyskland før barokken (Aulbach-Reichert 1995: 15).

4. Drøfting

Som illustrasjon av det nemner han ein islandsk versjon av Guntramlegenda der det ikkje er eit lite dyr som fer i veg, men *bláleita gufu* (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 342) 'blåleg damp', altså slik pust som er synleg i kaldt vêr.⁹² Kan hende er det slik "skapnad" vorden til Karen Eiriksdotter og sjela til kona i Hardanger har. I norsk 1700-talstradisjon frå Telemark er vorden "den Afdødes Aand" som kan sjåast som "en tyk, smal, lang og hvidagtig Skye" når mennesket døyr, "i det Øieblik, den udfarer af Mennesket" (Wille 1786: 253, her etter Lid og Qvigstad 1943: 163). Truleg kan skodde utsend av (levande) trolldomskunnige oppfattast på same måten. I *Hrólfs saga kraka* prøver kong Frode med hjelp av to *galdramenn* å finne to kongssøner som ligg i dekning hos ein kar som heiter Vivil (jf. s. 130 her). Men på grunn av skodde og skyer som ligg over gøymestaden, har galdramennene vanskar med å sjå dit gutane er (*ekki þangat auðsét*). Ut frå samanhengen er det Vivil som lagar skyene og skodda, og det ser ut til at det er på grunnlag av dei galdramennene meiner Vivil er *forvittra ok eigi allan þar er hann er sénn* 'trolldomskunnig og kan vera ein annan stad enn han blir sett' (*Hrólfs saga kraka* 1904: 6). Tolkar ein det bokstavleg, så er Vivil (i) skyene og skodda i tillegg til der kroppen hans blir sett. Det kan vera likeins i *Njáls saga* 1954 (: 37-38), der Svan geispar og konstaterer: *Nú sækja at fylgjur Ósvífrs*, før han tek eit geiteskinn ikring hovudet – altså om lag det same som Torgrim i *Hávarðar saga Ísfirðings* gjer før han sender hugen sin som revetispe mot garden til Atle (s. 139 her) – og så seier Svan fram eit vers som kallar skodde og synkverving over Usviv og mennene hans. Verknaden er at det ikkje berre blir vanleg skodde som ein må stoppe opp i, men noko som gjer at mennene dett av hestane og mistar dei, går seg uti myrhol eller i skog og skader seg, og mistar våpna sine. Verknaden er altså ganske lik den som skal vera av seid i *Göngu-Hrólfs saga* (s. 188 her), altså av utsend sjel eller utsende hjelpeånder. – I nokre av Holmberg (1927: 7-8) sine døme frå finsk-ugriske folk i Russland glid pusten heilt over i det vesle dyret. Sjela til ei sovande syrjensk kone kjem fram som ei lita mus og er ute ei stund. Når sjela skal inn att er munnen dekt av sengeteppe, "but the soul again transformed itself into vapour and thus re-entered the body, so that the sleeper could wake up".

Ordet som her er omsett med "soul" er eit felles finsk-ugrisk ord som i dei fleste språka tyder "expiration", "soul": Austersjøfinsk *henki / heng / hing* m.m., samisk *hiegke / heagga* osv. (jf. s. 4 og 203). På estisk tyder det dessutan 'damp' (*leil*), og på finsk 'badstudamp' (*löyly*). At ordet for 'ånd' eigentleg tyder 'pust' er svært utbreidd (jf. Knut Liestøl i kap. 3.6.1,

⁹² Strömbäck drøftar denne segna. At skatten ligg under ei *tuve* har han berre funni i islandsk folketradisjon (Strömbäck 1970 [1929]: 295), men ovanfor såg vi døme på det frå Sameland.

4. Drøfting

Reichborn-Kjennerud 1928-47 I: 19 og Falk 1926: 170). Frå norrønt kan nemnast *qnd* og *andi*, frå latin *anima / animus* og *spiritus*, og frå hebraisk *ruah* (opplyst av Torstein Jørgensen). Frå samisk kan i tillegg til det nemnde *hægke* osb. nemnast eit anna ord eg drøfta i kapittel 1.2, i sørsamisk form *voejkene*; det tyder òg både 'ånd' og 'pust'. Slik dobbeltyding finst òg i språk i Russland og Sibir (Holmberg [Harva] 1927: 7).⁹³ At pusten blir identifisert med sjela / ånda / livet, kjem sjølvsagt av at vi pustar så lenge vi lever og sluttar når vi dør (jf. at å døy heiter å *andast*, eigentleg 'puste ut', likeins bokmål *utånnde*, frå dansk *udånnde*). Da ligg det nær å oppfatte den siste utpusten som sjela som fer ut. (Dette har fleire peika på. Meir om denne ideen om ånd i kap. 4.12.) Da ligg det òg nær å oppfatte det som vi kan sende ut sjela vår med pusten, når pusten faktisk er noko vi sender ut og er synleg under visse tilhøve. I dette ligg at sjela blir tenkt som noko som kan fyke i lufta, og da ligg det nær å førestelle seg at sjela kan ta skapnad av eit flygande kvikende (insekt, liten fugl). At sjela kan ha slik skapnad med det same ho kjem ut or munnen, er ei naturleg kopling av desse to førestellingane, men kan vel òg vera ei "visualisering" av pusten. At dyra som sjela kjem ut or munnen i skapnad av er små og/eller lange og tynne (insekt, liten fugl, lita mus, røyskatt, orm), må vera fordi det skal vera realistisk at dei kan fara gjennom luftgangane.

Jens Kildal (1945 [1730 og seinare]: 140) seier at når noaiden "i sin Passe vare guli" fer til daudeheimen, ligg noaiden/kroppen hans "aande-løs", og "Naar Passe vare guli har førdt Noyden u-skad op af" daudeheimen "og til hans legem igjen, da begynder hand at drage aanden". Dette er det naturleg å setta i samband med førestellingane om at ånda som fer i veg er = pusten. At det i fleire kjelder blir streka under at ingen måtte røre kroppen til noaiden når han var "borte", er det da naturleg å setta i samband med det og med førestellingane om at sjela / pusten / det vesle dyret ikkje måtte hindrast i å finne vegen inn att i munnen. Den eldste kjelda som seier at kroppen ikkje måtte rørast er Olaus Magnus, som skriv at hjelparane til dei samiske noaidane måtte passe nøye på at "intet lefvande väsen, myggor eller flugor eller andra djur, må komma vid honom" når han ligg "såsom död" (Olaus Magnus 1909-51 [1555] I: 161-62). Det om mygg og fluger tolkar Læstadius (1997 [1840-45]: 154) slik at folk ottast at gandfluger kunne "skada Nåiden under dess dvala". Det tykkjer eg er rimeleg, jf. Skanke si opplysning om at "ded sviimende Legeme" måtte passast slik at ikkje uvenlege makter skulle

⁹³ Mange meiner det er eit lån frå latin at ord for pust tyder 'ånd, sjel' (sjå t.d. La Farge 1991). Men det kan utelukkast, når dette tydingssambandet er så utbreidd. Det er nødvendigvis slik at førestellingar er heimla fyrst i språk som tidleg vart skriftfesta. Ein kan ikkje på grunnlag av det gå ut frå at andre språk / kulturar har lånt alt av dei tidlegskriftlege.

4. Drøfting

”drage af med” det. Det gjaldt òg at dei uvenlege maktene ikkje skulle ”hindre Aanden, at den kommer i den døde Krop igien”, seier Skanke. (1945 [1728-1731]-a: 235) Desse opplysningane skal vera frå von Westen sitt referat frå utspørjing av ein noaide i Beiarn i Salten om teikna på tromma til noaiden. Niurenus (1905 [ikr. 1640]: 21-22) seier at når noaiden ligg i transe, må ikkje kroppen hans ”vidrøres av det minsta ting, eljes tror man, att kroppen icke återkommer till liv”. Vidare seier han at noaiden i transe ikkje pustar og at det er når ”anden slutligen återkommer” at noaiden vaknar og kan svara på det han skulle finne ut. Clausson Friis (1881 [1632]: 401) brukar uttrykket ”gifuer sin Aande fra sig” om transetilstanden. Leem (1956 [1767]: 477) seier og at noaiden ikkje må uroast i transe / søvn, men etter ordlyden kan opplysningane vera frå Clausson Friis. Turi skriv at ingen må røre kroppen til noaiden når han er i transe (søvn), for *de dat vuol'ga, ja de æba šat boade goas-ge* ”then it walks away, and then those two [spirit and body] will never return” (Turi og Turi 1920: 16/110, jf. 41/135). Sergejeva (1997: 30) seier òg at ingen må uroe noaiden i transesøvnen. Alt dette tyder på at også samane frå gammalt av oppfatta sjela som fór ut frå noaiden i transe som pusten hans. Dersom dét er rett, inneber det at samane skilde klårt mellom det som fór i veg frå ein noaide i transe og det som vart liggande att; jf. drøftinga i kapittel 1.2.

Også i nyislandsk tradisjon finn vi døme på at kroppen ikkje må rørast når sjela er ute på ferd. Den trolldomskunnige presten Eiríkur i Vogsósar blir brått borte og er det nokre dagar. Da finn to gutar han i kyrkja; det ser ut som han ligg hovudlaus på golvet. Den eine vil ta borti han, men hin stoppar han. Dagen etter kjem Eiríkur att og takkar gutane for at dei ikkje rørte han. Han seier han har vori på *gandreid* til Vestfirðir, og hadde gutane rørt han, så hadde han aldri vorti seg sjølv att. (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 549) Her blir det ikkje sagt noko om at pusten eller at sjela til presten skal inn att gjennom munnen (tvert imot er munnen borte med hovudet, så ideen er kanskje at hovudet er = intellektet, som jo er bortfari), men eg går likevel ut frå at tabuet mot å røre kroppen også her skriv seg frå ideen om at det som fer ut er ånda/pusten og at den ikkje kjem inn att dersom munnen blir flytt. Eg går ut frå at slike idear òg er bakgrunnen for at ein i dei norrøne sogene ikkje skulle forstyrre eller vekke dei som sov og hadde sendt sjela si i veg: Hord i *Hjálmþés saga* (punkt e. i kap. 4.3, frå s. 135), Torstein i *Þorsteins þáttr uxafóts* (punkt f. i kap. 4.3, frå s. 137). Men det er ikkje slik at den som søv e.l. og har sendt sjela si i veg absolutt ikkje må vekkast eller forstyrrast. Bodvar i *Hrólf's saga kraka* blir forstyrra, og Atle i Otradalur i *Hávarðar saga Ísfirðings* blir vekt (punkt f. i kap.

4. Drøfting

4.3), og tek ikkje skade av det. Det kan tenkjast at førestellinga på Island i mellomalderen hadde utvikla seg eit stykke bort frå det sannsynlege opphavet. Men det kan òg vera, slik Mundal (1997b: 19-20) er inne på, at den sovande berre ikkje måtte vekkast så *brått* at sjela ikkje rakk attende. At ein helst ikkje skulle vekke dei som var på sjelsferd, er tvillaust.

Eg vil fram til ei djupare tolking av gandfluga og dei andre trolldomsflugene. Dei islandske *gandflugur* / *galdraflugur* vil gjerne *ofan í* offeret, altså inn gjennom munnen eller nasen på det.⁹⁴ Klarer dei det, drep dei vanlegvis offeret. Motivet finst i norsk folketradisjon òg. I ei gandflugehistorie frå Salten vil ei humle ”av all makt inn i nasen” på offeret (Mo 1936: 10). I éi islandsk galdraflugesegn har ”angriparen” fluga i munnen og sender henne rett inn i munnen på ei som han tvingar seg til å kysse (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 580). Dette set eg i samband med førestellingane om at menneskesjela i insektham kan fara ut or kroppen gjennom munnen eller nasen, og inn att same vegen. Innanfor ei slik forståingsramme høver det at fiendslege ånder fer inn i offeret gjennom munn eller nase, og som slike er det rimeleg å oppfatta gandflugene, har vi sett. Jamfør at gand i to 16-1700-talskjelder som truleg bør vurderast som gode, ser ut som ei mus (kap. 2.2.4). Det tyder på at det er samband mellom førestellingane ikring gandfluge og dei ikring ”søvnsljel” i skapnad av fluge og andre små dyr. Gandflugene bør snarare oppfattast som hjelpeånder enn som sjelsutsendingar, men som vi har sett (fyrsten av kap. 4.3), kan dét gå ut på eitt. At dei islandske *galdraflugur* er eit slag ånder, er tydeleg nok. Dei er ein variant av ei populær førestelling om *sendingar*, vonde ånder, særleg attergangarar, som blir sende i veg for å drepa menneske.⁹⁵ At liket av folk og dyr drepne av *sendingar* ofte er opphovna og oppblåsne (t.d. Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 355) kan tenkjast å ha samband med at *sendingar* m.a. fer *ofan í* offeret og er ånder, som i utgangspunktet er = pust. Dei kan i alle fall fara inn i offeret den vegen jamvel om dei ikkje er fluger (ibid: 330). At vondskapen fer den vegen *ut* or skapningen han kjem frå, er det i alle fall eitt klårt døme på; ein kar ser ein *gráan streng* ’grå snor’ som strekker seg ut or nasen på eit overnaturlig dyr og dit offeret er (ibid: 337). I ei kjelde frå Hälsingland i Sverige, som har mykje tradisjon om at magiske skot kan komma med eller som vêt og vind (sjå kap. 4.12), står det om ein kar som vart truga med vondt av ein trolldomskunnig, at han vart ”af wäder så

⁹⁴ Jón Þorkelsson 1956: 116, 349; Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 309, 323, 326, 480-81, 514, 580, 586-88, jf. 479, 486, 623; III: 387, 546-47, jf. 538, 563.

⁹⁵ Det er mange døme på at fluga blir kalla *sending*: Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 309-10, 580, 586; III: 388.

4. Drøfting

stinner [...] och utspånter som en trumma, fick wid andatagen mer än mycket in, men wid utblåsningen litet; lika som han skulle strypas” (Broman 1911-49 [tidl. 1700-t]: 809).

I fastlandsnordisk tradisjon er det normale at gandfluga og andre, tilsvarende trolldomsinsekt ikkje fer inn gjennom munn eller nase på offeret, men som eit ”skot” inn i holdet. I begge tilfella fer insektet inn i kroppen, men skilnaden er likevel klår. Kanskje er det siste motivet sekundært, oppstått med kryssing med slike trolldomsprojektil som er piler, kuler o.l. At *ofan í*-motivet finst både på Island og i Salten, tyder i alle fall på at det er gammalt, minst frå felleskulturtida. Lån frå Island til Nord-Noreg i seinare tid er i alle fall lite truleg. Skulle eit slikt avvikande motiv fått innpass i den svært sterke nordnorske gandflugetrua, så måtte påverknaden frå Island ha vori sterk. Men det høver ikkje, for etter høgmedalderen har kontakten mellom Island og Nord-Noreg vori liten. Da er det rimelegare om det avvikande motivet i Salten er ein rest av noko som før var vanleg. Også dei norrøne førestellingane om *flugumenn* tyder på at det i vikingtida og mellomalderen var vanleg å tenkje seg trolldomsfluger som angreip ned halsen, skal vi sjå i kapittel 4.10.

4.7 Shetlandsk *gander* ’kvalme’. Åndeangrep *ofan í*

I kapittel 2.3.4 såg vi at shetlandsk har eit ord *gander* som m.a. tyder ”kvalme, ondt for hjertet” (om dei andre tydingane av shetlandsk *gander*, sjå kap. 4.10 og 4.12) og eit ord *gandigo* ”hæftig udspying, pludseligt anfald af opkastning”. Ingen har prøvd å setta desse orda i samband med (resten av) gand-komplekset, men det skal eg prøve på her, via dei sjelsførestellingane vi nettopp har sett på og førestellingar om hug og fylgje. Som vi såg i kapittel 4.5, overlappar gand med hug og (dyre)fylgje i norrøne kjelder. Derfor vil eg prøve å forklare gand-tydinga ’kvalme’ ut frå at hug òg har den tydinga, tydeleg i yngre nordisk folketradisjon, men truleg òg i ei norrøn kjelde (nedanfor). At det er slik i folketrua, refererte eg kort frå Lid på s. 85. Verbet *hugse*, som på norsk til vanleg tyder ’minnst’ (eigentleg: ’Sende hugen sin til’), kan i Dalarna tyde ”gjenom sine tankar gjera nokon sjuk eller uvel”. Ei lita historie illustrerer det: ”Farmor satt och såg på kullan och tyckte: ”Tänk så gott hon äter!” Genast fick kullan kväljningar och började spy”. Ideen her er venteleg ein variant av at misunning var ein vond tanke/hug som kunne angripe offeret for misunninga. Frå Nordhordland på 1700-talet er det såleis notert at ”Bonden troer” at når han får trong til å kaste opp, så kan det vera fordi det er ”en, som har Hue til hans Gaard” (Lid 1935: 11). På færøysk seier ein, dersom nokon blir sjuk av mat, at han er *fyri hugboði* ’er råka av *hugboð*’.

4. Drøfting

Det vil seia at "en anden så stærkt misunder en dét, man har spist" at ein blir sjuk av det (Jacobsen og Matras 1961: 171). Truleg er ideen opphavleg at (den framande) hugen / hugbodet, slik som gandflugene, fer *ofan í* offeret og derfor lagar ugreie i magen.

Umiddelbart ser slik fjernverkande hug som gjev kvalme ut til å vera noko heilt anna enn slik hug som var grunnlaget for koplinga av gand og hug (og fylgje), nemleg slik hug som i sogene er vardøger som kjem halsande særleg i ulveskapnad like før eit væpna angrep. Men undersøker ein nærare, har dei mykje sams. Kvalme kan i norske målføre heite *hugbit*, og i svenske målføre kan magesjuke heite *hogbit* (Lid 1935: 11). Ordet tyder på at ein opphavleg tenkte seg mageproblemet forårsaka av ein hug som *beit*. Det kan vi kanskje nærme oss gjennom eit nyislandsk ordlag: Dersom nokon får eitkvart i ranghalsen, seier ein at det *sæki í hálsinn á honum* 'det angrip i halsen på han' (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] II: 534). Dét verkar kanskje underleg, men at *hugbit* særleg er kvalme og magesjuke, gjev dårleg meining utan at ein frå fyrst av tenkte seg eit angrep ned halsen av noko som kunne bite. Vi kan jamføre med at fjernverkande hug = vardøger kan gje kløe i nasen. I *Orkneyinga saga* 1965 (: 247) sit Svein Ásleivsson på Orknøyane ein gong og drikk i lag med huskarane sine i jula. *Hann tók til orða ok gneri nefit: "Þat er ætlun mín, at nú sé Haraldr jarl á fgr til eyjanna* 'Han tok til orde og gnudde nasen: "Eg trur at no er Harald jarl på veg [hit] til øyane"'. Det har huskarane vondt for å tru, for det er uvêr. Det ser Svein òg, og derfor vil han ikkje varsle jarlen sin om dette *hugboð* som han har fått, enda han har mistanke om at det kjem til å syne seg uklokt. Og det gjer det, Harald jarl gjer landgang tre dagar etter. Reichborn-Kjennerud (1927: 2) har peika på at det er kløen i nasen som fortel Svein at jarlen er på veg. Det er rimeleg i lys av seinare folketru. "Nasehug (nesehau, nåsåhau), klæjning og stiking i nosi, er den dag i dag etter folketru eit fyrefar eller ein hug frå nokon", seier Reichborn-Kjennerud, og nemner som døme frå Østfold: "D'æ vriner så i nasan, d'er visst non som har hau te mei". Nils Lid (Lid 1935: 9 f.) seier meir om dette: På Romerike blir kløe i nasen kalla *nasehug* og tolka som teikn på at nokon står og ventar på ein. I slike tilfelle kan dei i Trøndelag seia at "det *hågår* folk på nasen min". Kløe andre stader i kroppen blir òg tolka som vardøger, men særleg kløe i nasen. Det kan tyde på at den framande hugen prøver å komma inn den vegen. Jamfør at Svein Ásleivsson kallar nasekløen for *hugboð*, altså det same som kan gje kvalme etter færøysk folketru.

4. Drøfting

At vardøger frå angripande menn ofte får offeret til å geispe og sovne, slik vi såg på s. 150, kan tyde på det same. Eit godt døme er episodeen i *Njáls saga* 1954 (: 37), der bonden Usviv ein gong er på veg til Svan på Svanshóll for å hemne sonen sin. Når Usviv nærmar seg, tek Svan til å geispe, og seier: *Nú sækja at fylgjur Ósvífrs* 'No angrip fylgjene til Usviv'.⁹⁶ *Sækja at* tyder 'angripe', og hokjønnsordet *atsókn*, som slik brå geisping og trøyttheit gjerne blir kalla, tyder bokstavleg 'angrep'. Men granskarane oppfattar det ikkje bokstavleg (Strömbäck (1975: 6-7, Mundal 1974: 99). Mitt syn er at også geisping / trøyttheit kjem av eit verkeleg angrep, der den fiendslege sjela / hugen, slik som gandflugene, fer inn gjennom munn og nase i samband med den pustinga som geisping er. Ein tekststad i *Droplaugarsona saga* 1950 (: 161 ff.) tyder òg på det. Helge Droplaugsson jamrar seg (*lét illa*) i søvne ei natt. Når han dagen etter er ute og rid med mennene sine, må han leggja seg ned og kvile. *Pá kló hann kinn sína ok gneri hókuna ok mælti þetta: "Þat er vænna, áðr kveld, at þar klæi lítt* 'Da klødde han seg på kinnet og gnudde seg på haka og sa: "Det kjem nok til å klø litt før kvelden". Så fortel han kva han drøymde om natta: Dei reid den same vegen som no, og ved ein viss haug sprang atten eller tjue ulvar mot dei og gjekk laus på dei (*sóttu at*), *ok kleif einn í hoku mér ok í tanngarðinn* 'og ein av dei klatra opp til haka og tanngarden på meg', men da vart Helge vekt. Ein av mennene seier dette tyder at det sit folk i bakhald for dei. Likevel rid dei vidare, og når dei kjem til haugen Helge har drøymt om, blir dei angripne av atten menn. I kampen får Helge eit sverdhogg i ansiktet, gjennom tanngarden og underleppa – og blir drepen seinare i kampen. Liknande, men mindre detaljrike skildringar finst i fleire soger. I *Sturlunga saga* 1878 (II: 94) klør Sæmund Ormsson fælt ikring halsen ein kveld etter eit bad. Han får kona som tørkar han til å gnu hardt ikring halsen hans med handduken, men det hjelper ikkje, så han tek handduken sjølv og gnikar det han er god for. Dagen etter blir han fanga i eit bakhald og halshoggen. Seinare i same soga (ibid: 263) skjer det same med Tord Andresson. Det klør fælt ikring halsen på han, han får ein kar til å klø seg, det hjelper ikkje stort, og så blir han sviken, fanga og halshoggen. I desse tilfella må vi oppfatte kløen på same viset som i *Droplaugarsona saga*: Hugane = dei fiendslege tankane til angriparane har fari i førevegen og går laus på offeret før angriparmennene når fram. På bakgrunn av dette er det tydeleg at kløen på kinnet til Helge Droplaugsson er meiningsberande. Både kløen på kinnet og haka og ulveangrepet i draumen varslar bakhaldet og angrepet. I lys av parallelle forteljingar kan vi gå

⁹⁶ Jamfør *Þorsteins þátr uxafóts* 1991: 361, *Sturlunga saga* 1878 II: 46, *Þórðar saga hreðu* 1959: 195, *Grettis saga Ásmundarsonar* 1936: 258, *Finnboga saga* 1959: 332-33 og *Njáls saga* 1954: 156. Døme frå Reichborn-Kjennerud 1927 og Strömbäck 1935 : 152 ff. At trøyttheit varslar at nokon kjem, er vanleg også i nyare svensk, norsk og islandsk folketru (Lid 1935: 11, Strömbäck 1975: 8, Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 344). Islendingane kallar enno slik trøyttheit for *aðsókn*.

4. Drøfting

ut frå at *trøyttheita* til Helge òg er eit slikt varsel. Hugane til angriparane *sækja at* 'angrip' på alle tre måtane, som varsel om det røynglege angrepet som snart kjem.

I samband med slike førestellingar meiner eg vi òg kan setta eit avsnitt i *Þorsteins þáttr uxafóts* 1991 (: 363). Torstein slåst med ei gyger, og er ille ute, for ho skal til å bite over strupen på han. Da bed Torstein misjonskongen Olav Tryggvason om hjelp, og lovar å la seg kristne og tene kongen resten av livet. *Da kemr geisli inn í skálann ógurliga bjartr ok stendr þvert framan í augun kerlingar. Við þá sýn varð henni svá illt, at dró ór henni mátt ok magn alt. Hon tók þá at geispa niðörkliga. Hleypr þá ór henni spýja ok ofan í andlit Þorsteini.* Da 'kom ein stråle inn i huset, skremmeleg lys, og stod beint i auga på kjerringa. Det synet var så fælt for henne at det tok makta frá henne. Ho tok til å geispe grueleg, og så spydde ho i ansiktet på Torstein'. Bakgrunnen for lysstrålen er sjølv sagt religiøse motiv der Guds eller heilagkongens kraft er ein stråle frå ovan. Likevel representerer strålen ånda til heilagkongen og er ein fysisk merkbar fjernverknad av hans fiendslege tankar, og strålen har same verknad på offeret som hug kan ha. Offeret geispar, blir maktlaust (jf. s. 180 og 191) og kastar opp. Rett nok fer strålen inn gjennom auga, ikkje munnen eller nasen, men kvalmen og geispinga tyder på at noko fer inn den vegen òg. At ein *ser* på offeret i tillegg til å tenkje på det, førekjem elles i nyare hugtradisjon òg (Lid 1935: 4). Det kan vera eit slikt dobbelt opp-motiv i *Þorsteins þáttr uxafóts* òg. Men helst kombinerer vel forfattaren to motiv for å få ein komisk effekt: Det høge, religiøse (lovnaden til kristningskongen, lysstrålen frå ovan) og det låge (basketaket med den fæle gygra, oppkastet). I alle høve ser historia ut til å spegle liknande førestellingar om at fjernverkande hug kan forårsaka kvalme som vi finn i seinare folketru. Det tyder på at slike førestellingar fanst i alle fall så tidleg som i høg mellomalderen.

Eg kjem fram til at shetlandsk *gander* kan tyde 'kvalme' og *gandigo* 'brå spysjuke' fordi gand i eldre tid, på same viset som hug og fylgje, som ein uvenleg sjelsutsending kunne angripe offeret ned halsen, slik som gandfluga. Rett nok har vi ikkje *gamle* belegg for at gand kunne ha slik tyding, men at shetlandsk *gander* og *gandigo* òg tyder 'vindrøse', set orda og førestellingane i samband med opphavsideen om at utsend ånd er vind = pust, jf. kapittel 4.12. At det er plaga (kvalmen) som blir kalla *gander*, og ikkje den *ofan í*-utsendingen eg postulerer, blir parallelt til at sjukdomar og plager som folk meiner kjem av magiske skot har nemning etter skotet (jf. Lid 1921, s. 75 her).

4.8 *Gonduls *andar*. Ånder som klorar og bit

Gondols ondu-teksten står på s. 33. Fyrst vil eg ta stelling til kva kjønn og tal *ondu* er. Vi har sett at det kan lesast som dativ eintal av hokjønnsordet *qnd* 'ande, pust; ånd, sjel', men at det er kinkig, fordi eit slikt eintalshokjønnsord ikkje ville samsvara med det som sidan kjem. Det er *tre* ånder, og to av kvantorane som reknar dei opp – *annar* og *þridi* – er utvitydige hankjønnsformer. Eg følgjer derfor Pipping m.fl., og går ut frå at *ondu* er feillesing av **ondū* = **qndum*, som ville høve som dativ fleirtal av *andi* m., \approx *qnd*. *Gondols ondu* skulle da i normalisert nominativ bli *gonduls *andar*. Eg tykkjer òg det er rimeleg å oppfatte *ritt* som = klassisk norrønt *hrind*, slik granskarane har gjort, med *tt* frå preteritum (*h*)*ratt* (infinitiv [*h*]*rinda*). Ei slik analogiform skulle ikkje vera problematisk i norsk i 1325, og det høver at *hrinda* tek objekt i dativ.

Tolkinga mi vidare bygger på Lid si tolking frå 1935, sjå kapittel 3.6.1. Andre tolkingar kjem eg inn på etter kvart. Det Lid gjorde var å setta bitinga til *gonduls *andar* i samband med folketru om at fjernverkande hug e.l. kunne bite eller klore offeret. At hugen i eldre tid kunne tenkjast som "ein skapnad som [...] kunna bita", ser vi av nemninga *hugbit*, meinte Lid (førre kapitlet). At ein slik skapning (vord \approx hug, sjå s. 86) også kunne klore, ser vi av norsk *vordklor*, islandsk *varðrispur* og svensk dialekt *vårdnöp* (*vålnöp*), meinte han òg. Det tykkjer eg er rimeleg, særleg på bakgrunn av norrøne førestellingar som Lid ikkje nemner. I kapittel 4.5 såg vi at *gand* kan vera parallelt til hug og fylgje som ein sjels- eller hjelpeåndutsending send for å leite eller å spionere. Vi såg òg at slike spionar kan gli heilt i hop med vardøger frå angriparar, i skapnad av særleg ulvar som kjem halsande. Da er det naturleg å setta både *gonduls *andar* og *hugbit* og *vordklor* / *varðrispur* i samband med slike vardøgerulvar. Jamfør at *vordklor* og *varðrispur* burde kunne settast i samband med kløen som hugen / dei fiendslege tankane i sogene forårsakar når dei angrip. Når den eine ulven i *Droplaugarsona saga* "klatra opp til haka" på Helge (s. 169 her), er vel det slik å forstå at han reiste seg på bakbeina og klora Helge i ansiktet med framlabbane, og at det er derfor Helge har kløe der. I så fall kan fiendsleg hug i sogene klore, på same måte som vorden som står bak *vordklor* osv. i seinare folketru. (Det er kanskje til og med slik at *varðrispur* og *vordklor* [opphavleg] er kløe frå vardøger / fjernverknad av fiendslege tankar? Det er grunn til å tru at *vqrðr* kunne brukast jamsides med *hugr* og *fylgja* om følgeånd og vardøger, jf. s. 77, 86, 152 og 190, og *vard-* i *vardøger* er genitiv av *vqrðr*.) Også *hugbit* i folketrua ser ut til å ha samband med førestellingskomplekset i sogene. På nordnorsk kan det tyde 'vardøger' (Lid 1935: 11), og det

4. Drøfting

gjev best meining innanfor slike førestellingar som vi har sett i sogene. At hugen til ein fredeleg og venleg gjest skal *bite* dei som gjesten er på veg til, rimar dårleg. Men stammar ordet frå den tida det godt kunne komma væpna overfallsmenn, er det eit naturleg uttrykk. Det tyder på at hugbit opphavleg var same slag vardøger som offera for bakhald o.l. opplever i sogene. Også *tussehug*, som etter folketrua i Nordland kunne gjera folk sjuke (ibid: 4) kan kanskje settast i samband med fiendslege tankar i ulveham. Tuss tyder nemleg 'ulv' i mykje av Sverige, og den tydinga kan rekonstruerast i ein god del av Sør-Noreg (Lid 1938: 14 ff.), og kan godt ha funnist i større del av Norden. I så fall er *tussehug* i utgangspunktet det same som norrønt *úlf(s)hugr* "fiendtligt Sindelag" (Fritzner 1883-96 III: 764) og *varga hugr* 'd.s.', som vi såg i *Þorsteins saga Víkingssonar* ovanfor (s. 146). Dette kan vi jamføre med førestellingar om "kjøthugen". I ei segn frå Nordland blir det fortalt om ei samekone som tiggjar om kjøtt, men ikkje får noko. "Etter det misser dei på den garden krøter som vert uppetne av ulvar som er tenkte som ei personifisering av "kjøthugen"" (Lid 1935: 5). I Setesdal heitte slikt "hugdrap" på krøtter *ålaup*, jf. at den som gjorde det, *laupte (p)å* (Lid 1935: 5-6) – slik vi kunne sagt det dersom utgangspunktet for trua var at hugen var ein ulv.

Forslaget om å setta *gönduls *andar* i samband med dei norrøne førestellingane om at hug / fiendslege tankar kunne vera ulvar som gjekk laus på den ufredsmenn tenkte seg til, kan stø seg til ein parallell i seinare islandsk folketradisjon, om eit parfolk som var uforlikt (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 333-34). Det hadde samband med at ein annan mann stod i med kona og gjorde alt han kunne for å øydelegga samlivet deira. Derfor sende han ein djevel (*fjandi*) i hundeskapnad til parfolket; den skulle vera *hjóndjöfull* 'ekteskapsøydar'. Det var berre ei synsk kone som såg hunden, men ho la merke til at kvar gong parfolket tok til å krangle, hadde hunden like før kommi inn i rommet og stukki snuten mellom mannen og kona i senga, og da sat dei og geispa. I forteljinga blir hunden kalla *fyrirrennari* 'vardøger' for kjeklinga til parfolket. Den synske kona fortalde ektekona kva ho såg, og da lova ektekona å gje seg for mannen så mykje ho kunne. Etter det bøygde kona seg alltid for mannen, og da betra samlivet seg dag for dag, og hunden vart ikkje sedd meir. Historia har så mange og spesielle drag sams med *gönduls *andar*-historia at det er rimeleg å tolke dei i lys av kvarandre. Det interessante er da at fleire ting set hunden i samband med førestellingane om den fiendslege hugen som verkar på avstand: Offera geispar, hund er ein skapning av same type som ulv, og han blir kalla *fyrirrennari*, slik fjernverkande hug ofte er. Venteleg er hunden dei fiendslege tankane til rivalen, kanskje utsende medvete gjennom eit ritual (jamvel

4. Drøfting

om det godt kan vera at dette utan vidare skjer når rivalen ønskjer at parfolket skal bli uvener). Likskapen mellom denne historia og den om Ragnhild Tregagås tyder på at hennar metode for å få øydelagt eit ekteskap ikkje var eineståande, men meir eller mindre allment kjend i det norrøne kulturområdet.

Også det at gandr i Hild Rolvsdotter-strofa tyder 'ulv' (neste kapittel) høver med å tolke *gønduls *andar* i lys av førestellingane om at hug / fiendslege tankar kunne vera ulvar som gjekk laus på den ufredsmenn tenkte seg til. Da ser det i fire kjelder ut til at gandr er brukt om skapningar parallelle til vardøgerulvar: Gandane Tordis sender i *Fóstbræðra saga*, *gønduls *andar* i Ragnhild Tregagås-forbanninga, gandr i Hild Rolvsdotter-strofa, og shetlandsk *gander* 'kvalme'. Dette til saman tyder på at norrønt *gandr* kunne vera = *hugr* og *fylgja*.

Da er spørsmålet kva som ligg i at den siste *gønduls *andi* skal vende *heipt* (*hæimt*) og *qfund* mot offeret. Lid (1938: 15-16) set *qfund* i denne trolldomsformelen i samband med ovund i folketradisjonen. "I Nord-Noreg skifter dette *ovund* med *vond hog*", seier Lid, og det såg vi i kapittel 4.7: Når nokon vart kvalm eller fekk mat i ranghalsen, meinte ein det var misunning (ovund) som gjorde det. Vi såg òg at å 'bli råka av *hugboð*' på færøysk er å bli råka av misunning. Slik kunne òg hug = fiendslege tankar verke, så ovund og vond hug kunne gå for det same. Slik var det òg i islandsk folketradisjon, *öfund* kunne plaga offeret med *aðsóknir* og *sendingar* (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 529), altså slike ting som komplekset ikring vond hug dreiar seg om (jf. s. 166). Da kan det vera ein variasjon over same temaet at den tredje *gønduls *andi* skal vende *qfund* mot offeret som at dei to fyrste skal bite det. Slik kan det vera med *heipt* òg, for *heipt* "Fiendskab, Had" (Fritzner 1883-96 I: 775) er nokså synonymt med *úlf(s)hugr*, *varga hugr* og *úlfúð* (<*ulf-hugð, f.). Da kan det sjå ut til at alt det dei tre *gønduls *andar* skal gjera er variasjonar over same temaet. Alt endar med at offeret skal angripast på slike måtar som vi har sett i førestellingane om at vonde tankar / hugar angrip som ulvar e.l. Denne tredoblinga er vel ein måte å potensere trolldomen på, jamfør at det i Basel-trolldomsbøna som Ohrt dreg fram er 3 x 3. Det er likevel ein skilnad mellom dei to fyrste *gønduls *andar* og den tredje, nemleg at den tredje har eit "mellomledd". Han skal ikkje sjølv angripe offeret, men vende noko mot offeret som går laus på det på same måten som dei to fyrste. Ei slik "kinesisk øskje" ser eg òg i sjølv konstruksjonen *gønduls *andar*. *Gøndull* er truleg ≈ *gandr*. Som Knut Liestøl peikar på ([s. 87] og dei fleste har gått ut frå), kan avleiingar med *-ull* tyde om lag det same som grunnordet, og på nyislandsk har *gandur* og

4. Drøfting

göndull i alle fall tydingane 'penis' og 'grovt garn' sams. (Når det gjeld det siste, sjå kapittel 4.15 og 4.16.) *Gönduls *andar* skulle da gå for det same som **gands *andar*, og etter det eg kom fram til med *Historia Norwegie*-jamføringa ovanfor (s. 143), er *gand* ein åndeskaping. **Gands *andar* blir da smør på fleisk. Konstruksjonen kan vera enda ein måte å "potensere" trolldomen på. Men det kan òg tenkjast at det var kommi i bakgrunnen at *gand* tydde 'åndeskaping' da trolldomsformelen vart laga, slik at ein kjende behov for å streke under at det var *ånder* som skulle sendast ut. Slik utvikling er det mykje av i språket, som når dei på flatbygdene har begynt å seia at dei skal "heimatt igjen" eller dei somme stader nordpå spør "katti klokka?" ("katti" < "kva tid"). **Varðhygli* kan vera parallelt, sidan både føre- og etterlekken kan tyde 'hug, følgeånd' (sjå s. 152). Da kan **varðhygli* tyde "hug-hug", og slik er det truleg, for på nynorsk er *vardøger / vardøgle* osv. (< **varðhygli*) det same som *vord* (< *vørðr*), jf. s. 152. Det kan likevel tenkjast at førelekken er *vørðr* i grunntydinga, 'vakt(ar)', og i så fall tyder **varðhygli* etter opphavet noko slikt som 'verneånd'.

Det eg er kommen fram til inneber at Ragnhild Tregagås si utsending av *gönduls *andar* indirekte overlappar med Tordis på Longunes si utsending av *gandar* i *Fóstbræðra saga*. Som vi såg i kapittel 4.5, er *gand*-utsendinga til Tordis (*víða hefi ek göndum rennt*) parallell til utsending av fylgjer i revetispeskapnad og slike hugar i ulveskapnad som eg her har tolka *gönduls *andar* på bakgrunn av. Men Ragnhild si utsending av *gönduls *andar* ser ut til å overlappe med *gand*-utsendinga til Tordis også på andre måtar. Tordis søv når ho sender i veg *gandar*, og som vi såg i kapittel 4.4, fungerer søvni i tradisjonen på same vis som kunstig framkalla transe. Slik transe er det mogeleg at Ragnhild var i da ho sende i veg *gönduls *andar*, sidan ho dreg fram som formildande omstende at ho hadde månesjuke – slik vi såg på s. 146. Ein annan parallell kan det vera mellom verba *renna* og *hrinda*. Tordis seier ho har *rennt* *gandar*, medan Ragnhild seier at ho [*h*]ritt *gönduls *andar*. Både å *renna* og å *hrinda* kan tyde 'drive, jaga' (Heggstad m. fl. 1990: 201, 342; tydinga 'jaga, drive fram, sende i veg', om hest, er tydeleg i *Njáls saga* 1954: 150-51), og det er den rimelegaste tydinga av verba her, sidan det ser ut til at det er noko slag dyreskapnader det er snakk om i begge tilfella. (Kanskje kan dette sjåast i samanheng med Olsen [s. 88] sine døme på at *hrinda* blir brukt om å puste. I døma er det *tung* pust, og å puste tungt blir da å "støyte [ut] pusten".) Føremålet er likevel ulikt. Ragnhild sender sine *gand*-ånder for å skada, ikkje for å spionere. Men som vi har sett, kan speidaren vera same skaping som skadelege dyr. I *Þorsteins saga Víkingssonar* kjem revetispene éin gong halsande i lag med dei angripande ulvane, og ein annan gong ser

4. Drøfting

Torstein den eine revetispa når ho er ute på speiding. I *Hávarðar saga Ísfirðings* kjem ei revetispe på speiding i lag med dei angripande ulvane (kap. 4.7). I nyislandsk folketradisjon er *sendingar* (jf. s. 166) som skal drepa offeret fleire gonger revar (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 345, 348-49).

I 1938 forkasta Lid ideen om at *gønduls* *andar er hug som bit, og slutta opp om Ohrt sitt forslag om at *gøndull* tyder 'ulv' og at *ondu* er dativ eintal av *qnd* i tydinga 'pust', slik at det er utsending av ulvepust det dreiar seg om (sjå kap. 3.6.1). Som Ohrt meiner Lid da at *gøndull* i *gondols ondu* kjem av **gandúlf*, og som argument for det nemner Lid det han ikkje nemnde i 1935: Dei norrøne førestellingane om at utsende hugar i draum blir sedde som ulvar. Dei viser tvillaust at skapningar som likna *gønduls* *andar kunne vera ulvar, og Lid sine døme på at ulvepust i eldre tid vart oppfatta som farleg, er overtydande. Likevel avviser eg "ulvepust"-tolkinga, av to grunnar. For det fyrste: Dersom ein oppfattar *ondu* som 'pust', så seier formelen likevel ikkje at både ulvar og ulvepust skal sendast ut, slik Ohrt føreset. Det er *ondu* som skal sendast ut, og oppfattar ein dét som 'pust', så er det pusten som skal bite. Men ingen har funni døme på at ulvepust bit. Derimot er det rikeleg med døme på at ånd/hug tenktest å kunne bite, slik vi har sett. For det andre: Parallellforma **gandúlf* > *gøndull* er unødvendig, slik Liestøl peika på, og dessutan søkt. Det fanst i norrønt eit ord *gøndull* som var ei heilt normal avleiing av *gandr*. Kvifor da konstruere eit homonym som skal komma av eit tenkt **gandúlf*? (Desse vanskane såg Lid i 1938, men tok dei ikkje alvorleg.) Basel-bøna trengst heller ikkje for å vise at *gønduls* *andar har samband med førestellingar om ulv. Som vi har sett, er det uansett rimeleg å setta dei i samband med ulvar, nemleg med hugar / vonde tankar som verkar på avstand i ulveskapnad. På grunn av dette meiner eg det Ragnhild Tregagås sender i veg er hugar / ånder i ulveskapnad, ikkje ulvepust. Skilnaden mellom desse tinga er likevel ikkje stor, slik Liestøl peikar på – "på grunn av dei ålmenne fyrestellingane um sjeli som ein ande eller eit pust, glid ånd, ande, pust og hug yver i einannan". Liestøl sine døme på det er gode. Eg sluttar meg òg til tolkinga hans av *gýgjar göndull* som 'pust, vind = hug'. Sambandet mellom hug / ånd og vind blir viktig seinare i avhandlinga. Mitt standpunkt er at hugen *er* pusten, som *er* (trolldoms)vinden. Dette var Magnus Olsen nær på å seia i si drøfting av *gønduls* *andar, men han gjorde det ikkje.

Det er fleire sider av *gønduls* *andar-trolldomen som bør kommenterast. Mundal tolkar "detaljen med spytinga" i formelen slik at "sjelskrafta går ut gjennom munnen, og er knytt til

4. Drøfting

pusten meir enn til tanken.” Det er interessant i lys av sambandet mellom ånd og pust. Ånder, som er det Ragnhild sender i veg, er noko som fer ut igjennom munnen. Det er vanskeleg å seia om spytinga har med slike førestellingar å gjera, men at parfolket i den islandske segna geispar når hunden kjem, tyder på at noko av den vonde utsendingen fer inn gjennom munnen (jf. kap. 4.7). Korleis vi skal tolke at Ragnhild legg fem brød og fem ertrer i bruresenga, er òg uvisst. Det kan tenkjast at maten skal få fram at trolldomen til dels skal inn gjennom munnen på offeret. Det kunne høve med Mundal si tolking av spyttet og med det vi såg i det førre kapitlet, at fiendslege eller smålege tankar / hugar ser ut til å kunne ”angripe” ned halsen. Men Ohrt (s. 84 her) sin parallell til ertra verkar òg rimeleg; han har frå ei samtidig kjelde at harde bønner i senga skulle kunne hindre samleie (kva no ”mekanismen” bak det skulle vera). Ein kunne òg tenkt seg at ertra – altså frø – har samband med at Ragnhild er ute etter å ”udsaae Uenigheds og Hadskheds Klinte” (*seminaret*) mellom Bård og Bergljot og at ho ”havde udsaaet uhørte Tvistigheder” mellom dei (*seminasse*). Elles kan poenget tenkjast å vera at talet fem ikkje kan delast på to. Bård og Bergljot skal frå den natta leva i lag, og samliv går m.a. ut på å dele mat. Den tida maten var knapp, må vi tru deling av maten var ei konfliktkjelde, og Ragnhild er nettopp ute etter å ”så” konflikt. – Alt dette er uvisst.

Da er eg kommen til spørsmålet om kva føremålet med trolldomen er. Pipping og Mundal meiner det er å gjera Bård impotent. Ohrt trur ikkje det, for trolldomsformelen nemner ikkje noko om det, diplomskrivaren seier føremålet er å ”saa Uenighedens og Nagets Klinte” mellom ektefolka, og formelen seier føremålet m.a. er å ”volde Had og Fjendskab”. Eg er isolert sett samd med Ohrt, argumenta hans er gode. Slik vi nettopp såg, kan også det udelelege antalet mat stemme med at målet er å ”volde Had og Fjendskab”. Også i den islandske segna om ”djevlehunden” som splittar parfolket er målet med trolldomen tydelegvis at mannen og kona skal bli uvener. Dessutan kan sjølve formelen stø Ohrt sitt syn meir enn han tenkte på. I slike tredoble formlar er ofte det siste viktigast, medan dei to fyrste mest fungerer som ”innleiing”. I så fall er ikkje å vende *heipt* og *qfund* mot offeret berre éin av fleire ting *gønduls *andar* skal utrette, men sjølve poenget. Dette treng ikkje motseia tolkinga eg sette fram ovanfor, om at alle tre kan sjåast som variantar av den vonde hugen som gjerne vart oppfatta som ein aggressiv ulv. For ulike slag vonde tankar kunne ”angripe” på same vis, både misunning (ovund), lyst, aggresjon, m.m. Om vi no slår fast at målet med trolldomen er å ”volde Had og Fjendskab” mellom Bård og Bergljot, så er det likevel eit mål bak det, nemleg å hindre samlivet mellom Bård og Bergljot. Bård har vori elskaren til Ragnhild, og ho

4. Drøfting

vil ikkje miste han til Bergljot, men ha han for seg sjølv, og derfor er det ho tyr til trolldomen. Å gjera Bård impotent er altså ikkje det overordna målet. Likevel er det tydeleg at Ragnhild meiner ho har oppnådd dét med trolldomen, og det er jo naturleg, fordi det kan skada samlivet til Bård og Bergljot. I så fall bør vi spørja om tydingsselementet 'penis' i *göndull* likevel er eit poeng (jamvel om Pipping si tolking i den retninga kan avfeiast). Eg er ikkje samd med Ohrt i at det er urimeleg å oppfatte "Penis' Aander" som "noget der svækker Kraften". Tvert imot er den norrøne ideen om "fallisk aggresjon" (formulert av Meulengracht Sørensen 1983: 27) nettopp at den som blir "gjenstand for" ein penis er ikkje-mann. (At det her er ei kvinne som står bak, motseier ikkje dette. Kvinner kan fylle mannsrolla symbolsk og gjera menn til "ikkje-menn" på same vis som menn kan, jf. s. 256 og 297). At Ragnhild steller sverdet ved hovudgjerda i bruresenga i samband med at ho seier fram formelen, høver med dette ("et Sværd ved deres Hovedgjerde med en afskyelig Besværgelse, som siden følger"). Norrønt *sverð* tyder både 'sverd' og 'penis' (Fritzner 1883-96 III: 618-19), og når det er så nært samband mellom oppstillinga av sverdet og framseiinga av forbanninga, kan det tenkjast at forbanninga skal "sende eit "hug-sverd"" mot Bård. At det er han som er offeret, ser ut til å gå fram av forma *þann* i forbanninga; *þann* er eintals- og hankjønnsform. Munch si omsetting *dem* kan vanskeleg vera rett. Ei anna side av det Ragnhild sender mot Bård kan òg tenkjast å "svække Kraften", slik Ohrt uttrykker det. Vi har sett at utsendinga av *gönduls *andar* langt på veg er parallell til utsendinga av hunden som skal splitte parfolket i den islandske segna. Det ser ut til å følgje angrepet frå hunden at parfolket tek til å geispe, og slik brå trøyttheit markerer nettopp *atsókn / áðsókn* 'angrep' frå vardøger i ulveskapnad, som har mykje sams med *gönduls *andar* (ovanfor). På grunn av slike angrep blir offeret trøytt, og ofte passivt og tiltaksløst, slik at det ikkje klarar å ta vare på seg sjølv og forsvara seg mot dei angripande mennene når dei kjem (jf. s. 169). Dersom "angrepet" frå *gönduls *andar* påverkar Bård på den måten, så vil det ut frå norrøn tankegang vera det same som at han blir impotent. Evna til å stikke med dei to slag *sverð* vart nemleg oppfatta som to sider av same sak. (Jamfør Meulengracht Sørensen 1983.) Ein annan ting i den islandske segna tyder òg på at *gönduls *andar* angrip manndomen til Bård. I segna såg vi at det som skal til for å få slutt på kranglinga, altså å bryte innverknaden frå hunden, er at kona bøyer seg for mannen. Normaltilstanden skulle altså vera at mannen har autoritet nok til å setta kona på plass og bevare husfreden på den måten. Det tyder på at hunden øydelegg den mannlege autoriteten. Overført til Hordaland på 1300-talet, skulle krangling mellom Bård og Bergljot vera eit uttrykk for at den mannlege autoriteten til Bård er knekt, noko som ut frå det kjønnsrollesynet

truleg ville vera om lag det same som at han er impotent. I så fall er det to sider av same sak at *gönduls *andar* sår uvenskap mellom ektemakane og at Bård blir impotent. I så fall er det grunn til å tru at tydingselementet 'penis' i *gandr / göndull* er eit poeng, kanskje slik at Bård på eit vis får eit *sverð* i seg. Seinare norsk folketru stemmer med denne tolkinga: Usemje mellom ektefolk kunne gjera at dei ikkje fekk ungar (Reichborn-Kjennerud (1928-47 II: 53, jf. 23 [”så blir de enige”])).

4.9 Gand 'ulv' i Hild Rolvsdotter-strofa

Hild Rolvsdotter-strofa står i kapittel 2.1.3 og forskingshistoria i kapittel 3.9. Essensen i Magnus Olsen si tolking er at *gand* tyder 'ulv' i tråd med at det er eit gjennomgåande ulvebilette i strofa. Det sluttar eg meg til. Så mange av elementa i strofa høver i eit slikt ulvebilette at det er grunn til å tru at *gand* òg gjer det, jamvel om Olsen kanskje ser ulv i litt fleire detaljar enn det er grunnlag for. At *gand* blir brukt om ulv i denne strofa høver med at Fenresulven blir kalla *Vánargandr* (kap. 2.1.9), og vi har sett at kjerneforma av *gand* i eldre tid – utsend sjel / ånd, særleg i dyreham – kan gli over i hug / vonde tankar som verkar på avstand i ulveham (*renna göndum* og *gönduls *andar*). Det er helst på bakgrunn av slike førestellingar Hild brukar *gand* som eit ord for ulv. Men da er det spesielt at Hild kallar ein person av kjøtt og blod for ulv. Det såg Olsen òg, men hadde ikkje noka forståeleg forklaring på det. Ein stor del av svaret ligg nok i det Bjarni Aðalbjarnarson peikar på: *Úlfr* er = *vargr*, som også tyder 'skoggangsmann, fredlaus' (jamfør strofa: *ef rinnr til skógar*), og situasjonen er nettopp at kongen har gjort Rolv utlæg. Som utlæg er Rolv *vargr* = ulv, som kan kallast *gand*. (Døme på *varg / utlæg* hos Olsen 1942: 13.) Vi må òg hugse på at utgangspunktet for strofa er at kongen *ylfisk* mot Rolv, altså at han viser *úlfs)hugr* 'fiendskap' mot Rolv. Det gjennomgåande ulvebiletet kan vera ei følgje av dét. Trass i dette er det likevel spesielt at ein mann av kjøtt og blod blir kalla *gand*, som elles tyder 'sjelsutsending' e.l. Det er derfor grunn til å vurdere Finnur Jónsson og Olsen sitt forslag: Bakgrunnen er at namnet *Hrólfr* kjem av **Hróð-ulfr*. Det er ikkje tvil om at det høver. Dersom *Hrólfr* vart identifisert med *úlfr*, er det ikkje rart at han kunne kallast *gand*, som m.a. kunne tyde 'ulv', og det er påfallande at Rolv blir nemnd etter morfaren med tilnamnet "han med nasen" (*hafnið nefju nafna*), det er mange naselydar i strofa, og ulven er særmerkt med nasen sin. Problemet er at det er vanskeleg å tru at folk intuitivt såg *úlfr* i *Hrólfr*. Men det kan tenkjast at det var tradisjon om samband mellom namnet *Hrólfr* og ulv, nedarva frå tida da den fulle forma **Hróðulfr* var i bruk. Slik tradisjon kan ha vori at Rolv-ane i ætta særleg hadde ulvar til fylgjedyr, eller at akkurat "Rod-ulv med

4. Drøfting

nasen” særleg hadde det, fordi nasen hans såg ut som ein ulvesnute. At den fulle forma var i bruk da han (Rolv Nevja) vart fødd i fyrste halvta av 800-talet skulle vera mogeleg, for det er ikkje lydrett at *-óðu-* blir *-ó-* (jf. t.d. *móður*, obl. kas. av *móðir* og namnet *Lóðurr.*); voksteren kjem berre av at namn ofte blir meir ”slitne” enn andre ord. Men det kan òg vera at namnet **Hróðulfr / Hrólfur* hørde til denne ætta lenge før Rolv Nevja si tid, og at ein eventuell tradisjon om at ulven var fylgjedyret til Rolv-ane har følgt med heile tida. Dette er sjølv sagt for ein stor del spekulasjon, men det skulle vera mogeleg. Å ha ulv som fylgjedyr skulle vera kurant nok. Det mest uvisse punktet er vel om det kunne vera samband mellom namn og fylgjedyr.

4.10 *Flugumaðr* – gandfluge – *flugumaðr*. Inngeisping av seid-ånd

Dette flugetemaet har eg venta med fordi argumentasjonen føreset det eg i kapittel 4.7 har skrivi om sjelsutsendingar som angrip ned halsen og i kapittel 4.8 om at *gönduls* **andar* gjer Bård impotent. Det som no kjem, er ei tolking av dei norrøne førestellingane ikring *flugumenn*, og den brukar eg så som argument for at det vanlege i Noreg i mellomalderen og truleg før det var at gandflugene for *ofan í* offeret, som på Island i nyare tid (jf. sluttdrøftinga i kap. 4.6). *Flugumaðr* finst i gammalnorske tekstar (Frostatingslova og Landslova) likså vel som i gammalislandske, og høyrer etter mitt skjøn heime innanfor den forståingsramma eg skisserte i kapittel 4.6. Ein *flugumaðr* er ein som lèt seg kjøpe eller manipulere til å fara og drepa eller svike ein uven av oppdragsmannen, eller setta ut rykte om at han er ei kjerring (*ragmæli*).⁹⁷ Nemninga heng i hop med ordlaga *gína við flugu* ’gapa over ei fluge’, *taka (við) flugu* ’ta (imot) ei fluge’⁹⁸ og *koma flugu í munn einhverjum* ’få ei fluge i munnen på nokon’.⁹⁹ Dersom ein mann let seg kjøpe eller manipulere til å gjera slikt som *flugumenn* gjer, heiter det at han gapar over eller tek imot ei fluge, og da heiter det at oppdragsgjevaren får (klarar å få) ei fluge i munnen på han. Det vanlege synet, som Knut Liestøl målber (1941 [1939]), er at desse uttrykksmåtane er henta frå flugefiske. Fluga er ein metafor for lokkematen / betalinga, og ”den som får lokkematen i munnen kan missa livet”, slik fisken kan, for ein leigemordar risikerer å bli drepen sjølv. Men metaforen haltar. Poenget med fiske er å fange fisk og drepa han for å ha han. Men det oppdragsgjevaren gjer med ein *flugumaðr* er slett ikkje å fange og

⁹⁷ *Norges gamle Love* 1846-95 I: 182, II: 51; *Ljósvetninga saga* 1940: 44, *Reykðæla saga ok Víga-Skútu* 1940: 156, *Víga-Glúms saga* 1956: 51, *Bjarnar saga Hítðælakappa* 1938: 166, 176; *Gyðinga saga* 1995: 68. Jamfør *flugumannligr* ’som ser ut som *flugumaðr*’ i *Vatnsdæla saga* 1939: 105 og *Sturlunga saga* 1878 I: 11.

⁹⁸ *Eyrbyggja saga* 1935: 88, *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* 1950: 308, *Harðar saga* 1991: 24, *Njáls saga* 1954: 263, jf. 109, 111.

⁹⁹ *Njáls saga* 1954: 109, 111.

4. Drøfting

drepa han og ha han hos seg, snarare tvert imot. I nokre tilfelle blir *flugumenn* lurte til å gjera jobben, men vanlegvis gjer dei ein open og ryddig handel, og dei blir aldri tvinga. Dei skal ikkje vera hos oppdragsgjevaren, men fara på oppdrag ein annan stad, og da skal dei sjølvstøtt vera så spreke som råd. Da høver det ikkje at det heiter *flugumaðr* fordi oppdragsgjevaren ”fiskar” han med ei fluge. Mot den forklaringa nemner Liestøl sjølv ei avgjerande innvending: Alt tyder på at vi lærde flugefiske av engelskmennene i nyare tid. Dersom flugefiske var kjent i Norden i norrøn tid, må det derfor ha vorti gløymt i mellomtida, og det ”kvider ein seg utan vidare for å tru”. Derfor meiner eg Cleasby og Vigfusson si forklaring er rimelegare (1874: 162). Dei set *flugumenn* i samband med gand- og galdraflugene vi kjenner frå nyare tid: Ordlaga *gína við flugu / taka (við) flugu* kjem av at ”Wizards were said to bewitch flies and send them to kill their enemies”, og kan tyde ”to swallow the fly or to carry the fly, i.e. to be the tool of another man”. Dei meiner vel at ”flugemannen” med å gapa over og svelgje fluga blir berar av ho og slik ”blir” ei galdrafluge som oppdragsmannen sender som sin drapsreiskap. Men slik kan det ikkje vera, seier Liestøl, for ”folk var livende redde for slike trollfluger”, og da ville ein ikkje fått leigemordarane til å svelgje dei frivillig.

Den innvendinga skal eg no la ligga, og fyrst argumentere for at Cleasby og Vigfusson si forklaring er rimeleg *dersom* oppdragsgjevaren kan få leigekaren til å svelgje fluga. I så fall må to krav vera oppfylte: Ei utsend fluge eller tilsvarande må kunne gjera ein mann til reiskap for utsendaren sin vilje, og det må skje ved at mannen får fluga eller tilsvarande *ofan í seg*. Når det gjeld det fyrste, føreset eg at trolldomsfluger generelt kan oppfattast som ikjøtingar av sjel / ånd på same måten som andre dyr, slik eg argumenterte for i kapittel 4.6. I så fall er angrep frå fiendslege hugar / vardøger, slik vi har sett i islendingogene (kap. 4.5, 4.7 og 4.8) parallelt til angrep frå trolldomsfluger. Jamfør nyislandsk tradisjon, der også *sendingar* (jf. s. 166) som med *aðsókn* får offeret til å sovne, kan få flugeskapnad (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 308-10, III: 387-88). Mundal meiner *atsókn* frå hugar / vardøger i islendingogene ikkje gjer annan skade enn at dei får offeret til å sovne (Mundal 1974: 43, 1997b: 17). Men det er ein klår tendens at *atsókn* også tek frå offeret vilje, initiativ og evna til å forsvara seg – naturleg nok; den som er stuptrøyytt eller søv er lite i stand til å ta vare på seg sjølv. Resultatet er ofte at angriparmennene får lett spel når dei kjem. (Sjå t.d. opplistinga hos Strömbäck 1935: 153, *Grettis saga Ásmundarsonar* 1936: 258 og *Finnboga saga* 1959: 332-33.) Det finst unntak frå dette (Svan i *Njáls saga* [s. 163 her] og Gunnar på Lidarende før/under slaget på Knafahólar [ibid: 155 ff.]). Men også etter seinare folketru kunne

4. Drøfting

fjernverknad av fiendsleg hug ta makta eller motet frå folk (og ”inanimate objects” kunne dei stoppe. Strömbäck 1975: 13-14, Lid 1935: 4). Dette inneber at offeret for *atsókn* frå fiendslege hugar kjem i ein slik tilstand at det på nynorsk og nyislandsk ville kunne kallast *hugstolen / hugstolinn*. Som vi såg på s. 134, er ei av tydingane til dette ordet ”distract, aandsfraværende”, ”modløs” (Sigfús Blöndal 1920: 366) / ”forsagt, fortvivlet, som har tabt alt Mod” (Aasen 1873: 304). (At tydinga er så lik i nynorsk og nyislandsk tyder på at ho er felles arv.) At ein kan bli slik av *atsókn* frå fiendslege hugar tyder på at ein kan bli hugstolen ikkje berre ved at hugen blir skadd eller hindra i å komma inn att når han er ute på ferd, men òg ved at ein framand hug forstyrrar den rette hugen medan han er i mennesket. Vi kan òg jamføre med korleis seid verkar på offeret i visse tilfelle. Strömbäck (1935: 152-53) peikar på at seid verkar slik på både Kåre i *Laxdæla saga* 1934 (: 106) og kong Vanlande i *Ynglinga saga* 1941 (: 29) at dei både blir trøytt og får lyst til å gå/fara dit seidaren er, som om dei ikkje har eigen vilje lenger. Det same gjeld ei islandsk segn, der ein gut med seid blir dregen til seidaren og overmanna av trøyttheit og maktløyse (Torfhildur Þ. Holm 1962 [1878 og før]: 170 ff.). Segna er parallell til Vanlande-passasjen på fleire måtar: Seidaren er av dei underjordiske (*álfkona*), slik Huld etter namnet er (jf. s. 229), mannen held på å døy av trykk over brystet, og bakgrunnen for dramaet er at ei jente vil ha han, nemleg jenta som seidar guten til seg (jf. Vanlande på s. 214 og 229). Strömbäck peikar òg på at seiden Odin gjer til Rind verkar slik at ho blir ”maktlös” (1935: 152-53). Denne typen seid kan altså verke likeins på offeret som angrep frå fiendsleg hug når angriparmenn nærmar seg, og er i det heile framstelt på same måten. Det får Strömbäck til å seia at denne typen seid går ut på at ”den sejdandes *hugr*, *vqrðr* eller *fylgja* [...] verkar på objektet” (Strömbäck 1935: 153). I den islandske segna om ”djevelhunden” som splittar parfolket (s. 172), er det òg tydeleg at hunden, som kan oppfattast som hugen til rivalen, verkar inn på viljen og innstillinga til parfolket, og også der er eitt av symptoma geisping. – Innverknad frå framand hug e.l. kan altså gjera offeret viljelaust og få det til å gjera som den andre vil. Dette stettar det kravet eg stelte opp øvst i avsnittet, dersom vi set trolldomsfluger på linje med ikjøtingar av hug/ånd i annan skapnad, og det skulle vera kurant.

Så var det kravet om at dette må kunne skje med at offeret får hugen *ofan í* seg. Som vi har sett, er det somt som tyder på at fiendslege hugar e.l. kan angripe ned halsen på offeret. Gandfluger vil *ofan í* offeret (kap. 4.6), og at shetlandsk *gander* og norsk-svensk *hugbit* kan tyde ’kvalme’, ser eg ikkje anna forklaring på enn at gand, til liks med *hugr / fylgja* som

4. Drøfting

vardøger frå angripande menn, fer *ofan í* offeret i samband med at offeret geispar under *atsókn* 'angrep' frå dei (kap. 4.7). At slike angripande hugar / vardøger kan gje offeret kløe i nasen, kan òg tyde på at dei vil inn der (kap. 4.7). Dette kan vi setta i samband med at seidkona i somme kjelder geispar under seid. Buchholz (1968: 51-52; 83, note 73, jf. s. 91 her) meiner det heng i hop med at "Das Entsenden der Seele in die Aussenwelt und ihre Rückkehr geschieht [...] durch die Mundöffnung". Som døme nemner han seidseansen i *Hrólfs saga kraka* 1904 (: 11-12), der ei kone med seid prøver å finne ut kor kongssønene gøymer seg, og geispar i samband med seiden (jf. Saxo sin versjon, s. 131). Tolley trur ikkje den seansen dreiar seg om "letting out of the free-soul", men om "breathing in of spirits", som er kjent frå "shamanic rituals" i Sibir (Tolley 1995: 58 med note 6, 71 med note 34). Det sluttar eg meg til, på grunn av samhøvet mellom geispinga og det seidkona finn ut i *Hrólfs saga kraka*. Kongen seier at no vil han ha svar. Da geispar seidkona stort, og så begynner ho å seia det ho har funni ut. Så kjem eit mellomspele der syster til gutane prøver å mute seidkona så ho ikkje avslører dei. Men kongen pressar seidkona, og da geispar ho på nytt, og så seier ho meir om gutane. Rekkefølga er altså slik at det verkar som geispinga gjev seidkona kunnskapen. Rekkefølga mellom geispinga og framseiinga av kunnskapen er elles som mellom tilkalling av (hjelpe)ånder og framseiing av kunnskap i annan seid og i tilsvarende seansar hos samane. Når ein noaide skal spå, joikar han til seg hjelpeånder (saS *saajve* og *nåejtiesvoejkene*, saL *basseváreálmáj*, saN *noaidegázza*) som gjev han dei opplysningane han og tilhøyrarane hans er ute etter.¹⁰⁰ På liknande vis er det i seidseansen i *Eiríks saga rauða* 1935 (: 206 ff.). Kvedet *varðlok(k)ur* tilkallar ånder (*náttúrur*), og så snart volva har konstatert at dei er komne, kan ho fortelja om framtida. Geispinga i *Hrólfs saga kraka* svarar til at åndene kjem i desse kjeldene.¹⁰¹ Når vi ser det i samanheng med at ideen om hug/ånd er avleidd av pusten og at hugen og ånder kan fara ut og inn gjennom munn og nase, er det ein nærliggande tanke at geispinga dreiar seg om at seidkona pustar åndene inn, for geisping er eit slag djup pusting. Denne tolkinga kan stø seg på ein nysislandsk parallell. Ein *sagnarandi* er ei ånd som seier framtida og som ein kan ha i ei krukke. For å fange ånda, *seiðir* ein ho til seg med galdring, og har ei fosterhinne frå ei merr som ein ballong inn i munnen. Når ånda kjem

¹⁰⁰ Randulf 1903 [1723]: 44-45, Solander 1910 [1726]: 24, Forbus 1910 [1727]: 67, 84; Kildal 1910 [1730]: 91, 1945 [1730 og seinare]: 138, Kildal 1807 [1730-t.?): 456, Leem 1956 [1767]: 476 ff. I ein del tilfelle er det ein mellomlekk: Noaiden joikar til seg ein hjelpefugl (saL *basseváreládde*, saN *noaideloddi*) som så hentar hjelpeånda som gjev opplysninga. Jamfør elles at noaiden kan joike til seg hjelpedyret som skal bera han på transereisa (Skanke 1945 [1728-31]: 195).

¹⁰¹ Ein kunne tenkt seg at geispinga til seidkona berre viste at ho var på veg inn i søvn = transe, og at det var i den tilstanden ho fekk opplysningane. Men ho sovnar ikkje; tvert imot er det som kjem etter geispinga i begge tilfella at ho *pratar*, fortel kva ho har funni ut.

4. Drøfting

og vil *ofan í ein*, bit ein att opningen på ”ballongen”, og dermed er ånda fanga. (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 422) Ei ánd tilkalla med seid for å gje spådomar vil altså *ofan í* den som tilkallar ho. Alt i alt meiner eg det er mykje som peikar i retning av at ikkje berre hugen som kjem att til den livlause kroppen fer inn gjennom munn eller nase, men at også andre hugar eller ånder, både venlege og fiendslege, kan fara inn den vegen. I så fall burde det vera ein rimeleg tanke at den framande ånda i større eller mindre grad kan ta kontroll over offeret gjennom å forstyrre eller ta plassen til den rette hugen / sjela. Truleg er det det vi ser når seid og *atsókn* frå vardøgerhugar passiviserer folk. Jamfør at shetlandsk *gander* ikkje berre tyder ’kvalme’, men òg ”pludselig afmagtsfornemmelse” (kap. 2.3.4) – fordi ein blir avmechtig av at ganden, som kan vera = hugen, fer *ofan í ein*? Det kan òg vera at når ein kanskje kan bli *hugstolinn* / hugstolen utan at hugen sjela har vori ute or kroppen (ovanfor, jf. s. 134 og 192), så er tanken at ein framand hug kan fara *ofan í ein* og på den måten trenge unna den rette hugen (meir om dette på s. 192).

På bakgrunn av det eg har skrivi her meiner eg at dersom vi oppfattar fluga leigemordaren skal svelgje som ”hugfluga” til oppdragsgjevaren, så gjev det god meining at mannen som svelgjer fluga – altså ”flugemannen” – med det blir reiskapen hans. Det finst mange parallelar til at den som blir angripen av hug / hjelpeånder meir eller mindre kjem inn under den andre sin vilje, og det ser ut til at dette gjerne skjer med at hugen / hjelpeånda / -ene fer *ofan í* offeret. Mange av bitane eg puslar i hop dette biletet av frå eldre og yngre kjelder finn vi samla i avsnittet frå *Þorsteins þáttr uxafóts*, som eg siterte på s. 170: Trollkjerringa får i seg ein ”åndestråle”, den får henne til å geispe liksom *atsókn* frå dei fiendslege hugane til angripande menn, ”åndestrålen” gjer henne kvalm liksom *hugbit* i nyare folketru (kap. 4.7), som ein skulle tru angrip ned halsen, jf. nyislandsk *sækir í hálsinn*; og han tek makta frå henne, knekker motstandsevna hennar, slik *atsókn* = geisping gjer i sogene, og slik innverknad frå utsend hug e.l. kan gjera i seid. Rett nok står det ikkje at trollkjerringa får ”åndestrålen” inn gjennom munnen eller nasen, men geispinga og kvalmen tyder på at noko fer inn den vegen òg.

Så var det Liestøl si innvending om at folk var livredde for *galdraflugur*, så ingen ville ha funni på å svelgje dei frivillig. Det er opplagt ei god innvending; det kan vanskeleg vera snakk om slike fluger som trollmenn i nyislandsk folketru sender for å drepa folk. Likevel kan det vera fruktbart å bruke slike fluger som inngang til førestellingane ikring *gínaltaka við flugu*

4. Drøfting

og *flugumaðr*. For det er ikkje truleg at ”hugfluger” i utgangspunktet eller nødvendigvis var noko negativt. Som vi har sett, er det rimeleg å utleie trolldomsflugetrua frå førestellingane om at sjela / ånda / livet er knytt til pusten og kan fara ut or kroppen i skapnad av insekt, små mus og andre små dyr. I utgangspunktet er den førestellinga nøytral. Førestellinga om at sjel og ånd i insektskapnad kan fara for å skada andre lever side om side med førestellinga om at sjela til eit menneske som søv, heilt harmlaust kan fara i veg i same slag skapnad. Slik er det òg med *bláleit gufa*, som vi såg i ein islandsk variant av Guntramlegenda. Sjela i slik ”skapnad” er både fredeleg og skuldlaus, men i ei anna segn kjem ei *sending* i same slag ”skapnad” og vil drepa ein mann (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 309). Dette kan vi jamføre med at hugane til folk som nærmar seg ikkje treng å gå laus på den dei er på veg til; det kjem an på om dei vil personen vondt eller ikkje. Såleis sit Heid i *Óláfs saga Tryggvasonar* og geispar svært når Hauk og Vighard kjem til henne, jamvel om dei kjem i fredeleg ærend (*Flateyjarbok* 1860-68 I: 580). ”Inngeisping” av hugar/ånder treng heller ikkje vera skadeleg, jamvel om det er *atsókn* når ein ”geispar inn” fiendslege hugar. Når seidkona i *Hrólfss saga kraka* geispar under leitinga etter kongssønene er det truleg noko slag hjelpeånder ho får i seg, og det har ho tydelegvis ikkje vondt av. Alt i alt burde det vera mogeleg at når ein leigekar mot betaling *gínr við flugu*, så vil det seia at han – i faktisk eller overført tyding – gapar opp for ”hugfluga” til oppdragsgjevaren og med det får i seg viljen til oppdragsgjevaren og blir ein reiskap for han. *Flugumaðr* kan da bokstavleg tyde ’mann som i kraft av å ha fått i seg slik fluge ’er’ ”hugfluga” til oppdragsgjevaren’, altså om lag det Cleasby og Vigfusson meiner (ovanfor), jf. s. 273. Denne tolkinga har sjølv sagt uvisse sider, men ho unngår dei grunnleggande problema som flugefiskeforklaringa har. Dette styrker resonnementet på slutten av kapittel 4.6 om at vanleg førestelling også i Noreg i mellomalderen var at gandfluger fór *ofan í* offeret, ikkje berre stakk det i holdet.

Dersom den tolkinga eg har gjort av *gína við flugu* og *flugumaðr* har noko føre seg, så har vi heimel for at det fanst førestellingar om sjel utsend i flugeham ikring år 1000, for motivet med å gapa over fluge finst i ei lausavise av Ulv Uggason frå den tida (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 130, *Njáls saga* 1954: 263). Men når trua på at hugen kan fara ut or eit menneske i skapnad av fluge (eller andre små dyr) er utbreidd over store delar av Eurasia, må vi tru at slike førestellingar er gamle som alle haugane. Da kan ideane om *flugumenn* òg vera det, og dét kan vera grunnen til at det er vanskeleg å sjå opphavet deira berre i dei norrøne mellomalderkjeldene. Biletet dei gjev kan ha utvikla seg ein del bort frå opphavet. Kor

gammal ideen om skadelege hugfluger er, altså den gandflugetrua vi kjenner, kan vi ikkje veta, men eg ser ingen grunn til at ikkje den òg er svært gammal.

4.11 Sambandet mellom gand og seid

Som vi såg i forskingshistoria, er det fleire som har peika på at det ser ut til å vera samband mellom gand og seid, fordi gand er nemnt i samband med seid i *Piðreks saga* (s. 23 her) og *Völuspá* 22 (s. 21). Det argumentet er opplagt gyldig, så granskarane går lite inn på tolkinga av dei aktuelle tekststadene i samband med den konstateringa. Eg skal heller ikkje ta opp desse tekststadene her med det same, men eg skal gjera det til slutt i dette kapitlet. Fyrst vil eg plassere andre opplysningar vi har om seid i høve til gand og slike ovringar som eg har sett gand i samband med i dei føregåande kapitla. Det kan gjera det klårare kva gand er, og på bakgrunn av det biletet vi får av den jamføringa vil eg tolke dei nemnde tekststadene. Denne framgangsmåten gjer at dette kapitlet til dels blir ei oppsummering av dei seks føregåande kapitla.

Eg tek utgangspunkt i dei generelle vurderingane til granskarane som har kommentert tekststadene som nemner gand og seid i lag; dei står i slutten av kapitla 3.4 (Tolley), 3.13 og 3.14. Magnus Olsen meiner ”*gandr* var etslags *seiðr*”. Det kan ikkje vera rett, for det finst ikkje belegg i eldre kjelder for at *gandr* var ei form for trolldom; dét er ei tyding ordet har fått i nyare tid. Derimot kan Lid sitt syn vera rett: ”trolldom med *gandr* må ha vore mykje godt det same som [...] trolldomsformi *seiðr*”. Mundal og Steinsland meiner gand kan vera ”det seidende menneskets sjel som er sendt ut for å skade”. Truleg er det rett at dét er ei av tydingane til gand. I tråd med den nemner Tolley *göndum rennt* i *Fóstbræðra saga* som døme på at gandar vart sende ut. Det han gjer til poenget sitt er likevel at seid dreia seg om *tilkalling* av gandar = hjelpeånder. Men det har vi ingen brukande belegg for. Hans døme på det er *Völuspá* 22 og 29, men dei er så kryptiske at ingen ting kan byggast berre på dei, og det er trulegare at dei dreiar seg om *utsending* av gandar (sjå slutten av kapitlet). Det kan tenkjast at også gandar kunne tilkallast, berre at det ikkje kjem til syne i kjeldene, men det biletet kjeldene gjev er at gandar berre kunne sendast ut. Med det biletet høver også den etymologiske tydinga ’(kvass) stav, støytar’. I tråd med at Tolley meiner seid dreia seg om *tilkalling* av hjelpeånder, meiner han det ikkje er grunnlag for å seia at den seidande sende i veg sjela si (altså det motsette av det Steinsland og Mundal seier). Det er ikkje rett. I *Friðþjófs saga* er seidkonene både på ein kval på havet og på seidhjellen heime (s. 135 her), i *Hrólfs saga kraka*

4. Drøfting

er det tydelegvis Skuld, sittande på ein seidhjell, som sender sjela si i slaget i skapnad av ein râne etter at bjørnen som er Bodvar er kvorven (*Hrólf's saga kraka* 1904: 102-03, jf. s. 141 her), og i *Piðreks saga* er det i samband med seid at Ostasia er med i eit slag i drakeham og så døyrr i sin eigen ham av skaden (s. 23 her). Truleg kan vi til desse døma leggja "båen" som kvelver båten til Tord i det seid-laga uvêret i *Laxdæla saga* 1934 (: 100). Det står at båen dukkar opp (*reis*) rett ved land der ingen hugsar at det har vori nokon baa. Når kvalar i vassyta kan sjå ut som skjer og det er vanleg i sogene at kvalar utsende av trollmenn kvelver eller prøver å kvelve båtar (punkt e. [frå s. 135] i kap. 4.3, *Göngu-Hrólf's saga* 1954: 238), har nok det opphavlege publikummet tenkt at det eigentleg er snakk om ein kval. Jamfør at det i *Hjálmþérsrímur*, i ein yngre versjon av kvalangrepet eg gjorde greie for på s. 135, står at skipet skaka da det *boða af hvalnum kenndi* 'kjende baa av kvalen' (normalisert etter *Rímnasafn* 1905-22 II: 54). Det rimelegaste er da at tekststaden i *Laxdæla saga* er enda eit døme på at hugen til den seidande blir send ut i dyreham.

Forvirring og usemje om tilkalling av ånder og utsending av ånder og hug pregar òg reine seid-drøftingar, særleg når det gjeld seid-seansen i *Eiríks saga rauða* 1935 (: 206-09), som er den mest innhaldsríke seid-kjelda. Der kved ei jente eit kvede kalla *varðlok(k)ur*. Kvedinga er ein viktig del av seid-seansen, og ho er viktig i Strömbäck si seid-gransking. Av handskriftformene *-lokur* og *-lokkur* vel Strömbäck *-lokkur* og set det i samband med verbet *lokka* 'lokke (til seg)'.¹⁰² Det tolkar han på bakgrunn av at ei jente joika hugen til dei samiske noaidane attende frå ferda når noaiden var i transe. Strömbäck kjem fram til at *varðlokkur* "syftar på den spesiella sång, som användes för att återkalla den schamanerandes själ till den i extatisk utmattning liggande kroppen. *Varð-* är här just det *vqrðr* (: vård), som vi [...] i de nordiska dialekterna funnit vara framför allt beteckning för den levandes på egen hand verksamma själ, "frisjälen"." (Strömbäck 1935: 129-39) Mot denne tolkinga har fleire innvendt at det ikkje ser ut til at hugen til volva blir kalla attende. Alt tyder på at ho er mentalt til stades heile tida, og songen blir ikkje sunge mot slutten av seansen, slik ein skulle vente dersom han skulle kalle volvehugen attende, men i fyrsten av seansen (Ohlmarks 1939: 334 ff., Grambo 1984: 65, Dillmann 1992, Tolley 1995: 61, note 9). Desse granskarane meiner derfor *varðlokkur* ikkje kallar heim hugen til volva, men tilkallar ånder som gjev volva opplysningane ho vil ha, og dei peikar gjerne på at *vord* i seinare folketru tyder på at vorden kunne vera noko slag 'hjelpeånd' e.l. Slik må det vera, meiner eg òg (jf. s. 152). Da er

¹⁰² Magnus Olsen les derimot *varðlokkur* og oppfattar det slik at songen "indeslutter aanderne og holder dem fast" (Olsen 1916: 19).

4. Drøfting

seidseansen i *Eiríks saga* langt på veg parallell til den nemnde tilkallinga av *sagnarandi* på Island i nyare tid og seidkona si sannsynlege ”inngesping” av ånder i *Hrólf's saga kraka* (s. 182). I begge tilfella galdrar ein til seg ånda som skal seia framtida, og det blir kalla å *seiða*.

Dillmann (1992) meiner det at volva i *Eiríks saga* ikkje er i transe, men berre tilkallar hjelpeånder, viser at seid ikkje er sjamanisme. Eg meiner òg omgrepet sjamanisme bør unngåast når det er snakk om norrøn praksis (jf. kap. 1.2). Men det er ikkje på grunn av det Dillmann og dei andre peikar på. Trass i det ser det ut til at seid langt på veg svara til slik religiøs praksis som hos samane har vori kalla sjamanisme, og jamføring med den praksisen kan gjera det enklare å skjøne opplysningane vi har om seid. Hultkrantz seier at vi i dei samiske noaideseansane kan sjå ”two distinctive experiences, one, the extra-corporal flight of the shaman with the assistance of helping spirits, two, on-the-spot information passed to the shaman by helping spirits. In both cases the séance opens with the calling of these spirits.” (Bäckman og Hultkrantz 1978: 20) Til noaideseansen høyrer altså både tilkalling av hjelpeånder og utsending av hjelpeånder og sjela til noaiden. Det er ingen motsetnad mellom at noaiden kunne få opplysningar av tilkalla hjelpeånder og at han kunne fara på transeferd. Somme kjelder nemner berre éin av tinga, andre nemner begge.¹⁰³ Eg ser ingen grunn til at vi skal krevja større uniformitet når det gjeld seid og kjeldene til seid. I somme kjelder får den seidande opplysningar av tilkalla hjelpeånder og er mentalt til stades heile tida. I andre sender han eller ho sjela si i veg. Det blir kalla seid anten det er slik eller sånn.

Som det går fram av Hultkrantz-sitatet, steller han tilkalling av hjelpeånder og utsending av sjel opp som prinsipielt ulike ting. Det kan vera meningsfylt, men det er grunn til å tru at dei kunne gli i hop, eller i alle fall at skilnaden ikkje trong å vera så stor. Skjematisk kan vi vel seia at hjelpeåndene sviv ikring oss eller i vêr og vind, og når dei blir tilkalla, har dei opplysningar frå der dei har vori. Blir dei så sende ut, kan dei skaffe opplysningar frå nye stader. Men det kunne vel slumpe at nokre hjelpeånder da dei vart tilkalla var der det var aktuelt å sende dei, og i så fall kunne ein få veta det ein lurte på med ein gong, utan å sende dei ut. I så fall kan det vera hipp som happ om ein tilkallar eller sender ut hjelpeånder. Anten ein tilkallar ånder og får veta ting hos dei eller ein sender ånder/sjela si i veg og får opplysningar etter det, er poenget at ein har åndeutsendingar/-spionar ”der ute”. Rekkefølgja treng da ikkje vera så viktig. Trolldomsleitinga i *Hrólf's saga kraka* 1904 (: 3 ff.) kan vera eit døme på dét (s. 130, jf.

¹⁰³ Når det gjeld hjelpeåndene, sjå fotnote 100.

4. Drøfting

kap. 4.5, 4.7 og 4.8). Som vi har sett, vil kong Frode ha tak i to kongssøner som gøymer seg, og derfor hyrar han to gonger trolldomskunnige til å finne dei. I det siste tilfellet ser det ut til at volva får opplysningar om kor gutane er av hjelpeånder som kjem til henne og som ho ”geispar inn”. I det fyrste tilfellet ser det heller ut til at galdramennene sjølve har sendt i veg noko, for dei snakkar om kva dei *ser* over øya der gutane løyner seg. Dei to rekkefølgjene i seid blir nokså parallelle til dette. Også i den seid-forma der seidaren har sendt sjela / ånda si i veg, og i annan trolldom av same typen, er det grunn til å tru at den trolldomskunnige får kunnskapen med innpusting av ånd (sjel), sidan ideen ånd / sjel er avleidd av pusten. Når Tordis på Longunes (s. 24) og andre som har hatt åndeutsendingar ute vaknar tungpusta, kan det vera fordi dei har pusta inn att åndene. Buchholz meiner det (1968: 51-52; 83, note 73, jf. s. 91 her), men det kan òg vera berre at dei er andblæste fordi det dei har gjort er tungt fysisk. Skilnaden mellom dei to seid-typene blir at åndene i den eine varianten kan pustast inn direkte, medan sjela i den andre varianten fyrst må sendast ut.

Den fyrste trolldomsleiinga i *Hrólfs saga kraka* blir ikkje kalla seid. Likevel ser det ut til at både den og anna trolldomsleiing (kap. 4.5) bør sjåast i samanheng med trolldomsleiing som blir kalla seid. Det er *à priori* rimeleg, og går ein gjennom dei tekststadene, kan ein sjå at dei overlappar med kvarandre, særleg dersom ein tek med at seid ofte gjekk ut på å dra til seg ting, personar eller ressursar, slik vi såg i punkt **b.** i kapittel 4.3 (frå s. 130) og slik eg går nærare inn på i kapittel 4.15.2. Eit særskilt interessant seid-tilfelle står i *Göngu-Hrólfs saga* 1954 (: 240). Tolv menn sit på ein seidhjell og gjer seid som skal få heltane Rolv og Stemne til å drepa seg sjølve. Men den trolldomskunnige Mondul går inn under hjellen og *reist þeim seiðvillur með þeim atkvæðum, at þeim hrífi sjálfum seiðmönnum.*¹⁰⁴ Før eg omset dette tek eg med kva som så skjjer: *seiðmönnum brá svá við, at þeir brutu ofan seiðhjallinn ok hlupu beljandi út af húsinu á sinn veg hverr þeira. Sumir hlupu í fen eða sjó, en sumir fyrir björg ok hamra, ok drápu sik allir með þessum hætti* ’det gjekk slik innpå seidmennene at dei reiv ned seidhjellen og sprang gaulande ut av huset og så kvar sin veg. Somme sprang i myrhol eller på sjøen, somme utføre berg og hamrar, og på den måten drap alle seg’. Etterpå forklarar Mondul at det var meininga Rolv og Stemne skulle ha den dauden seidmennene fekk. Det er altså tydeleg at Mondul snur seiden mot seidmennene sjølve, og det gjer han med å risse *seiðvillur*

¹⁰⁴ Den siste leddsetninga er formelt spesiell. Subjektet må vera seiden / det som er utsendt i seiden, og det er tydelegvis underforstått. Da må *þeim* vera same dativleddet som *sjálfum seiðmönnum*. Alternativt kan ein tenkje seg at *þeim* er skrivefeil for *þeir* og at det er subjektet. At det er *seiðmönnum sjálfum* den snudde seiden skal *hrífa*, er det ikkje tvil om.

4. Drøfting

mot dei, altså noko som ”forvillar” seiden. Det mest interessante er at ”seidvillene” inneheld slike *atkvæði* ’trolldomsord’ at seiden skal *hrífa* seidmennene sjølve. *Hrífa* kan på nyislandsk tyde ’ha verknad på’, om t.d. alkohol, og ’gjera inntrykk på, gripe (kjenslemessig)’ (jf. Sigfús Blöndal 1920: 355), og slik er det visst ordet har vorti oppfatta i *Göngu-Hrólfs saga*. Men dette er ei overført tyding, og (Fritzner 1883-96 II: 56-57) har ikkje døme på den frå norrønt (dersom ikkje denne tekststaden er det). Den eigentlege tydinga er ’gripe, trive etter’ og ’rive, klore, klø’, som i ordlaget *hrífa við*, om ankerkloa når ho får tak i botnen.¹⁰⁵ Den kan òg høve i samanhengen, dersom seid(-utsending)en har klør eller tenner som kan gripe eller hogge tak i offeret og dra det dit seidaren vil (nemleg i myrhol eller utfor berg). Det ville høve med at seid ofte går ut på å dra til seg ting og personar. Spørsmålet er sjølvsagt om det er rimeleg at seidutsendingane hadde klør eller tenner, og det kan det vera. Revetispene på spionoppdrag i *Hávarðar saga Ísfirðings* og *Þorsteins saga Víkingssonar* (s. 140, 146 og 147 her) er sjelsutsendingar med klør og lange tenner, og revetispa i *Þorsteins saga Víkingssonar* har eit oppdrag som liknar seid-utsendingen i *Göngu-Hrólfs saga* sitt. Ho skal ikkje gripe/bite tak i nokon og dra dei nokon stad, men ho skal finne gutane som gøymer seg, og det er på eit vis å ”dra” dei fram i lyset. I Saxo sin versjon av den parallelle leitinga med seid i *Hrólfs saga kraka* (s. 131 her) er det nettopp slik det er framstilt. Om volva seier Saxo at *Cuius llcarminum tanta vis erat, ut rem quantalibet nodorum consertione perplexam e longinquo soli sibi conspicuam ad contactum evocare posse videretur. [...] Qui cum se inusitata carminum violentia latibulis egestos incantantis obtutibus admoveri conspicerent* ”The power of her incantations was such that she could apparently summon to her hands something in the distance, visible to her alone, even when it was tied up tightly with knots. [...] When the youths perceived that they were being drawn out of their recess by the weird potency of the enchantress’s [sic] spells and pulled under her very gaze”, mutar dei volva med å kaste til henne ein pung med gull. (*Saxonis Gesta Danorum* 1931 I: 182 / Fisher og Davidson 1979-80: 202) Strömbäck (1935: 81, 84) meiner denne versjonen er eldre og betre enn sogeversjonen, fordi gutane i saga kjem av eigen fri vilje til kongen som vil ta livet av dei og er i hallen hans når volva driv med seiden som skal finne dei.¹⁰⁶ Da er Saxo si framstilling rimelegare: Det er volva som ”dreg” gutane fram frå gøymsla og føre augesyndu si. Og det gjer ho altså med seid som tydelegvis har same evna til å gripe tak i offeret som i *Göngu-Hrólfs*

¹⁰⁵ Det normale er at *hrífa* tek objekt i akkusativ, både i norrønt og nyislandsk. I *Göngu-Hrólfs saga* tek *hrífa* objekt i dativ, men det finst det òg døme på i nyislandsk, så kasusbruken er ikkje til hjelp i tolkinga.

¹⁰⁶ I *Egils saga* 1933 (: 179) oppsøker Egil òg ein konge som har ettersøkt han og vil ta livet av han, og det er tydeleg ein verknad av seiden. Men i *Hrólfs saga kraka* kjem gutane til kongen *før* seidkona har seida for å finne dei, og det rimar dårlegare.

4. Drøfting

saga. Frå før har vi sett (kap. 4.5) at desse skildringane av leiting med hug-utsending e.l. etter folk som ligg i dekning langt på veg er parallelle til Tordis på Longunes si leiting med utsende ånder i *Fóstbræðra saga*. Der er utsendingane kalla gandar, som m.a. kan vera 'ulvar' (kap. 4.8 og 4.9), altså òg ein skapning med klør og tenner. Også nysislandsk *varðrispur* og nynorsk *vordklør* tyder på at seid-åndeutsendingen kunne ha klør og tenner. I *Eiríks saga rauða* tyder lokkesongen *varðlok(k)ur* på at det er *verðir* som gjev volva kunnskapen, og det er grunn til å tru at *vørðr* kunne brukast jamsides med *hugr* og *fylgja* om følgjeånd og vardøger, jf. s. 152, 77 og 86.

Det ser altså ut til at åndskapningar brukte til leiting i ein viss forstand kan *angripe* offeret, til dels med tenner og klør. Det overlappar med motiv der det er meir *sentralt* at åndedyret skal angripe. Innanfor slike motiv finn vi den same overlappinga mellom skildringar som nemner ordet seid og slike som ikkje gjer det. At kvalar blir sende ut både i seid og i trolldom som ikkje blir kalla seid, har vi sett (jf. fyrstninga av kapitlet). Den vanlegaste forma for angripande ånd i norrøne kjelder er likevel dei fiendslege hugane / vardøgra til ufredsmenn. Som vi såg i kapittel 4.7 og 4.8, er dei gjerne ulvar, altså dyr med klør og lange tenner, og det er døme på at dei går laus på offeret og klorar det. Dessutan verkar angrepa deira (*atsókn*) på den måten at offeret tek til å geispe og sovnar. Slik verkar seiden mot Vanlande i *Ynglinga saga* 1941 (: 29) òg (dessutan seiden mot guten alvejenta vil ha i den nysislandske segna, s. 181), og det kan tyde på at seid-utsendingen som angrip er same slag skapning som hug-ulvane som elles valdar *atsókn* = geisping og sovning. Det kan høve, for seiden gjev Vanlande sterk lyst til å fara dit seidaren er, som om seiden grip tak i offeret – med klør eller tenner, slik det ser ut til i *Göngu-Hrólfss saga*? Samstundes er det rimelegast om geispinga er tenkt slik at den fiendslege hugen angrip ned luftvegane, slik "åndestrålen" til Olav Tryggvason truleg gjer i *Þorsteins þátr uxafóts*, og slik smålege tankar i seinare islandsk folketru kan *sækja í hálsinn* 'angripe i halsen' og slik *hugbit* i norsk-svensk folketru (og shetlandsk *gander*?) kan gje kvalme og magesjuke (kap. 4.7), og slik gand- og galdrafluger kan fara *ofan í* offeret i seinare folketru, men truleg òg i det norrøne komplekset ikring *flugumaðr* og *gína við flugu* (kap. 4.6 og 4.10). Geispinga, og det at hug/ånder fer *ofan í* eit menneske, overlappar igjen med at volva i *Hrólfss saga kraka* geispar under seid når hjelpeåndene kjem til henne, og truleg *ofan í* henne (kap. 4.10). På den måten får ho opplysningar om kor to ettersøkte gøymer seg, og det får Ugautan i *Þorsteins saga Víkingssonar* med å sende ut ei fylgje i revetispeham, altså eit dyr med lange tenner og klør. I seiden i *Eiríks saga* blir ikkje åndene som kjem med

4. Drøfting

opplysningane kalla *fylgjur*, men tydelegvis *vqrðr* (eller *verðir*, pl., jf. *varðlok[k]ur*). *Varðrispur*, *vordklor* og *vårdnöp* i seinare folketru tyder på at den òg kunne tenkjast som ein skapning med klør, for når førestellinga er utbreidd frå Sverige til Island, er det grunn til å tru at ho er gammal. Som vi ser, er det her overlapping i mange retningar mellom seid(utsendingar) og materialisert utsend sjel / ånd av fleire slag, m.a. slike som har lange tenner og klør. Sjela eller åndene som blir send(e) eller tilkalla i seid kan altså vera av same slag som gand i Hild Rolvsdotter-strofa og *gønduls *andar*.

Også på ein annan måte overlappar (det ein sender ut i) seid med komplekset av åndeutsendingar som eg har gått gjennom her: Begge kan gjera ein person deprimert, maktlaus eller galen. Seidmennene som drep seg i *Göngu-Hrólf's saga* blir galne av sin eigen seid (når dei må geispe han *ofan í seg?*), og i *Ynglinga saga* 1941 (: 19) seier Snorre at Odin med seid kunne ta vettet eller makta frå folk. Når det gjeld å miste vettet, er seiden mot Kåre i *Laxdæla saga* 1934 (: 106) interessant, der Kåre bryt forbodet mot å gå ut om natta og derfor døyr av seiden som blir send mot garden. Det står ikkje at Kåre mistar vettet, men i ein parallell episode i *Göngu-Hrólf's saga* 1954 (: 239) er det ein kar som gjer det. Der blir det sendt trolldom mot Rolv og mennene hans, og derfor må ingen gå ut. Men ein kar gjer det likevel, og når han kjem inn att er han *bæði vitlauss ok mállauss ok innan lítills tíma dauðr* 'både vettlaus og mållaus og daud ikkje lenge etter'. Trolldomen som tek vettet hans og drep han minner om seid i det at trolldomen (m.a.) har form av uvêr, slik som seiden litt før Kåre-episoden i *Laxdæla saga* 1934 (: 99-100) og i *Gríms saga loðinkinna* 1954 (: 186-88). Eg skal ikkje påstå at det er seid som drep mannen i *Göngu-Hrólf's saga*, men kor som er liknar både trolldomen og situasjonen så mykje på seid at dei høver med at ein kunne bli galen av seid. At seid kan ta motet frå offeret nemnde eg på s. 181, og nemner her i tillegg døme på at offeret blir tungsindig: Seiden mot Egil i *Egils saga* 1933 (: 176-77) og seiden mot Gisle i *Gísla saga Súrssonar* 1943 (: 56 ff.). At slike tilstandar i seinare norsk og islandsk folketru pga. ordet *hugstolen / hugstolinn* ser ut til å kunne komma av at hugen til personen som har problem er "stolen", såg vi på side 134 og 181. På norrønt er *hugstolinn* belagt i tydinga "afsindig" (Fritzner 1883-96 II: 89), jf. den eine nyislandske tydinga "afsindig, vanvittig" (Sigfús Blöndal 1920: 366). Om det i dette ligg at hugen verkeleg er *stolen* når ein er i slike tilstandar, er ikkje godt å seia. Det skulle vera mogeleg, jf. at *Historia Norwegie* har eit slikt motiv (punkt c. [s. 133] i kap. 4.3), men på grunnlag av kjeldene frå bumanskultur er det rimelegare om det dreiar seg om at hugen blir hindra i å komma inn att i kroppen. Jamfør

4. Drøfting

1600-talsopplysninga frå Namdalen (s. 134) om at dersom ei vond ånd hindrar vorden = hugen i å komma inn att i kroppen, blir mennesket ”aff med sin forstand”. Når det er slik at også fiendslege ånder/hugar kan fara inn gjennom luftvegane, kan dette kanskje vera tenkt slik at ein blir galen eller motlaus av at den framande hugen/ånda fer *ofan í* offeret og slik forstyrrar eller trenger unna den rette hugen (jf. s. 183). Det høver med at ein blir galen dersom ein islandsk *sagnarandi* (s. 182) slepp ut or krukka og fer *ofan í* ”eigaren” og at estarane meiner ein ikkje må opne munnen i kvervelvind, for slik vind er sjela til ein avliden, og får ein den i seg, blir ein galen (Loorits 1949-57 I: 192, jf. 197 her). Det avgjerande er i så fall om åndene / hugane vil ein vel eller ikkje. Seidkona som ser ut til å geispe i seg åndene som gjev henne kunnskapen i *Hrólfs saga kraka*, blir ikkje galen (s. 182 her). Kanskje kan vi jamføre med *noaidegázzí*, hjelpeåndene til dei nordsamiske noaidane. Når ein står på god fot med dei, har ein nytte av dei, men vegrar ein seg for å bli noaide (ein blir utvald av *noaidegázzí*), går dei på ein så ein kan bli galen (Olsen 1910 [etter 1715]: 51, 57, 62, 65-66).

Før eg går over til å drøfte tekststadene som nemner gand og seid i lag, vil eg oppsummere litt. I kapittel 4.5 argumenterte eg for at både *fylgja* i dyreskapnad, *hugr* og *vqrðr* kunne vera det same og det same som gand, i tråd med Strömbäck sitt syn. I samband med seiden mot Vanlande seier han at seid kan vera slik at ”den sejdandes *hugr*, *vqrðr* eller *fylgja* [...] verkar på objektet” (Strömbäck 1935: 153). Von Sydow går mykje lenger. Han seier at ”Den lilla vita ráttan i drömsjälssägnera skulle otvivelaktigt av våra förfäder ha förklarats vara den sovandes hamingja eller fylgja, likaså trollkarlens själ i fågel- eller valfiskhamn, men lika visst är, att om någon skulle i drömmen ha fått se kung Guntrams hamingja, skulle den säkert haft gestalten av en björn, tjur eller dylikt” (von Sydow 1935: 104). Dette synet er eg òg kommen fram til i arbeidet med gand og seid, og det inneber at både gand og seid høyrer til eit heilt kompleks av førestellingar som glid over i kvarandre. Ideane om sjel, hug og ånd var avleidde av pusten, og ein tenkte seg at sjela og ånder som følgde mennesket eller som (somme) menneske kontrollerte kunne sendast ut og verke på avstand. Sjela kunne som fluge eller lita mus m.m. fara ut og inn gjennom luftvegane, og dei kunne ikkjøstast m.a. som dyr med lange tenner og klør som gjekk laus på offeret eller hogg tak i det, eller berre skaffa opplysningar, om det same offeret eller om andre ting. (Eventuelt kombinert: Ei ånd fer ned i magen og bit, jf. shetlandsk *gander* og svensk-norsk *hugbit* ’magesjuke’ og ’kvalme’ i seinare folketru.) Gand- og seid-førestellingane høyrer inn under desse førestellingane, eller utnyttar dei, om ein vil. Det er ikkje grunnlag for å seia at alle desse ånde- eller hugvariantane kunne

4. Drøfting

kallast gand eller at all utsending eller tilkalling av alle dei kunne kallast seid. Men seid gjekk ut på å sende ut eller tilkalle sjel / hug og ånder og utrette ting med dei, og det kan sjå ut til at dei da kunne tenkjast som mange slag variantar innanfor det skisserte komplekset. Dét kunne òg gand, ser det ut til. Samhøvet mellom gand og seid blir da at sjela eller ånda som kunne sendast i veg i seid kunne kallast gand. Men det treng visst ikkje nødvendigvis vera motsett – det som blir sendt ut i seid treng ikkje kallast gand.

Da skal eg sjå på tekststadene som nemner gand og seid i lag; fyrst *hrærði sinn gand* i *Piðreks saga*. Teksten står på s. 23, og forskingshistoria i kapittel 3.13. Som nemnt der, er problemet at verbet *hræra* har fleire tydingar, til dels diffuse, og at ingen av dei gjev grei og endefram meining i denne tekststaden, samstundes som det ikkje er klare parallellar til tekststaden. Eg trur likevel at ein del av det eg har gått gjennom i dei siste kapitla har minska desse vanskanane. Når det gjeld føremålet med seiden i *Piðreks saga* er ordlaget *seiddi til sín* viktig. Det syner at å samle dyra, dra dei til seg, hente dei, i alle fall er eit vesentleg mål med seiden. Da ville det høve at *hræra sinn gand* tyder å ‘sende i veg ganden sin’, slik Tolley meiner. Skal ganden hente noko, må han jo sendast ut fyrst, slik som i *Fóstbræðra saga* (*gøndum rennt*) og *Historia Norwegie* (*gandus*). Truleg kan vi òg jamføre med *Þorsteins saga Víkingssonar* og *Hávarðar saga Ísfirðings* (s. 140 og 146 her), der revetisper (i lag med ulvar som er fiendslege hugar) kalla *fylgjur* og *hugir* blir sende i liknande ærend. Mellom anna på grunn av desse parallellane er det mogeleg at gand i *hrærði sinn gand* har skapnad som ulv e.l., og det kan høve med at seid som dreg til seg folk i *Göngu-Hrólfs saga* ser ut til å vera ein skapning med lange tenner og klør. Likevel er det neppe slik at ganden i *Piðreks saga* samlar dyra med å bite eller hogge tak i dei og dra dei til seg på den måten. Kan tanken vera at gand = ulv er ein skapning av liknande slag som rovdyra Ostasia er ute etter, og derfor kan lokke dei til seg? Jamfør fotnote 75 og Loke som merr på s. 299. Eller hadde ikkje forfattaren / omsettaren noko klårt bilete av detaljane i dette? Korleis det enn er med dette, kan det ut frå samanhengen høve at *hræra gand* tyder ‘sende i veg gand’, og formelt er det fullt mogeleg. Rett nok har *hræra* (= nynorsk *røre*) helst ei generell tyding ‘røre, bevege’, ‘det motsette av å la vera i ro’, og det høver ikkje heilt, for skal *hræra gand* tyde ‘sende i veg’, krevst det retning på rørsla. Men *hræra* kan brukast på den måten òg, som i *nú hrærði hann David frá sér* ‘no sende han David frå seg’ (Fritzner 1883-96 II: 73). I den tydinga er *hræra* parallelt til *renna* i *gøndum rennt* (tolka s. 130) og *hrinda* i [*h*]ritt *ek í frá mér gønduls *gøndum* (kap. 4.8). – Så er det eit spørsmål om det berre er hentinga av villdyra som er seid, eller om også slåstinga i

4. Drøfting

drakeskapnad er seid. Det siste står ikkje, strengt teki, men ut frå parallellar er det rimeleg om det òg er seid (jf. fyrstninga av kapitlet). Eg ser det ikkje som noko argument mot tekststaden i *Piðreks saga* at ho er omsett får tysk. Omsettinga er så fri at det er rettare å seia at ho bygger på tysk segnstoff, og vi må kunne gå ut frå at orda *gandr* og *seiðr* i den norrøne versjonen følgjer vanleg norrøn språkbruk.

Så var det *vitti hón ganda* i *Völuspá* 22. Teksten står i kapittel 2.1.3, og forskingshistoria i kapittel 3.14. Ut frå samanhengen kunne det høve om *vitti hón ganda* tydde 'ho sende ut gandar', slik fleire har oppfatta det. Men når verbet / verbforma *vitti* ikkje finst andre stader, blir tolkinga svært uviss. Eg ser likevel to måtar vi kan få til den nemnde tydinga på. Vi kan setta *vitti* i samband med:

- *vétt* i *Lokasenna* 24, slik Fritzner og Tolley gjer. Da blir tydinga 'ho tromma i veg gandar'.
- det norrøne verbet *vita* i tydinga "være vendt i en vis Retning fra eller mod noget" (Fritzner 1883-96 III: 969), slik Holtsmark gjer. Det har preteritum *vissi*, ikkje *vitti*, men slik Holtsmark peikar på (med stø av m.a. Falk og Torp 1903-06: 980 og Hellquist 1948: 1336), skriv tydinga "være vendt i en vis Retning..." seg truleg frå eit verb som var lint (altså preteritum **vitti*) og som (i infinitiv) var homonymt med det preterito-presentiske *vita* 'ha kjennskap til' (med preteritum *vissi*) og derfor var gløypst av det.¹⁰⁷ *Vitti* i *vitti hón ganda* kan da vera ein rest av det verbet *vita* som hadde linn bøyning.

Av desse mulegheitene tykkjer eg den andre er minst spekulativ. *Vitti hón ganda* blir da 'vende gandar i ei viss retning, mot noko(n)'. Det er ikkje det same som 'sende ut gandar', men noko av det same likevel. Det ser vi om vi jamfører med at Ragnhild Tregagås vil den tredje av *gonduls* **qndum* skal *snúa uppá þik heipt ok qfund*. *Snúa* (*upp*)á tyder bokstavleg 'vende mot', men her må det vera 'sende mot'. Slik er det òg i nidet Egil Skallagrimsson vender mot kong Eirik, dronning Gunnhild og landvetta i *Egils saga* 1933 (: 171): *sný ek þessu níði á hqnd Eiríki konungi ok Gunnhildi dróttningu*. – Dei andre forklaringane av *vitti hón ganda* meiner eg bygger på så veikt grunnlag at dei kan avvisast utan vidare.

Eg drøftar også *spá ganda* i *Völuspá* 29 her. Teksten står på side 21, og forskingshistoria i kapittel 3.15. Fyrst vil eg avvise ei av dei vanlegaste tolkingane. Ordlaget kan ikkje dreie seg

¹⁰⁷ Tydinga 'vera vendt i viss retning' skal vera avleidd av ei opphavleg tyding 'sjå' som vi finn i dei gammalgermanske verbformene Neckel, Holtsmark og Myhren nemner, via ei tyding 'sjå på/mot' (Falk og Torp 1903-06: 980, Hellquist 1948: 1336).

4. Drøfting

om at Odin gjev volva tryllestav(ar) eller at ho brukar det, for slik Myhren peikar på (s. 80), finst det ikkje døme på at gand tyder 'tryllestav'. Eg har ikkje noka løysing på problemet med den truleg forvanska linje tre i strofa, *fe spjöll spaklig*. På formelt grunnlag lèt det seg ikkje avgjera korleis det er med *fe* eller om den "vise kunnskapen" kjem frå Odin eller volva. Det vil seia at det er vanskeleg å få botn i begge dei midtre linjene. Likevel er dei to fyrste og dei to siste linjene såpass klåre at dei i lag med samanhengen strofa står i gjev eit nokså godt bilete av situasjonen. Av den førre strofa går det klårt fram at Odin spør volva om løyndomsfull kunnskap. I fyrstninga av *spá ganda*-strofa får volva kostesame gáver av Odin, og i slutten ser ho vidt ikring over alle heimar. I dette biletet høver gandar godt. Vi veit at gandar kunne sendast ut som kunnskapsskaffarar (*Fóstbræðra saga*, *göndum rennt*, s. 24 og 130 her), tydelegvis slik at ein "såg" gjennom eller med dei. Opplysningane som dei utsende gandane i *Fóstbræðra saga* gjev Tordis er noko som *berr fyrir* henne, altså noko som viser seg for henne i eit syn (jf. Fritzner 1883-96 I: 128). I *Hávarðar saga Ísfirðings* er det parallelt. Torgrim sender hugen sin i skapnad av ei revetispe som spion til Otradalur; den "kikar ikring seg og vil sjá på alt", og etterpå seier Torgrim at han "har vori på garden" (s. 139 her). På bakgrunn av dette er det rimeleg at når volva ser ut over alle heimar, så har det samanheng med *spá ganda*, helst slik at volva har sendt i veg sjela si eller hjelpeánder kalla gandar, som "kamera". Det ho ser gjennom dei er det ho gjev Odin i byte for dei kostesame gávane. Dette meiner eg det er grunn til å tru *spá ganda* dreiar seg om, ut frå samanhengen i strofa og kvedet og kjeldene elles. Men det er ikkje så lett å få det til å gå i hop i detaljane med *spá ganda*-strofa og linja før. Ut frå tolkinga eg set fram her, ville det rimelegaste vera å lesa *spáganda*, i eitt ord, som akkusativ fleirtal, med tydinga 'spådomsgandar', 'gandar som gjev spådomar', og oppfatte det som dei er sende i veg av volva. Men noko "utsendingsverb" finst ikkje i strofa. Alternativa er at *spá ganda* høyrer til det Odin *valði* át volva, eller at ho ser *spá ganda*, slik Fritzner meinte. Det fyrste er urimeleg av tre grunnar: Ikkje i noka kjend tyding kunne gand høve som kostesam gáve på linje med *hringa ok men*, det er vanskeleg å komma utanom at gand er noko som gjev volva kunnskapen, og det ser ut til at det alt i linja før (*spjöll spaklig*) er skifte frå det Odin gjev og til kunnskapen han vil ha eller får. Det andre, at volva *ser* gandane, er urimeleg fordi det i dei andre gand-tekststadene ikkje er gandane ein ser. Dei sender ein ut, og så ser ein med eller gjennom dei. – Den andre mulegheita er å lesa *spá ganda*, i to ord, med tydinga 'gandar sine spådomar', slik Gering og Tolley er inne på. I så fall ser volva spådomane (i eit syn) når ho ved hjelp av gandane ser ut over alle heimar. At gandane fyrst er utsende, er da underforstått. At volva ser spådomane høver med at den

4. Drøfting

opphavlege tydinga av verbet *spá* truleg er ”se, betrakte” (Bjorvand og Lindeman 2000: 849). Dette er den rimelegaste forklaringa, meiner eg. For å få botn i heile strofa, grip eg til den vanlege endringa til **fekk* i linje tre. Meininga blir da at Odin gjev volva kostesame gåver, for det får han løyndomsfull kunnskap, nemleg spådomane som volva får frå gandar [som ho har sendt ut slik at] ho [med gandane] ser ut over alle heimane.

4.12 Gand, vind og uvêr

Her skal eg drøfte slike variantar av gand som har samband med vind. Det ser ut til at det frå gammalt av fanst eit kompleks av idear om at ånd / sjel var vind som kunne utgjera uvêr og uvêrsskyer eller sendast i veg som skot, og at slik ånd / vind kunne kallast noko med gand. Orda eg skal ta opp her er norrønt *gandrekr*, *gandreid*, valkyrjenamnet *Göndul*, odinsnamnet *Göndlir*, *gandr* i skaldekjenningar, *Vánargandr*; shetlandsk-orknøysk *ganfer*, seint gammal-islandsk (*gýgjar*) *göndull*, shetlandsk *gander*, nordnorsk *gandferd*, nynorsk *gand(fluge)* og svensk tyre. Dei orda og tekststadene eg tek opp fyrst er lite drøfta, så når det gjeld dei, er det lite forskning å plassere seg i høve til.

4.12.1 (Trolldoms)vind er sjel / ånd

Tolkinga av *gandfluge* i kapittel 4.6 og 4.10 bygde på den urgamle ideen at ånd er pust og er noko som kan fara ut og inn luftvegane. Her skal vi sjå at ånda etter den same grunnideen også er *vind*. Det ser ut til at det har vori svært utbreidd frå gammalt av å oppfatte utsend sjel som vind, særleg frå trolldomskunnige, og særleg kvervelvind. Klåre døme på det er dei norrøne skaldekjenningane som kallar hug for ’trollkjerringvind’ (Meissner 1921: 138-39), jf. Snorre: *Huginn skal svá kenna, at kalla vind trollkvenna* ’hugen skal ein omskrive som trollkjerringvind’ (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 191). Tanken må vera at det særleg er trollkjeringar som kan sende ut hugen sin som vind. Som vi såg i kapittel 3.6.1 og 4.8, oppfatta Knut Liestøl *gýgjar göndull* i *Sálus rímur og Níkanórs* som ein slik kjenning (jf. Weiser-Aall 1936 om slike kjenningar). Det sluttar eg meg til. Kjenningen tyder ’trollkjeringa sin *göndull*’, og står i ein *mansöngur*, som i *rímur* er ei innleiing til ein ny bolk, og er ein metakommentar til diktargjeringa. I denne *mansönguren* klagar diktaren over at det er tungt å komma i gang. Linjene er i komplisert biletspråk og er truleg noko forvanska, men så vidt eg kan sjå (teksten står på s. 37), brukar diktaren to gjennomgåande bilete, parallelt på to plan: Han får ikkje sjøsett båten, sett han ut frå land, for det blæs slik. (Underforstått: Han kjem ikkje i gang med å dikte.) Og pga. for sterk hug (for sterk inspirasjon), får han ikkje

4. Drøfting

diktet fram. Det fyrste biletet får meining av at ”dikt(ing)” (*skáldskapr*) i norrønt og nyare islandsk diktarspråk kunne kallast *farskost(u)r dverga* ’dvergfarkosten’. Det bygger på myten om at dvergane Fjalar og Galar, da jotunen Suttung ville drukne dei, berga seg med å gje Suttung diktarmjøden, som dei hadde i si eige (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 83). Det andre biletet blir forståeleg av førestellinga om at hugen er ”trollkjerringvind”. I *mansönguren* er det tre variantar av ”trollkjerringvinden”: *Ímu vindr* strofe 1, og *gýgjar göndull* og *geslu gráð* i strofe 2. *Íma* er eit jotunkvinnenamn, *gýgr* er ’trollkjerring (gyger)’, og etter samanhengen er *gesla* òg det. (Finnur Jónsson 1926 oppfattar det som ei forvansking av *gessa* ’trollkjerring’.) *Gráð* er eit anna ord for *vindr*, og sidan desse uttrykka er parallelle, er det all grunn til å oppfatta også *göndull* som ’vind’, særleg når det står at *gýgjar göndull* er *hvass* ’bitande’, slik ein kan seia om sterk vind på islandsk og norsk.¹⁰⁸ I seinare folketradisjon finn vi òg mykje av at ein oppfatta ånd / hug utsend frå levande som vind. Det sa Lid ein del om i 1921 (s. 75 her): Mange stader trur ein at trolldomskunnige ferdast i vind-elingar og kvervelvindar eller beint fram *er* kvervelvinden / elingen. Det har Lid opplysningar om frå Noreg og Sverige. Hyltén-Cavallius (1863-68 II: 10-11) har opplysningar om det frå mesteparten av Sverige, og Fellman og Itkonen frå Nord-Finland, om samane: ”Av första rangen voro de s.k. *Girdde nåidek*, flygande troll. De kunde icke allenast flyga i fogelskepnad utan ock framträda såsom allehanda andra djur, eller såsom storm- eller orkanbyar (nåide puskek, hos finnarna noidan puuskat).” (Fellman 1906 [1830-åra] II: 28, 124; jf. Itkonen 1946: 116, 159, og Grundström 1943-45: 102, om lulesamisk tradisjon.) Også estarane tenkte seg at trolldomskunnige kunne fara i veg som kvervelvind. Da vart kroppen liggande att livlaus, som når sjela hadde fari ut i annan skapnad (jf. kap. 4.6), og måtte ikkje rørast (Loorits 1949-57 I: 194, II: 460). Det som skjer med kvervelvinden, skjer òg med kroppen. Dersom ein kastar ein kniv inn i ein kvervelvind, så råkar han den trolldomskunnige heime. Den førestellinga er svært vanleg i Norden òg, og kjend over store delar av Eurasia (Harva [Holmberg] 1948: 448-49, 458). Estarane har andre variantar i tillegg. Ei segn fortel at ein kvervelvind vart bunden med ei trolldomsbøn til ein tretopp, men kona som var vinden amma, så det rann mjølk nedetter treleggen. (Loorits 1949-57 I: 195) Hos estarane kan sjela utfaren som kvervelvind òg gli over i hugen utfaren som insekt: ”die Seele fliegt wie eine Biene aus und wird dann Wirbelwind, der Heu in den Schober oder Korn in den Speicher bringt, dann wieder Biene und zurück in den Mund fliegt” (ibid: 292). Frå norrøne kjelder kan nemnast at uvêr i fleire tilfelle kjem på grunn av seid (eller liknande trolldom), som truleg gjekk ut på å sende ut sjel eller hjelpeånder

¹⁰⁸ Takk til Bergsveinn Birgisson for hjelp med *rímna*-linjene.

4. Drøfting

(*Piðreks saga* og *Fóstbræðra saga*, sjå punkt e. [frå s. 135] i kap. 4.3 og kap. 4.11. Fleire døme på samband vind – seid i kap. 4.15). Da kjem hugen som ein kval eller på ein kval i uvêret, men *er* tydelegvis uvêret òg, jamfør at uvêret i *Piðreks saga* stilnar når seidkonene på kvalen blir drepne. Om lag det same motivet har vi sett i nordleg sjøsamisk tradisjon (punkt e. i kap. 4.3 [frå s. 135]). Det finst med kval i nordnorsk bumannstradisjon òg (Myrvang 1977: 43). Men i norsk er det gjerne ikkje ein kval, men trollkjerringa sjølv som er i uvêret, seglande i ein stamp. Når ho blir overvunnen, fell stampen i stavar, trollkjerringa druknar, vinden stilnar – og trollkjerringa dør der heime. (Nicolaissen 1879-87 II: 2-3, Olsen 1912b: 114-16) – I svensk Österbotten kan kvervelvinden vera ”avundsjuke grannars onda önskingar” (Wessman 1931: 488), og det same ser vi i estisk tradisjon (Loorits 1949-57 I: 193, 259). Kvervelvinden kan altså, som andre skapnader for sjel / hug og hjelpeånder, vera utsend både medvete og umedvete.

Førestellinga om at vind-elingar og kvervelvind kan vera hugen til ein trolldomskunnig glid over i førestellinga om at slik vind er eit magisk skot på linje med gandfluger, hårballar, piler osv. Itkonen seier såleis frå Nord-Finland at noaidane ”sausten im Wirbelwind als feurige ”Lappenpfeile”” (Itkonen 1946: 159, jf. 116). Frå Lid (1921) refererte eg på s. 75 døme på at det magiske skotet er eit vindkast og blir kalla *väderskott*, *trollgust* o.l. Broman (1911-49 [tidl. 1700-t]: 808 ff.) har fleire interessante døme på dette frå Hälsingland. Eg nemner eitt frå Lid (1921: 50): Ei trollkjerring knyter noko som liknar ”svart frö” i tre knutar, løyser opp knutane og kastar frøet i veg over venstre aksla, med ei forbanning mot offeret, som er ein annan stad. Offeret vart da råka, ”fast det var stilla och lugnt, [af] en tämligen stark väderpust på högra sidan af ansiktet”, og vart lam på den sida av kroppen. Her er det magiske skotet eit vindkast, og ordet *pust*, som i *väderpust*, tyder òg på samband mellom pust, vindbye og skot eller slag. På norrønt tyder *pústr* ’øyrefik, kinnhest’, medan shetlandsk *puster* tyder m.a. ”stærk blæst, storm” (Jakobsen 1921: 624), og nyskandinavisk *pust* kan ha begge tydingane, i tillegg til ’andedrag’ o.l. Her i dømet ser det ut som *väderpust* er brukt om vindkast = øyrefik. Jamfør at det magiske skotet hos estarane kan blåsast i veg (Loorits 1949-57 II: 466). (Om etymologien til *pust*, sjå Jakobsen 1921: 625 og de Vries 1962: 429.)

Også gand(fluger) o.l. har samband med vind. I ei segn frå Setesdal blir ein kvervelvind (”kvervlebøye”) kalla ”gan” (Skar 1961-63 [1903-16] I: 507-08). Pontoppidan seier folk kallar kvervelvindar for ”Ganskud” og at ein trur dei er sende ut av ein noaide med ei

4. Drøfting

gandfluge (kap. 2.2.14). Frå Lenvik i Troms heiter det at ”Gannen [kunne] komme hvirvlende som en blaa Ild” (Storaker 1932: 129) (– som eg set i samband med kvervelvind). Læstadius refererer frå Gravallius at *tyre* (den svenske varianten av gand, jf. kap. 3.17) ”troddes fara fram som en väderhvirfvel” (Læstadius 1997 [1840-45]: 160). Schefferus seier at *tyre* skal ”röra sig snabbt som en virvelvind” (kap. 2.2.3 her). Sigfús Blöndal (1920: 235) forklarar førelekken i islandsk *gamburfluga* = *galdrafluga* som ”hvassviðri”, og da blir *gamburfluga* ’kuling- eller stormfluge’.¹⁰⁹ I nordnorsk tradisjon kan utsending av gandfluger laga storm og tett nedbør (Blix 1965: 85, Ruud 1980: 115-16, jf. Olsen 1912b: 121). At skotet er vind (eller lagar vind) glid over i at vinden kan føre det i veg. Broman (1911-49 [tidl. 1700-t]: 815-16) har gode døme på det frå Hälsingland, og det same har Forsblom frå svensk Österbotten: ”Allmänt antages, att det fördärvbringande ”skottet” kommer med ”vädret” eller genom luften” (Forsblom 1917: 97). Truleg er det slik vind norrønt *gandrekr* er (kap. 2.1.8, jf. 3.12), jf. Magnus Olsen si forklaring: *gandrekr* er ”(vinden) som driver gand avsted gjennom luften”, fordi gand og tilsvarende i nyare folketru gjerne kjem med vinden. *Gandrekr* skulle da kunne oppfattast bokstavleg som ’gandfraktaren’. (Ordet i *Hrafns saga* som Finnur Jónsson oppfattar som **gandrekr*, drøftar eg i kapittel 4.15.10.)

Den eine tydinga av shetlandsk *gander* m.m. (kap. 2.3.4) høver inn i mønsteret vi ser her. *Gander* er m.a. ”stærk og larmende vind, stærkt vindstød”. *Gandaguster* o.l. tyder ”stærkt og pludseligt vindstød, også stærk og fejende vind, storm, især af kort varighed”, og *gandigo* har liknande tyding. Dette er akkurat slik vind som fiendsleg sjel og magiske skot kjem som, jf. *väderpust* ovanfor. I tillegg tyder *gander* ”støjende og råbende tale, højrøstet og tåbelig snak, skvalder”, så det høver at det er noko som kjem ut or munnen, slik utblåsen vind / ånd jo gjer. I tillegg kan *gander* tyde ”pludselig afmagtsfønnelse, kvalme, ondt for hjertet”. Slik vi såg i kapittel 4.7, kan det forklarast med at sjel og ånder – som gand jo er – kan angripe ned halsen. (*Gandflaga* ”voldsomt, pludseligt Vindstød” hos Vidsteen, kapittel 2.3.5, kan settast inn i det same mønsteret, men i det ordet kan *gand*- like gjerne oppfattast som reint forsterkande, slik det er ein del av i nynorsk, t.d. *gandsur*.)

¹⁰⁹ I islandsk *gandaflaga* = gandfluge, i ei kjelde frå 1649 (Sigfús Blöndal, kap. 2.3.1 her), kan ein oppfatte *flaga* som = (vest)norsk *flage* f. ’røse, vindbye’, for nyislandsk *flaga* ’plate, flak’ høver ikkje. Men det spørst om ikkje ordet er ei forvansking av *gandafluga*, for fleirtalsforma *flögur*, som kjelda har, skil seg i uttalen lite frå *flugur*. Ordet er visst berre heimla i det eine døme Sigfús Blöndal har.

4. Drøfting

Det kan òg sjå ut til at vinden og skyene i uvêret kan oppfattast som sjølve åndene, for på s. 163 såg vi at utsend ånd meir eller mindre tydeleg kan vera fuktig pust, damp, skodde, skyer o.l.

Shetlandsk-orknøysk *ganfer* har òg med vind å gjera, med di det er eit himmelfenomen som varslar uvêr. Som vi såg i kapittel 3.7, har *ganfer* vorti sett i samband med nordnorsk *gandferd*. Det meiner eg det er grunn til, men vil gjera merksam på at ordet *gandferd* kan vera ein konstruksjon. Uttalen er nemleg ikkje /gaŋ-/ eller /gan-/ til vanleg, slik ein i nordnorsk skulle vente av gammalnorsk *gand-* (jf. Heide 2004a). Aasen seier uttalen på Helgeland helst er ”Gangfar, el. Gangfal”,¹¹⁰ medan Ross oppgjev uttalen ”Gaangfær” frå Vesterålen (sjå kap. 2.3.5 her). Eg finn berre skrivemåtar som speglar ein uttale [goŋ-] i kjeldene til folketradisjonen. Dette kan tyde på at normaliseringa med *nd* er grunnlaus og at det nordnorske ordet *gandferd* er ein konstruksjon. Det trur eg likevel ikkje. Når Aasen har med ei uttaleform ”Gannfar”, enda han er klar over at *ŋ*-uttalen er den normale, ser eg ingen grunn til å tvile på opplysninga. ”Gangferd” kan vera utvikla frå **gandferð*, for slik vokster er det nokre døme på. Frå Dovre i Gudbrandsdalen er notert *gangskot* for *gandskot* (Solheim 1952: 324), frå Stange på Hedmarken *finne-gang* (Christiansen 1957: 412), og gardsnamnet *Gandvik* i Heddal i Telemark er vorti *Gangvik* (sjå kap. 2.1.5). *Vingstre* for *vinstre* har eg òg sett (Christiansen 1973 [1948]: 157, Vågå; Larsen 1926: 146, Sogn). I norsk ser overgangen *nd* / *nn* > *ŋ* ut til å vera nokså tilfeldig, men kjem kanskje særleg når fleire konsonantar følgjer etter *nd* eller *n*. (Legg elles merke til at døma med *gand* > [gaŋ] er både frå mål som i regelen palataliserer gammalnorsk *nd* og mål som ikkje gjer det.) I sørsvenske mål er visst regelen at *nd* og *nn* blir *ŋ* (jf. Grøtvedt 1939: 159).¹¹¹

¹¹⁰ Regelen i Trøndelag og på Helgeland er at gammalnorsk *-erð* blir /-a:ʀ/.

¹¹¹ For at **gandferð* skal bli ”gongferd”, må det òg ha skjedd noko med *a*-en, kanskje slik at Aasen si form ”Gangfal” har vorti sett i samband med *gonge* f. ’gåing, gå-ferd’. At Aasen har uttalen ”Gangfar, el. Gangfal”, berre med /a/, medan seinare kjelder har /o/, høver med ein slik (sein) overgang. På bakgrunn av dette meiner eg det er uproblematisk at **gandferð* ligg bak former som [goŋfa:ʀ], samstundes som ”Gannfal” hos Aasen gjer det sannsynleg at eit ord (som burde normaliserast) *gandferd* fanst i nordnorsk på hans tid. Også *tydinga* gjer det sannsynleg at det verkeleg er *gandferd* det er snakk om. *Gongferd* skulle tyde noko slikt som ’gåing’, ’gå-tur’ (og blir brukt i den tydinga i nynorsk, *Norsk Ordbok* 1966- III: 1406) eller ’(eit følgje av) skapningar som går’, men det høver dårleg, som vi straks skal sjå, det er slett ikkje vandreturar *gandferd* / *gongferd* dreiar seg om. Forma *gongferd* høver til tydinga ’fylgje, vardøger, føregangar’, som ordet òg blir brukt i (ibid), altså ein skapning som i prinsippet *går* attmed mennesket. På bakgrunn av dette meiner eg det er god grunn til å tru at *gandferd* og *gongferd* opphavleg var åtskilte ord, der berre *gandferd* vart brukt i den tydinga Aasen har under *gandferd*.

4. Drøfting

Aasen forklarer gandferd som eit "Følge af Hexer eller onde Aander, som tænkes at ride i Luften", og seier at det er det same som *Jolereid* og *Oskereid*. Nicolaissen (1879-87 I: 44-45) seier at gandferda ("Gaangfærden") er ein "skare af afdødes aander, som om natten farer hen over jorden uden at berøre den. En dump mumlende og hvislende lyd varsler om, at den nærmer sig." Høyrer ein denne lyden, må ein kaste seg ned, elles kan ein bli "greben og fastholdt af usynlige arme" og førd "bort med skaren indtil den nærmeste strandbred; thi over søen fører den aldrig nogen." Ein mann som vart teken med visste ikkje av før han "befandt sig midt inde i en stor sværm af døde, der med vindens hast jog afsted over bjerg og dal." Han vart ikkje kasta av før ved havkanten, og kom ikkje heim før etter fleire veker. Andre segner frå Helgeland fortel liknande ting. Ein kar møter gandferda ("gongfala") når han er på veg heim, og "Det var som ei stor folkemengd som fór framom, gangande og køyrande, men han såg ingen. Han hørde òg liksom ein kaklsong uppe i lufta. Det var slik luftrørsla kring ferda, at Jon vart snudd av luftrykket med same ferda fór framom. Natta etter vart han så sjuk, at dei mest trudde han kom til å døy." Ei anna segn fortel at eit kvinnfolk vart teken med av gandferda eit langt stykke gjennom lufta. I éi segn blir det sagt at gandferda er eit følgje av avlidne, og i ei anna at ho er "ånder som sviv i lufta, pratar, ollar og syng". (Strompdal 1929: 120, 124-25) I ei anna kjelde følgjer det "slik sus at tretoppene bøygdest" med gandferda (Celander 1943: 120). Skildringane høver med kraftig uvêr som kjem brått. Da høyrer ein "En dump mumlende og hvislende lyd" litt før (slik det blir sagt om gandferda), og så veit ein ikkje av før vinden tek tak i ein. Samstundes ser det ut til at gandferda er åndene til avlidne som kjem i vind og uvêr. Begge delane har motstykke i shetlandsk-orknøysk *ganfer*. At *ganfer* er eit uvêrsvarsel, har vi sett, og i orknøysk *ganfer* finn vi att dauding-åndene òg; ei av tydingane er "ghost, spook". Når tydingane er så like i nordnorsk og shetlandsk-orknøysk, er det all grunn til å rekne med at det fanst eit ord **gandferð* med om lag slik tyding i norrønt, altså i mellomalderen, for lån etter den tid er usannsynleg, så liten kontakt som det har vori mellom Orknøyane / Shetland og Nord-Noreg.

Det er semje om at den nordnorske gandferda er det same som den sørnorske *oskoreia* (aust og sør), *julereia* og *juleskreia* (vest). Den er eit følgje av dauding-ånder som rid over himmelen eller etter vegane med mykje ståk om kveldane eller nettene, særleg ikring jul. I Telemark rid Guro Rysserova ('merrehale') og Sigurd fremst. Der *oskoreia* stanar, vil ho inn i husa til folk og drikke opp juleølet og stundom jamvel halde julegilde. Reia kan ta med seg folk, hestar og ting og flytta på hus, jamvel ta med seg hus. Hestane reia tek med seg blir

4. Drøfting

ridne mesta i hel, og ein finn dei skumsveitte i stallen om morgonen. Blir folk tekne med, kan dei bli kasta ned på same staden etter ei tid, men oftast blir dei kasta ned langt unna. Til vanleg er det heile mennesket som blir teki med, men stundom berre hugen, medan kroppen ligg att livlaus. Ein variant av det er at hugen blir bortført medan mennesket søv.¹¹² I éi kjelde heiter det at dersom nokon rører kroppen da, kjem ikkje personen att (Fuglestvedt og Storaker 1943: 115-16).¹¹³ Ståket og susinga i oskoreia blir gjerne sett i samband med ”de heftige Storme, der gjerne rase ved Juletider” (t.d. Faye 1948 [1844]: 65-66, jf. Bø 1987: 84). Celandier (1943: 119 ff.) strekar under det: Det heiter at reia kjem med sus og dur, ”som eit anna uvér”, gjerne ned visse kløfter og skard, at heile huset skakar der ho kjem, eller at ho tek med seg ”Dyr, Træer, Stene, Huse” (Hardanger). Eg kan føye til frå Eike 1980 (: 246) slikt som at reia ”reiv [...] med seg alt som laust var” eller slo sleden til småbetar dersom han stod ute. Alt dette er slikt som orkan og fallvind kan gjera eller som er særmerkt for slik vind. Rett nok kan ikkje vinden ta med seg folk og hestar lange vegar, men han kan fint flytta på folk.

Oskoreia (med variantar) blir allment sett i samband med sørskandinaviske og kontinentale tradisjonar. *Odens jakt* er i Sør-Sverige noko ein kan høyre og sjå om haustkveldane. Det kan vera noko ein høyrer, ”ett dåft susande högt upp i luften, med ett sällsamt läte, såsom af drifvande jagthundar”, og i tillegg kan ein sjå ein vrimmel av folk og svarte hestar ”som ilar fram med stormens hastighet” (Hyltén-Cavallius 1863-68 I: 162, 166). (Ein annan variant er at ein jeger rid ikring i skogen og jagar eit kvinnfolk som han til slutt får skoti og slenger opp på hesten framom seg.) I Tyskland kan *der Wilde Jagd / das Wütende Heer* vera ”a host of raging spirits”, nærare bestemt ”damned souls” ”sweeping along in the gales” i haust- og vinternettene (de Vries 1931: 24 ff.). Noko liknande finn vi i nordsamisk tradisjon:

Ko manelačat læt kolgame, de si kirdet ilmīs deko lodit muhtomin bagjekæbot ja muhtomin vuolekæbot. Ja ko dat læt kolgame, de dat, ko læt boahtime, de dat šuvet nu stuora vuimin, ahte jabma deko buot karasæmos biega, ja vela karaseb šuva læ manelačain.

¹¹²Faye 1948 [1844]: 65, Skar 1961-63 [1903-16] I: 402 ff., Christiansen og Liestøl 1931: 164-65, Storaker 1938: 76-77, Fuglestvedt og Storaker 1943: 115-16.

¹¹³Den grundigaste utgreiinga om oskoreia o.l. er Celandier 1943. Jamfør elles Lid 1933: 52 ff., Bø 1987: 81 ff., Opedal 1930: 105-06, Opedal 1934: 122, Aasen 1923: 70-71. Fleire kjelder er lista opp hos Bø 1987: 170 og Sivertsen 2000: 316-17. Hægstad (1912) argumenterer overtydande for at ordet oskoreia kjem av **ásguðreið(in)* / **ásgoðreið(in)*. Korleis sambandet kan vera med ordet *áss*, tek han òg opp, og opphavet til ordet *áss* (sjå de Vries 1931: 47, 56) stør det Hægstad seier.

4. Drøfting

“Naar dødnige færdes, saa flyver de i luften som fugle, undertiden højere og undertiden lavere. Og naar de strejfer om, saa idet de kommer, da suser det med saa stor styrke, at det drøner som den allerstærkeste storm, og endnu stærkere suser genfærdene.” (Turi 1910: 72 / 195)

Som vi ser, har orknøysk-shetlandsk *ganfer*, den nordnorske gandferda og tilsvarende i andre tradisjonar i Norden dei same kjernemotiva: Ånder av avlidne jagar over himmelen i uvêr. Dét er det ein har kalla **gandferð*, 'ferd av gand(ar)'. I så fall tyder gand i **gandferd* 'sjela / ånda til ein avliden'. Det er noko anna enn 'utsend sjel, utsend hjelpeånd (i ham)', som er tydinga eg har kunna dra ut or dei kjeldene eg har drøfta til no. Eitt opplagt samband mellom dei to tydingane er at det i begge tilfella er snakk om ånder. Sams er truleg òg ideen som ligg bak: Ånd er noko som kan gli over i vind og har opphav i pusten. De Vries (1931: 47, 57) har peika på at det er ein slik åndside som ligg bak oskoreia og "den ville jakta" og at den ideen er "world-wide". Sambandet mellom "the storm of winter and the spirits of the dead" utleier han av førestellinga om at sjela kan fara ut or mennesket som vind i daudestunda. (Slik òg Loorits 1949-57 I: 189).¹¹⁴ Det underbygger han m.a. med at latin *anima* har ei "double sense" – og tenkjer vel da på at det tyder 'vind' i tillegg til 'sjel' (m.m.). Eg kan føye til at norrønt *andi* har same dobbeltydinga (sjå Heggstad, m. fl., 1990: 29) og at *vindr* også kan tyde 'ånd' (Fritzner 1883-96 III: 952). Meir konkret underbygger de Vries det han seier med at finsk-ugriske folk i Russland trur at "on the death of a shaman, a storm was sure to arise" (frå Holmberg [Harva] 1927: 17). Estarane har same trua, kan eg føye til. Bles det når eit menneske døyr, blir vinden kalla "Seelenwind" (*hinge tuul*; *hinge* tyder 'ånd / pust' m.m., og er same ordet som sørsamisk *hiegke*, som eg drøfta i kapittel 1.2, jf. s. 4 og 163). Når eit menneske med særskilt stor "Seelenkraft" døyr, meiner estarane å kunne høyre sterkare vind, jamvel storm. (Paulson 1958: 50, jf. Loorits 1949-57 I: 182 ff.) Kvervelvinden er "der Geist eines bösen Menschen" (ibid: 192). Ideen om at sjela fer ut som vind finn vi i norsk folketradisjon òg. På s. 163 nemnde eg at vorden kan fara ut or det døyande mennesket som ei sky. Da kan lys slokne, heiter det, så vorden/skya er altså vind. Tilsvarende kan ein avliden komma att "i ein kald vindgufs, til sine tider so kvass so døra flyg upp" (Nergaard 1927: 89). Det same finn vi i nordsamisk tradisjon. Ei kone i Tornedalen seier ho vil gravleggast i Karesuando, og blir ho lagd ein annan stad, "då kommer hon att framkalla ett så hårt väder (kova ilma) att begravningsföljet kör vilse i snöstorm, om det är vinter, och båtarna kantra i

¹¹⁴ Jamfør òg Weiser-Aall 1936.

4. Drøfting

älven om det är sommar” (Therman 1940: 111). Som vi ser, er det solid grunnlag for å setta ”vinterstormane av dauding-ånder” i samband med ideen om at ånda til ei(n) avliden er = den siste ut-pusten hans/hennar. At ideen om slik ånd svevande ikring kunne gli over i ånd utsend av levande, har vi kanskje eit vitnemål om frå Setesdal: Oskoreia kunne oppfattast som ein kvervelvind, og for å uskadeleggjera han, kunne ein kaste ein kniv inn i han (Celanders 1943: 120). Da er oskoreia parallell til kvervelling som er sjel utsend frå ein trolldomskunnig.

Eg oppsummerer kapitlet: Førstellingar om at sjel / ånd er vind finst vidt ikring, og dei botnar i at ideen om ånd er avleidd av pusten. Medan vi lever, kan vi sende ut sjela som eit vindprosjektil; opphavleg: puste det ut, blåse det ut. Sjela fer ut med den siste utpusten når vi døyr, og i den skapnaden – som pust/vind – kan den avlidne komma att. Særleg når han / ho kjem i følgje med andre, kan det vera som storm og anna uvêr. Eigentleg er det da slik at åndene bokstavleg er vinden som utgjer uvêret dei fer fram med. Det kan òg sjå ut til at skyene i uvêret kan oppfattast som sjølve åndene. *Gýgjar göndull*, *gandrekr*, nynorsk gand(fluge) og svensk tyre i form av (kvervel)vind, shetlandsk-orknøysk *ganfer* og nordnorsk gandferd kan enkelt forklarast ut frå slike førstellingar.

4.12.2 *Gandreið* – riding på eld-rake som glid over i dyr

Også norrøn *gandreið* kan for ein stor del forståast ut frå det skisserte komplekset, om enn til ein viss grad indirekte. Men før eg går inn på det, vil eg sjå på nokre andre sider av norrøn *gandreið*. Til skilnad frå dei andre orda og tekststadene eg har drøfta i dette kapitlet, er det ein del forskingshistorie om *gandreið*, i kapittel 3.7. Det er fleire hovudretningar i tolkingane: Finnur Jónsson meiner *gandreið* er ’stavritt’, men koplar det ikkje til seinare heksetradisjon. Det gjer derimot Linderholm m.fl.: *Gandreið* er stavritt og har samband med trollkjerringane som rid på slik reiskap i seinare tradisjon. Fritzner m.fl. set dessutan *gandreið* i samband med dei norrøne trollkjerringane som rid om natta, til dels på folk for å plaga dei, og blir kalla *trollriður*, *kveldriður*, *myrkriður* og *túnriður*. Til den koplinga har mange slutta seg. I tillegg set Fritzner og Marstrander *gandreið* i samband med valkyrjene som rid over himmelen. De Vries og Myhren avviser at *gandreið* er ritt på stav. – Som vi ser, spriker det veldig korleis granskarane oppfattar *gandreið*. Ein av grunnane til det er nok at *gandreið* er ganske ulike ting i kjeldene. Dermed kan det vera grunnlag for alle desse syna. *Gandreið* er opplagt ei ovring med fleire sider, og kan slekte på andre ovringar i fleire retningar. Samstundes kan det vera at ting som ser ut som motsetnader ikkje er det når ein sær nøgnare etter. Eg skal gå

4. Drøfting

gjennom tekststadene og prøve å vurdere kritisk kva opplysningar kvar tekststad gjev, og så oppsummere til slutt. Tekstane står i kapittel 2.1.10.

Gandreið i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* (s. 32 her) gjer det lettare å forstå detaljane i *gandreið* i *Njáls saga*, så eg tek den fyrst. Det er den norrøne *gandreið*-tekststaden som har minst med vind å gjera. Somme av motiva der ventar eg med å drøfte til kapittel 4.13. Da skal vi sjå at det likevel er ein del som knyter *Þorsteins þáttr bæjarmagns* til slike himmelfølgje av daudingar som den norske gandferda, oskoreia osb. er. – Det er naturleg at mange har kopla den *gandreiða* Torstein ser til riding på staurar og kostar i seinare heksetradisjon, for det er jo slik riding det er snakk om her òg. Men tekststaden sluttar seg til seinare tradisjon på fleire måtar enn granskarane har sett. Vottane finn vi att i nyislandsk tradisjon; da er dei flygereiskap i seg sjølv (s. 63). Beskrivelsen av staven stemmer òg med seinare tradisjon om trollkjerringar, både i nyislandsk tradisjon og elles: Torstein ser *gandreið* på ein *krókstaf*, *sem elzskara væri* ‘krokstav som ser ut som ei eldrake’. (Staven blir kalla *krókstafr* litt seinare òg, så det er neppe eit tilfeldig drag.) I ei nyislandsk segn rømer ei jente frå ein rise, kler seg ut som trollkjerring, *tekur eldhússkörunginn, sezt á bak og ríður* ‘tek eldhus-eldraka, set seg på ryggen og rid’ bort (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] II: 435-36). I ein annan versjon set jenta seg på *skörunginn* ‘eldraka’ og rid bort *í gandreið* (ibid: 442). I den fyrste versjonen kallar jenta seg *krókríðandi* ‘krokridar’ når ho møter andre risar under flukta – som om ho rid på ein krok (eller krokstav?). Da kan det vera eldraka ho rid på som har ein krok i enden, slik eldraka i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* har. (Ein vanleg eldraketype er jo ein jarntein som er krøkt i enden.) På det nordiske fastlandet er det òg vanleg i folketradisjonen at trollkjerringar rid på eldraker eller liknande (omnskostar, oskeskuffer, steikespadar), frå seinmellomalderen og framover.¹¹⁵ Men for det om *gandreið* kan vera riding på stav o.l., er det ikkje sagt at det er dét *gandreið* er, slik fleire har meint. For i tradisjonane er det ikkje berre riding på eldraker o.l., men på mykje anna òg, ikkje minst på levande skapningar (sjå kap. 2.4 her, og Storaker 1921: 201, Wessman 1931: 473 ff., Alver 1971b: 35.). Det gjeld òg den islandske *gandreið*-tradisjonen. Same kva kjelder ein bygger på, er det ikkje grunnlag for å seia at *gandreið* er luftferd berre på stav eller stavliknande reiskap. Nyare folketru om magiske skot gjev det same inntrykket. Trollkjerringane kunne ri på sopelime, omnskost, baksterkjevle o.l., men slik reiskap kunne òg gå gjennom lufta åleine, som magiske skot eller ”sendingar”, både i Noreg og Sverige (Hyltén-Cavallius 1863-68 II: 13, Lid 1921: 58-59), slik insekt, fuglar og andre

¹¹⁵ Hyltén-Cavallius 1863-68 II: 13, Landstad 1926: 157, Wessman 1931 473 ff., Wall 1977-78 I: 21, 60.

4. Drøfting

levande ting kunne (i tillegg til hårballar, små piler m.m.). Da var det altså fri variasjon mellom stavliknande reiskap og dyreskapnader også i det magiske skotet. Altså: Eldrake, kosteskapt, gandfluge, fugl m.m. skulle gå for det same. At guten i *Þorsteins þáttr bæjarmagns keyrir* 'sporar, set sporane i' når han set seg på staven, tyder òg på at staven vart tenkt som ridedyr. Det er likeins i segna om jenta som rømer frå risen; ho *sezt á bak* 'set seg på ryggen' av eldraka. Jamfør islandsk tradisjon, der det ein legg *gandreið*-bekslet over blir ein hest, same kva det er (kap. 2.4). Dette samla kan tyde på at det var ei flytande grense mellom dyr og ting, eller at dyr og ting er variasjonar over same tema. (At ferd *i* og *på* dyr er variasjonar over same temaet, har vi sett, jf. særleg kapittel 4.4.) *Keyra* er òg interessant med di det kan vera parallelt til *renna* (*göndum*) i *Fóstbræðra saga* (jf. drøftinga på s. 130) og *hrinda* (*gönduls *öndum*) i Ragnhild Tregagås-forbanninga (s. 33 her). I alle tre tilfella høver språkbruken med at det dreiar seg om å drive i veg dyreskapningar.

Da er eg kommen til *gandreið* i *Njáls saga* (s. 30 her). Der kan det òg sjå ut som mannen rid på noko som er stav og dyr i eitt (som i dei nemnde *gandreið* på *skörungr / skörungur*). Det står at mannen rid på ein hest, så blir den skildra, og den skildringa glid over i ei skildring av ein stav som det brenn i, altså ein fakkell. *Eldr er í endum* kan berre vise tilbake til hesten, som om hesten mannen rid på er ein fakkell. Tilsvarende er det rimelegast at *ills valdanda*, som formelt står til hesten, beskriv den brennande staven. For medan det ikkje står noko om at hesten gjer skade, tenner kjevlet ein himmelhøg brann – dersom vi da oppfattar kjevlet (/hesten) mannen rid på i strofa som = fakkelen mannen kastar i prosaen, og det tykkjer eg er rimelegast. Også i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og i nyislandsk folketradisjon synest det som det ein rid på i *gandreið* i ein viss forstand kan oppfattast som både stav e.l. og dyr, såg vi nettopp. Held vi oss til strofa her i *Njáls saga*, kan det òg sjå ut som dei vonde rådene til Fløse (altså planen hans, det han har tenkt) fer gjennom lufta liksom eit prosjektil som er eit kjevle (*svá er um Flosa ráð / sem fari kefli*). Det kan vi i så fall setta i samband med folketradisjonen vi nettopp såg på: Trollskot, som kan vera både hug send i veg for å skada og vonde eller fiendslege tankar som fer på same måten (med fysisk skapnad), kan vera kjevle o.l., samstundes som slike ting kan vera ride"dyr".

4.12.3 *Gandreið* i lys av *ganfer* og *oskoreia*: Storm av daudingsjeler

Ein del drag ved *gandreið*-motivet i *Njáls saga* står i samband med vardøger og dermed med gand i varianten *renna göndum* i *Fóstbræðra saga* (s. 24 her, jf. kapittel 4.7 og 4.8). Men

4. Drøfting

samla sett er motivet ein annan type varsel, som sluttar seg til førestellingar om følgje av ånder og daudingar på himmelen i uvêr. Bugge sette norrønt *gandreið* generelt i samband med nordnorsk *gandferd* hos Aasen, og Jakobsen sette shetlandsk *ganfer* i samband med norrønt *gandreið*, og rekonstruerte eit norrønt **gandferð* på grunnlag av dei (slutten av kap. 3.7). Desse koplingane har fleire slutta seg til, og det gjer eg òg, og skal gå nærare inn på dei nedanfor. Men koplingane granskarane har gjort er generelle, og likskapen dei har sett gjeld berre riding på himmelen. Ingen har jamført *gandreið* med shetlandsk og orknøysk *ganfer* / *gamfer* i tydinga 'uvêrsvarslande sky- eller himmelfenomen' (kap. 2.3.3 og 2.3.4). Men det er det all grunn til, for i detaljane stemmer *gandreið*-synet i *Njáls saga* slåande overeins med opplysningane vi får om slik *ganfer*:¹¹⁶

***Gandreið* i *Njáls saga*:**

- Kraftig smell (*breist mikinn*)
- Eldfarga ring på himmelen (*hring ok eldslit á*. Rytteren er inne i den.)
- Varslar ulukke.
- Kjem i dårleg vêr: Hesten har rimut hovud og regnvåt pannelugg (*hélugbarða, / úrigtoppa*)

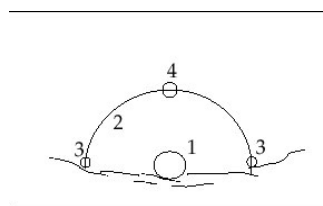
***Ganfer* i shetlandsk og orknøysk:**

- Smell i atmosfæren (berre Shetland).
- Himmelfenomen som varslar dårleg vêr, m.a. ein lysring ikring sol eller måne.
- Varslar ulukke (gjeld smellen).
- Varslar dårleg vêr.

I tillegg er **gandferð* (som *ganfer* høgst sannsynleg kjem av) og *gandreið* etymologisk nokså synonyme. Da er det all grunn til å tolke *gandreið*-synet i *Njáls saga* ut frå det shetlandsk-orknøyske ordet. Eg tek opp att dei viktigaste av Jakobsen og Marwick sine opplysningar om vêrfenomenet *ganfer* (smellen ser eg på etterpå): På shetlandsk kan *ganfer* vera "en *vejrsol*, en *afbrudt regnbue*, som varslar dårligt *vejr*" eller "kolde *tågedunster*, som bebude *sne*". **Van-ganfer*, der *van-* kjem av *vatn*, er ein "lysring (*gård*) om månen el. solen, bebudende regn." Orknøysk *ganfer* er "a halo round the sun or moon" eller "a mock-sun, parhelion; a patch of rainbow-coloured sky, the isolated stump of a rainbow", og blir òg rekna som eit varsel om dårleg vêr. "Mock-sun" og "parhelion" er = "bisol" i forklaringa til Figur 18:

¹¹⁶ For enkelheits skuld brukar eg heretter *ganfer* også om den orknøyske forma; Marwick har med den i parentes.

4. Drøfting



Figur 18. "Amatørfoto og skitse af bisole. Solen (1) hviler her på en skybanke; man ser tydeligt ringen, haloen (2) omkring solen; der er svagt lysende bisole (3) til venstre og højre ("bagved" og "foran" solen [...]); i dette tilfælde er bisolen (4) lodret over solen den, der træder tydeligst frem." Etter Sørensen 1999: 44. Takk til han for tilsende biletfiler.

Vêrfenomenet *ganfer* er altså fyrst og fremst ein uvêrsvarslande lysring ikring sola eller månen, med bisolene som kan vera på ein slik ring. Dei kan vera raudvorne. Når slike lysfenomen på himmelen varslar dårleg vêr, så er det fordi dei "på vore breddegrader oftast er knyttet til et lavtryk under opbygning, og derfor vil der i regelen [...] følge blæsende eller regnfyldt vejr", seier Sørensen (1999: 44). Ein slik ring kan på islandsk kallast *rosabaugur* m., bokstavleg 'uvêrsring' (Sigfús Blöndal 1920: 659). At *ganfer* òg kan vera ein stubb av ein regnboge, er rimeleg fordi ein slik stubb kan likne ei bisol, samstundes som regnbogar òg varslar regn og vind. Derfor er det vanleg at dialektnemningane for dei to fenomena glid over i kvarandre. (Sørensen 1999: 50-51) Det ser ut til at det er inne i eit uvêrsvarsel som dette fakkelmanen i *Njáls saga* kjem ridande i *gandreið*. Det stemmer både med ringen, eldfargen og det dårlege vêret, og det høver godt i samanhengen, sidan synet varslar "uvêr" blant menneska (jf. alle skaldekjenningane som jamfører strid med uvêr, Meissner 1921: 178 ff.). Kanskje finn vi att det brennande kjevlet / fakkelen òg i desse vêrfenomena og nemningane for dei. Sørensen seier at ei bisol stundom er "en hale bort fra solen" (Sørensen 1999: 44), og den finn vi att i folketrúa. På islandsk blir bisola vest for sola (føre ho) kalla *gýll* / *gíll* m. (Sigfús Blöndal 1920: 251), og ein meinte at dersom det ut frå den gjekk ein lang hale eller raud stråle, så varsla det alltid storm.¹¹⁷ Dette ordet er det same som nynorsk (*sol*)*gil* m., med variantar som *-gissel*, *giksel* o.l., og tyding 'bisol' / "afbrudt Regnbue" (Aasen 1873: 215, 727). *Gíll* / *gil* høyrer truleg til same rota som norrønt *geisli* m. 'lysstråle' og *geisl* m. 'stav' (jf. Ásgeir Blöndal Magnússon 1989: 245). Kanskje kan fakkelen eller kjevlet/hesten

¹¹⁷ *Orðabók Háskólans* på nettet, <http://lexis.hi.is/>, under *gýll*. Kjelda skal vera frå ikring 1700. Björn Halldórsson er sitert med om lag same opplysninga frå 1780.

4. Drøfting

gandreið-mannen rid på, ha bakgrunn i denne lysstrålen / ”staven” i det uvêrsvarslande himmelsynet.

Når det gjeld den shetlandske *ganfer*-smellen eller den Hildeglum høyrer i samband med *gandreið* i *Njáls saga*, så veit eg ikkje kva naturfenomen den har opphav i. Ein tekststad i *Fóstbræðra saga* 1943 (: 232) kan likevel kaste lys over motivet. Der seier Tormod at *Fyrir tíðendum verða vábrestir ávallt ’føre (stor)hendingar er det støtt vábrestir’*, og akkurat da er *himininn í at sjá ok svá jörðin sem þá, er vábrestir verða ’himmelen og jorda slik å sjá til som når det blir vábrestir’*. Også i den tekststaden er det altså samband mellom ein høg varselsmell og eit naturfenomen synleg på himmelen.¹¹⁸ Smellen kan òg jamførast med nynorsk *vêrbrest*, slik Lid gjer (s. 75 her). Hans Strøm seier at *vêrbrestar* helst høyrer om hausten og at dei er å høyre som ”et stærkt Knald i Luften”, som eit børseskot langt unna. Bakgrunnen for nemninga skal vera at ”man mener, at Veiret eller Vinden brister [...] med vældig Magt ud af Skyerne” og at det er eit varsel om storm frå den kanten lyden kjem frå. (Strøm 1762: 428, jf. Aasen 1873: 910) Da er det ikkje rart om slike smellar blir sette i samband med uvêrsvarsel av *ganfer*-typen. I samband med dette er det òg interessant at magiske skot av den typen *gand* i nyare folketradisjon høyrer til, kan komma i lag med ein *vêrbrest*, slik Lid peikar på (s. 75 her). Eitt døme han nemner er frå Fyllings Folkesagn: ”ein hund [...] forfylgde nokre finnar, men ein av finnane snudde seg, og det høyrdest ”en Lyd, ligesom efter en Veirbrest, og i det samme rullede Hunden om og var død”. Eit anna døme er frå Island: Ei *sending* i skapnad av ei fluge vart send i veg for å drepa, og ’da vart det ein kraftig smell’ (*brestur mikill*). I norsk tradisjon kunne det låte som eit børseskot når skotet (”finnkula”) råka offeret. (Lid 1921: 45) Bakgrunnen for sambandet mellom slike smellar og det magiske skotet meiner Lid er at skotet har ”upphavet sitt i storm-magien”. Kva han meiner med det er ikkje klårt, men det må vel ha å gjera med at skotet kunne førast med vinden og at vinden kan komma med ein smell, slik Strøm seier. For meg er det Lid peikar på viktig fordi det knyter band mellom *gand* i *ganfer* / *gandreið* (i *Njáls saga*) og slik *gand* som vi har sett på før i drøftinga, nemleg hug eller hjelpeånder som kunne sendast ut, til dels for å skada andre. Både uvêrsvarslet og det magiske skotet kunne komma med ein smell. Men her vil eg ta atterhald om at eg kjenner det siste

¹¹⁸ Tormod seier dette til ein tomsing for å lure han til å springe når han høyrer hogget Tormod litt seinare drep ein mann med; det skal leie merksemda bort frå Tormod. Denne bakgrunnen motseier ikkje at det verkeleg var slike førestellingar om *vábrestir*. Jamfør færøysk *vábrestur* ”stærkt brag el. knald, der varsler om forestående fare el. ulykke” (Jacobsen og Matras 1961: 482).

4. Drøfting

berre frå yngre kjelder, jamvel om det at førestellinga finst både i Noreg og på Island kan tyde på at ho er gammal.

Det ser ut til at *gandreið* i *Njáls saga* òg spelar på førestellingane om opptakten til Ragnarok. Når mannen kastar fakkelen, så tenner han ikkje berre på eit hus; heile landet tek fyr, verkar det som, for Hildeglum ser ikkje fjella for elden. Når ein kar kjem ridande på himmelen og kastar ein fakkell som tenner ein brann av den typen, og den mannen er *svartr sem bik*, så er det naturleg å tenkje på *Surtr*. Det er eldjotunen som i Snorre si skildring kjem ridande og *slyngur* [...] *eldi yfir jorðina ok brennir allan heim* 'kastar eld over jorda og brenner heile verda' (*Gylfaginning, Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 73, jf. 71). At både himmelen og jorda skjelv før Hildeglum får sjå *gandreið*-mannen høver òg med Ragnarok, jamfør *Völuspá* 47. Der er starten på det som skjer med verda i Ragnarok at verdstreet skjelv, før *Surtar sefi* 'Surts frende', rimelegvis 'elden', gløyper treet (ser det ut til) i slutten av strofa.¹¹⁹ Kanskje kan det òg vera eit poeng at den aktive vulkanen Hekla ligg nokså beint i aust frå Reykir, der Hildeglum ser *gandreið*-mannen kaste fakkelen austover. Det kan sjølvsagt vera tilfeldig, men uansett har nok lokalkjende tenkt at fakkelen hamna i retning Hekla, som var kjend for himmelhøg eld. Jamføring med Ragnarok er rimeleg i lys av at innbrenninga av Njål og sønene hans er kulminasjonen av ein samfunnsskakande strid der slektningar og vener drep kvarandre, slik som i opptakten til Ragnarok (*Völuspá* 45).

Nyislandsk *gandreið* (sjå slutten av kapittel 2.4) har òg ein del sams med den nynorske gandferda og oskoreia. Den kan ein òg høyre som sus eller dur i lufta (*bytur mikill í loftinu*, Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 429). I begge tradisjonane er ridedyret ("dyret") noko ein tek og tvingar under sin vilje og rid halvt i hel (jf. s. 202), og begge tradisjonane har den avgrensinga at skapningen som er bortført ikkje kan takast med eller ridast over saltsjø. Sams for begge tradisjonane er det òg at eit menneske kan bli teki med i søvne (jf. Jón Árnason 1958-61 [1862-64] III: 460-61). Dessutan rid ikkje den norske reia berre på hestar, men kan òg ri på ting, slik ein kan i islandsk *gandreið*. Den norske reia kan ri på tomme tunner, (bein)salar, sopelimar eller annan reiskap, og det som ser ut som ein hest, kan vera ein sopelime (Celander 1943: 92-93). Jamfør islandsk tradisjon, der det ein legg *gandreið*-bekslet over blir ein hest, same kva det er. Ein klår skilnad er likevel at ein i islandsk *gandreið* ikkje tek med seg ting eller skapningar undervegs, men før ein startar. Og føremålet med det er å ri

¹¹⁹ Kva som skjer med verdstreet og jorda i Ragnarok, blir nærare drøfta i Heide 2001a.

4. Drøfting

på dei, medan den norske gandferda / oskoreia tek med seg ting, folk og fe for å terrorisere folk, eller dei berre blir med i ”dragsuget”, utan grunn. *Hestar* tek likevel den norske reia med seg til å ri på, og det finst døme på at den som har vori med reia vaknar (kjem att til kroppen) like sveitt som hestane reia har ridd på (Celander 1943: 125). At mennesket som har vori med reia er ”afmægtig” etterpå kan òg tyde på at det ikkje berre er ”passasjer”. Ein viktig skilnad er det kor som er at det på Island er trolldomskunnige menneske (vanlegvis kvinner) som rid *gandreið*, medan den norske reia stort sett er eit følgje av daudingar. Men heller ikkje den skilnaden er absolutt. Aasen seier at gandferda kan vera eit ”Følge af Hexer”, altså ikkje berre daudingar. Likt er det òg at det på Island gjerne er trollkjerringvorne kvinner som fer i *gandreið* og at det i oskoreia er trollkjerringa Guro Rysserova som er leiar – jamvel om ho er daud. Det er rimeleg om mykje av det som er sams for nyislandsk *gandreið* og den nynorske gandferda og oskoreia har rot i felleskulturtida. *À priori* er det rimeleg fordi *gandreið* og *gandferd* etymologisk er nokså synonyme. Dessutan er det grunn til å tru at førestellinga om dauding-ånder som kjem med uvêr ikring jul er mykje eldre enn landnåmet på Island, og da er det *gandreið* som peikar seg ut som den islandske varianten av ”juleådestormtradisjonen”, jamvel om viktige ting ikkje samsvarar. Dersom dette er rett, har *gandreið* på Island utvikla seg ganske langt bort frå det norrøne utgangspunktet (jamvel om ein del drag heng att), og det er jo inntrykket ein får om ein jamfører nyislandsk *gandreið* og *gandreið* i *Njáls saga*. Også drag ved *gandreið* i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og *Ketils saga hængs* peikar bort frå nyislandsk *gandreið* og mot følgje av daudingar i jula, skal vi sjå i neste underkapittel.

4.12.4 *Gandreið*, trollkjerringar, mara , *myrkriður* m.m.

Fyrst skal vi sjå på andre drag ved *gandreið* i *Ketils saga hængs* og på *gandreið* i *Hákonarkviða*. Tekstane står på s. 29 og 31, og forskingshistoria i kapittel 3.7. Det står ikkje i reine ord at trollkjerringa Kjetil snakkar med i *Ketils saga hængs* er ei av dei *gandreiðir* som det er mange av om natta. Men slik ligg det svært nær å oppfatte det, og når så mange granskarar har sett *gandreið* i samband med trollkjerringar av typen *kveldriður* osb., så må det vera på grunn av denne tekststaden. Eg meiner òg at *gandreið* i *Ketils saga hængs* tyder ’trollkjerring’. Overfører vi den tydinga til den gjenstridige våpenkjenning *gandreið skjalda* i *Hákonarkviða*, så løyser kjenninga seg enkelt. *Skjalda gandreið* får da tydinga ’skjolda si trollkjerring’, og sluttar seg til ei gruppe kjenningar for stridsøks, t.d. *skjalda gifr* (Meissner 1921: 147-48), jf. at øks i skaldemålet beint fram kunne kallast *gygr* ’gyger, trollkjerring’, og *fála*, som er eit trollkjerringnamn (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 664, jf. 659). Det høver godt,

4. Drøfting

for *gandreið skjalda* er eit hoggvåpen. (Rett nok er det på bakgrunn av fyrste halvstrofa eit *sverd [blóðlaukr]*, men både øks og sverd er hoggvåpen, så i skaldemålet burde dei kunne gå for det same.) Når ein i skaldemålet kunne kalle ei stridsøks for ”skjolda si trollkjerring”, så er vel ideen at trollkjerringa ville ha vori like skadeleg for skjoldet i striden som øksa er. I *Þorsteins þáttur bæjarmagns* blir *gandreið* brukt om aktiviteten, det å fara på slik luftferd. Her i *Ketils saga hængs (gandreiðir í eyjunni)* og *Hákonarkviða (skjalda gandreið)* er *gandreið* derimot brukt om den/dei som fer på *gandreið*, slik Bugge, Magnus Olsen, Marstrander og til dels Lid seier. Det opphavlege må ha vori at *gandreið* vart brukt om aktiviteten, men det er mange parallellar til forskuvinga mot konkret tyding. Også i *oskoreia* medar *rei(d)* på dei som fer, ikkje aktiviteten, og den same tydingsforskuvinga har skjedd i *ferð* i **gandferð* > nordnorsk og shetlandsk-orknøysk *gandferd / ganfer* og dansk og bokmål *genfærd / gjenferd*. Forskuving frå abstrakt til konkret tyding har skjedd i usamansett *reið* òg. Opphavleg har det tydd ’riding’ (’køyring’), men alt i norrønt hadde det òg fått den konkrete tydinga ’vogn’, og nynorsk *rei(d)* er m.a. ’(ridande) følge’.

Gandreið i tydinga ’trollkjerring på luftferd’ ser umiddelbart ut til å skilja seg mykje frå *gandreið* i den forma vi har sett i *Njáls saga*, og som står nær *gandferda* og *oskoreia*. Likevel er det ein god del, i tillegg til sjølve luftferda, som knyter trollkjerringa på luftferd til den andre typen. Kjetil høyrer eit *brak mikit* ’høgt brak’ når trollkjerringa dukkar opp. Dersom det er rett oppfatta at ho er ei *gandreið*, så høver braket med *gandreiða* i *Njáls saga*. Myhren (kap. 3.7) dreg fram ein annan interessant detalj i *Ketils saga hængs*: Kjetil fekk ikkje mein av *gandreiðene* om natta. Det tyder på at ”ein til vanleg kan taka skade av *gandreið*”, peikar Myhren på, og det høver med *gandferda* og *oskoreia* i seinare folketradisjon. Dei er nettopp noko som kan skada folk og som folk er redde for når dei fer framom. At Hildeglum ligg lenge i uvett etter at han har sett *gandreiða* i *Njáls saga*, kan òg høve med *gandferda* og *oskoreia*, jf. Opedal (1934: 122): Reia tek ei kone med eit kort stykke, og der blir ho ”liggjande eit langt bel. So tutla ho seg upp att og fekk ikkje noko sers mein tå medferdi” – og Faye (1948 [1844]: 65): ”Naar Sjelen kom tilbage i Legemet, var dette ganske afmægtigt og siden stedse sygeligt”. Eg ser føre meg at ein kunne bli utslått av gufset som passerte, anten ein vart dregen med kort eller langt eller slett ikkje. Desse draga knyter *gandreið*-typen i *Ketils saga hængs* til den typen vi ser i *Njáls saga*.

4. Drøfting

Som vi har sett, er det mange granskarar som har meint at *trollriður*, *kveldriður*, *myrkriður* og *túnriður* har samband med *gandreid*. Kva dei bygger på kjem lite fram. Klårast er Magnus Olsen, som ser ut til å bygge på at både *myrkriður* osb. og *gandreidir* [altså i *Ketils saga hængs*] rid, og at dei er kvinner (Olsen 1912a: 17). Det sluttar eg meg til, og kan føye til at trollkjerringa i *Ketils saga hængs* kjem om natta. Nyislandsk tradisjon tyder òg på samband mellom slike som driv med *gandreid* og *myrkriður* osb., for dei som driv med *gandreid* der er særleg kvinner som meir eller mindre klårt er trollkjerringar (utan at folk veit om det). Dét og at dei tek menn med makt om natta og rid dei helselause, steller dei på linje med slike norrøne trollkjerringar som ho som rid Gunnlaug Torbjørnsson i *Eyrbyggja saga* 1935 (: 29). Han kjem ikkje heim ein kveld, men blir funnen i uvett utpå natta, og når dei kler av han, ser dei at han er blodsprennd over akslene og at holdet er sliti laus frå beina (*hlaupit holdit af beinunum*). Det er fordi Katla har *riðit* Gunnlaug og vori *kveldriða*, står det. (Nærare om slik riding hos Raudvere 1993: 72 og Strömbäck 1935 [: 167 ff.]) Det er likevel ingen norrøne vitnemål om at *kveldriður* og slike rid på folk i *lufta*, slik det er i nyislandsk *gandreid*, jamvel om éin tekststad tydeleg seier at *túnriður* er på luftferd (*Hávamál* 155: *túnriður / leika lopti á*). Men sambandet mellom *kveldriður* osb. og nyislandsk *gandreid* er tydeleg likevel. Det kan elles sjå ut til at biletet av *gandreida* i *Hákonarkviða* (s. 29 her) også rommar eller spelar på førestellinga om eit slikt øydeleggande ritt som i *Eyrbyggja saga*. Om det hoggvåpenet som *gandreida* / trollkjerringa er, står det i fyrste halvstrofa at det *reið* på skjoldet som andre halvstrofa seier at det øydelegg (*reið [...] / á berum knerri orvar áss*, altså 'på skipet til pilguden [Ull]', altså 'på skjoldet'). *Ríða* *treng* ikkje tyde 'ri'; det kan tyde 'svinge att og fram, pendle' (jf. Finnur Jónsson 1913-16: 467), som kan høve på eit hoggvåpen. Men når det her er snakk om eit våpen som blir kalla trollkjerring, er det ikkje urimeleg at skalden har lagt inn ei dobbeltyding eller eit ordspel, er éi tyding er at *gandreida* / trollkjerringa / øksa rid ("rid") på skjoldet. At det står at hoggvåpenet / trollkjerringa *sleit* skjoldet høver med det, for å *slíta* er ikkje noko ein gjer med hoggvåpen, men derimot med klør – slike som ulvar har? Trollkjerringar vart jo òg oppfatta som ulvar, jf. t.d. *Hárbarðsljóð* 39 (nærare om det på s. 280 og hos Heide 1997: 144 ff.), og tydingselementet 'ulv' i *gand* var såpass sterkt at folk kan ha assosiert *gandreid* 'trollkjerring' med 'trollkjerring = ulvehoe'. (Kock er inne på noko slikt i tolkinga av *gandreid skjalda*, s. 91 her.) I det heile føreset vel våpenkjenningane *skjalda gífr*, *skjalda gandreid* osb. 'trollkjerring / hoggvåpen' at trollkjerringane er skapningar som har meir å klore med enn kvinnfolk flest, for eit vanleg kvinnfolk får ikkje gjort slik skade på eit skjold at det er naturleg å jamføre med ei øks.

4. Drøfting

Det verkar nokså klart at *gandreið* i *Hákonarkviða* og *Ketils saga hængs* representerer noko som står nær slik *kveldriða* som rid Gunnlaug i *Eyrbyggja saga*. Kva tyding av gand ligg i så fall bak? Gunnlaug var innoom hos Katla om kvelden før ho reid han, og da truga ho han fordi han ikkje ville overnatte hos henne. Strömbäck (1975: 19) legg vekt på at ho da hadde lagt seg og at det tyder på at det er den utsende hugen hennar som rid Gunnlaug om natta. Catharina Raudvere peikar på at motivet der Katla ”rid” Gunnlaug, og andre liknande motiv i norrøne kjelder, ”överensstämmer i hög grad [...] med [...] senare marasägner” (Raudvere 1993: 77, jf. 81). Katla straffar Gunnlaug fordi han ”inte [vill] övernatta hos henne, dvs nekar henne fysisk kärlek”. Det svarar til folketradisjon frå særleg Nord-Sverige og Finland i seinare tid, der det er ”mycket vanligt att maran anses vara en svartsjuk eller kärlekskrank person som plågar den åtrådta” (ibid: 80). Dette blir kalla *elsk* i norsk tradisjon (ibid: 116) – ein blir plaga av hugen til ei(n) som er forelska i ein. Det er om lag det same som ”innverknad av den vanlege hughamen”, seier Lid (1935: 16), altså slik fjernverknad av hug / tankar som vi såg på i kapittel 4.7 og 4.8. Raudvere seier òg at mara i seinare folketradisjon ”sades [...] bero på avundsamma tankar”. ”Anfallen från maran anses många gånger vara orsakade av enskilda människor, vars illvilliga tankar och önsknningar materialiserade sig.” (Raudvere 1993: 47, 108) Dette kan tyde på at *gandreið* = ’trollkjerring av *kveldriða*-typen’ er utsend sjel / hug, og dermed at den forma for gand ikkje er så ulik dei andre formene. Halve grunnlaget for dette resonnementet er yngre kjelder, men seid- og maremotivet i *Ynglinga saga* 1941 (: 28 ff.), som vi såg på s. 181, tyder på det same. Der blir kong Vanlande ridd i hel i søvne av ei mare som etter samanhengen er den seiden seidkona Huld har sendt i veg. Han blir altså ridd i hel av den utsende hugen til seidkona, i mareham. Samstundes er motivet parallelt til angripande hug med vardøgerfunksjon i norrøne kjelder, med di kongen blir søvnig av seiden; altså er det *atsókn* frå hugen til seidkona, slik som frå hug / fiendslege tankar elles. Det er likeins i den nysislandske segna eg nemnde på s. 181: Jenta som har huglagt guten dreg han til seg med seid, gjer han søvnig og tek makta frå han, trykker han over bringa, og er nær på å drepa han. Eg kan elles minne om at skapningane som gjer *atsókn* i somme kjelder ser ut til å kunne klore (kap. 4.8), som om dei har klør – slik *gandreiða* i *Hákonarkviða* treng for å komma nokon veg med skjoldet. Kanskje er det òg eit poeng at det er ei forsmådd kone som står bak seiden i *Ynglinga saga*, jamvel om ho hyrar inn ei seidkone til å gjennomføre trolldomen. I yngre folketradisjon er det nemleg fleire ting som tyder på samband mellom hug / fjernverkande vonde tankar og slikt som rid folk. Slik hug som på avstand kunne *flyge på* folk

4. Drøfting

kunne i Setesdal heite *rehug* og *reham*, der *re-* kjem av *rið-*, som i *kveldriða* osb. Likeins kunne det å *flyge på* kallast å *riske*, av *-rið*. Slik Lid peikar på, tyder dette på at hug / fjernverkande tankar kunne tenkjast å *ri* den det gjekk ut over. (Lid 1935: 7, jf. kap. 3.7) Opplysningane om dette er frå slutten av 1800-talet, men ordforma *reham* tyder på at førestellinga er eldre enn mellomnorsk tid, altså eldre enn 1400-talet. *Re-* er nemleg ikkje nydanna til eit nynorsk verb *ri(de)*, men har tydelegvis vori gjennom overgangen *-ið- > /e:/*, som i *smiðr > /sme:/*, osb., og da har opphavsforma (**riðhamr*) funnist i gammalnorsk.¹²⁰ Strömbäck (1975: 19) meiner det er med ein slik ein at (hugen til) Katla rid Gunnlaug. At utsend sjel / hug kan *ri* i tydinga 'plaga, skamfara', er viktig for meg fordi det knyter samband mellom den typen *gandreið* som tyder 'trollkjerring' og som står nære *kveldriður* osb., og dei gand-førestellingane som går ut på at gand er medvete eller umedvete utsend hug eller hjelpeånder.

Samstundes har norrønt *gandreið* = 'trollkjerring av *kveldriða*-typen' gjennom mara samband over mot **gandferð* 'storm av dauding-ånder', for i nyare folketru er mara ofte "en återvändande död" (Raudvere 1993: 110). Dèt høyrest sjølv sagt sjølv motseiande ut, når mara ofte er tenkt som hugen / attråa til ei kvinne. Men det kan òg vera ei avliden kvinne som vil ha ein (Raudvere 1993: 118), og når det gjeld norsk *elsk*, er det visst regelen at det er underjordsfolk som *elskar* (Lid 1935: 15-16), og dei er rimelegvis opphavleg forfedrar, jf. kapittel 4.13. Slik er det med jenta som seidar til seg og nærpå kveler guten ho har huglagt i den nemnde, nyislandske segna (s. 181); ho er underjordisk. Også i norrøne kjelder kan mareliknande skapningar vera både utsend sjel / hug og dauding. At mara er utsend sjel / hug, såg vi nettopp eit døme på i Vanlande-passasjen i *Ynglinga saga*. I *Gísla saga Súrssonar* 1943 (: 75-76) står det at ei kvinnefylgje (*in verri draumkonan*, jf. Mundal 1974: 63 ff.) kjem til Gisle når han søv og vil *riða* hann. Kvinnefylgjene har truleg grunnlaget sitt i forfedredyrking (ibid: 101). I så fall kunne ein etter norrøne førestellingar bli riden i søvne både av den fjernverkande hugen / sjela til ei levande kvinne og av (sjela til) ei avliden kvinne. Elles skal vi hugse på at hjelpeåndene til dei samiske noaidane gjerne er daudingar, samstundes som dei kan fara i veg som hugen til noaiden, og utrette det han tenkjer, utan at han er klar over det, jf. s. 155 her. Dèt viser ikkje at det var slik i norrøn kultur, men det viser at det ikkje ville vera eineståande om det var det.

¹²⁰ Dette resonnementet kan ikkje gjerast for verbet *riske*. Det er heller avleidd av infinitiven *riða*, jf. samhøvet mellom nynorsk *trø(de)* og *traske*, jf. norrønt *troða* og **traðka* (heimla berre subst. *traðk[r]*).

4.12.5 *Gøndul*, valkyrjer, oskoreia, åndestorm. *Gøndlir*

Da går eg over til å drøfte valkyrjenamnet *Gøndul*, og så kort odinsnamnet *Gøndlir* i samband med det. Tekststadene som nemner *Gøndul* og *Gøndlir* står i kapittel 2.1.4 og 2.1.6, og forskingshistoria i kapittel 3.6.2. Det er ingen som har gått så grundig inn på desse namna, og det er ikkje å vente, heller, ut frå kjeldesituasjonen. *Gøndlir* er nemnt berre éin stad, i ei liste med odinsnamn, og *Gøndul* er fyrst og fremst éi av mange i eit kollektiv av valkyrjer. Finnur Jónsson si *Gøndul*-forklaring ”stavbærerske” kan avvisast som grunnlaus fordi ingen kjelder tyder på at ho bar stav. Falk sitt forslag er vagt, men han er opplagt inne på noko: Namnet *Gøndul* er avleidd av gandr, og da har det rimelegvis å gjera med at valkyrjene fer gjennom lufta (sidan gandr kan fara slik). Nedanfor vurderer eg eit par av dei andre forklaringane i samband med mi tolking, som kjem no. Valkyrjenamnet *Gøndul* kan truleg forklarast ut frå slike førestellingar som shetlandsk-orknøysk *ganfer*, nordnorsk gandrferd, *gandreið* i *Njáls saga*, osb. Price har vist at *Gøndul* er det valkyrjenamnet som oftast er brukt i skaldekjenningar som omskriv strid som ’storm’,¹²¹ enda *Gøndul* berre er det tredje mest brukte valkyrjenamnet i stridskjenningar (Price 2002: 345, jf. 344). Det kan tyde på at særleg *Gøndul* av valkyrjene vart oppfatta som knytt til vind eller beint fram som vind, jf. sambandet mellom gandr og vind som vi har sett på i *gýgjar göndull*, *ganfer* / gandrferd, osb. Men også samla har valkyrjene mykje sams med gandrferda og oskoreia og uvêret dei er som følgjer med dei. Faye (1948 [1844]: 63) brukar skildringa av valkyrjene i *Helgakviða Hjörvarðssonar* 28 som innleiing til ei skildring av oskoreia:

- | | |
|--|---|
| <p>28. “Þrennar níundir meýja,
þó reið ein fyr[ir]
hvít und hjálmi mær;
marir hristusk,
stóð af mǫnum þeira
dogg í djúpa dali,
hagl í háva viðu;
þaðan kǫmr með ǫldum ár,
alt var mér þat leittr er ek leitk.”</p> | <p>“Tre ganger ni fór de,
foran red alene
væpnet en lys valkyrje;
folene skaket seg,
av fakset drev det
dogg i dype daler,
hagl i høye skoger,
slikt gjør grøden god;
alt gjorde meg sorg som jeg så.”¹²²
(Gjendikting Holm-Olsen 1975: 189)</p> |
|--|---|

¹²¹ 9 døme. Så kjem *Hildir* med 7; *Gunnr* med 4, 4 namn med 3 eller 2, og 4 namn som ikkje er brukte i slike kjenningar. Det finst mange andre valkyrjer, men her er det snakk om dei som er namngjevne i stridskjenningar. Price (2002: 331 ff.) har grundig gjennomgåing av kjeldene som nemner valkyrjer.

¹²² Bakgrunnen for slutten er at gygra som seier dette er sjalu på den lyse valkyrja, for det er henne helten vil ha.

4. Drøfting

Her er valkyrjene ikkje berre eit ridande følgje på himmelen; det følgjer nedbør med dei òg. Begge delane svarar til shetlandsk *ganfer* / norsk gandferd. Dessutan svarar valkyrjene til gandferda, oskoreia osb. i at dei tek med seg folk frå bakken – oppgåva deira er å velja ut krigarane som skal døy i striden og ta dei med til Valhall (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 40). Oskorei-tradisjonen har dessutan utvitydig samband med norrøne heltektevede, slik Celandier viser godt, klårast i folkevisa om Sigurd Svein, som bygger på heltektevede. Guro og Sigurd, som rid fremst i reia, svarar til Gudrun Gjokedotter og Sigurd Fåvnesbane. Gudrun var rett nok ikkje valkyrje i eddakveda, men i *Sturlunga saga* er det svært nær på. Ho kjem i draum, ridande på ein grå hest, og hentar folk som skal døy. Mellom anna knyter ho ein mann til halen på hesten, jf. Guro-tilnamnet Rysserova. (Celandier 1943: 100 ff.) Det er altså fleire ting som set valkyrjene i samband med gandferda / oskoreia. I tillegg er det truleg at valkyrjene opphavleg er daudingar, slik Fritzner peika på (kap. 3.7 her, jf. Simek 1993: 349). Dei har i alle fall nær samband med daudeheimen Valhall, og gandferda / oskoreia ser jo ut til å vera eit følgje av daudingar.

Valkyrjene har òg samband med trollkjerringar. I norrøne mellomalderkjelder rid trollkjerringar på ulvar (t.d. Hyrrokkin i *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 65), men den svenske Röksteinen frå 800-talet kallar ulven som et lik på slagmarka for *histr kunnar* ‘valkyrjehesten’ (‘hesten til valkyrja Gunnr / Guðr’, sjå Linderholm i kap. 3.6.2), noko som kan tyde på at valkyrje og trollkjerring den gongen kunne gå for det same. (Rett nok kan *gunnr / guðr* i *kunnar* òg oppfattast berre som ‘strid’, slik at *gunnr / guðr* blir ‘stridshest’, men slike “hestar” er det likevel naturleg å setta i samband med valkyrjene.) I same retninga peikar det at *wælcyrge* på gammalengelsk særleg tydde “*witch* or *sorceress*” (Bosworth og Toller 1898: 1153). Ei slik ei er også Frøya når ho kallar seg *Gøndul* i *Sørla þáttr* (sjå kap. 2.1.4) og set kongane Hogne og Hedin opp mot kvarandre og sår evig strid og slåsting mellom dei. Når Hedin ser skimten av henne når ho blir borte siste gongen dei møtest, er ho ikkje lys og fager, slik han har tykt før, men *svørt ok mikil* ‘svart og diger’ (normalisert etter *Sörla þáttr* 1860: 280).¹²³ Likevel er det vel fordi *Gøndul* er eit valkyrjenamn Frøya kallar seg det når ho hissar til strid, jf. at valkyrjene representerer krigshissaren Odin. – Desse tinga set valkyrjene i

¹²³ Her kan ein lure på om namnet *Gøndul* hadde overtonar i retning av det vi ser i samband med *gønduls *andar* i Ragnhild Tregagås-forbanninga (kap. 4.8 her). Både *Gøndul* i *Sørla þáttr* og *gønduls *andar* skal så strid / uvenskap, og det kan synast som det skjer med at den eine parten blir gjort til ikkje-mann. *Gønduls *andar*-forbanninga gjer noko slikt med Bård, og når *Gøndul* får Hedin til å ta dotter hans Hogne med makt og drepa mor hans på skammeleg vis, så gjer det Hogne til ein som ikkje er mann for å ta vare på kvinnene “sine”, altså ein ikkje-mann etter norrøne normer. Det er likevel fare for at det er overtolking å kople *Gøndul* i *Sørla þáttr* og *gønduls *andar* på denne måten.

4. Drøfting

samband med gand gjennom *gandreið* i tydinga ‘trollkjerring’ – samstundes som *gandreið* glid over i slike “stormar av daudingar” som gandferd er. Eg sluttar meg altså til Fritzner og Marstrander si kopling av *gandreið* og valkyrjene som rid over himmelen (kap. 3.7).

Eg kjem fram til at valkyrjenamnet *Gǫndul* kan forklarast ut frå mykje dei same førestellingane som vi har sett i ulike former av gand til no i avhandlinga. Som valkyrje rid *Gǫndul* over himmelen i eit følgje som liknar *ganfer* / gandferd, altså i eit uvêr av vind og nedbør og som truleg er eit følgje av daudingar. Med det høver at spesielt *Gǫndul* i skaldekjenningar ser ut til å representere strid = uvêr. I tillegg kan ein, som Price (2002: 345), spekulere på om valkyrjene opphavleg eller i einkvan forstand vart tenkte som den utsende hugen til Odin, slik ramnane hans truleg vart. At dei representerte han, er det vel liten tvil om, og at dei henta falne krigarar til Odin i Valhall høver med at utsend sjel / hug ofte kunne vera vind og ha tiltrekking som funksjon, ikkje minst i seid, jf. kapittel 4.15. At fleire odinsnamn er avleidd av valkyrjenamn (slik Falk peikar på, sjå kap. 3.6.2), speglar vel dette samhøvet mellom Odin og valkyrjene. Odinsnamnet *Gǫndlir* tykkjer eg det er rimelegast å oppfatte som eit slikt namn, og ikkje som avleidd av hankjønnsordet *gǫndull*, jamvel om begge løysingane formelt er like gode.

4.12.6 Gand i skaldekjenningar. Storm og eld

Skaldekjenningane som er samansette med gand står frå s. 18, og forskingshistoria på s. 93. I desse kjenningane kan gand dels forklarast ut frå ting vi såg på i kapittel 4.8 og 4.9, dels ut frå ting vi har sett på her i 4.12. *Selju gandr* ‘treet sin gand’ er stormen som *sverfr* ‘filer’ skipet på havet. I *storðar gandr* kan *storð* f. tyde ‘øy, jord’, og den tydinga føreset de Vries og fleire når dei tolkar *storðar gandr* som ‘Midgardsormen’. Men når *storðar gandr* er noko som auser sand over skipsstamnane, er det rimelegare å følgje fleirtalet av granskarane og gå ut frå *storð*-tydinga ‘ungt tre’, slik at *storðar gandr* blir ‘treet sin gand’, som kan tolkast som ‘storm’. Da nemner ikkje kjenningen Midgardsormen, men plasserer seg blant dei som framstiller stormen som noko som *slit* på stamnane (*selju gandr* er eit døme på slike). Dei andre gand-kjenningane er det semje om tyder ‘eld’. Ser vi alle under eitt, så er gand noko som i form av storm herjar med tre og skip og som i form av eld et i seg tak og hus. Da høver det vanlege synet: I desse kjenningane tyder gand ‘ulv / hund’. Kjenningane uttrykker da det biletet at elden og stormen er ein skapning som klarar eller glefser i seg offeret. Det kan vi jamføre med *Hákonarkviða* (s. 29, jf. s. 213), der *gandreið* / hoggvåpenet / trollkjerringa *sleit*

4. Drøfting

skjoldet, som er kalla *Svǫlnis vegg*, bokstavleg 'veggen til Odin', altså på eit hus (Valhall?). Kjenningen seier altså at *gandreiða* er ei trollkjerring som herjar med ein husvegg, men som vi såg ovanfor, tyder *sleit* på at ho er meir som ein ulv, slik som i *selju gandr* osb. Skalde-kjenningane med gandr kan òg til ein viss grad forklarast ut frå førestellingane ikring gandrferda / oskoreia og *ganfer / gandreid* i *Njáls saga* (kap. 4.12.34.12.2). Med dei førestellingane høver det svært godt at gandr i skaldekjenningar kan tyde 'storm', og til ein viss grad òg at det kan tyde 'eld'. I *Njáls saga* kjem *gandreid* med elden som brenner hus og logar himmelhøgt, som i ragnarok. Heilt parallelt er det ikkje, for der blir ikkje elden kalla gandr eller *gandreid*. Men det er ikkje urimeleg å oppfatte det som fakkelen blir det (jf. teksten på s. 30 og drøftinga på s. 206). Når *gandreid* kan tyde 'riding på gandr', er det i *Njáls saga* naturleg å oppfatte hesten som ein gandr, og som vi har sett, glid den over i det brennande kjevlet. Da blir det ein gandr som tenner brannen, slik som i eldkjenningane med gandr. Kanskje kan det òg tenkjast at ei trollkjerring = *gandreid* kunne blåse eld, slik som ei trollkjerring i *Ketils saga hængs* 1954 (: 171. *Elda munk á Jaðri / ok at Útsteini blása*). I så fall kan det tenkjast at slik eld er = gandr forstått som ånd ut frå at ånd i utgangspunktet er noko ein pustar ut. Det kan òg tenkjast at ein tenkte seg brannen som ein "storm av eld", slik sambandet mellom uvêrsvarslet og brannen i samband med *gandreid* i *Njáls saga* kan tyde på. Det kan òg nemnast at vorden / varden i norsk-svensk folketru er knytt til eld – han kan vera synleg som eit lys, og han kan varsle brann (Lid og Qvigstad 1943). Slik Lid og Qvigstad peikar på (når det gjeld *gandreid* i *Njáls saga*), kan det vera med på å forklare sambandet mellom gandr og eld, for vorden er noko av det same som hug og fylgje, og dermed gandr (jf. kap. 4.5, 4.7 og 4.8).

4.12.7 *Vánargandr*. Regnulven på himmelen?

Fenresulv-namnet *Vánargandr* (s. 29) er det vanskeleg å seia noko særleg om utan at det blir spekulasjon. Eg vil likevel gjera eit framlegg. Som vi såg i kapittel 3.11, har fleire granskarar, som rimeleg er, sett namnet *Vánargandr* i samband med at elva *Ván* tek til som slevn som renn ut or kjeften på Fenresulven. Det kan vera eit utgangspunkt for tolking, i lag med ulveførestellingane eg nemnde i samband med shetlandsk-orknøysk *ganfer* (s. 208), *gandreid* i *Njáls saga* og mytane om kor nedbøren som fell over jorda kjem frå. Slike mytar kjenner vi fleire av frå norrøn mytologi. Ovanfor (s. 216) såg vi at nedbøren i *Helgakviða Hjörvarðssonar* 28 dryp av mana på valkyrjehestane. I *Vafþrúðnismál* 14 er nedbøren (*dogg um dala*) skumdropane som dryp or munnen på hesten Rimfakse, som dreg natta over [jorda og] gudane (jf. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 17), slik hesten Skinfakse dreg dagen over dei (str. 11-

4. Drøfting

12).¹²⁴ I *Grímnismál* 26 kjem alt vatn i verda frá horna på hjorten Eiktyrne, som står på taket av Valhall og beiter på verdstreet. Vatnet dryp ned i brunnen Kvergjelme, ut or den renn ei rad elvar, og blant dei er *Ván* (str. 27-28, jf. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 43). Vi ser at nedbøren i verda er tenkt dels som sveitten frå mana på hestar som fer over himmelen i uvêr, dels som skumdropane frå munnen på ein himmelfarande hest som dreg natta over jorda, og dels som "sveitten" av horna på ein hjort ved verdstreet. Rimfakse og Skinfakse, som dreg natta og dagen over jorda, har mykje sams med hestane Árvak og Alsvinn, som i *Grímnismál* 37 dreg sola over himmelen (jf. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 18). Norrøn mytologi hadde altså fleire parallelle og/eller overlappende mytar om at nedbøren over jorda draup av mytologiske dyr på himmelen, helst slike som var knytte til sola / døgnet si gonge over himmelen. Mitt framlegg er at *Vánargandr* kan forklarast ut frå enda ein variant som vi berre har overlevert spreidde vitnemål om. At elva *Ván* renn or kjeften på Fenresulven (*Vánargandr*), overlappar med to av nedbørsmytane: Etter overleveringa kjem elva *Ván* både frå horna på hjorten Eiktyrne og frå Fenresulven, og at vatnet kjem frå kjeften på eit dyr er sams for Fenresulven og Rimfakse. I det at dei representerer gonga til sola / døgnet over himmelen, minner både Rimfakse, Skinfakse, Árvak og Alsvinn om ulvane Skoll og Hate, som i *Grímnismál* 39 (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 18) følgjer sola over himmelen:

39.	Skoll heitir úlfr er fylgir eno skírleita goði til varna viðar; en annarr Hati, hann er Hróðvitnis sonr, sá skal fyr heiða brúði himins.	"Skoll heter ulven som til skogens vern forfølger den fagre guden; men Hate renner, Rodvitnes sønn, hen foran himmelbruden." (Gjendikting Holm-Olsen 1975: 81)
-----	---	--

[T]il varna viðar medar truleg på at ein kunne seia "sola går i skog" o.l. når ho gjekk ned, slik enno fram mot vår tid fleire stader i Norden (Olrik 1902: 190). Av *Vafþrúðnismál* 46-47 går det fram at Fenresulven skal gjera ende på sola; det er spørsmål korleis det blir med sol på himmelen etter at Fenresulven har nådd henne att eller gjort ende på henne – altså i ragnarok. Den myten (altså den om ulven som jagar sola) ligg bak vêrfenomenet shetlandsk-orknøysk *ganfer* og til dels *gandreið* i *Njáls saga*, som vi såg på i samband med Figur 18 (s. 208).

¹²⁴ Når det gjeld skumdropane, jf. at det i *Fjolsvinnsmál* 20-21 ser det ut til å vera snakk om slike skumdropar (*móð*) på ein hest som er verdstreet. Jamfør namnet *Yggdrasil*, der *drasil* tyder 'hest'. Om denne tolkinga, sjå Heide 1997 (: 95 ff.). Seinare har eg oppdaga at greinene på treet med dei hengde på Osebergteppet har hestehovud (sjå t.d. Ingstad 1992: 242), og det stór ideen om at verdstreet i ein eller annan forstand faktisk kunne vera både tre og hest.

4. Drøfting

Bisolene blir nemleg ikkje kalla berre *solgil* osb. på norsk, men også *solulv* (Aasen 1873: 727-28), og det kan dei kallast på dansk òg, i tillegg til *vejrvulv* eller berre *ulv* (Sørensen 1999: 47), på svensk *solulv* og *solvarg*, og på engelsk kan dei kallast *sun-dog* (Olrik 1902: 191). På islandsk er det berre ulven føre (til høgre, vest for) sola som blir kalla *gíll*; den som følgjer etter sola (er til venstre, aust for ho) blir kalla *úlfur*, og dei to i lag kan kallast *úlfar* (Sigfús Blöndal 1920: 251, 878). Jamfør *Grímnismál* 39: Den eine ulven (Skoll) *fylgir* sola, den andre er eller skal komma *fyr*. Det er semje om at nemningane *solulv*, *gíll*, *úlfur* osb. speglar førestellingane om at to ulvar som vil gløype sola følgjer ho over himmelen (jf. t.d. Olrik 1902: 189 ff., Sigfús Blöndal 1920: 251, Sørensen 1999: 48). Når no Fenresulven = *Vánargandr* kan vera den som til slutt gløyper sola, og det or kjeften hans renn ei elv som i ein annan myte har opphav i nedbøren over jorda, og nedbøren over jorda i enda ein myte er slevn frå eit dyr som òg følgjer døgnet over himmelen, kan det tenkjast at namnet *Vánargandr* medar på at solulvane fører med seg nedbør (dei varslar vind og nedbør). Kanskje tenkte folk seg til og med at når det er ein halv lysring ikring sola (det kan det vera på kva side som helst), så er den halve ringen kjeften på ulven som gapar over sola, og når det da kjem regn ikkje lenge etter, så er det slevn som renn or ulvekjeften. Oppfattar vi *gandr* i *Vánargandr* som 'ulv' (som det er mange parallellar til), skulle *Vánargandr* da tyde 'regnulven'. Snorre seier rett nok at det er når Fenresulven er bunden at han slevar elva *Ván*, men det kan ikkje vera noka avgjerande innvending, så stor som variasjonen i nedbørsmytane er. At ulvane i *Grímnismál* 39, som er den norrøne kjelda som best forklarar 1800-tals-solulv-nemningane, har andre namn enn Fenresulven, er av same grunn ikkje noka innvending. Jamfør at ulv generelt blir kalla *sækitík sólar* 'sol-jagande tisper' i ei strofe i *Ragnars saga loðbrókar* (Finnur Jónsson 1912-15 B II: 259). Likevel er sjølv sagt denne teorien nokså uvis.

Anten det er rett å tolke *Vánargandr* som 'regnulven' eller ikkje, så har Fenresulven samband med solulvane (sidan det er han som skal gløype sola til slutt). Dermed har *Vánargandr* / Fenresulven samband med shetlandsk-orknøysk *ganfer* og *gandreid* i *Njáls saga*, sidan *ganfer* m.a. er ring ikring sola og solulvar, og *gandreid* i *Njáls saga* ser ut til å vera det. Det er rimeleg fordi nedbøren over jorda òg kunne komma frå valkyrjehestane, altså frå eit himmelfølgje som liknar gandferda / oskoreia osb. Samstundes høver det med at *gandreid* i *Njáls saga* ser ut til å vera noko som er knytt til (eit) ragnarok, slik den sol-gløypande ulven er.

4.13 *Gandreið* og alvane. Ferd ned gjennom vatn til underheimen

Her skal eg drøfte nokre drag ved *gandreið*-passasjen i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* som eg ikkje kjenner til at nokon har kommentert. Dei opnar ei heilt oversett side ved *gandreið* og peikar mot slik ferd til daudeheimen som dei samiske noaidane fór på. Etter det som står i sitatet på s. 32, rid Torstein og guten på stavane til dei kjem til ei *móða* ”Flod, Elv” (Fritzner 1883-96 II: 726). Den kastar dei seg ned i, og det er som å vada røyk (*sem þeir væði reyk*). Så lysnar det, og dei kjem fram ein stad der ei elv fell frå nokre hamrar og dei ser ei stor bygd og ei borg. Dei går inn i hallen i borga, og der er det stor fest og fullt av folk som drikk vin av sølvstaup, og alt ser ut til å vera av gull. I høgsetet sit ein konge og ei dronning, og fram til dei kjem ein sendemann frå ein jarl i eit fjell i India (*utan af Indíalandi ór fjalli*), og han seier at han er ein *huldumaðr*, altså av huldrefolket, dei underjordiske. Sendemannen gjev kongen ein gullring. Den og ein dyrverdig duk får Torstein lyst på, så han snappar dei og spring, med folket etter seg. Når han kjem til elva, står han fast, for han gløynde krokstaven i hallen. Han blir ståande og verja seg og drep fullt av folk før kameraten kjem med staven og dei kjem seg opp att gjennom elva og heim til haugen. Der kastar begge inn stavane, og kameraten kastar òg inn ein sekk med gjestebodsmat som han har fått med seg. Torstein ser at det er kvinner og barn i haugen, før haugen lukkar seg. (*Saga af Þorsteini Bæarmagni* 1827: 176-78) Denne historia har nære parallellar i islandske segner nedskrivne i fyrste helvta av 1800-talet. Hovuddraga i segnene er slik (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 101 ff., III: 162 ff.): Ei tausa (eller kona eller hushalderska) på ein gard er dukka opp ingen stad frá, men er både fager og flink og godt likt. Julenatta fer resten av huslyden til kyrkja, medan tausa er heime. Men eitt år lurar sauegjetaren seg attende til garden; han vil veta kva tausa driv med. (I ein variant lurar tausa seg ut når hine søv julenatta, og gjetaren har haldi seg vaken for å sjå kva ho gjer.) Da får han sjå at ho tek med seg ein pels, ein duk eller eit klede, eller to av desse tinga (*feldur* [ibid I: 102], *silklæður*, *dúkur*, *klæði*, *blæja*), og går til eit vatn, ei elv, ein pytt eller sjøen (*vatn*, *móða*, *síki*, *sjórin*). Der breier ho ut kledet og går ut på det og kverv i djupet, eller tek kledet på seg over hovudet (*steypiti yfir höfuð sér*, *breiðir yfir höfuð sér*) og hoppar uti. Anten legg ho att det andre kledet, og gjetaren tek det og gjer likeins som ho, eller han får lurt seg ut på eit hjørne av kledet som ho står på. Når dei fer ned gjennom vatnet er det som å vada røyk eller skodde (*sem í reyk eða móðu*, *eins og í þoku*, *sem þau væðu reyk*. På nýslandsk tyder *móða* ’damp’ o.l. i tillegg til ’elv’). I andre variantar går tausa til ei grop eller eit hol (*jarðfall*, *gryfja*) og breier ut kledet der og går ut på det, og fer ned ein gang, eller berre hoppar ned i holet. To variantar skil seg mykje frá dei andre når det gjeld ferda frá garden og ned til det

4. Drøfting

andre landet. I den eine legg kvinnfolket eit *gandreidðarbeitsli* (jf. s. 62) over hovudet på gjetaren når han lest som han søv, og så rid ho han til ei grop som ho forsvinn ned i etter å ha bundi gjetaren. (Men han får bekslet av seg og hoppar etter.) I den andre avvikande varianten går tausa fyrst ned til eit stort vatn (Mývatn); der gnid ho nokre hanskar, og da blir det bru over vatnet; den går ho over, og når ho går vidare på andre sida, verkar det som ferda går ned i jorda. Men anten dei gjer slik eller sånn, kjem dei ned til ein fager grasvoll eller eit fagert land der det er ei borg eller ein hall eller ein storgard. Der er det gjestebod, tausa går inn, blir fagna av alle og set seg i høgsetet attmed kongen; ho er tydelegvis dronninga. I gildet er alt fint og kostesamt, med vin og sølvstaup og framifrå god mat. Gjetaren får lurt til seg ringen til dronninga eller eit underfullt feitt sidebein av maten. Utpå natta fer tausa og gjetaren heim same vegen som dei kom. Når gjetaren dagen etter fortel huslyden heime om natteferda, legg han ringen eller sidebeinet fram som jartegn. Det viser seg at tausa er ei alvedronning (*álfadróttning*) som har fått den forbanninga lagd på seg at ho alltid skal vera i *mannheimar* bortsett frå julenatta, da får ho vera hos sine i *álfheimar*. Slik skal det vera til dess ein menneskemann følgjer henne til alvheimane. I variantane der alvedronninga er hushalderske eller kone på garden, trugar ho med å drepa den nye sauegjetaren fyrste juledag dersom han ikkje kan seia kven ho er eller kor ho har vori julenatta (eller han berre døyr eller blir borte). I versjonen med *gandreidðarbeitsli* blir gjetarane ihelridne. Det endar med at alvedronninga fer heim til sine same vegen som julenatta og at gjetaren får løn for å ha frelst henne.

Som vi ser, liknar desse segnene svært på Torstein og guten si underjordsferd:

- I både tåtten og segnene lurar helten seg med ein annan person til *heimrinn neðri* i tåtten, til *neðri bygðir* eller *undirheimar* i segnene, altså til alvane (jf. at det i tåtten er ein *huldumaðr* i gildet, og alvedronninga blir òg kalla *huldukona*).
- I tåtten fer dei ned gjennom ei elv, som gjennom røyk. I segnene fer dei ned gjennom elv, sjø eller anna vatn, som gjennom røyk eller damp.
- I både tåtten og segnene er det to av ”transportmidlet” (stav, duk, pels) som ein kjem seg til den andre heimen med. (I segnene er det slik berre når nedgangen er vatn.)
- I både tåtten og segnene er det gilde hos kongen og dronninga i underheimen, og alt er fint og kostesamt.
- I både tåtten og segnene får helten lurt med seg kongen eller dronninga sin ring eller noko av gjestebodsmaten. (I tåtten er det felagen til helten som får med maten.)

4. Drøfting

- I éin segnversjon er det *gandreið* til nedgangen (det blir brukt *gandreiðarbeisli*), mesta slik heile ferda til underheimen er *gandreið* i tåtten.
- I éi segn er underfulle hanskar eit hjelpemiddel på ferda, slik vottane er det i tåtten.

Likevel er det klåre skilnader òg. I tåtten er det ikkje ei taus = alvedronninga helten lurar seg med, men ein gutunge. Han kjenner ikkje helten frå før, og det ligg ikkje noka forbanning på han. Det er ikkje tausa / dronninga som blir teken imot i gildet, men ein sendemann frå India, og ringen er ikkje dronninga sin. Det er sendemannen som kjem med ringen, og han gjev han til kongen. Helten i tåtten blir oppdaga, han gløymer transportmidlet sitt (krokstaven), og han må nærmast "slå seg ut". Dessutan er ferda til underheimane umotivert i tåtten. (Torstein får ikkje nytte av ringen eller duken seinare.) Desse særdraga i tåtten kan forklarast med at forfattaren henta stoff frå ei gammal segn og forma det slik det høvde i ei fornaldersoge. At Torstein blir oppdaga, flukta og slåstinga høver med at fornaldersoger skal ha dramatisk og heldar som gjer storverk. At det er ein *gut* Torstein lurar seg med, høver med at det ofte i fornaldersoger er to våpenbrøyr som fer ikring og gjer storverk og hjelper kvarandre ut or kniper. Motivasjonen for underheimsferda i segna ville ikkje høvd på Torstein; ein jarlsson som han kunne ikkje vori sauegjetar. Måten gjetaren løyser ut alvedronninga på står heller ikkje i stil med ein fornaldersogehelt. Underheimsferda har i tåtten ikkje annan funksjon enn å vera eitt av mange eventyr. Grunnen til at akkurat det eventyret er valt, kan vera at tåtten er bygd opp som ein "turné" til ulike variantar av "den andre heimen": Alvane, dvergane, jotnane, ein nyleg gravlagd dauding i gravhaugen. Elles er det tydeleg andre stader i tåtten at forfattaren tek gammalt stoff og brukar det på sin måte. Såleis får Torstein seinare i tåtten ein stein som har ein del av dei same eigenskapane som hammaren til Tor, og han fer til jotunen Geirrød, der det blir eit opptrinn som minner om Tor sitt besøk hos han (sjå Mundal 1991). Den manglande motivasjonen for underheimsferda i tåtten tyder på at den òg er omforma frå ei eldre segn. Sendemannen frå India verkar òg som eit resultat av omforming; det verkar meir opphavleg at ei alvedronning blir ønskt velkommen, som i segnene. Alt i alt verkar det rimelegast at det på 1200-talet fanst segner som likna mykje på dei nyislandske eg har gjort greie for, og at forfattaren av tåtten brukte dei som råstoff.

Guten frå haugen svarar til tausa / dronninga i segnene. Dronning er han ikkje, men alv ser det ut til at han er. At han bur i ein haug er eit klårt teikn på det, for alvane i nyislandsk folketru bur typisk i haugar og steinar, i tillegg til i sjø og vatn (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 4). (Også da tåtten vart skriven, ser det ut til at alvane kunne bu i både sjø og fjell, for gutane fer

4. Drøfting

ned gjennom *vatn* til underheimen, og der er det ein *huldumaðr* frå eit *fjell*.) Namnet *Bjálbi*, som er bror til guten, knyter han òg til alvane, kan det sjå ut til. Norrønt *bjálfi* / *bjálbi* tyder 'Pels', og i færøysk kan det brukast om "den Selham, hvori de afdødes Sjele antages at færdes blandt og aabenbare sig for de gjenlevende" (Fritzner 1883-96 I: 143, jf. Hammershaimb 1852: 190 ff.). Det er når dei natta til trettandedagen (6. januar) kjem på land og tek selhamen av og dansar på svaberga. Slike førestellingar var det òg hos orknøyingane, bumennene i Nord-Noreg og sjøsamane i Finnmark (Marwick 1975: 27 ff., Nicolaissen 1879-87 I: 27, Steen 1959, note 25). *Bjálbi* kan da sjå ut til å ha samband med eit folk av avlidne som bur i havet, og dét høver, når forteljinga i tåtten dreiar seg om ferd til eit alvefolk som ein må fara ned gjennom vatn til. At ferda gjennom vatnet er som ferd gjennom røyk – og damp o.l. i segnene – kan jamførast med at ein i nordnorsk og nordsamisk folketru fer gjennom mørkeskodde når ein fer med båt til huldreland av typen Utrøst (t.d. Nicolaissen 1879-87 I: 19, Bø 1987: 57) eller, hos samane, til sjøhulderfolket, *mearraháldit* (t.d. Qvigstad 1927-29 IV: 170-75.) Kanskje kan det òg vera hint om samband med sel at den guten Torstein følgjer etter er *kollótr* 'snauklypt eller skalla'. Selen er svært korthåra, og på berre tre små sider blir guten kalla *kollsveinn* 'snauklyptgut' to gonger i tillegg til *kollótr* den eine gongen, så det er rart om det ikkje er meint noko med det. – Det ser altså ut til at guten med staven og ein bror som heiter *Bjalbi* er alvar. Da er det ganske bakvendt at stavguten fer lange vegar gjennom lufta og så ned til alvane i underheimen, for han er jo sjølv alv og bur i underheimen. Det tilsvarende motivet i den nyislandske segna er ikkje bakvendt, for der er poenget nettopp at alvedronninga ikkje får bu hos sine eigne til vanleg. Dette tyder på at alvedronningmotivet ligg til grunn også for versjonen i *Þorsteins þáttur bæjarmagns*. At guten med staven bur i haug, kan da oppfattast som ein "vri" som var nødvendig for at han skulle ha tilgang til *gandreid*-reiskap.

Kanskje kan selhamen også jamførast med pelsen eller kledet dei trør ut på eller tek over hovudet når dei skal gjennom vatnet til underheimen i fleire av dei nyislandske segnene. Det kan vera eller opphavleg ha vori eit symbolsk hamskifte. Tausa i ei av dei islandske segnene *steypiti yfir höfuð sér* kledet, og i ei norsk segn om ei jente som er kobbe heiter det at ho "kastede [...] over sig" kobbehamen når ho ville ut i sjøen til sine (Nicolaissen 1879-87 I: 27). Slik kan òg det å få *gandreid*-bekslet over hovudet oppfattast. Det er laga av huda, altså "pelsen", på eit lik (sjå kap. 2.4), og kan dermed seiast å representere ein framand ham. Dersom det opphavleg var ein slik tanke bak *gandreidarbeisli*, så høver det med at nordnorsk

4. Drøfting

gandferd, som i mangt liknar både norrøn og nyislandsk *gandreið*, er eit følgje av daudingar. (Men det kan sjølvsagt vera så enkelt som at lik er tabu og at det er kraft i tabu.) Kanskje har det òg (opphavleg) vori eit symbolsk hamskifte i at trolldomskunnige fleire gonger i norrøne kjelder tek eit skinn e.l. over hovudet når dei skal sende hugen sin i veg (t.d. Torgrim i *Hávarðar saga Ísfirðings*, s. 140 her, Svan i *Njáls saga*, s. 163 her). Dette resonnementet kan først vidare. Å trø inn i eller ta over seg pelsen / kledet i segnene svarar til å ri på krokstaven i *Þorsteins þáttr bæjarmagns*; det er slik ein kjem seg til den andre heimen. Det kan tolkast i lys av at det både hos samane og bumennene, og vidare òg, er hipp som happ om ein tek på seg (hamen av) eller rid på framkomstmidlet, som oftast er eit dyr, men som òg kan vera daude ting – jf. særleg kapittel 4.4. Da skulle det kunne vera det same å setta seg på ein krokstav som å ta på seg ein symbolsk dyreham.

Desse resonnementa og heile drøftinga av denne tekststaden i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* bygger på at ordet *gandreið* står der. Men dersom forfattaren har forma om ei gammal segn, slik det ser ut – er det da så visst at slik ferd som tåtten skildrar verkeleg er *gandreið*? Kan ikkje forfattaren ha ”planta” ordet i forteljinga? Jo, men det er ikkje truleg. I andre kjelder, både norrøne og nyislandske, er *gandreið* knytt til trollkjerringar, og da ”kler” det ikkje ein fornaldersogehelt. Når Torstein likevel rid *gandreið*, er det rimelegast at motivet hørde til den segna tåtten bygger på, og dermed at slik ferd til underheimen verkeleg kunne kallast *gandreið* på 1200-talet (men da helst når ei alvekone fór på den måten). Same vegen peikar det at *gandreið* i nyislandsk tradisjon kan vera ferd til andre heimar (sjå s. 62) og at vi finn *gandreið* e.l. i samband med ferd til eller av alvane e.l. også i andre kjelder. Som vi har sett, er det i éin versjon av alvedronningsegnene *gandreið* til underheimsnedgangen. (Luftferd til nedgangen er det på eit vis også i varianten der tausar og gjetaren går ei magisk bru som hanske-gnikinga lagar.) Men viktigare er ei oversett opplysning i *gandreið*-passasjen i *Ketils saga hængs* (s. 31 her). Trollkjerringa Kjetil snakka med, sa ho skulle til *trollaþings*, og når ho ikkje ville snakke meir med Kjetil, *þá óð hon út á sjóinn ok svá til hafs* ’da vadde ho ut i sjøen og så til hafs’. Dette kan oppfattast slik at trollkjerringa tek seg fram med å vada heile havet dit ho skal, altså med føtene på botnen. Men slik ferdamåte kjenner eg ikkje frå andre kjelder, og han ville vori ganske bakvend. Trollkjerringa måtte ha vori ufatteleg høg for å kunne va storhavet, og det hadde gått frykteleg seint. I staden kan vi tenkje oss at trollkjerringa går ut i sjøen for å komma til eit treff i underheimen. Det stemmer i så fall med ferda til gildet i underheimen i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og dei islandske segnene. At trolla

4. Drøfting

skal ha *þing* 'ting, samkome' i ein underheim i havet høver med at to av dei tydelegvis har bustad i hav eller fjord: *Skelkingr norðan ór Dumbshafi, konungr trölla, ok Ófóti ór Ófótansfirði* 'Skjelking, trollkongen, nordafrå Dumbshavet, og Ofote frå Ofotfjorden'. Trolle kunne altså bu i sjøen likså vel som i fjell, slik som alvane. Med gildet i tåtten og alvesegnene stemmer det òg at kongen kjem, *konungr trölla*. At møte med trollkjerringar i ein del norrøne kjelder påfallande er knytt til øyar og skip, tyder òg på at ein del av dei er havfolk. I *Ketils saga hængs* er det i eit utvær Kjetil møter trollkjerringa. I *Hárbarðsljóð* 37-39 slåst Tor med trollkjerringar (*vargynjor*) på Læsø i Kattegat; dei hadde øydelagt skipet hans som stod i fjæra. I *Helgakviða Hjörvarðssonar* kjeklar Atle med trollkjerringa Rimgjerd i ein våg, og i strofe 15 seier han at han mang ein gong har haldi til i skipsstamnar og plaga *kveldriður*. Alt i alt meiner eg det er rimelegast om *gandreid*-passasjen i *Ketils saga hængs* er parallell til den i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og ein del av dei islandske segnene i det at det dreiar seg om ferd ned gjennom vatn eller hav til ei stor samkome i underheimen.¹²⁵ At det i *Ketils saga hængs* er ei trollkjerring som fer på den måten, tek eg som eit indisium, om enn ikkje så sterkt, på at det i segna som ligg bak *gandreid*-passasjen i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* er ei alvekvinne som rid i *gandreid* til underheimen. Rett nok er trollkjerringa ein heilt annan type enn den vakre og godt likte tausa / dronninga i dei nyislandske segnene vi har sett på, men i begge tilfella er det snakk om skapningar som held til i berg eller sjø, og slike er på forunderleg vis motsette typar ettersom motivet krev det, både i norrøne mytar og seinare folketru. Jamfør den motsette karakteren til alvane i neste avsnitt.

I ein annan populær islandsk segnflokk går ferdsla andre vegen julaftan: Underjordsfolket – kalla *álfar*, *huldufólk* 'hulderfolk' og *sæfólk* 'sjøfolk' – kjem i flokk og følge opp på jorda og inn i våningshusa til folk på visse gardar og har julefest der (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 112 ff., III: 175 ff.). Den som da er heime blir borte eller funnen vettlaus eller daud etterpå, så folk rømer heimane sine julenatta for å la dei underjordiske få herja i fred. I den vanlegaste versjonen er ein særskilt djerv kar heime likevel. Han gøymer seg og får sjå alvefesten med den finaste mat, kostelege dukar og alt bestikk og dekkety av sølv. Seint på natta skvett han fram og lagar rabalder og gaular "dag! dag!", og da stormar alvane ut og hoppar i eit vatn. All rikdomen lèt dei stå att, så den får djervingen. Skilnaden frå den andre segnkrinsen er tydeleg, men ein del er sams òg: Julefesten til alvane, med alt av dyraste og finaste sort, den djerne

¹²⁵ Likevel kan trollkjerringa Kjetil snakkar med ha kommi flygande til utværet, slik eg gjekk ut frå på s. 212. For i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og i to av dei nyislandske segnene er det ein luftetappe fram til nedgangen (gjennom elva).

4. Drøfting

karen som lurar seg til å vera til stades og det at han får tak i noko av rikdomen til alvane på den måten, og det at ein person gjerne blir borte eller slått i hel i samband med alvebesøk (til eller av alvane) julenatta. Men særleg har desse segnene mykje sams med ein del av segnene om oskoreia / julereia, som vi såg på i kapittel 4.12.1 og 4.12.34.12.2. Frå Setesdal, til dømes, heiter det: ”Oskoreia kom kvar julaftanskveld. Da kunne folk aldri vera i husa; dei skipa borda med øl og mat, og rømde” (normalisert etter Skar 1961-63 [1903-16] I: 410, jf. Asbjørnsen 1859-66 II: 79). Men éin bonde legg seg på taket med borse og kikar ned ljoren. Når festen er i full gang, skyt han, og heile skreia fer ut. Dette at reia kjem inn i husa til folk og held fest når ho kjem forbi, er ein variant av at ho fer framom over himmelen, og da òg er det gjerne folk som blir borte. Også ei anna islandsk segn om alvane julaftan liknar dei norske om oskoreia: Julenatta kjem *álfareiðin*, altså eit ridande følgje av alvar, drønnande, og rid over ein gut så han døyr (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 32 ff., jf. Celander 1943: 108 ff.).

4.14 Samanfattande om *gandreið* og alveferd, jf. av 4.12 og 4.13

Da er det på tide å oppsummere litt. I kapittel 4.12.2 prøvde eg å vise at *gandreið* i *Njáls saga* står nær shetlandsk-orknøysk *ganfer* og den norske gandferda / oskoreia og tilsvarande i tilgrensande tradisjon og at *gandreið* i *Njáls saga* langt på veg bør forståast som eit vêrfenomen, eit uvêr(svarsel), opphavleg tenkt som ein storm av ånder. Eg argumenterte òg for at nyislandsk *gandreið*, som særleg er ritt med *gandreiðarbeisli* på ein sovande mann, har utvikla seg nokså langt bort frå den norrøne forma, som truleg var noko i retning av *ganfer* og gandferda, som er eit følgje og ein storm av dauding-ånder. I kapittel 4.13 såg vi på ein annan type *gandreið*. Vi såg at

- I ei islandsk segn fer ei alvekvinne i *gandreið* til underheimen, til dels gjennom vatn etter ei luftferd til nedgangen.
- Bak *gandreið*-passasjen i *Þorsteins þátrr bæjarmagns*, truleg frå 1200-talet, ligg sannsynlegvis ei parallell segn der ei alvekvinne fer i *gandreið* ned gjennom vatn til underheimen, etter ei luftferd til nedgangen.
- I *Ketils saga hængs*, truleg òg frå 1200-talet, ser det ut til at ei trollkjerring blir kalla *gandreið* når ho i eit motiv parallelt til dei nemnde fer ned i havet til eit treff i underheimen.

For meg ser det ut til å ligga nokså like idear bak desse tre motiva. Jamvel om alvekvinnene i dei to fyrste motiva og trollkjerringa er heilt ulike typar, kan alvane vera like fæle å ha med å gjera som trollkjerringane, såg vi nettopp (*álfareiðin*). Elles tyder namnet *Gandálfr* (s. 27) på

4. Drøfting

samband mellom alvane og gand. Alvane var jo underjordiske, og *Gandálfr* er namn på ein dverg i *Völuspá*, og dvergane var òg underjordiske (og stod nær alvane). (Kva som kan ligga i at *Gandálfr* var namn på ein seghistorisk konge, er det vanskeleg å seia noko om.) Dei nynorske nemningane *alvskot* og *alvkule* tyder på at det òg var samband mellom alvane og dei formene for gand som eg drøfta til om med kapittel 4.11. Der såg vi at gand(skot), finnskot osv. er magiske “skot” med form som hårball, vindkast, lita pil, m.m., og dei blir i nynorsk tradisjon ofte kalla *alvskot* og *alvkule* (sjå Lid s. 75 og Bø 1987: 69). Dei nemningane er venteleg gamle, for i nynorsk folketru er alvane mesta komne bort, og da er det rimelegast at nemningane *alvskot* og *alvkule* er frå den tida alvane var viktige. At nemningane er sterkt omlaga i målføra – *all-*, *alg-*, *elg-*, *ælm-*, *øl-* osv. – tyder òg på at ordet *alvskot* har vori lenge i språket. Så sterk omlaging er bortimot utelukka utan at ordet **alfskot* fanst i gammalnorsk. Det er interessant, for det tyder på at gand ‘utsend hug / ånd’ kunne tenkjast som skot mykje tidlegare enn kjeldene gjev inntrykk av. Eg meinte lenge at gand oppfatta som skot eller trolldomsprosjektil var ei sein førestelling. Det kan òg sjå ut til at ein i vikingtida og mellomalderen kunne tenkje seg at utsend ånd (altså det gand særleg er) som “reid” eit offer (jf. kap. 4.12.4) hadde samband med underjordiske. Seidkona som i *Ynglinga saga* 1941 (: 29) sender seid som i mareham rid kong Vanlande i hel, heiter *Hulð*, altså ‘hulder’, og i den parallelle nyislandske segna på s. 181 er det likeins; jenta som har huglagt guten, seidar han til seg og mesta kveler han, er *álfkona*. At det særleg er avlidne som plagar offeret med elsk i nynorsk folketru, slik vi såg på s. 214, peikar same vegen. Jamfør at det gammalengelske ordet *ælfside* (Bosworth og Toller 1898: 15) tyder på at seid i gammalengelsk folketru kom frå alvane.

På grunnlag av *gandreið*-passasjane i *Þorsteins þátr bæjarmagns* og *Ketils saga hængs*, tolka i lys av den nyislandske alvedronningsegnkrinsen, ser det ut til at *gandreið* på 1200-talet kunne vera ‘luftferd til vass-nedgang til underheimen, særleg til alvane, og ferd ned dit’. Kva er sambandet mellom slik *gandreið* og slik som vi har sett i *Njáls saga* og som overlappar med *ganfer* / *gandferd* ‘storm av dauding-ånder’? I begge typane er det truleg avlidne som ferdast. *Þorgerðr Hörgatröll*, som skal vera med på trolltinget i *Ketils saga hængs*, er rimelegvis den same som *Þorgerðr Hølgabrúðr*, som er stammor til hålløygætta, altså ei som har levd for lenge sidan (sjå Steinsland 1991: 220 ff.). Alvane glid i hop med forfedrane i fjell som *Helgafell* i *Eyrbyggja saga* (jf. at forbodet mot å gå på do på fjellet er formulert som at ein ikkje måtte *ganga álfrek* ”gå og jaga alvane”, *Eyrbyggja saga* 1935: 10.) og haugen som

4. Drøfting

Torstein ”drøyer seg inn i” i *Þorsteins þáttur uxafóts* (s. 139 her). Begge *gandreið*-typane blir da eit luftfarande følgje av avlidne, og i begge kan gand (i orda *gandreið* og *ganfer* / gandferd) tyde ‘ånd på ferd’, slik som elles. Dersom dette er rett, så ligg vel det sams opphavet for dei to *gandreið*-typane før mellomalderen og dei eldste kjeldene våre. Likevel finst det døme på at dei to typane møtest, dersom vi ser kjeldene i samanheng. Eitt møtepunkt er julebesøket, anten det går frå denne heimen til hin eller omvendt. Den norske oskoreia, som truleg frå gammalt var noko av det same som *ganfer*-typen av *gandreið*, kjem inn i heimane til folk og held julegilde og spetakkel, slik dei islandske alvane gjer. Når det er *gandreið* at ei alvekvinne fer frå denne heimen til hin på julefest, kan det høve at det er *gandreið* også at alvane kjem til denne heimen på julefest.¹²⁶ Også i andre motiv har reia på himmelen samband med sjø eller dei underjordiske. Guro Rysserova, som rid fremst i oskoreia, rid på ei ”havmerr” (Skar 1961-63 [1903-16] I: 404). Dessutan har ho fleire drag sams med huldra (som svarar til islandsk *huldufólk* / *álfar*), m.a. har ho hale (Bø 1987: 82 peikar på dette sambandet). *Gandreið*-hesten i *Njáls saga* er *hélugbarða* / *úrigtoppa*. *Hélugr* og *úrigr* blir elles brukt i skildringar av skip i uvêr; *úrigr* tyder ‘våt av sjøsprøyt’, og *hélugr* ‘rimut’. *Barðr* (som i *hélugbarða*) blir særleg brukt om ein del av stammen på skip (Fritzner 1883-96 I: 113). Hesten er altså skildra som eit skip i storm – eller ein havhest? *Barð* tyder eigentleg ’skjegg’ (jf. engelsk *beard*), så *hélugbarða* kan òg oppfattast som ‘med rimut skjegg’, og i det er hesten parallell til venen til trollkjerringa i *Ketils saga hængs* (s. 31 her). *Kaldrani* er truleg = *Kaldgrani*, som er jotunheite i *Þulur* i Snorre-Edda, og namnet tyder ‘med kulde (rim) i skjegget’. Den helgelandske gandferda har òg samband med skapningar som lever i sjøen. I somme variantar heiter det at det ein høyrer som gandferda oppe i lufta er “stakkars Melusina som fer framom”. Melusina hadde på seg ei forbanning om at ho vart fisk nedantil kvar laurdag, og da “måtte ho reisa bort ein stad”. Men mannen hennar ville veta kva ho dreiv med, så han lurte seg etter henne, fann ut korleis det var, og heldt ikkje tett om det. “Sidan då har ho Melusina lote fara fredlaus oppe i lufta.” (Strompdal 1929: 125) Namnet Melusina viser at denne segna har samband med kontinentale havfruesegner, men *sambandet* mellom gandferda og ei kvinne som med jamne mellomrom høyrer til i hav eller vatn, kan ikkje vera lånt, for gandferda er heimleg. At ånder som i følgje stormar over himmelen til dels ser ut til å bu i havet, er kanskje overraskande, men er vel ei kopling av to idear som kvar for seg er så naturlege at dei er til å snåve over: 1. Vind er = pust er = ånd, og 2. “Den andre heimen” ser vi

¹²⁶ Også opplysninga om at Kjetil ikkje tok skade av *gandreiðir* [på veg til trollting] i utværet om natta høver med følget av alvar som skal på julefest, for slike følgje rømer folk unna. Men det ser ikkje ut til at det var i jula Kjetil møtte trollkjerringa; han var på fiske i Lofoten (Skrova), altså på vinterfisket som tek til i februar – mars.

4. Drøfting

i vatn når det er stilt; da ser vi klart og tydeleg at det er ei verd parallell til denne nede i vatnet (jf. Holmberg [Harva] 1925: 33 ff.). Elles finst det liknande til synes-sjølvmotseing også i samisk tru. Jens Kildal seier at dei samiske kvinnemaktene Maadteraahka, Saaraahka, Oksaahka og Joeksaahka (her sørsamiske namneformer) bur i jorda under gammen (Kildal 1910 [1730]: 88). *Maadter* i Maadteraahka er truleg eit gammalt finsk-ugrisk ord for 'jord', 'grunn', identisk med finsk *manner* (genitiv *manteren*) '(fast)land' og syrjensk *mudör* "earth-floor", "house-ground" (Lid 1946: 15, Holmberg [Harva] 1987 [1915]: 67). Likevel seier Skanke at Maadteraahka er ein av "Luftens regiones" og at Saaraahka eller Oksaahka er ein annan av dei (Skanke 1945 [1728-31]: 209). Jamfør at det samiske ordet *aajmoe* (*aajma*) / *ájmmo* / *áibmu* (saS, saL, saN), som tyder 'verd' – m.a. brukt om daudeheimen, sjå neste avsnitt – på sørsamisk òg tyder "uvær, snøstorm" (Bergsland og Magga 1993: 18) og på nordsamisk "luft" (Nielsen 1932-62 I: 20).

Gandreid-forma 'ferd ned gjennom vatn til underheimen' minner om noaidane sine transeferder til daudeheimen, som vi såg på i kapittel 4.3. I kjeldene glid daudeheimen *jaemieh-aajmoe* (SaS) / *jábbmeájmmo* (SaL) / *jábmiidáibmu* (SaN) over i heilage fjell der hjelpeåndene bur (Skanke [1945 [1728-31]: 196] seier at dei er eitt, jf. Bäckman 1975: 67 ff. og 1978: 45-46 og Mebius [2003: 81 ff.]). Sørsamane kalla sine heilage fjell for *saajve* (*aajmoe*) (jf. Skanke 1945 [1728-31]: 194), der *saajve* opphavleg må ha tydd 'innsjø', slik som i samiske mål lenger nord. I nordsamisk er *sáiva* m.a. vatn som kan vera heilage, med særskilt feit fisk som det er vanskeleg å få. Slike vatn kan vera dobbelbotna, altså eigentleg to vatn, bundne i hop med eit hol som likna ljoren i gammen, og derfor kunne dei kallast *reahpenjávri* 'ljorevatn'. (Bäckman 1975: 13 ff., Wiklund 1916)¹²⁷ Ordet *saajve* / *sáiva* osb. er lånt frå urnordisk **saiwa(r)*, som på norrønt vart *sær* / *sjór*, på nynorsk *sjø*. Ordet tyder på at den samiske forfedreheimen / underheimen i hundreåra etter Kristus vart tenkt som ei vassverd, og da er det interessant at noaidane fer på ryggen av ein fisk når dei skal dit. Dersom underverda (opphavleg) var tenkt som ei vassverd, var det jo naturleg å sømja dit. Den same ideen ser vi kanskje i ordlag brukte om transeferda. Isaac Olsen seier at når noaiden "Runner sig i Dvalen, kaldis det paa finsk *Die Ziammelli*, og dette ord betyder saaledis som hand skulle ducke under, lige som under vand, eller under Jorden" (Olsen 1910 [etter 1715]: 45, jf. 46). Dette forklarar Qvigstad slik (1910: 45, note): "lappisk: *de tsjangali* (av *tsjangat*, smyge,

¹²⁷ Slike vatn finst elles i både svensk, norsk og islandsk folketradisjon (Wiklund 1916: 64).

4. Drøfting

(kolalappisk) dukke under)".¹²⁸ Jamfør moderne nordsamisk *čákkjadit* "smyge, smyge inn, smyge under" og *čákkjat* "smyge, smyge under, krype under; gå i garn (om fisk)" (Kåven, m. fl., 1995: 99). Denne neddukinga, til dels ved hjelp av fisk, til den andre heimen der forfedrane bur, minner om *gandreið* ned gjennom vatn til underheimen til alvane, som truleg er eit folk av avlidne. Kan ljoreholet i *sáiva*-vatna svara til holet dei fer ned gjennom til alvane i dei islandske segnene? Dersom *Bjálbi* / pelsen / kledet i norrøne og nysislandske kjelder representerer eller opphavleg representererte ein selham som hugen tok på seg, så er det òg parallelt til at noaiden rid på fiskeryggen, for det kan vera hipp som happ om ein rid på dyret eller tek på seg hamen av det, har vi sett (kap. 4.4). Lånet av **saiwa*(*R*) til samisk og tydingane ordet har i samisk tyder på at det også i nordisk i dei fyrste hundreåra etter Kristus fanst førestellingar om at forfedrar eller liknande makter budde i vatn eller hav. Isolert sett kan sjølvstapt ordet vera lånt berre i tydinga 'sjø', utan førestellingar om at forfedrar budde der, og så har samane lagt til førestellingane om forfedrar eller ånder som heldt til der. Men når vi ser spørsmålet i samanheng med anna materiale, er det rimelegast at førestellinga fanst i nordisk. Temaet er stort; her kan eg berre nemne nokre få moment. Dei store sørskandinaviske deponeringane av våpen og anna i myrar i bronsealderen og romersk jernalder tyder klårt på at ein meinte det var noko slag makter i myrane. *Fensalir* 'myrsalane' (*Völuspá* 33, *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 38, 64), bustaden til Frigg, tyder på at Frigg budde i ei myr. Men fordi vi ikkje har vitnemål om det utanom namnet, er det truleg noko som høyrer til eldre stadium enn våre skriftkjelder særleg speglar. Det same gjeld *Søkkvabekkr*, som i *Grímnismál* er namnet på ein av bustadene til gudane:

- | | | |
|----|--|---|
| 7. | Søkkvabekkr heitir enn fjórði,
en þar svalar knego
unnir yfir glymjja;
þar þau Óðinn ok Sága
drekka um alla daga
glöð ór gullnom kerom. | 'Søkkvabekkr heiter den fjerde,
og der dei svale
bærer brusar over;
Odin og Sága
drikk alle dagar
glade av gullstaup der.' |
|----|--|---|

Namnet *Søkkvabekkr* kan enklast forklarast som 'den sokkne benken, benken under vatn', der "benk" medar på benkene i gildehallen. Denne bustaden ser ut til å vera i havet, sidan bølgiene *glymjja* over han; det verbet blir brukt om høg lyd. Dei mange båtgravene, både med båtar og båtforma steinsetting, frå heile jernalderen, kan tyde på idear om horisontal passering av vatn på veg til daudeheimen, slik som når fiskarane i norsk-samisk folketru fer gjennom

¹²⁸ Jamfør Lars Pirak, nordsamisk tradisjon bevart til 1900-talet: "When a person dies [...], his "soul" will dive into a hole behind the *boassjoe* – in former days this meant the *holy* area of a *kota*" (Bäckman 1982: 126).

4. Drøfting

mørkskodde når dei fer til og frå huldreland i havet (s. 225), slik ein i alvedronningsegnene fer til alvane loddrett gjennom skodde / røyk som er vatn. Når vi i norrøne kjelder ikkje finn vitnemål om ein slik tankegang bak skipsgravlegging (jamvel om kjeldene nemner slik gravlegging), kan det òg tyde på at førestellingane var på veg ut. I same retning kan det peike at graver på holmar og småøyar som det ikkje har budd folk på, særleg høyrer til eldre jarnalder, i alle fall i Nord-Noreg (Evensen 2003: 79).

Bäckman (1978: 45) meiner ein "essential difference" mellom dei heilage fjella til bumennene og dei til samane var at bumannsfjella berre hadde å gjera med forfedrekult, medan dei samiske var "at first hand connected with shamanism": Frå dei heilage fjella til bumennene kom ingen att til livet, medan noaidane regelmessig fór til sine heilage fjell og kom att med kunnskap. Dersom det eg har skissert her er rett, kan den skilnaden falle bort. Det kan tenkjast at *gandreið* ned gjennom vatn til alvane i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og til dels i dei nyislanske segnene er ein rest av førestellingar om at ein kunne fara til forfedreheimen på liknande vis som dei samiske noaidane "dukka" ned til forfedreheimen. Slikt ville ikkje vera så spesielt. At ordet *gand* fanst i nordisk da **saiwa(R)* vart lånt inn i samisk, er det liten tvil om (jf. kap. 4.2.2), og at ånda til ein person (i draume) kan fara til forfedrane i ein haug, altså til noko av det same som alvane, såg vi i ei norrøn kjelde på s. 139. Og islandsk tradisjon hadde enno i fyrste halvta av 1800-talet førestellingar om at ein med *gandreið* kunne fara til andre heimar, har vi sett (s. 62) – venteleg da slik at kroppen låg att og berre hugen fór, slik det finst døme på i tradisjonen frå same tida (s. 144).

Eg kjem fram til at *gandreið* i norrøne kjelder er knytt til tre ovringar som verkar nokså ulike. *Gandreið* i *Njáls saga* sluttar seg til shetlandsk-orknøysk *ganfer*, den nordnorske *gandferda*, den sørnorske *oskoreia*, osv., og kjernen i desse ovringane ser ut til å vera at følgje av dauding-ånder = vind kunne suse fram som uvêr. *Gandreið* i *Þorsteins þáttr bæjarmagns* og *Ketils saga hængs* ser derimot ut til å vera ferd ned gjennom vatn til alvane eller liknande skapningar, eller den som fer på slik ferd. I *Ketils saga hængs* er det ei trollkjerring som fer slik, og ho ser ut til å bli kalla *gandreið*, og i *Hákonarkviða* er det truleg 'trollkjerring' *gandreið* tyder. Kva er sambandet mellom desse tydingane? I alle fall eit vesentleg samband er 'ånd'. **Gandferð / gandreið* er stormar av dauding-ånder, og *gandreið* 'trollkjerring' er ei slik dauding-ånd med fysisk skapnad. I segna som kan rekonstruerast bak *gandreið* i *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, er det truleg ei alvekvinne som fer på *gandreið*, til og frå

4. Drøfting

alveheimen, og den glid over i ein forfedreheim. På bakgrunn av dette er det mogeleg å hevde at *gandreið* i alle dei norrøne tilfella dreiar seg om at (ikjøta) ånder av daudingar / avlidne fer gjennom lufta eller mellom heimar. Eg trur likevel ikkje *gandreið* i gammal tid berre var det. Grunnen er fyrst og fremst at det elles i mellomalderkjeldene er så klåre vitnemål om at gand (som *gandreið* jo er samansett med) kan vera ånd utsend også frå levande (i søvne eller transe). At *gandreið* kan sjå ut til å ha eit spesielt samband med ferd til alvheimen, som glid over i dødsrike av Helgafell-typen, er rimeleg fordi vi må tru det var aktuelt hos bumennene som hos samane å sende ånda si til forfedreheimen likså vel som kringom i denne heimen. At slik gand-ferd er såpass lite synleg i kjeldene, kan ha å gjera med at kjeldene er 2-300 år yngre enn kristninga.

At gand blir brukt både om ånda som eit enkelt menneske kan sende ut og mengda av åndene til dei avlidne (i *gandreið* og **gandferð*), er langt på veg parallelt til at *vord* i nynorsk tradisjon blir brukt om både 'følgjeånd, vardøger' (arvtakaren til den norrøne dyrefylgja, kap. 4.5) og 'gardvord, haugebonde, tuftekall, godbonde'. Gardvorden, som kunne vera han som rydda garden; vaka over garden og såg til at alt gjekk rett føre seg, og han gjaldt det å stå på god fot med for å få velstand og trivsel. Som vi såg i kapittel 4.5, har *fylgja* på norrønt ei liknande dobbeltyding. Ordet blir dels brukt om eit dyr som er ei følgjeånd eller eit vardøger, dels om ei kvinne som er ei verneånd som kan handle på eiga hand og som kan gå i arv og er knytt til ætta frå eldste tid. At *vord* og *fylgja* blir brukt i desse ulike tydingane blir vanlegvis forklart som sein samanblanding, men det er problematisk når det er om lag på same måten både med *vord*, *fylgja* og *gand*. Dessutan er det på liknande vis også med hjelpeåndene til dei samiske noaidane. Dei sørsamiske hjelpeåndene kunne truleg vera forfedrar (jamfør Skanke 1945 [1728-31]: 190-91 med drøftinga hos Bäckman 1975: 67 ff., 84 ff. og Mebius 2003: 81 ff.), og det er ikkje urimeleg å rekne med at dei nordsamiske *noaidegázzi* kunne vera det òg. Dei overlever noaidane i ættled etter ættled og sluttar seg til nye noaidar. Dei nordsamiske *noaidegázzi* kan, når dei er knytte til ein noaide, te seg som den fjernverkande hugen hans, slik vi såg på s. 155: Noaiden kunne sende dei i veg medvete, men dei kunne òg fara i veg og utrette det han tenkte utan at han var klar over det, som om *noaidegázzi* – som altså truleg er forfedrar – er noaiden sin eigen hug. På liknande vis er det med sørsamisk *moenesje*. *Moesesje* tyder m.a. 'vardøger', og ser ut til å ha samband med dei underjordiske (Wiklund 1916: 48, fotnote). Dei skoltesamiske *kaddz* er personlege følgjeånder som svarar til dei norrøne følgjeåndene som vart kalla *hugr* og *fylgja* og som mesta glid i eitt med personen

4. Drøfting

sjølv (s. 155), men dei går i arv innan slektene (Holmberg-Harva 1928), som om dei er forfedrar. Når ein ser alt dette i samanheng, kan ein lure på om det i førkristen tid i Norden var idear om at kvart menneske si ånd eller sjel på eit vis var eitt med forfedreåndene, og at det er forklaringa på at gand, vord og fylgja kan vera både ånda eller følgjeånda (vardøgeret) til eit levande menneske og åndene til avlidne. Til dette temaet trengst eiga gransking, men eg har likevel valt å skissere det slik det ser ut for meg på bakgrunn av arbeidet med gand. Eg vonar å få gravi djupare ein gong både i dette spørsmålet og i andre ting eg har drøfta i dei siste kapitla.¹²⁹

4.15 Gand, seid, spinning og tråd¹³⁰

Her skal eg drøfte nokre nynordiske tydingar av gand som knapt har vori nemnde i forskingshistoria. Av Sigfús Blöndal sine forklaringar (sjå kap. 2.3.1) går det fram at *göndull* på nysislandsk kan vera ein del vridde eller tvinna ting: ”groft Garn”, ”sammenviklet, langagtig Genstand af Tøj el. andet”, som i ”og vreid alt saman til ein *göndull*, som om han heldt på å vri opp klesvask”; og ”Sammenvikling, Forvikling”, som i *sokkarnir voru í göndli* ’sokkane var tvinna’. Verbet *göndla* tyder ”dreje, vikle”, som i ”Vi kallar det å *göndla* når ein i full fart tvinnar ein tråd” og ”*göndla* noko saman” ”vikle n[oge]t sammen i en Hast, bundte n-t”. Frå *Orðabók Háskólans* på internett (<http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=inns1>) kan eg føye til at også *gandur* på 1800-talet kunne ha tydinga *grófur práður* ’grov tråd’ og at verbet *göndla* kunne tyde *spinna stórt band* ’spinne tjukt garn’. Begge opplysninga skal vera frå ei upublisert ordsamling frå 1840-talet (Hallgrímur Scheving 1846-50). Samband med snurring e.l. har òg den nordnorske gand-tydinga ”en Hvirvelteen (?), et Legetøi som ellers kaldes Snurrbasse, Snørekall el[ler] Sorphøna” (Aasen, kap. 2.3.5):

¹²⁹ Det blir litt i den retninga ein kan sjå i den andre ekskursen hos Bäckman 1975 (: 158 ff.).

¹³⁰ Kjernen i dette kapitlet er føredraget eg heldt 7. juni 2004 på konferansen *Old Norse Religion in Long-Term Perspective*, Lund 3.-7. juni 2004. Ein litt utvida versjon av føredragsmanuskriptet er Heide 2006.

4. Drøfting



Figur 19. Gand, snøre kall, snurrebass. Leike laga av Arne-Terje Sæther, Tromsø. Når ein har starta ganden med å dra i snora, løftar ein handtaket, slik at den snurrande delen står att åleine.

I ein viss handteinteknikk står handteinen og snurrar på golvet (munnl. oppl. Amy Lightfoot), og liknar da mykje på ein slik snurrebass / gand. (Jamfør at handtein i Halland i Sverige kan kallast *snurribus* [Jirlow 1924: 161].) Det kan vi setta i samband med at *gankona*, venteleg *gan[d]kona* (med regelrett bortfall av den midtre av tre konsonantar), på færøysk ikring 1800 kunne tyde "Spinderske" (Svabo 1966 [1770-åra -1824] I: 250). Gand har altså (hatt) samband med spinning eller noko som er spunni eller tvinna (vridd) både på Island, Færøyane og i Nord-Noreg. Det er det vanskeleg å forklare som lån frå det eine landet til det andre, så lite kontakt som det har vori mellom Nord-Noreg og Færøyane / Island etter høgmellomalderen, særleg når spinne-tydingane ikkje er kjende frå det norske Vestlandet, som låg nærast Island og Færøyane. Da bør vi rekne med at det dreiar seg om felles arv som har overlevd i utkantane, og dermed at (utsending av) gand i mellomalderen og/eller før hadde samband med spinning.

Det høver i så fall med at ymse slag garnarbeid er knytt til trolldom i både eldre og yngre kjelder både i Norden og utanfor. Frå kontinentet er det mange kjelder i alle fall frå 600-talet og framover som reknar ullarbeid, veving og alle slag tekstilarbeid som alvorlege former for trolldom (Flint 1991: 226-27). I eddakvedet *Sigrdrífumál* 12 ser det ut til å vera samband mellom spinning (snurring, tvinning?), veving og trolldom, men tekststaden er ikkje klår. I to islendingsoger gjer spinning ein person usynleg (*Eyrbyggja saga* 1935: 51-52, *Fóstbræðra saga* 1943: 245 ff.). Ei livisk krønike fortel at eit angrep på ei borg i Irboska (på russisk side av Estlands-grensa i dag) i 1343 blir slått attende av ei kone som spinn ein tråd på handtein medan ho gjer noko slag trolldom (Hoeneke 1960 [1315-48]: 132).¹³¹ Frå tidleg tysk 1500-tal kjenner eg nokre målarstykke av hekser som brukar rokkehovud i trolldom eller til å ri på

¹³¹ Takk til Tönno Jonuks for tipset.

4. Drøfting

(Morris 1991, plansje 8 og 30. Jamfør òg målarstykke av Goya, 1700-talet, Morris 1991, plansje 16). I tysk og sveitsisk folketradisjon er handtein eller spinning eit særmerke for kloke koner og hekser (Klein 1936; Hoffmann-Krayer 1915). Noko liknande gjeld estisk folketradisjon (Loorits 1949-57 II: 473), men der er spinning òg knytt til dei underjordiske (ibid: 452, I: 337). I ei islandsk segn nedskriven i 1852 brukar ein mystisk mann som liknar Odin ein *vinduteinn* som eit slag magisk kastevåpen (Jón Þorkelsson 1956: 98-100, strofa også hos Bjarni Einarsson 1955: 36). Ein *vinduteinn* er pinnen ein brukar som ”mal” når ein lagar ein *snakkur*, altså det spesialforma nystet som hos islendingane fungerte som innslagsspole i oppstadveven.¹³² I tysk folketru vart handteinen rekna som farleg (Klein 1936), jamfør at det som løyste ut forbanninga over Tornerose / *Dornröschen* var at ho stakk seg på ein handtein (Grimm 1843: 227). I ei irsk segn har nokre trollkjerringar ”in their hands [...] three hard and pointed distaffs” (O’Grady 1892 II: 344), som om handteinane er stikkvåpen, og garnhespene deira tek makta frå heltane (O’Grady 1892 II: 343-44).¹³³ Frå Noreg på 1600-talet kjenner eg ei trolldomssak der ein mann vart skulda for å ri på eit rokkehovud (Næss 1982: 97), og frå seinare folketru kjenner eg eit døme på at kona seier ”Snurr, snurr!” når ho set seg på sopelimen (Alver 1971b: 218).

Spørsmålet er korleis gandspinning går i hop med at kjerneforma av gand i eldre tid ser ut til å ha vori utsend hug eller hjelpeånd, eventuelt i ham. Forklaringa kan vera at sjel og ånd i eldre tid kunne tenkjast som noko spunni, eit snøre eller tau som ein kunne sende i veg og som ein kunne dra til seg ting med eller manipulere andre med. Gand-tydingane som har samband med spinning eller snurring kan tyde på det, og eg skal gå gjennom andre ting som peikar den vegen. Ein viktig del av resonnementet er at trolldomsforma *seiðr* ser ut til (i utgangspunktet) å dreie seg om spinning av, utsending av, tiltrekking med og manipulering med eit åndesnøre. Frå før har vi sett at den åndeutsendingen som blir send ut i samband med seid kan kallast gand (særleg kap. 4.11), og dermed blir utgreiing av spinnings- og tråd-elementet i gand og seid to sider av same sak. Likevel vil eg presisere at det synest som utsend sjel / ånd *generelt* kunne vera ein tråd eller kunne dra til seg som ein tråd – ikkje berre dei variantane som i kjeldene er kalla gand eller er nemnde i samband med seid. Derfor held ikkje argumentasjonen seg til kjelder som nemner gand eller seid.¹³⁴

¹³² Om oppstadvev, sjå Matthías Þórdarson 1914, Holtsmark 1939 og 1940, Heiberg 1940, Jónas Jónasson 1945, Nesheim 1955, Hoffmann 1964 og 1991; Elsa E. Guðjónsson 1978 og 1983-84, og Kåstad 2000.

¹³³ Takk til Karen Bek Pedersen for tipset.

¹³⁴ Nils Lid utvikla ein vidfemnande teori om grøderikdomskult som skulle gje mykje ull og lin. Lid meiner at *Þorri*, som er overlevert som namn på ein norrøn vintermånad, skal ”Ursprünglich [...] ein Wachstumssymbol

4.15.1 *Seiðr* etymologisk 'tråd'?

Etymologien til *seiðr* er omstridd¹³⁵, men det er ikkje tvil om at formelle motsvar til ordet finst i gammalengelsk og gammalhøgtysk. Gammalengelsk *sāda* tyder "A cord, halter, snare" (Bosworth og Toller 1898: 808). Gammalhøgtysk *seito* er "Saite, Saiteninstrument; Schlinge" (Schützeichel 1969: 247), og finst enno som *Saite* i høgtysk med tydinga 'streng'. Eit vanleg syn er òg at *seiðr* finst i tydinga 'band' e.l. i to døme frå norrønt skaldemål, nemleg i kjenningane *allra landa endiseiðr* i *Ragnarsdrápa* 15 og *seiðr jarðar* i eit dikt om Tor frå ikring år 1000, av islendingen Øystein Valdason (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 3-4, 131). Finnur Jónsson (1913-16: 108, 486) meiner *seiðr* i desse kjenningane er fisken *seiðr* 'sei, *Pollachius virens*', men det er ikkje truleg.¹³⁶ Kjenningane står for Midgardsormen, og som Meulengracht Sørensen har greidd ut (1986: 271, jf. Bergsveinn Birgisson 1997), bygger ei rad kjenningar for Midgardsormen på at han vart tenkt som eit band som låg ikring jorda og heldt ho saman: *Allra landa umgjørð* 'gjorda ikring alle land', *storðar stirðpinull* 'den stive jordtelna' (jf. note 50), *jarðar lindi* 'jordbeltet', *moldþinurr* 'jordtelna', osb. Det høver godt at *seiðr jarðar* og *allra landa endiseiðr* høyrer til den kjenningssgruppa, og når motsvar til *seiðr* i tydinga 'band' finst i nærskyldde språk, ser eg ikkje formelle grunnar til å unngå den lese måten. Kjenningane tyder da 'jordtråden' og 'endetråden til alle land'.

Det rimelegaste er at også fiskenamnet *seiðr* eigentleg tyder 'tråd, snor'. Ordet har ikkje nokon rimeleg etymologi, men i handbøker om fiskane våre (t.d. Moen og Svensen 2000: 475-76) står det at seien er svært lik lyren, og at den detaljen ein lettast skil dei på er sidelinja. På lyren har den ein markert krok, medan sidelinja på seien er heilt bein – "snore bein", kunne ein sagt med eit uttrykk som er vanleg i alle fall nordpå, og som bygger på at ei strekt snor er heilt bein. *Seiðr* kan da vera "fisken som skil seg frå lyren med å ha sidelinje bein som ein *seiðr* 'tråd, snor'". Rett nok er ikkje seien den einaste fisken i våre farvatn som har bein sidelinje, men etter vanlege namngjevingsmønster er det nok at namnet skil seien frå den

gewesen sein", og skal svara til *rokkemann* og *ulltufs* i nyare folketradisjon. *Ulltufs* skal eigentleg vera "Woll-Locke zum spinnen". I tillegg skal *þorri* vera "der Prototyp des Gottes Ullen (= Ull)". (Lid 1934: 169) "Gudenamnet [*Ullr*] kan frå fyrsten ha vori namnet på eit ullsymbol, slik som ein handrokk med sitt rokkehovud (med ull på) nytta kultisk-magisk (slik kan også namnet Torre forklårast)" (Lid 1942: 123). Spinning, handtein, rokkehovud, garn og garnvarer var sentralt i rituala rundt desse maktene eller idola, seier Lid. (ibid, jf. Lid 1933: 71-109 og 1928) Eg avviser ikkje denne teorien (jamvel om forankringa i eldre tid fyrst og fremst er etymologiane til *Ullr* og *þorri*, som har fått liten tilslutnad), men det ser ikkje ut til å vera noko særleg samband mellom grøderikdomsførestellingane Lid ser på og trolldomsførestellingane eg ser på. Det er likevel ikkje noko problem; spinning og anna tekstilarbeid har vori så viktig og fylt så stor del av tida til kvinnene at det ville vori underleg om det ikkje var eit mangfald av førestellingar knytt til det.

¹³⁵ Sjå Strömbäck 1935: 120, note 2.

¹³⁶ Jamfør Kock 1923-44 § 1412 og Foote 1986: 103, note.

4. Drøfting

fisken han (lettast) kan forvekslast med. (Jamfør t.d. at ein kolle av eit fjell kan få namnet ”Storfjellet”, berre det er større enn fjella nærast ikring.) Da høver det at andre namn på seien og lyren ser ut til å skulle skilja akkurat dei fiskeslaga. *Lyr* kjem av same rota som adjektivet *lys* – jf. *lyssej* på dansk og *bleka* på svensk – men han er ikkje spesielt lys i høve til lysingen, kvitingen og (undersida av) kveita (av kvit, adj.). Derimot er han det i høve til seien, som skil seg frå lyren også med den mørke ryggen, som har gjevi han namnet *mørksej* på dansk, *coalfish* på engelsk og *Kohlfisch / Köhler* på tysk.¹³⁷

Litauisk *saĩtas / seĩtas*, som norrønt *seiðr* ’trolldom’ av mange etymologar blir sett i samband med (jf. at litauisk er eit indoeuropeisk språk og at *seiðr* kan rekonstruerast som urgermansk **saiþaz*), tyder på at *seiðr* ’trolldom’ er same ordet som *seiðr* ’tråd, band’. Det litauiske ordet har nemleg ei liknande dobbeltyding som det norrøne. På den eine sida tyder det ”Eimer-schnur, -kette, [...] Tragband [...], -bügel [...]”, ”Halsstrick bzw. Strangholz mit Strick (zum anbinden der Kühe im Stall)“ og ”(Koppel-, Hunde)leine [...], Koppelstrick [...], Spannfessel“. På hi sida tyder det ”Wahrzeichen [...], Weissagung [...], Talisman“ (Senn m. fl. 1932-68 III: 591-629). Spåing var ein viktig del av den norrøne *seiðr*-trolldomen, og dermed hadde både norrønt *seiðr* og litauisk *saĩtas / seĩtas* dobbeltydinga ’tråd, band’ og ’spådom’. Det tyder på at dei to orda / tydingane ikkje er rot-ulike, tilfeldigvis formlike ord, men same ordet. At ordet som tyder ’snøre, tau’ er etymologisk det same i begge språka, er det ikkje tvil om. At det i tillegg skal finnast eit homonym med tydinga ’spåing e.l.’, går an i eitt av språka, men når ”homonymet” finst i begge språka, må den forklaringa falle. Det einaste rimelege er da at begge tydingane er same ordet.

Ordet *seiðr* er avleidd av verbet *síða* (= yngre *seiða*, nydanna til substantivet *seiðr*), slik *reið* ’riding, ridande følgje, vogn’ er avleidd til *ríða* og *skreiðr* ’ein som kjem sigande; gytetorsk’ er avleidd til *skríða*. Da skal vi vente at også andre ord på *síð*- er nærskyldte med *seiðr*, og det kan passe, dersom *seiðr* opphavleg tyder ’tråd’. Dei norrøne orda som høyrer til denne rota er adjektivet *síðr* ’sid, som når langt ned’, hokjønnsordet *síða* ’side, flanke’, adverb *síð* ’sein’ og *síðan* ’sidan, så, seinare’, og substantivet *síð* som i *um síðir* ’omsider’ (Fritzner 1883-96 III: 223 ff.). Bjorvand og Lindeman (2000: 777 ff.) meiner grunntydinga av stammen er ”som når langt, utstrakt”, slik som i gammalengelsk *sīd* ”vid(strakt), bred, stor” og

¹³⁷ Kock (1923-44 § 1412) og Hellquist (1948: 897) meiner òg fiskenamnet er same ordet som *seiðr* ’snøre, band’, men at det er skjeggtråden namnet medar på. Det er ikkje rimeleg, for seien har ikkje nokon skjeggtråd å snakke om.

4. Drøfting

mellomnedertysk *wīt unde sīt* ”vidt og bredt”. I adjektivet *sīðr* er denne tydinga ”innsnevret i retning nedover”, medan *sīð*-tydinga ’sein’ o.l. kjem av at tydinga ”lang(strakt)” vart ”(lang)varig”. Substantivet *side* forklarar Bjorvand og Lindeman likevel ut frå tydinga ’som når langt ned’, av adjektivet *sid*.¹³⁸ Eg føreslår at substantivet *seiðr* ’tråd’ er avleidd til rota *sīð-* (<**sīd-* / **seid-*) i den tydinga. Da kan ein *seiðr* vera ein tråd spunnen på handtein. Handteinen heng, og det er fyrst når han når langt ned, altså når tråden er vorten *sīðr* (liksom ei *sid bukse*), at det er vorti ein tråd (ikkje berre ein stubb). I så fall har verbet *sīða* opphavleg ikkje noko med trolldom å gjera, men har opphavleg tydd ’spinne, laga ein tråd’ (eigentleg: ’Laga noko sidt, som når langt ned’). Koplinga til trolldom kom vel da av idear om spinning av lagnadstrådar: Tråden ein spinn svarar til livs-/lagnadstråden til den som skal spåast, eller spinn seg inn i den tråden, eller noko slikt (jf. s. 254 ff.). Men det kan òg tenkjast at ein tok spådom av pendlingsrørslene til handteinen. Slik spåing kjenner eg til hos tsjeremissane, eit finsk-ugrisk folk midt i Europeisk Russland (Holmberg [Harva] 1926b: 193). Ein liknande spåmetode vart brukt av sørsamane, helst kvinnene. I beltet sitt hengde dei opp ein kniv, ei øks, ein stein, eit hestebein eller eit gevær. Hang reiskapen i ro, så tydde det ”nei”; rørde han seg, tydde det ”ja”, eller: Dit reiskapen peika, skulle ein gå.¹³⁹ Her er det ikkje rørslene til *handtein* ein tek merke av, men prinsippet er det same, og kvinnebelte var ofte vovne band. – Ein liknande metode, med ein nøkkel og ei bok hengande i ein tråd, er kjend frå norsk folketro i Finnmark (Lilienskiold 1998 [ca. 1695]: 255). Price (2002: 325-26) beskriv liknande spådomsmetodar i Sibir. Ein kan òg spørja om det at Odin sette seg under hengde menn og fekk kunnskap der, har samband med slik spådom (sjå *Ynglinga saga* 1941: 18). – Dersom *seiðr* er avleidd til rota *sīð-* i den vide tydinga ’som når langt’, er vel tanken bak at ein tråd når langt. I så fall skulle å *sīða* ’gjera seid, trolldom’ vera å sende i veg ein tråd som når langt. Det ville òg høve godt, sidan *horisontal* utsending av ånd (ånde-tråd?) er viktigast i seid.

4.15.2 Å dra til seg, med seid og liknande trolldom

Koplinga av *seiðr* ’trolldom’ og *seiðr* ’tråd’ (jf. gammalengelsk *sāda*, gammalhøgtysk *seito*) er ikkje ny, men da har ein forklart tråd-tydinga med at seid gjekk ut på å binde offeret.¹⁴⁰ Det høver likevel ikkje, for binding er ikkje særmerkt for seid. Men med eit snøre eller tau kan ein

¹³⁸ Eg meiner det er rimelegare å forklare *sīða* f. ut frå tydinga ’som når langt ned’. Ei *side* er jo snarare brei enn høg; på norrønt kunne det jamvel tyde ’kyststrekning’. Da er det rimelegare at kjernetydinga i komplekset *sīð-/seið-* er ’sid, som når langt ned’, og at ei generell tyding ’som når langt (vidt, breitt)’ er utvida frå den.

¹³⁹ Plantinus 1905 [tidl. 1670-tal]: 24-25, Lundius 1905 [1670-t.]: 8, Solander 1910 [1726]: 24, Forbus 1910 [1727]: 34, Kildal 1945 [1730 og seinare]: 137, Jessen-S[chardebøll] 1956 [1767]: 78-79, jf. Westen 1910 [1723]: 2.

¹⁴⁰ Sjå t.d. Strömbäck 1935: 120, note 2.

4. Drøfting

òg dra til seg ting, og som Bo Almqvist (2000: 262 ff.), peikar på, går seid ofte ut på å dra til seg ting, personar eller ressursar. Nokre døme på det har vi sett: I Saxo sin versjon av seid-seansen i *Hrólfs saga kraka* dreg seiden gutane som gøymer seg fram føre augesyna på seidkona (s. 131 her). I *Þiðreks saga* (s. 23 her) hentar dronning Ostasia til seg ville dyr med seid. I *Ynglinga saga* seidar Huld slik at kong Vanlande får sterk lyst til å fara til Finland, der ho er (sjå s. 181 her). I *Göngu-Hrólfs saga*, som eg drøfta på side 188, kan det sjå ut til at seiden dreg offeret dit seidaren vil, om enn ikkje til seidaren. Eg kan òg minne om at gand – som seid-utsendingen altså kan kallast – i *Historia Norwegie* er noko noaidane kan dra til seg ønskte ting med (s. 130 her). Andre døme (i tilfeldig rekkefølge): I *Landnámabók* 1968 (: 186) seidar Turid Sundafyllar kvart eit sund fullt av fisk ein gong det er uår på Hålogaland. I *Gríms saga loðinkinna* 1954 (186-88) seidar eit troll bort all fisken frå Gandvik. I *Egils saga* 1933 (: 176 ff.) seidar dronning Gunnhild slik at Egil ikkje skal få ro på Island før han oppsøker henne, og det endar med at han kjem til henne i England. I *Gunnars saga Keldugnúpsfífls* 1959 (: 377-78) seidar Tordis slik at Gunnar ikkje får sitta i ro, og det gjer at han oppsøker henne og byd henne bøter for bror hennar. I *Sörla saga sterka* 1954 (: 376) heiter det at eit trollpar har seida til seg tre skip med mannskap. I *Laxdæla saga* 1934 (: 106) får seid Kåre til å gå ut or huset om natta, enda han veit at det er livsfarleg (når han kjem ut, døyir han av seiden, når han ”går på” han). I *Hálfðanar saga Brönufostra* 1954 (: 298-300) heiter det at eit troll har seida til seg folk.¹⁴¹ – Eg kan tenkje meg at seid i meir enn helvta av prosakjeldene har eit element av tiltrekking. Også i nyislandsk seid-tradisjon er tiltrekking viktig. Dei seid-kunnige dreg til seg fisk, kval, sauer og folk. Ofte blir offeret dregi ”liksom med ett osynligt rep”, peikar Almqvist på (2000: 262), og å *seiða til sín* ’seide til seg’ er eit fast uttrykk i folketradisjonen.¹⁴² I ei islandsk segn er det òg eit døme på at slik til-seiding blir gjord med ullgarn. Ei trolldomskunnig kone gjev ein prest ei trøye som er slik at når presten tek han på, så er det nære på at han drep presten (men følgjesveinen hans skjer trøya av han). Som svar tvingar presten med trolldom kona til å gå til han ein sein vinterkveld i berre underkleda. I ein versjon blir det kalla å *seiða til sín*, og i to versjonar er det eit underskjørt presten sjølv har spunni garn til og sjølv har strikka og sendt til kona, som ”dreg” henne. (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 552 ff., III: 521-23) Å *seiða til sín* i islandsk tradisjon kan altså gjerast med eit faktisk snøre. Om lag det same ser vi i at ein kan *seiða til sín* mjølk med å

¹⁴¹ Kanskje er det òg slik at når seid i *Kormáks saga* 1939 (: 221-23) får Kormak til å miste interessa for Steingjerd når dei er trulova, ”dreg” seiden han bort frå henne. Men det kan òg tenkjast at seiden angrip Kormak bak, slik at han symbolsk blir kvinne og dermed impotent (jf. s. 271 ff. her), for forbanninga er at Kormak ikkje skal få *njóta* Steingjerd. Dette kan likevel vera eitt og det same, jf. s. 274.

¹⁴² Sjå Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 146, 500, II: 84, III: 522, 590, 619 ff., V: 95, 173.

4. Drøfting

mjølke eit tau (ibid: 622). Slik mjølking av tau er ikkje berre kjend frå Island, men frå mesteparten av Nord-Europa og store delar av Mellom-Europa.¹⁴³ I mange kjelder står det at ein *dreg* i tauet. (I norsk folketru gjerne kalla å ”mjølke simen”; *sime* m. er ’tau’.). Det er ein nokså nærliggande idé at mjølk med trolldom kan stelast på den måten, for handmjølking går ut på å dra i spenane. Taumjølking høver òg med at ein ville brukt tau dersom ein ville stela heile kua for å få tak i mjølka – ein ville lagt tjør ikring halsen på ho og dregi ho med seg. I somme kjelder er det da heller ikkje eit tilfeldig tau ein skal mjølke; det gjeld å få tak i tjoret til kua og mjølke dét (Kittredge 1929: 164, Eckstein 1934: 301 ff., 307, jf. Marwick 1975: 51). Gammalengelsk *sāda*, gammalhøgtysk *seito* og litauisk *saītas / seītas* tyder elles på at *seiðr* svært tidleg har hatt eit tydingselement ’tjør’ e.l. Alle tre orda (ordformene) har eit tydingselement ’tjør, rennesnare’ e.l., altså slikt tau som ein fangar eit dyr med dersom ein skal dra det til seg eller ta det med seg. Det kan vi – når *seiðr* samtidig er utsend sjel / ånd – jamføre med den nordfinske folketrua der noaidane i søvntranse kan dra til seg vilt, særleg villrein, slik vi såg på s. 132. Det kan uttrykkast slik at reinsflokkjen kjem ”wie ein Seil” (Itkonen 1960: 39).

Andre døme på at ånd dreg til seg: I norsk tradisjon har det vori tru at ein som er tyrst – altså har hug (lyst) på drykk – kan få kjørel til å leka (sjå s. 85). Det kan oppfattast slik at hugen dreg drykken til seg. Jamfør estisk tradisjon, der kvervelvinden kan ta avdrått (*tulu, viljatulu*) og korn og blir oppfatta som ”den konkret aufgefassten Neid (Viljandi [...]) oder Zorn (Kursi [...]) eines bösen Menschen” (Loorits 1949-57 I: 193, 259). Da er kvervelvinden parallell til avund i norsk og islandsk tradisjon, som går om ein annan med fiendsleg hug (sjå Lid i kap. 3.6.1 og s. 173). At kvervelvind over heile Nord-Europa kan oppfattast som sjela til den trolldomskunnige, såg vi i kapittel 4.12.1, og vanleg tru er at den trolldomskunnige kan dra eller hente til seg ting med kvervelvinden,¹⁴⁴ som med ein magisk lasso, så å seia. I kapittel 4.12 såg vi òg at også vanleg vind frå gammalt av kunne oppfattast som ånd, og ei vanleg førestelling er at trolldomskunnige kan hente til seg ting med slik vind òg. Slik er det med fleire av tilfella av ”bort-seiding” som eg nemnde ovanfor. I *Gríms saga loðinkinna* blir fisken (ut frå samanhengen) seida bort med ein storm. I *Egils saga* gjer seiden at Egil ikkje får ro på Island, så han fer frå landet. Men planen hans er ikkje å oppsøke dronning Gunnhild, dét

¹⁴³ Oversyn hos Eckstein 1934: 302 ff.; elles: Jón Árnason 1958-61 [1862-64] III: 622, Olsen 1912b: 109, Kittredge 1929: 164, Bjørndal 1949: 120, Vegusdal Eriksen 1953: 113, Klintberg 1972: 233.

¹⁴⁴ Hyltén-Cavallius 1863-68 I: 10 ff., Skar 1961-63 [1903-16] I: 507, Storaker 1924: 13-14, Wessman 1931: 501, Opedal 1934: 18, von Sydow 1935: 125, Strömbäck 1935: 176, Loorits 1949-57 I: 194-95, 268, 292, Skrindsrud 1956: 57, Klintberg 1972: 224, Raudvere 1993: 217, Lagli 1993 [1924]: 11-16.

4. Drøfting

er det ein storm som ordnar. Han rek ut av kurs og seglar på land og øydelegg skipet rett ved der Gunnhild og kong Eirik er. Stormen fører altså Egil rett i armane på henne som har seida at han ikkje får ro før han kjem til henne. (*Egils saga* 1933: 176-77) I *Heimskringla* 1941 (II: 11) lagar finnane trolldomsstorm mot hæren til kong Olav, som er på skipa sine etter å ha herja i land. Det står at kongsmennene, med lukka til kongen, berga seg med at dei klarte å krysse (*beita*) utanfor landet om natta (underforstått: att og fram). Det viser at det var pålandsvind, for med anna vindretning ville ein i storm valt å stå unna (segle med vinden). Trolldomsstormen finnane hadde laga skulle altså drive kong Olav og fløten hans i hendene på dei. I ei nyislandsk segn seidar ein prest til seg ein kval med å laga ein storm som kastar kvalen opp på stranda (Jón Árnason 1958-61 [1862-64]: 513). I *Hjálmþérsrímur* hentar kong Hunding rømlings-skipa attende med ein storm han lagar (*Rímnasafn* 1905-22 II: 93, jf. s. 135 her). I *Friðþjófs saga* 1901 (: 26), som vi har sett på fleire gonger, er det eit grensetilfelle. Fridtjov vil segle til Orknøyane, og to seidkoner seidar ein storm som skal søkke skipet hans. Men når han nærmar seg Orknøyane, står det at det ein stor kval har lagt seg ikring skipet og vil hindre han i å nå land – som om seiden held Fridtjov og skipet hans att. Det kan jamførast med trolldomsstormar i norsk og samisk folketradisjon (sjå s. 198 her). Uvêret er sendt ut av den trolldomskunnige, og samtidig er den trolldomskunnige gjerne i ham i uvêret (som kval eller i same ham som heime, seglande i ein stamp). Det dramatiske poenget i fleire av historiene er at ein må segle alt ein maktar for å halde unna for (hamen til) den trolldomskunnige i uvêret. Klarer ein det ikkje, forliser ein. Det kan tolkast slik at stormen skal innhente eller ”nå tak i” offeret.

4.15.3 Ånd i snøreskapnad?

Til no har eg nemnt døme på at sjel eller vind som er sjel, dreg til seg, og at seid dreg til seg. Dette er det mange døme på, både i eldre og yngre kjelder. I yngre kjelder er det òg ein del døme som meir eller mindre tydeleg viser at utsend sjel kunne oppfattast som eit snøre, tau, nyste e.l. Fyrst vil eg nemne ei førestelling som ikkje er direkte relevant, men som likevel er interessant, fordi ho viser at slike førestellingar er fullt mogelege. Samojedane ved nedre del av Jenisej i Sibir tenkjer seg eit av hjelpedyra til den rituelle spesialisten i ”the shape of a reindeer which is bound by an invisible leather band to the shaman. This leather band can stretch to any length when the reindeer is sent out on a journey.” Reinen kunne m.a. slåst med reinane til andre rituelle spesialistar, og døydde han, så døydde den rituelle spesialisten òg. (Holmberg [Harva] 1927: 506-07) Reinen er altså parallell til reinsoksen til dei samiske

4. Drøfting

noaidane (sjå kap. 2.2.12), samtidig som han er enden av ei tøyeleg ”tau-sjel”. Utsend sjel / ånd med slik skapnad har eg nemnt eit nyislandsk døme på: Ein kar ser ein *gráan streng* ’grå snor’ som strekker seg ut or nasen på eit overnaturleg dyr og mot ei jente som dyret plagar (s. 166), og plaginga har m.a. gått ut på å dra henne av hesten. Kanskje kan vi òg jamføre med garnet i strikkaplagget som dreg den trolldomskunnige islandske kona til presten som har spunni garnet. Det går an å oppfatte garnet som ånda hans i einkvan forstand. Den spesialiserte, magiske tjuvmjølken er nokså tydeleg ånda til den trolldomskunnige i skapnad av snøre o.l. Ovanfor såg vi at trolldomskunnige kan ”dra” mjølka frå andre sine kyr med å mjølke tau. Det vanlegaste i folketrua i Norden og i Finland og Estland er at dei trolldomskunnige stel mjølke på ein annan måte, nemleg med ein skapning som er spesialisert til oppgåva. Han består av garn e.l. og vart i Noreg særleg kalla *smørkatt* eller *trollkatt*, i Sverige særleg *bjära* (*bjäru*, *bara* m.m.), og på Island *snakkur* eller *tilberi*. Han finst i mange variantar i Norden (og vidare òg), så for å unngå forvirring, brukar eg den konstruerte nemninga (magisk) tjuvmjølkar (inspirert av Wall 1977-78 I: 1). Det normale på Den skandinaviske halvøya nord for Sørvest-Sverige er at tjuvmjølken ser ut som eit nyste.¹⁴⁵ På Island var han laga av eit sidebein frå eit lik, med garn eller ull linda ikring. Liknande typar finst i Värmland, Jämtland og Finnmark.¹⁴⁶ I Nord-Noreg og Finland kunne tjuvmjølken, heilt eller delvis, vera ein handtein med garn på. (Meir om det nedanfor.) Alle desse tjuvmjølkarformene kan kallast ”konsentrert garn”. Karakteristisk for førestellingane om tjuvmjølken er ”det intime sambandet med det vonde mennesket som sende han ut. Trollkatten representerer den vonde hugen hos vedkomande menneske. Dette sambandet kom til uttrykk i den oppfatninga at dersom trollkatten kom ut for noko på ferdene sine, vart skadd eller drepent, så hadde det same verknaden på den som hadde sendt han i veg”, seier Solheim (1952: 320-21).¹⁴⁷ Sjela til den trolldomskunnige er altså i ein viss forstand i tjuvmjølken – som altså er av ullgarn e.l. Det ser vi òg av nokre andre, spreidde opplysningar om tjuvmjølken. Ein viss slimsopp som veks i skogen blir i Noreg og Sverige kalla *trollkattspy*, *trollkattsmør* o.l., fordi han minner om smør og ein derfor tenkte seg at det var smør som tjuvmjølken hadde gulpa opp under flukt. I Småland var det tru at dersom ein smurde slikt ”smør” på atterstammen på ein båt, så

¹⁴⁵ Sjå kart hos Wall 1977-78 II: 140-41 og elles t.d. Storaker og Lid 1928: 144 ff., Røstad 1931: 31, Nergaard 1927: 179, Mo 1936: 150, Braset 1910: 153. Eldste belegg er visst frå Umeå i Nord-Sverige i 1650, Wall 1977-78 I: 140.

¹⁴⁶ Wall 1977-78 II: 45, 53; Fellman 1906 [1830-åra] II: 158, Qvigstad 1920: 61-62.

¹⁴⁷ Dette finn vi i mange kjelder: Olsen 1912b: 112 om Helgeland, Myrvang 1977: 50 om Vesterålen, Fellman 1906 [1830-åra] II: 159 om Nord-Finland, Braset 1910: 151-53 om Trøndelag; Wall 1977-78 II: 40, 63-66, 114, om Nord-Sverige, Estland, Danmark, Sør-Sverige, Telemark, Jämtland-Medelpad; Hyltén-Cavallius 1863-68I: 329 om Småland, Qvigstad 1927-29 II: 500-03 og 1927-29 IV: 374-75 om nordsamisk tradisjon i Kautokeino og Storfjorden i Lyngen – og mange fleire.

4. Drøfting

fekk ein vind dit ein ville (Hyltén-Cavallius 1863-68 I: 325). Det er det vanskeleg å oppfatte annleis enn at tjuvmjølkkaren og smøret han stal hadde samband med vind, og da er den enklaste forklaringa at tjuvmjølkkaren i utgangspunktet er ein variant av allmenne førestellingar om at vind kan vera utsend ånd. Jamfør ei islandsk tru om at når *fylgjan* = vardøgeret til ein person kjem, kan ein merke ei viss *fylgjulykt* 'vardøgerlukt' som av harskt smør (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 344, jf. II: 535). Det tyder på at tjuvmjølkkaren i utgangspunktet var vardøgeret til den trolldomskunnige, altså hugen som i islendingsogene fer føre menneska sine (oftast) som usynlege ulvar som går laus på den det blir tenkt fiendsleg om (kap. 4.5, 4.7 og 4.8), og som i seinare folketru kan dra til seg ting ein har lyst på, som når hugen (lysta) på drykk får kjøret til å leka (s. 85). Eg oppfattar tjuvmjølkkaren av ullgarn som ein tråd hug som dreg til seg mjølka. At draging er ideen bak, ser ut til å gå fram av at det ofte i folketrua heiter at tjuvmjølkkaren "dreg" mjølk, rømme, smør eller smørlukke frå offeret.¹⁴⁸

Ei kjelde frå Småland i 1596 ser ut til å samle mykje av det eg har skissert til no i kapitlet. Ei kone vart klaga for trolldom, og forhøyrd to gonger om saka. Ho fortalde at ho hadde ni band av rognebork, og på kvart av banda fem eller "nogra" knutar. I knutane hadde ho "sathan" – men tydelegvis i fleirtal, for det står at når ho ville sende "them nogor städz", løyste ho knutane og "sände them huart hon wille". "[T]he onda andar" kunne ho sende ut til å skaffe henne smør eller ta kalvar. Ho brukte òg slike band "på fiskery", slik at ho "kunne borttaga fisken, när henne syntes", ho hadde "nöttan aff fisken i sion", og ho kunne "taga nyttian ifrån booskapen". (*Vista Härads dombok* 1596, etter Wall 1977-78 I: 125-26) Altså: Liksom seid (sjå døma ovanfor) kan banda ta bort fisken i eit vatn eller dra han til seg (?), og som tjuvmjølkkaren eg har gjort greie for, kan band-åndene skaffe smør, og dei kan ta kalvar – jamfør 'tjor-, rennesnare'-tydinga til *sāda*, *seito* og *saītas / seītas*. Det står ikkje at hugen til den trolldomskunnige kona er banda, men noko slag hjelpeånder er det tydelegvis (at det er "sathan" må vera ei kristen tolking av folketrua), og som vi har sett, glid utsend hug og hjelpeånder elles i kjeldene ofte over i kvarandre.

4.15.4 Vindspinning og vindknutar på snøre

I ei anna tidleg Smålands-kjelde, frå 1677, er det òg nemnt eit band med knutar på i samband med mjølkesteling, men da er det tre knutar (Wall 1977-78 I: 136). Slike band eller snøre med

¹⁴⁸ Hyltén-Cavallius 1863-68 I: 328, Kleiven 1894: 39, Landtman 1919: 440, Kittredge 1929: 164, Eckstein 1934: 301 ff., Wall 1977-78: 94.

4. Drøfting

tre knutar på er elles svært vanleg i vindtrolddom; da er det vind i knutane.¹⁴⁹ Av trolldomskunnige kunne sjøfarande kjøpe bør i form av ein tråd (stundom handduk e.l.; den varianten kjem eg att til) med tre knutar på. Når ein løyste den eine, vart det lett bris, og løyste ein den andre, vart det strykande bør. Den tredje måtte ikkje løysast, for da vart det slikt uvêr at ein forliste (i dei fleste versjonane) eller rak tilbake dit ein kom frå. I nyare tid er segner om dette utbreidde i alle fall over heile Nord-Europa (sjå Foran 1995 og Hagen 2002a). Den eldste kjelda skal vera eit engelsk (?) verk frå 1200-talet, overlevert i ei handskrift frå 1300-talet (Nansen 1911: 427-28, jf. Granlund 1976 og Hagen 2002a: 32). Der heiter det at folket i eit land nord og vest i Norden sel vind til sjøfarande:

De lager nøster av tråd, og knytter forskjellige knuter på dem, og sier at de skal løse op indtil tre knuter eller flere av nøstet, eftersom man vil ha sterkere vind. Idet de gjør kunster med disse [knutene] ved sit hedenskap, sætter de dæmonene i bevægelse, og reiser en større eller mindre vind, alt eftersom de løser flere eller færre knuter på tråden, og stundom får de istand slik vind at de ulykkelige som sætter lit til slikt går under ved en retfærdig dom. (Omsetting Nansen 1911: 428)

Eg har ikkje hatt høve til å sjekke originalteksten. Men dersom omsettinga er rett, ser det ut til at knuteløysinga set ”demonar” i rørsle, og at det er det same som at det blir vind. Det tyder på at det er ånder i banda og at åndene er vind. (”Demonar” oppfattar eg slik som ”sathan” i Smålands-knutane, som ei kristen tolking av folketru om hjelpeånder.) Truleg representerer tråden vinden, eller tråden *er* vinden i ein viss forstand. Berre dersom ein slik tanke ligg bak, blir det meining i at ein bind (og lagrar) vinden når ein slår knute på tråden. Samstundes tyder altså teksten på at åndene som blir sleppte laus er vinden, og det er rimeleg, fordi ideen ”ånd” og ideen ”trolldomsvind” truleg er avleidd av pusten, slik vi har sett. I alle høve er det rimeleg å gå ut frå at det i banda / knutane er ånder av liknande type som i banda / knutane til Smålands-kona. Den samiske folkevisa *Biejjen baernie* (saS) / *Beivvi bártni* (saN) ’Solsonen’ tyder på at folk i eldre tid òg kunne tenkje seg sjela til eit menneske i slike knutar. (Teksten står hos Lundmark 1979 og Gaski 1987 og 2003.) Eit sentralt motiv i songen er at tre vindknutar blir løyste under ei sjøferd. Knutane kjem frå gudinna *Maadteraahka* (saS) / *Máttaráhkká* (saN), som i andre kjelder er viktig for overleveringa av ”sjælen” (*hiægke?*) til embryo (Kildal 1945 [1730 og seinare]: 88-89). I Solsonen ser det ut til å vera nært samband mellom at knutane blir løyste og at ein unge (Solsonen sjølv) blir unnfanga og fødd. Tolkinga ser ut til å bli sanna av ei opplysning hos Peder Clausson Friis (1881 [1632]: 401-02). Når han

¹⁴⁹ Jamfør *våderpust* frå tre knutar på s. 198.

4. Drøfting

fortel at samane kan selja vind som knutar på eit snøre, seier han at samene ”kand [...] gjøre oc opvecke huilcken Vind som hand vil, oc synderlig den Vind, som hafuer blæst den Tid hand bleff fødd”. (Jamfør hälsinglandsk folketru: Ein kan laga vind med å feie bakken, særleg slik vind som var da ein vart fødd [Broman 1911-49 [tidl. 1700-t]: 858].) Men kjeldeverdien av Solsonen er omstridd, så eg vil ikkje leggja for stor vekt på den kjelda her. Heilt kort vil eg likevel seia at eg meiner det finst gode argument for at Solsonen er ei verdifull kjelde til samisk mytologi, og kjem til å grunngje det i ein artikkel der eg set fram tolkinga i full breidd (vonleg i *Svenska landsmål och svenskt folkliv*).

Den engelske 1200-talskjelda nemner vindknutane i samband med eit nyste, og som nyste eller hårball blir gand / magisk skot ofte oppfatta i seinare folketru – jamfør kapittel 3.17, Lid i kapittel 3.4 og Figur 2. Slik Lid peikar på, er utgangspunktet for førestellinga truleg at folk finn hårballar i magen på krøttera når dei blir slakta. Det har vori vanskeleg å skjønne at hårballane er komne dit på naturleg vis, og så har forklaringa vorti at dei er magiske prosjektil. I så fall er nyste til vindknutetrolddom avleidd av magiske skot i form av hårballar og nyste. Det er rimeleg, for både trolldomsvind og magisk skot ser ut til å vera utsend sjel eller utsende hjelpeåndar. Da blir steget kort frå å oppfatte hårball / nyste som magisk skot og til å setta hårballen / nystet i samband med vindtrolddom. I alle høve er det rimeleg å tru at når hårballen blir oppfatta som eit nyste (omtolka til nyste), så er det fordi ein tenkte seg utsend sjel / ånd i ”trådform”, anten nystet var eit magisk skot eller noko som inneheldt seglvind.

At seglvind kunne spinnast, ser vi i ei lulesamisk segn frå Tysfjorden i Nordland, nedskreven i 1894. Ein samisk jekteskipper er på bergensferd, men blir hefta sørpå, heilt framunder jul. Kona, som er ei ”trollkyndig kone” (*noaites ahkka*), går heime og ventar. *De vuol'ga gohkkq-l-soppin Gasluowt-varrai jawtau gæhčacet. De vuoi'na: su jakta de juo vuol'ga Bierkunes, ja de juoi'ga Gasluowt-varen, atna gohkkq-l-soappeu varen.* ”Da går hun med [rokkehodet] op på Kjøpsvikfjellet for å se efter jekta. Da ser hun at jekta hans alt reiser fra Bergen, og hun joiger på Kjøpsvikfjellet; hun har [rokkehodet] på fjellet.” Mannen får så god bær at han skal klare heimferda på tre døgn. (Qvigstad 1927-29 IV: 520-21)¹⁵⁰ Eit rokkehovud er ein kjepp som ein har spinnematerialet festa på når ein spinn:

¹⁵⁰ I Qvigstad si omsetting står det ”håndrokktenen” for *gohkkq-l-soppin* / *gohkkq-l-soappeu*, men det kan ikkje vera rett, så eg har skifta det ut med ”rokkehode(t)”. *Soappi* / *soappeu* er venteleg lulesamisk *såbbē* ’kæpp, stav’, og *gohkkq-l* lulesamisk *kåhkål* ’stor bunt av kluvna senior’ (Grundström 1946: 1029, 318). *Kåhkålsåbbē* skulle da bli ’kjepp til å ha spinnematerialet på’, altså ’rokkehovud’. Det stemmer med at den nordsamiske forma av *kåhkål*, nemleg *gokkål*, er eit slag ”stativ” for rokkehovudet til handteinspinning. *Gokkål* er ei smal vinkelfjøl

4. Drøfting



Figur 20. Kone som spinn på handtein, rokkehovud i beltet. Hordaland, 1717. Etter Molaug 1985 II: 88.

Da er det vanskeleg å oppfatte det annleis enn at kona spinn vinden (jamvel om børen sjølv-sagt ikkje er kvervelvind). Ho spinn ein vindtråd som ho dreg jekta og ektemannen heim med. Venteleg er det førestellingar om slike vindtrådar som ligg bak knutevindsegnene, slik eg ovanfor argumenterte for berre på grunnlag av den eldste vindknutekjelda. At sjøfolk før i tida ikkje ville ha rokkar om bord fordi dei kunne stelle i stand uvêr (Wikman 1917: 25 f), tyder òg på at ein i eldre tid tenkte seg at vind kunne spinnast. At vind kunne lagast med noko som snurrar meir generelt, finst det òg døme på. I ei trolldomssak i Finnmark på 1600-talet kom det fram at ein mann laga vind med å kaste i sjøen ein grisunge som tydelegvis snurra; det vart uvêr fordi grisungen snurra for mykje (*Tingbok for Finnmark 1620-1633* 1987: 169),¹⁵¹ og det tyder på at vinden vart laga med snurring. I ei segn frå Nordland nedskreven på 1800-

som spinnekona sit på eine enden av, med andre enden stikkande rett opp, og til den festar ho sjølve rokkehovudet, kalla *guondål* (jf. Nielsen 1932-62 II: 168, 223, jf. Vallinheimo 1956: 56 ff., med bilete). I ei segn frå Varanger blir *gøkkål* etter samanhengen brukt om sjølve rokkehovudet (sjå Qvigstad 1927-29 I: 194. Qvigstad har gjort same omsettingsfeilen der, men har det rett i overskrifta; *ibid*: 193, 195).

¹⁵¹ Kan grisungen ha samband med at dei samiske noaidane etter det Isaac Olsen fortel reid på griser når dei var på transereise? (Jf. kap. 4.4 her.) Det er det uråd å veta, men det kunne høve, sidan det i begge tilfella er snakk om utsending av sjel.

4. Drøfting

talet blir uvêr laga med maling på handkvern, altså ei roterande rørsle (Nicolaisen 1879-87 II: 4). Også ei norrøn kjelde frå 1200-talet tyder på at trolldomsvind vart laga med snurring. Sturla Tordarson kallar trolldomsstorm for *undit grand gjálfrs grundar* (Finnur Jónsson 1912-15 B II: 130, jf. A II: 123) 'den tvinna land-skadaren'. Her er det snakk om ein storm som får skipa til kong Hákon Hákonson til å reka av (jf. *Flateyjarbok* 1860-68 III: 224-25), så det er neppe grunn til å oppfatte vinden som kvervelvind, slik Finnur Jónsson gjer i si omsetting (ibid). *Undit*, partisipp av *vinda* 'vinde, tvinne, sno', speglar heller ei førestelling om at trolldomsvind vart spunnen. – I desse tilfella står det ikkje at vinden er sjela til den trolldomskunnige, og det er ikkje sikkert at trolldomsvind alltid vart oppfatta slik. Men i kjeldene samla sett er det svært solid belegg for at trolldomsvind i eldre tid kunne oppfattast slik. Det gjeld særleg kvervelvind, som nettopp ser ut som eit snøre av vind og som den trolldomskunnige kunne dra til seg ting med, slik vi såg ovanfor. Det er rimeleg å tenkje seg at ideen om vindsnøre har opphav m.a. i kvervelvind.

4.15.5 Snurrande magiske skot og snurra hamskifte

Samband med spinning ser eg òg i førestellingane om trolldomsprojektil kalla gand, tyre, alvskot, trollskot, osb. I slike er det ofte sjel eller hjelpeånder, og som vi har sett, kjem dei ofte snurrande eller som kvervelvind. Noko av det same ser vi i at *gandskot* hos Hallager (kap. 2.3.5) er "en farlig Hvirvel i Søen". At magiske skot kunne snurre, ser vi venteleg òg av at ei rådgjerd i norsk folketru var å bora eller sveive dei ut att. "Sameleis som skotet hadde bora seg inn i dyret, slik skulle det også borast ut att", seier Solheim (1952: 318, jf. Lid 1921: 57-58 og Storaker 1932: 100). Det finst òg magiske skot som er trådar, altså noko som er spunni. I svensk Österbotten kan "trollskott" vera ein "vass tråd me en nuppo (knopp) på ändan" (Forsblom 1917: 97). I Estland kan det vera ein kjepp med ein tråd med tre knutar på (Loorits 1949-57 II: 468), altså det vi har sett i vindknutetrolldomen. Det kan tyde på at dei same førestellingane ligg bak, nemleg den utsende ånda tenkt som noko spunni. I same retninga peikar det at den vanlegaste skapnaden til magiske skot er eit nyste (sjå kap. 3.17), altså ei samling garn. Som nyste er tjuvmjølken i Norden òg særleg tenkt, og i Finland kunne tjuvmjølken vera ein handtein som flaug spinnande gjennom lufta.¹⁵² Også elles er

¹⁵² Wall 1977-78 I: 103-04, Holmberg [Harva] 1926a: 166-67, 1948: 437-38, Widmark 1973: 95, jf. Qvigstad 1927-29 I: 456-57. Det er mogeleg at tjuvmjølken har kunna vera handtein i Noreg òg. I ei kjelde frå Vadsø i 1689 er nemnt ein tjuvmjølkar "som var skabt som en Snelle, fuld av Garn, tyk midt paa og small til begge Enderne" (Wall 1977-78 I: 167). "Snelle" blir tjuvmjølken kalla i ei yngre kjelde frå Helgeland òg (ibid II: 49). Wall oppfattar "snelle" som "spinnrockspole", og det kan tenkjast. Men det er kanskje vel så rimeleg at snelle her er = *handsnelle* 'handtein', jf. at både norrønt *snælda*, (nord)samisk *snáldu* (lånt frå urnordisk) og svensk

4. Drøfting

det tydeleg at tjuvmjølken har samband med spinning, ikkje berre ferdig garn. I Finland kan ein spinne fram tjuvmjølken (Wall 1977-78 II: 60), i Nord-Sverige kan ein ”spinna garn av ull och linda till ett nystan” for å laga ein tjuvmjølkar (ibid: 36-37), og frå Trøndelag heiter det at ein må spinne i tre julaftnar (Braset 1910: 151).

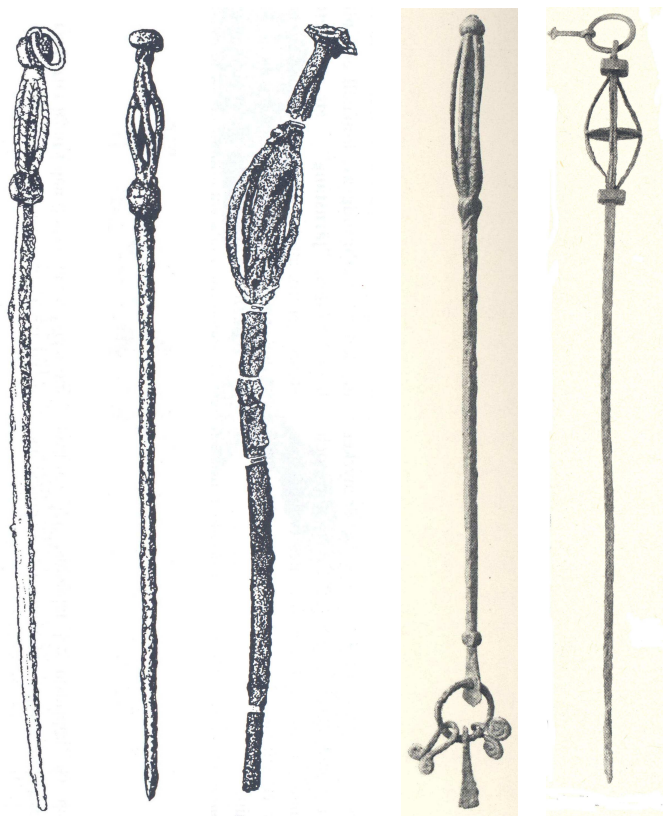
I folketrua finst det òg døme på at ein med snurring kan komma i transe for å sende i veg sjela si eller skapa seg om. Dansken Hansen Lønborg, som eg siterte på s. 44, fortel ein variant av forteljinga om den samem som forlét kroppen og fer og hentar tidender og jartegn heimanfrå (s. 131). Det skal ha skjedd på Island på slutten av 1600-talet: Ei kone (ikkje samisk) lova å skaffe ein dansk embetsmann opplysningar om kva som skjedde heime hos han på Jylland. Ho fekk ein ”Kost paa et Skaff”, stengde seg inne på eit rom, og gjekk baklengs (”auet”) rundt kosten til ”hun blev hvingel-syg, faldt ned, og laae, som hun havde været død”. (Embetsmannen såg dette gjennom nøkkelholet.) Slik låg ho i tre kvarter, før ho livna til og tok til å ”reise sig ved Kosten, som hun tilforen var gaaet auet om, gich hun nu ret om, indtil hun stoed ret op paa hendes Been.” Etterpå kan ho fortelja at kona til embetsmannen sit heime i stova og syr, og ho gjev embetsmannen fingerbølet hennar som prov på at ho har vori der. Hansen Lønborg har dette frå embetsmannen sjølv, seier han (Lønborg u.å. [ml. 1685 og 1730]: 13-16). Kona snurrar altså for å komma i transe, eller, om ein vil: for å bli ”omskapt” til sjelsutsendingen som fer gjennom lufta. Eit motiv frå Trøndelag liknar: Ein gutunge har sett ein ”gandfinn” skapa seg om til varg, og viser korleis han fór åt: ”guten tok ein kjepp som han sette mot jorda, og han byrja snu seg rundt omkring kjeppen. Og etter kvart som han snudde seg rundt, tok han til å skapas um. Og det byrja bli verg av han.” (Røstad 1931: 33-34) Det same motivet kjenner eg frå nordsamisk folketradisjon i Varanger, berre at der går ein ikring eit tre (Qvigstad 1927-29 I: 408-411). Eg kjenner det ikkje frå eldre kjelder. Men jamfør at at kona i yngre tradisjon kan seia ”Snurr, snurr!” når ho set seg på sopelimen (s. 237).

4.15.6 Rokkehovud til seid / utsending av gand?

Noko heilt anna som kan tyde på at seid eller utsending av gand gjekk ut på å spinne, er nokre metallstavar som er funne i skandinaviske kvinnegraver frå vikingtida:

slända (truleg danna med omstilling) tyder ’handtein’. *Snelle* er same ordet, jamvel om vi i dag skriv det utan *d*, av uviss grunn.

4. Drøfting



Figur 21. Jarnstavar frå skandinaviske vikingtidskvinnegraver. (Etter, frå venstre: Bøgh-Andersen 1999: 50, 52, 78; Brøndsted 1936: 196, Petersen 1951: 423.)

Neil Price (2002: 181 ff.) har føreslått at desse stavane er seidstavar (jf. *seiðstafr* i volvegrava i *Laxdæla saga* 1934: 224). Argumentet hans er at stavane liknar beskrivelsen av staven til volva i *Eiríks saga rauða* 1935 (: 206): *var á knappr; hann var búinn með messingu ok settr steinum ofan um knappinn* 'det var ein knapp på han, og han var prydd med messing og sett med steinar oppe ikring knappen'. Det kan høve med slike stavar som dei i Figur 21. Dei er funne mesta berre i kvinnegraver, dei er svært påkosta og forseggjorde, somme av dei er prydde med messing, og med litt godvilje kan "korga" vera knappen. Eg kan leggja til at dei liknar svært på ein viss type rokkehovud, både i form, proporsjonar og lengd:

4. Drøfting



Figur 22. Rokkehovud. I *Museum Europäischer Kulturen*, Berlin.

Jamvel ringen i toppen på nokre av jarnstavane passar, for på rokkehovud er det der vanlegvis ei stropp som skal feste spinnematerialet (i figuren særskilt tydeleg på nokre av dei midtre rokkehovuda). Det høver òg at metallstavane varierer mykje i lengd, for det gjer rokkehovud òg. (Rokkehovuda eg veit om varierer mellom 25 cm og mannsleigd. Metallstavane som er viste her varierer mellom 35 og 88 cm [Price 2002: 183, 189, 192 og 194].) Rokkehovuda i Figur 22 er frå Sør-Europa og Balkan. Men typen er kjend i Norden òg (og i Aust-Europa), jamvel om andre typar er vanlegare her. Norsk folkemuseum har nokre fine eksemplar, m.a. frå Trøndelag. Figur 23 viser nokre svenske eksemplar av denne typen. Det finst elles rokkehovud som har øverenden som stemmer betre med beskrivelsen i *Eiriks saga*. Sjå t.d. det i Figur 20. Kula i øverenden på det rokkehovudet kunne eg ha funni på å kalle ein knapp. – Forma på denne typen rokkehovud er eit resultat av ei slik utvikling:

4. Drøfting

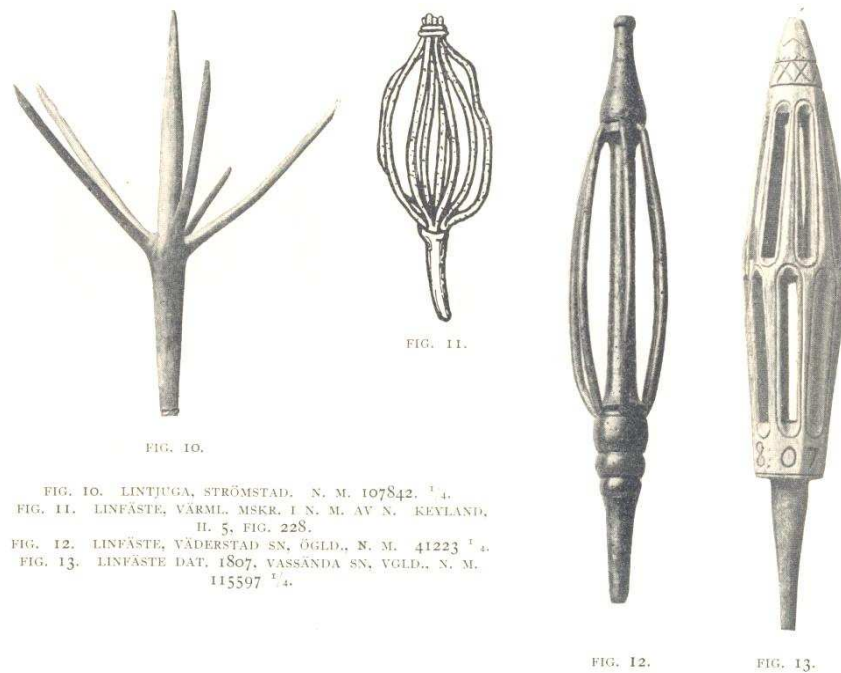


FIG. 10. LINTJUGA, STRÖMSTAD. N. M. 107842. ¹/₄.
FIG. 11. LINFÄSTE, VÄRML. MSKR. I N. M. AV N. KEYLAND,
II. 5, FIG. 228.
FIG. 12. LINFÄSTE, VÄDERSTAD SN, ÖGLD., N. M. 41223 ¹/₄.
FIG. 13. LINFÄSTE DAT. 1807, VASSANDA SN, VGLD., N. M.
115597 ¹/₄.

Figur 23. Utviklinga av denne typen rokkehovud. Etter Lithberg 1918: 6.

Utgangspunktet er toppen av ei ung furu. Greinene kan knytast i hop mot stammen, og dermed har ein prototypen. (Alle desse typane har vori brukte hos oss fram mot vår tid.)¹⁵³ Eg meiner det er grunn til å tru at stavane i Figur 21 er rokkehovud, men ikkje bruksting. I nyare tid er nemleg rokkehovud alltid laga av tre, og det er usannsynleg at folk i vikingtida meir enn seinare ville føretrekke metall. Den gongen var metall enda dyrare enn seinare, og metallrokkehovud ville ha vori tunge, kalde og tungvinte. Lykkjene o.l. i ned-enden på stav 2 frå høgre i Figur 21, som minner om ranglene frå Oseberg-funnet (sjå Christensen 1992: 93-94), høver heller ikkje med at metallstavane var bruksting. På bakgrunn av dette føreslår eg at metallstavane er symbolske eller kultiske rokkehovud, kan hende brukte til seid / utsending av gand eller vind (som kan vera det same), jf. rokkehovudet til samekona på Kjøpsvikfjellet (s. 247). I så fall er metallstavane parallelle til dei greske *moirai* (svarar til nornene hos oss) sine gylne rokkehovud (sjå Campbell 1982: 240-41). Vi kan òg jamføre med at ei spåkone i ei gammalirsk forteljing (900-talet / 1300-talet) i handa hadde "a weaver's beam [*Claideb corthaire*] of white bronze, with golden inlay" (*Táin Bó Cúailnge* 1976: 2 / 126, jf. Enright 1990: 66-67. Jamfør det eg skriv om veving nedanfor).

¹⁵³ Rokkehovuda kan ha både kort og langt skaft nedanfor "korga". Den vanlegaste typen i Noreg er enkel, berre ein kjepp med mange hakk på det stykket ein lindar spinnematerialet ikring; dei gjer at det ikkje glid ned. Ein vanleg type, mange stader i Europa, har fleire "korgar" over kvarandre. Ein austleg type som finst til austkysten av Sverige, er flat. Den er òg utvikla frå furutoppen, berre at alle så nær som to greiner og stammen er skorne bort. Om slike ting, sjå Lithberg 1918 og 1930, Cederblom 1909, Collin 1921, Jirlow 1924, Buschan 1922-26 II, Hansen 1947, Vallinheimo 1956, Hoffmann 1991 og Ekerwald 1994.

4.15.7 Spinneteorien i høve til livstråd og andre former av seid

Hypotesen om at kjernen i seid var spinning kan løyse fleire av delproblema med seid, m.a. seidhjellen (*seiðhjallr*). Når ein spinn, vil ein gjerne stå eller sitta høgt, for da kan ein spinne lenger mellom kvar gong ein må stoppe og linde den spunne tråden opp på handteinen. (Gjeld ikkje spinneteknikken der handteinen står på golvet som ein snurrebass.) Derfor kunne spinnarar stå på ein stol (Warburg 1974: 85) eller sitta på loftet og sleppe handteinen gjennom loftsluka heilt ned til golvet under (Guðmundur Finnbogason 1943: 170). Da høver det at *hjell* (< *hjallr*) på nynorsk kan tyde 'loft' (Aasen 1873: 293) og at tau som blir mjølka i ei islandsk segn heng frå loftet (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] III: 622). Jamfør at det i *Vatnsdæla saga* 1939 (: 29) ikkje står at seidkona sat på *seiðhjallr*, berre at ho vart *sett hátt* 'sett høgt, plassert høgt' – som om det er høgda over golvet som er poenget, ikkje at det skal vera eit stillas av særskilt slag. Eit stykke på veg kan seidspinning òg forklare at seid var knytt til *ergi* 'ukarslegheit', for spinning var det mest særmerkte kvinnearbeidet. Enno har vi uttrykk som *spinnesida* og *sverdsida* (og tilsvarande i fleire europeiske språk; vi har det frå mellomnedertysk), og på norrønt kunne det heite når ei kvinne arva ein eigedom, at jorda kom *undir snúð ok undir snældu* 'under spinnehjul og handtein' (normalisert etter *Gulatinglova* 1994: 153. Meir om seid og *ergi* i kap. 4.17). Seidspinning kan òg kaste lys over seid som gjer folk usårlege. Ingen kjelder fortel korleis det blir gjort, men i *Fóstbræðra saga* 1943 (: 162-63), blir det same oppnådd med garnhesper lagde under kleða på ein mann. I *Örvar-Odds saga* 1954 (: 239, 242-43) gjer ei skjorte spunnen og voven på underfullt vis helten usårleg. I *Þorsteins þátrr bæjarmagns* 1954 (: 325) får helten ei saueullskjorte (*serkr* [...] *af sauða ullu*) som gjer han utrøyttelag i sømjing og usårleg. I ei nyislandsk segn gjev ei svart trøye (*úlpa, stakkur*) både overnaturlig kampmeistring og usårlegheit (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 314-15). Jamfør korleis eigenskapar motsette av dette blir lagde inn i islandske trøyer, slik at dei mesta drep presten når han får dei på (s. 241). Eit motiv som liknar på dette siste finst i ei irsk segn eg nemnde ovanfor. Nokre trollkjerringar henger nokre "heathenish bewitched hasps of yarn" føre opningen på hola dei bur i, og når heltane smyg gjennom hespene for å komma inn i hola, mistar dei krafta si, og blir overmanna av heksene (O'Grady 1892 II: 343-44).

Nest etter tiltrekkingsseid er spådomsseid den forma av seid som oftast er nemnd i norrøne kjelder. Dersom kjernen i seid var spinning, ville spådomsseid slutte seg naturleg til førestellinga om at lagnaden var ein tråd spunnen av nornene. Da kunne spåkonene spinne ein tråd

4. Drøfting

som representerte livet eller lagnaden til eit menneske, og så granske den. Samtidig finst det døme på at spåkoner ikkje berre kunne sjå framtida, men påverke ho òg. I *Pátr af Nornagesti* 1860 (: 358) skjer det såleis at ei av tre spåkoner som er tilkalla for å spå den unge Gjest i vogga, blir fornærma og legg den forbanninga på guten at han ikkje skal leva lenger enn talglyset attmed vogga hans brenn. I *Sörla þátr* 1860 (: 281) kallar Hedin ei forbanning som er lagd på han for *spá* 'spådom'. At folk støtt stelte pent med spåkonene før dei spådde, men kunne vera ufine med dei dersom ein ikkje likte spådomane (*Víga-Glúms saga* 1956: 41, *Örvar-Odds saga* 1954: 208), tyder òg på at folk meinte spåkonene kunne påverke lagnaden i større eller mindre grad. Da kan vi tenkje oss at spåkonene til ein viss grad tek nornene sin plass og at det ein spinn i spådomsleid i ein eller annan forstand *er* lagnadstråden / livstråden til menneske som blir spådd, eller at spinninga i alle fall kan påverke den tråden på eitkvart viset. At spåkonene i *Norna-Gests þátr* blir kalla *norn[ir]* kan tyde på det, og i seinare folketru finst det døme på at spinning eller det ein gjer med spinnereiskap eller med tråd kan påverke liv og lagnad, eller at ein tråd svarar til menneskelivet og -lagnaden. På Gotland kunne 'å bli gravid' heite "spinne på" eller "nyste på" ("spinnä på", "nystä på". Gustavson, m. fl., 1918-45 II: 953), og i Hordaland var det tru at dersom ei kvinne fekk knute på tråden når ho sydde, vart ho snart gravid (Storaker 1938: 60). På Island har det vori tru at eit foster kan døy dersom handteinar blir krøkte saman over hovudet på det (Torfhildur Þ. Holm 1962 [1878 og før]: 70) eller at ein ikkje måtte snurre ein handtein over hovudet på ein unge (spørjeliste frå *Þjóðminjasafn Íslands* april 1965, <http://www.natmus.is/thjodminjar/thjodhaettir/spurningalistar/nr/255>). Etter norsk folketru måtte ikkje handtein og rokkehovud ligga på senga til ei kvinne som var med barn (Reichborn-Kjennerud 1928-47 II: 53, Valdres, 1687). Frå Hardanger heiter det at dersom ei jente spann røte garn, slik at det slitna i veven, da var ho feig (Opedal 1948: 73). Ei liknande tru er utbreidd i Tyskland: Ein må ikkje bite av tråden ein syr med, da kan ein bli sjuk og døy (Aly 1933). På islandsk tyder å *taka snælduvörpin* å "oppgive Aanden" (Sigfús Blöndal 1920: 771), der *snælda* (*snældu*) er 'handtein'. Uttrykket er venteleg parallelt til *taka andvörpin* "drage det sidste Suk" (ibid: 37, *andvarp* er 'sukk'). Dette tyder på at pusten som går ut og inn, som ideen ånd altså er avleidd av, kunne tenkjast som noko spunni, og når vi finn dette i eit uttrykk for å døy, er det naturleg å setta det i samband med livstråd-idear. Jamfør at ein kunne snurre ein handtein over ein som låg for dauden for å lette dødskampen (spørjeliste frå *Þjóðminjasafn Íslands*, sjå ovanfor). *Taka snælduvörpin* svarar til *ta snöret* i tydinga "dö" på svensk (Dagrin 2000: 394). Tråd som svarar til liv og lagnad, ser det ut til at vi finn også i folketru frå Inn-Trøndelag: Når nokon

4. Drøfting

var sjuk, kunne ei klok kone gjera knutar på ein stubb ullgarn og leggja han i vatn. Løyste knutane seg opp, skulle den sjuke bli frisk att. (Røstad 1931: 52) At folk i mellomalderen tenkte seg at ein med spinning på eit vis kunne påverke livet og lagnaden til eit anna menneske, tyder ein kjend tekststad i *Laxdæla saga* på. Gudrun sit heime og spinn når Bolle er ute og drep Kjartan. Når Bolle kjem heim og fortel korleis det har gått, svarar Gudrun på ein måte som set spinninga på linje med drapet (*Laxdæla saga* 1934: 154). Gudrun manipulerte Bolle til udåden, og spinninga hennar har vorti jamført med spinninga til nornene og med valkyrjene som regisserer eit slag med å veva eit grotesk ”åkle” av krigarkroppsdelar i *Darraðarljóð* (*Njáls saga* 1954: 454 ff., Else Mundal 1997a: 66-67). Jón Hnefill Aðalsteinsson (1997: 155) meiner spinninga til Gudrun er ei magisk handling som skal påverke utfallet av kampen mellom Kjartan og Bolle.¹⁵⁴ Kanskje ser vi ”logikken” bak manipulering av andre sin lagnad med spinning eller veving i eit sitat av Burchard av Worms frå like etter år 1000. Han skriv at det er kvinner som:

”practise [vanities] in their woollen work, in their weaving, who, when they begin their weaving, hope to be able to bring it about that with incantations and with their actions that the threads of the warp and of the woof become so intertwined that unless (someone) makes use of these other diabolical counter-incantations he will perish totally” (*Corrector*, etter Flint 1991: 227).

Les vi dette bokstavleg, så ser det ut til at vevinga fangar offeret i veven når renning og innslag blir tøva i hop. Det er ein underleg idé, dersom det ikkje er livstråden til offeret som blir fanga, eller livstråden på eit vis er renninga eller innslaget. Vi kan jamføre sitatet med noko Eligius skreiv i *Vita Eligii* ikring 640, venteleg basert på folketru i Flandern: Somme kvinner kunne, når dei vov eller farga eller gjorde anna tekstilarbeid, prøve å ”exercise supernatural power”, tydelegvis ”through naming the unfortunate persons they sought to involve” (Flint 1991: 226, formulert av Flint). Her får ein inntrykk av at den trolldomskunnige på liknande vis prøver å ”fange” offeret i veven ho vev, garnet ho fargar eller spinn, e.l. Det er det òg lettast å skjønne dersom det er livstråden til offeret den trolldomskunnige er ute etter. – Eg vil fram til at ein kan oppfatte seid og annan trolldom som prøver å få tilgang til eit anna menneske sin lagnad – anten for berre å spå (nøytralt) eller for å påverke den lagnaden – på den måten at trolldomen får tilgang til den det gjeld sin livstråd. Oppfattar ein trolldomen slik, blir det lettare å forstå tankegangen bak, meiner eg. – Her kan somme innvende at ein ikkje

¹⁵⁴ Når det gjeld den tungtolka opplysninga om *kor mykje* garn Gudrun spann medan Bolle drap Kjartan, sjå Mundal 1997a (: 65 ff.) og Jón Hnefill Aðalsteinsson 1997 (: 134 ff.).

4. Drøfting

kan oppfatte alt tekstilarbeid som det same, men langt på veg ser det ut til at ein kan det. Vi har sett at kvinner i norrøne kjelder manipulerer livet til andre menneske både med spinning (Gudrun i *Laxdæla saga*) og veving (*Darraðarljóð*). Vindknutane er i folketrua ikkje berre på snøre, men ofte på handdukar og lommetørkle (t.d. i Solsonen), og i Tyskland meinte ein at hekser kunne mjølke handdukar og lommetørkle likså vel som snøre og tau (og mykje anna (Eckstein 1934: 303-04). Eg ser det slik at *kvinnetekstilarbeid* er poenget. Det høver med at livet til andre menneske i norrøne kjelder kunne manipulerast også med anna slag kvinnegjerd. I eddakvedet *Grottasǫngr* blir lagnaden malen på ei handkvern av to trælkvinner. Egging, som var ein annan måte å manipulere livet til andre på, høyrde òg til kvinnesfæren (meir om det i kap. 4.17). Dette samsvarar med at kvinnearbeid og kvinnereiskap var viktige også i trolldom i seinmellomalderen. Heksene kunne ri på sopelimar, eldraker, kjevle osv., og, som nemnt, på rokkehovud.

Men er det så sikkert at det fanst førestellingar om lagnadstråd i Norden eller Nord-Europa i eldre tid? Vi finn lite i folketrua om slikt (jf. Aly 1933), og førestellinga er veikt heimla i norrøne kjelder, så det er ikkje semje om at nornene spann lagnadstrådar (t.d. Simek 1993 [: 237] meiner dei ikkje gjorde det). Eg meiner likevel at det ikkje er tvil. Strofe 2-3 i *Helgakviða Hundingsbana I* synest klare: *nornir [...] snøru [...] af afli / ørlqgbátto* 'nornene tvinna kraftig lagnadssnøre/-tau'. (Her oppfattar eg *þáttr* 'kordel, part [av tau]' som heite for 'snøre, tau'.) Rett nok står det ikkje at nornene *spann* trådane, men for mitt poeng er det ikkje vesentleg korleis trådane er laga (eller kor tjukke dei er). *Ørlqgsími* 'lagnadstau' og *ørlqgsþráðr* 'lagnadstråd' er elles nemnt i eddakvedet *Reginismál* 14 og i *Alexanders saga* (sjå Fritzner 1883-96 III: 1035). I tillegg finst det ein del i folketrua som nokså utvitydig set snøre, spinning og spinnereiskap i samband med liv og lagnad, som vi har sett. At slike idear ikkje kjem frå kristendomen, gjer det sannsynleg at dei er førkristne (og det kan vera derfor vi finn lite av dei i folketrua). Elles har vi sett at det i kjelder frå 1200-talet og framover, og heilt overveldande i seinare nordeuropeisk folketradisjon, er heimel for at ånda til eit (trolldomskunnig) menneske kunne tenkjast utsend som ein tråd (til dels av vind). At *seiðr* gjekk ut på å sende ånd(er) i veg i ymse ærend (m.a. å dra til seg ting), samstundes som etymologien til ordet gjer det truleg at utsending av "åndetråd" er utgangspunktet, sannsynleggjer førestellinga om tråd-ånd minst så tidleg som i urgermansk tid (jf. neste avsnitt). Det verkar rimeleg å oppfatte den åndetråden dei trolldomskunnige sender ut som = (den spunne) livstråden. At den trolldomskunnige i somme tilfelle da sender sin eigen ånde-

4. Drøfting

/livstråd i veg, i andre tilfelle prøver å påverke offeret sin ånde-/livstråd, skulle ikkje motseia dette.

Dersom kjernen i seid var spinning, så opnar det for ei tilleggstolking av *hrærði sinn gand* = å *seiða* i *Piðreks saga* (jf. teksten på s. 23 og tolkinga på s. 193). Den nordnorske *gand*-tydinga 'snurrebass' (s. 235) kan tolkast som eit vitnemål om at handtein på norrønt kunne kallast *gandr*. I så fall kan *hrærði sinn gand* tyde 'sette handteinen sin i rørsle', som kunne tyde at Ostasia gjekk i gang med å spinne. Likevel kan *ganden* ha vori tenkt utsend etter villdyra, nemleg som enden av den stadig lengre tråden Ostasia spinn, altså den (truleg) eigentlege *seiðren*. Det må i så fall ha vori tenkt symbolsk, for den faktiske, fysiske tråden ei spinnekone spinn, fer ingen stad. Men grunnlaget for å seia at *gandr* kunne tyde 'handtein' er veikt. Det som er nokolunde sikkert er berre at *gand* kunne vera noko som snurra eller *var* snurra (spunni eller tvinna).

Dersom *seiðr* opphavleg tyder 'snøre, band', så kan det òg kaste lys over Kormak si linje *seið Yggr til Rindar* 'Odin seida til/for [å få] Rind' (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 90), som etter vanleg oppfatning dreiar seg om kva Odin gjorde for å få ligga med Rind, slik at han kunne få den sonen som skulle hemne Balder. Seiden svarar i Saxo si framstilling til at Odin rører Rind med noko bork som det er rissa songar på, og det gjer henne heilt frå seg (*Quam protinus cortice carminibus adnotato contingens lymphanti similem reddidit, Saxonis Gesta Danorum* 1931 I: 71). Det kan tenkjast at borken er eit band eller tau av bork. I Smålands-kjelda ovanfor vart band av rognebork brukte i ei trolldomsform som liknar seid (s. 245), og bast, altså innerborken, særleg av lind, er det folk i Nord-Europa mest har laga tau av opp gjennom tidene.¹⁵⁵

4.15.8 Spinninga i høve til dei andre *gand*-tydingane

Korleis kan det eg her har skissert om *gand* og *seið* plasserast i høve til det eg skisserte i kapittel 4.11 og kapitla før det? Høver ånd(er) utsend(e) i skapnad av tråd med det eg der skisserte om korleis *gand* eller andre *seið*-utsendingar påverkar objektet for trolldomen? Éin ting har vi alt sett på: At *gand* og andre *seið*-utsendingar dreg til seg ting og personar, slik vi såg i kapittel 4.3, høver svært godt med at *gand*, *seið*-utsendingar og andre åndeutsendingar

¹⁵⁵ Jamfør at skytarane, etter det Herodot seier, spådde med lindebast. Dei delte basten i tre remser, og fekk spådomar når dei tvinna remsene i hop eller vikla dei opp (*Herodots historie* 1998: 267). Takk til Tim Taylor for tipset.

4. Drøfting

kunne tenkjast som ein tråd. At ein slik åndetråd kunne fara *ofan í* den som er offer for trolldomen, skulle det heller ikkje vera noko i vegen for. Likevel er det få kjelder som eintydig peikar i retning av ei slik førestelling, men heilt fritt er det ikkje. Den grå snora som i ei islandsk segn strekker seg ut or nasen på eit overnaturlig dyr og mot jenta som blir plaga (s. 166), er rimelegvis ånda til dyret, og kan ho fara *ut* i slik skapnad, skulle ein tru at ho kunne fara *ofan í* offeret i den skapnaden òg. Ei vanleg folketru i Tyskland peikar òg i retning av gamle idear om tråd-ånd. Den utbreidde trua at ein ikkje skal bite av tråden ein syr med (s. 255), seier at ein heller ikkje skal *svelgje* tråden, og det ein risikerer er tæring (tuberkulose. Aly 1933). Altså: Å få ein tråd i seg gjev ein luftvegssjukdom som dreg krafta ut or ein – som om tråden er (tenkt som) ei ånd, altså luft, som liknar islendingsoge-hugane som *sækir at* slik at offeret geispar og mistar makt og mot (kap. 4.7 og 4.10). Så er det eit spørsmål om utsend tråd-ånd kan gripe tak i objektet for trolldomen, slik det ser ut til at gandar og andre ånde-utsendingar kan. Det mest nærliggande ville vera at ei tråd-ånd greip objektet med ei rennesnare, men det er det lite av i kjeldene, jamvel om eit tydingselement 'tjor, rennesnare' finst i ordet som svarar til *seiðr* både i gammalengelsk, gammalhøgtysk og litauisk. Det næraste eg finn elles i kjeldene er at det gjeld å få tak i tjoret til ei ku og mjølke det for å dra mjølka frå ho. Vi kan òg tenkje oss at den utsende tråden viklar seg inn i livstråden til offeret og får tak på den måten, men noko slikt finn eg ikkje i kjeldene. Derimot er det grunnlag for å seia at den utsende ånda ikkje dreg i bokstavleg forstand, men indirekte, med å fara *ofan í* offeret og påverke eller ta plassen til den rette hugen (jf. s. 183 og 192). Til dømes seiden som prøver å dra kong Vanlande til Finland, ser ut til å verke på den måten (s. 181 og 181, jf. 229). I kapittel 4.8 og 4.11 meinte eg òg at den utsende ånda i ein del tilfelle ser ut til å kunne gripe tak i offeret med klør eller tenner. Det er bakvendt dersom ein tråd kan gjera det, men folketrua sine tjuvmjølkarneymningar *trollkatt*, *smørkatt* og *tuss* kan tolkast i den retninga. Som Wall seier (1977-78 II: 123), er det "egendomligt" at ein skapning som ser ut som eit garnnyste, ein garnspole e.l., blir kalla katt. Forklaringa kan vera at folk tenkte seg garnet som eit band katten har ikring halsen og som tøyser seg dit katten skal, slik som lærbandet ikring reinsoksen hos samojedane (s. 243) – eller meir uspesifisert at katten var enden på garnet. Men rimelegare er det vel at skapningen var både katt og tråd, alt ettersom – tråd i eigenskap av å vera ein langstrekt utsending laga med spinning, og katt i eigenskap av å vera ein manifestasjon av trollkjerring-ånda. Ei svært vanleg folketru er jo at kattar var trollkjerringar sine dyr eller beint fram var trollkjerringar (til dømes Wikman 1917: 23, Storaker og Lid 1928: 143-44, Opedal 1930: 74-75, 108-09). Samtidig var katten dyret til Frøya, som etter det

4. Drøfting

Snorre seier, var den blant gydjene som særleg dreiv med seid (*Ynglinga saga* 1941: 13). Både det og katteskinshuva til seidkona i *Eiríks saga rauða* 1935 (: 206) set katten i samband med seid og dermed slike åndeutsendingar som tjuvmjøl karen er ein variant av i seinare tid. At to kattar dreg vogna til Frøya (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 31), altså er Frøya sitt *vehiculum*, høver òg med at utsend ånd er kattar. (At katten på denne måten er knytt til kvinner, botnar vel i at katten er det mest utprega husdyret, det tamdyret som høyrer til *innan stokks*, der husfrua rådde.) Eit anna dyr knytt til trollkjerringar og andre trolldomsføre kvinner var ulven. I norrøne kjelder både reid dei på ulvar og fór i ulveham eller beint fram var ulvar (s. 144). Når *tuss* på Austlandet er ei nemning både for tjuvmjølkar og ulv (sjå s. 172 her og Wall 1977-78 II: 52), kan vi tenkje oss at tjuvmjøl karen i nyste-/trådskapnad både kunne tenkjast som katt og ulv. Da kan både *troll-/smørkatt* og *tuss* tyde på at åndetråden i ein eller annan forstand kunne ha klør og tenner som kunne hogge tak i objektet for trolldomen og dra det til seg på den måten. Det føreset at tjuvmjøl karen ikkje berre finst i nyare folketru, men har rot i gamle førestellingar, og det er det grunn til å tru. Ideen om tråd-ånd er i alle fall ikkje kommen med kristendomen, og eg ser ingen grunn til at folk på 1800-talet meir enn i eldre tid skulle mistenke andre for å stela avdrått på magisk vis.

4.15.9 *Jormungandr* 'den kjempestore tråden'?

Namnet *Jormungandr* 'Midgardsormen' (kap. 2.1.2) kan forklarast ut frå det eg har greidd ut i dette kapitlet. Fyrst drøftar eg andre syn: Som vi såg i kapittel 3.11, har Örn Sævar Thorleifsson det mest radikale synet på *Jormungand*; han avviser at *Jormungand* er Midgardsormen og at norrøn mytologi hadde nokon slik orm i det heile (før kristendomen og Leviatan). Men at norrøn mytologi ikkje hadde nokon orm som låg ikring jorda, strid imot ei rad gode kjelder. *Hymiskviða* fortel at Tor og Hyme ror langt ut på havet for å fiske noko kjempestort (dei egner med oksehovud), Tor får på ongulen ein orm som blir kalla *umgjørð allra landa*, den dreg han opp åt ripa og vil slå han i hel med hammaren (str. 22-23). Det har kosmiske konsekvensar, heile verda står og vippar før det viser seg at ormen klarer seg (str. 24, jf. Meulengracht Sørensen 1986 og Heide 2001a). *Umgjørð allra landa* tyder 'gjorda ikring alle land', og kjenningen høyrer til ei stor gruppe av kjenningar som uttrykker at det ligg noko ikring jorda og held ho saman – som nemnt på s. 238. Mange av desse kjenningane står i førkristne kvede, men Örn må bortforklare alle. Dét er vanskeleg nok når ein ser på tekststadene kvar for seg, og når ein ser dei samla, er det fåfengt. Da sannar dei etter mi meining hovuddraga i Snorre si framstilling av Midgardsormen. Også når det gjeld strofene i

4. Drøfting

Ragnarsdrápa, tykkjer eg Örn sin måte å resonnerer på er problematisk. Han avviser ikkje at dei handlar om ein helt som fiskar ein orm. Kvifor ikkje da like godt godta Snorre sine opplysningar og alt det andre som stemmer med dei, og seia at det handlar om Tor som fiskar Midgardsormen? Örn har ikkje funni noko som direkte motseier Snorre si framstilling, argumentasjonsmåten hans er heile tida å seia at det ikkje *treng* å vera slik. Eit godt døme på det er tolkinga av *Viðris arfi* i strofe 16. Bokstavleg tyder kjenningen 'arvingen til Odin', og sidan Tor er son av Odin og i *Hymiskviða* er på ein fisketur av same typen som her, har granskarane gått ut frå at det er Tor det er snakk om. Örn, derimot, resonnerer: "Det er ikke kjent at Tor noensinne skulle ta arv etter Odin; det kan følgelig være misvisende å tolke "vidrearvingen" som Tor og overse at det kan være en eller annen kongesønn" (Örn Sævar Thorleifsson 2000: 347-48). Visst er det *mogeleg* at *Viðris arfi* er "en eller annen kongesønn", men det kan ikkje vera tvil om at det ligg nærare å gå ut frå at det er Tor. I slike tilfelle er det vanskeleg å unngå inntrykket av at Örn prøver å få materialet til å passe med sitt syn i staden for å vurdere nøkternt kva som er rimelegast. Det same kan seiast om resonnementet ikring *Jormun-* i *Jormungandr*. At *jormun* - tyder 'stor', bygger på sirkelslutningar med dei norrøne, saksiske og gammalengelske belegga for *jormun-*, *irmin-*, seier Örn. Det stemmer ikkje. Frå gammalengelsk har vi overlevert fleire setningar der det går fram av samanhengen kva *eormen-* / *irmen* tyder (sjå Bosworth og Toller 1898 I: 254, 599). Så er det spørsmålet om Jormungand er Midgardsormen eller ikkje. Örn meiner Jormungand i både *Ragnarsdrápa* og *Völuspá* er Fenresulven. I *Völuspá*-strofa er det da ulven som vrid seg, og *Ragnarsdrápa*-strofa speglar myten om at ulven står bunden på ei øy. Begge delane er mogelege, men eg kan ikkje sjå at dei er rimelege, heller ikkje om ein ser tekststadene isolert. I *Völuspá* er det naturleg å sjå *snýsk Jormungandr* 'Jormungand vrid seg' i samband med *ormr knýr unnir* 'ormen piskar bølgejene' like etter, og da er det rimelegast at Jormungand er ormen. I *Ragnarsdrápa* er det all grunn til å tru at det dreiar seg om ein fisketur, pga. *eynæfis qndurr*. *Qndurr* 'ski' er etter Finnur Jónsson 1913-16 (: 662) brukt i 5-6 kjenningar for skip, i konstruksjonar som "brotsjø-ski" (*brims qndurr*) og "sjøkongeski" (*Áta qndurr*). Da er det all grunn til å oppfatte *eynæfis qndurr* som ein kjenning for 'skip', rimelegvis av typen "sjøkongeski". (*Eynæfir* kunne høve som personnamn.) Da er det vanskeleg å komma frå at strofa handlar om ein fisketur. Det som blir dregi med snøret (*vaðr*) er *Jormungandr*, og når *Viðris arfi* rimelegast er 'Tor', peikar etter mi meining alt i retning av at strofa handlar om det same forsøket på å fiske Midgardsormen som *Hymiskviða* fortel om, slik vanleg syn er.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ein del av det andre Örn Sævar Thorleifsson kjem med når det gjeld Brage og *Ragnarsdrápa* er tvillaust godt

4. Drøfting

Av andre granskarar blir *Jormungandr* stort sett tolka som 'den store staven' eller, meir generelt, 'det store uhyret'. Det siste kan sikkert vera rett, men det må gå an å komma fram til ei meir spesifikk forklaring. Stav-forklaringa går an, men høver ikkje heilt, når det i begge tekststadene som nemner Jormungand i kontekst (nemleg *Völuspá* 50 og *Ragnarsdrápa* 16) er snakk om Midgardsormen. Det er underleg å kalle ein ringlagd orm for ein stav. I staden kan vi oppfatte gand i dette ordet som 'grovt garn', slik *gandur* / *göndull* kan tyde på nyislandsk. Tydinga blir da 'den kjempestore tråden', og ordet blir ein toledda kjenning som sluttar seg til den nyss nemnde *umgjörð allra landa* og dei andre: *allra landa endiseiðr* 'endetråden ikring alle land', *jarðar seiðr* 'jordtråden', *jarðar lindi* 'jordbeltet', m.fl. (s. 238). Da kan det vera dobbel botn i *snýsk Jormungandr* i *Völuspá* – det kan tyde 'ormen vrir seg' og 'bandet tvinnar seg'. At ormen i einkvan forstand verkeleg kunne oppfattast som ein tråd eller eit tau, er det eit par ting som tyder på. Det eine er *Ragnarsdrápa* 14 (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 3), der Midgardsormen blir kalla *úri þæfðan jarðar reist*. Det siste ordet, *reistr*, er noko som er tvinna (nynorsk *reist* er m.a. vidjespenning), også etter etymologien, og den er *þæfðr* 'tøva' i sjøen, og tøva er det berre ull som blir. Det andre er at ei bilethistorie i ei svensk helleristning frå 1000-talet blir ramma inn av ein ring av ormar som er tau (ein ser korleis partane ligg i tvinn ikring kvarandre. Det er Sigurd Fåvnesbane-historia på ristninga på Ramsundsberget ved Eskilstuna. Sjå t.d. Roesdahl 1989: 204.).¹⁵⁷ Dersom det er rett at *Jormungandr* tyder 'den store tråden', så er gand-tydinga 'tråd' svært gammal, fordi ordet *Jormungandr* må vera frå den tida *jormun-* var levande som sjølvstendig ord. I norrøne kjelder finst det berre i namn og innarbeidde, poetiske ord, og det tyder på at det var før kjeldetida at *jormun-* var produktivt.

4.15.10 **Gandreyðr* 'Midgardsormen' – 'trådfisken'?

Skaldemålsordet i *Hrafn saga* som dels har vorti oppfatta som *gandrekr*, dels som **gandreyðr* 'Midgardsormen' (s. 28), kan tolkast som ein parallell til *Jormungandr* slik eg nettopp tolka det. Den eine av Kock sine innvendingar mot **gandrekr*, den om at "Handskrifterna hava icke något **gandrekr*" (kap. 3.12), synest eg ikkje er sterk. Korkje *gandreipr*, *gandreyd*

og viktig. Derfor er det synd at han i periodar er så einsynt i kjeldebruken og bikkar over i seriar av bortforklaring og dessutan gjennomgåande omtalar tidlegare forskning og andre forskarar på ein negativ eller nedlatande måte. Da får ikkje det som er bra så lett gjennomslag, heller.

¹⁵⁷ Omvendt kan det tenkjast at tau-innramminga av mange av dei gotlandske biletesteinane frå vikingtida (sjå t.d. Nylén og Lamm 1987) kan oppfattast som parallellar til Midgardsormen, altså som "ormar" utan hovud, men det er det uråd å seia noko om. Det kan vera rein dekor. – Björn Halldórsson seier at gand på islandsk på hans tid, slutten av 1700-talet, kunne tyde 'slange'. Sidan den opplysninga står isolert og Björn har med mykje norrønt i ordlista si, går eg ut frå at slangetydinga er utleidd av *Jormungandr*.

4. Drøfting

eller *gandreikr* er kurante ord, så endring må til, og da er det ikkje opplagt at endringa frå *gandreikr* til **gandrekr* er større enn endringa frå *gandreipr* og *gandreyd* til **gandreyðr*. Kock sine andre innvendingar mot **gandrekr* synest eg likevel er gode. Mot **gandrekr* (forstått som 'vind') talar det òg at uvêr i linje 2 høver dårleg i samanhengen. Strofa er eit ulukkesvarsel, og det ser ut til at dei tre fyrste linjene skildrar ein harmonisk seinsommar-tilstand *før* ulukka kjem:

1. "Den grøderike sommaren lakkar og lid". (Finnur pressar teksten med "er forbi".)
2. (problemlinja)
3. "Verda er forklára/opplyst av den fagraste bløming". ("udstyret med den bedste afgrøde" føreset ei avvikande tyding av *blómi*, m. [Jf. døma i Finnur Jónsson 1913-16: 54], og det høver betre at verda er *birtr* 'forklára, opplyst' av bløming enn av "afgrøde".)
4. Så, resten: "Nå er det rådeligst at tugte sig; Ingolv er kommen herhen, meget barsk i hu; han stirrer rasende med skrækkehjælmen på mændenes hjem." (Finnur-omsetting.)

Det høver dårleg om det er storm i linje 2, kilt inn mellom to linjer med sommarharmoni. Da høver det betre at *pruma* skildrar noko som er i ro, slik *pruma* brukar. Dette siste er vesentleg også for valet mellom dei alternativa som står att dersom ein forkastar **gandrekr*, nemleg det føreslåtte **gandreyðr*; og *gandreidð*, som ikkje er føreslått, så vidt eg veit. (Jf. *gandreipr*, *-reyd*, *-reikr* i handskriftene.) I prinsippet kunne ein òg ha haldi fast på *gandreidðr* (*gandreipr*), men det ville neppe vori noko å vinne på det, sidan ei slik samansetning elles er ukjend og vel ville tydd noko av det same som *gandreidð*. Forklaringa på *gandreidðr* kan vera at ein skrivar ikkje har skjønt *gandreyd* eller *gandreikr* og derfor har endra teksten i retning av eit ord han kjende, *gandreidð*. For *gandreidð* talar at ordet er kjent frå fire andre norrøne kjelder (sjå kap. 2.1.10, 4.12 og 4.13), medan **gandreyðr* elles er ukjent. *Gandreidð* kunne høve også fordi det er ulukkesvarsel i *Njáls saga*. Men der kjem ulukkesvarslet ridande (i ein draum), passerer og blir borte, etter å ha gjort eit ofseleg inntrykk. Da høver det dårleg at noko slikt *prumir* 'forblive[r] stille og tavs på et og samme sted' her i *Hrafns saga*. *Gandreidð* høver heller ikkje med at ordet i dei andre kjeldene ser ut til å tyde 'overnaturleg ritt i lufta' eller 'trollkjerring på overnaturleg ferd', sekundært 'trollkjerring'. Eit ritt kan ikkje *pruma*, og det er òg pussig å seia at ei trollkjerring på overnaturleg ferd *prumir*. – Mot **gandreyðr* talar at ordet elles ikkje er kjent. Likevel ser det ut til å vera det beste valet, fordi ingen av dei andre alternativa er gode, ein slik kjenning er uproblematisk formelt sett, og han gjev god meining i samanhengen. Det siste gjeld vel å merke dersom *gandreyðr landa* er Midgardsormen, slik

4. Drøfting

Footnote meiner (kap. 3.12). Dersom det er ein vanleg orm, så er det fordi det er kaldt at han er treg, har granskarane føreslått. Men at det er ein vanleg orm, høver dårleg, av to grunnar. For det fyrste er det ikkje kaldt enno, det er full sommar med bløming (*heimr's með beztum blóma*), jamvel om sommaren er på hell (*líðr*). For det andre føreset ulukkesvarslet at *gandreyðr landa* blir farlegare sidan. ("Han þrumir no, men berre vent....!") Men i tida som kjem etter sommaren blir det kaldare, så da ville ein vanleg orm bli *mindre* farleg. Det ville vel heller ikkje vera heilt funksjonelt å bruke eit slikt bilete med ein vanleg orm, når det ikkje finst orm på Island – jamvel om dei fleste som skulle høyre kvedet vel hadde ein idé om kva orm var for noko.

Gandreyðr* oppfatta som Midgardsormen har ikkje desse problema. At han ligg i ro i idyllen før ulukka, er meiningsladd i høve til at han piskar opp sjøen i ragnarok. Slik bygger han opp under ulukkesvarslet, utan at tilhøyraren treng å tenkje seg unaturlege temperaturvariasjonar. Elles er det som Guðrún Helgadóttir seier: Dersom **gandreyðr landa* tyder 'vanleg orm', så ser *gand-* ut til å "overstress the identification", sidan "landfisk" (reyðr landa*) skulle kunne tyde 'orm' åleine. At *gand-* skal streke under at ormen er "pinnestiv" (av kulde), slik Guðrún er inne på, er problematisk når det enno er sommar. Kor som er, er **gandreyðr landa* ein påfallande kjenning for ein vanleg orm. "Landfisk" er ein vanleg ormekjenning, men når *land* står i fleirtal (*landa* er genitiv fleirtal), er det rimelegast å tolke det som 'verda', og da blir **reyðr landa* 'verdsfisk'. Dét kan tyde på at **gandreyðr landa* er ein allheimsskapning som Midgardsormen. "Verda (landa) sin *gand*-fisk" er i stil med *Jormungandr*. Også i *sjot manna* 'menneskja sin bustad' i linje 6 er perspektivet så stort at ein vanleg orm i lyngen blir for sped. Like stort er perspektivet i den strofa draumemannen seier fram seinare i saga (*Hrafns saga Sveinbjarnarsonar* 1987: 30, str. 27), slik Guðrún Helgadóttir er inne på. For meg verkar det derfor rimelegast å lesa **gandreyðr landa* i den aktuelle strofa i *Hrafns saga*, og å oppfatte det som Midgardsormen. Bokstavleg oppfattar eg **gandreyðr* som ein parallell til *Jormungandr* 'den kjempestore tråden' (s. 262), altså som 'trådfisken' eller 'trådkvalen'. I lag med kjenneordet *landa* blir den bokstavlege tydinga da 'verds-trådfisken' eller 'verds-trådkvalen'.

4.16 *Næjtiendirre* og penis-tydingane av *gand*

Her skal eg drøfte tydingselementet 'penis' i bumanns-*gand* og i andre, tilsvarende ovringar hos bumennene og samane, nemleg sørsamisk *næjtiendirre* og finsk *tyrä*. Kjeldene med

4. Drøfting

denne gand-tydinga står i kapitla 2.1.12 og 2.3.1, jf. *gandur* på s. 123. Når det gjeld dei andre orda, viser eg til forskingshistoriekapitlet 3.17; i tillegg til drøftinga står kjeldetilvisingane der. I forskingshistoria hadde eg ikkje noko eige punkt om desse tydingane, fordi granskarane berre sporadisk har drøfta spørsmålet. Eg går gjennom det viktigaste av det som har vori sagt om dei her. Fritzner brukar penistydinga av gand som argument for etymologien 'kjepp, stake' (kap. 3.2). I drøftinga av *gonduls *andar* (kap. 3.6.1) kjem fleire inn på den tydinga, men drøftar lite kva samhøvet kan vera mellom den og dei andre gand-tydingane. Lid (1938: 18) meiner *gondull* i *Bósa saga* tyder 'pigg'. Tolley meiner tydinga 'penis' føreset og er avleidd av ei tyding 'stav', og brukar derfor penis-tydinga som argument for at gand i mellomalderen kunne tyde stav (s. 82 her). Pipping skil seg frå dei andre med ta utgangspunkt i penis-tydinga når han drøftar gand (kap. 3.6.1 og 3.6.2). Men han drøftar likevel ikkje samhøvet mellom dei tydingane og dei andre. Heller ikkje når det gjeld svensk tyre og finsk *tyrä* (kap. 3.17) har det vori noka særleg drøfting av samhøvet mellom den tydinga 'magisk skot' som begge språka har og den tydinga 'penis' som granskarane har kjent frå finsk. Unntaket er Lid. Han kjem fram til at det svenske og det finske ordet er rot-ulike, berre tilfeldigvis lydlike. Det kjem han fram til fordi han meiner det ligg i dagen at svensk-norsk tyre er same ord som tyri / tøre 'kvae-ved' og at førestellinga om tyre som magisk skot kjem av det same som han meiner gand kjem av: Kvasse tørrgreiner ein kan stikke seg på når ein går i skogen (s. 76). I tydinga 'trollskot' meiner Lid likevel det er "Samanhang" mellom det nordiske og det austersjøfinske ordet, men gjer ikkje klårt kva han meiner med det. Bergsland meiner derimot norsk-svensk tyre er lånt frå finsk, og det ser ut til at han meiner sørsamisk (*nåejtien*)*dirre* er eit arveord i samisk. Dei finske etymologane, på si side, meiner både det svensk-norske og det samiske ordet er lånte frå finsk.

Drøftinga mi her er prega av at kjeldene er ekstra knappe når det gjeld tabutema. Det har eg vori inne på før, når det gjeld kjelder til samisk religion (s. 158). Eit anna døme er at Isaac Olsen (1910 [etter 1715]: 46) sjølv seier at han ikkje vil gje att innhaldet i ein joik han meiner er usømeleg. Det er likeins med norrøne kjelder. Falloskult og rituell sex var ein del av den førkristne religionen (jf. *Adam av Bremen* 1984 [1075]: 224 og Birkeland 1954: 17-24 [Ibn Fadlan]), men i dei 2-3 hyllemetrane som er berga av norrøn litteratur er det ikkje mange tekststader som er "usømelege" etter kristen moral.¹⁵⁸ Eitt av unntaka frå regelen, *Vqlsa þáttr* (nedanfor), har overlevd fordi det har ein ideologisk funksjon. Den overleverte versjonen er

¹⁵⁸ Mundal (2001) går gjennom dei viktigaste.

4. Drøfting

omgjord til ei kristningsforteljing som skal vise kva slag "djevleskap" som fanst før kristninga, så vi kan skjønne kor framifrå verket til Heilag-Olav var. Nokre andre "usømelege" skildringar er vortne nedskrivne utan ideologisk vinst, helst fordi dei har hatt ein funksjon i ei forteljing. Men somme av dei er vortne sensurerte seinare (jf. Meulengracht Sørensen 1983: 12), og det kjenner vi tilfeldigvis nokre døme på. I *Bjarnar saga Híttdælakappa* 1938 (: 155) ser det såleis ut til at nokre linjer er sensurerte i ei nidstrofe som ut frå samanhengen skildrar 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 Meulengracht Sørensen (1983: 56). *Grettisfærsla*, som m.a. fortel at Grette har kjønnsleg omgang med alle slag kvinner og menn og dyr, er skava vekk frå skinnboka det står i. (Men ein ser det har stått noko der, og i vår tid har Ólafur Halldórsson [1960] klart å lesa ein del av det med ultrafiolett lys.) Etter mi meining er det av dei same grunnane kjeldene teier om kva seid gjekk ut på. Enda så mange gonger seid er nemnt i norrøne kjelder, står det i beste fall berre korleis ramma ikring seiden var og kva føremålet eller resultatet var. Grunnen til togna er neppe "att man vid tiden för sagornas tillkomst visste ganska litet om seiden", slik Strömbäck meiner (1935: 191). Grunnen er heller det Almqvist (2000: 245-46) er inne på når det gjeld seid-seansen i *Eiríks saga*: "[D]rag som från kristen synpunkt vore anstötliga [har] utelämnats eller tonats ned". Det er det all grunn til å tru, når kjeldene er frå kristen tid og det følgde slik *ergi* 'ukarslegheit, nymfomani, perversjon' med seid at det var ei skam for menn å seide (*Ynglinga saga* 1941: 19 o.fl. kjelder). (Dessutan er det truleg at lesarane / tilhøyrarane visste kva seiden gjekk ut på, slik at det ikkje var nødvendig å gå inn på "usømelege" detaljar.) Vi kan gå ut frå at tabutema er underrepresenterte elles i kjeldene òg, av "moralske" grunnar. Slikt ser vi stundom tendens til jamvel hos forskarane i nyare tid. Til dømes skreiv den kjende lappologen Wiklund i Uppsala til Lid at han ikkje kjende "dirri" (i "noidendirri") "i nokon notids samedialekt" (Lid 1927: 345). Gullstatuetten i Figur 24 vart detaljert beskriven i ein artikkel like etter at han var funnen (Vebæk 1982), men den ekstraordinære veslekaren hans er ikkje nemnd med eit ord. – Kjeldeproblemet gjer at dette kapitlet står på (enda?) utryggare grunn enn dei andre.

Før eg går i gang med drøftinga av det egentlege problemet, vil eg kommentere *gøndull* i *Bósa saga* (s. 36 her). I den har alle sett ei klår tyding 'penis' i *gøndull*, men så enkelt er det ikkje. Det er ikkje tvil om at det er det Bose har mellom beina som er meint, men ein kan ikkje lesa ut av teksten at ordet bokstavleg tyder 'penis', og ikkje berre er ei omskriving, som

4. Drøfting

”veslekaren”, ”kameraten”, ”tårnet” e.a. Skildringa gjennomfører nemleg ein heste- og ridemetaforikk. Veslekaren til Bose blir heile tida kalla ”føle” (tre gonger), og det som blir sagt er at den skal drikke, har bein hals, er sky og ustyrleg, og at jenta aldri har ridd nokon føle med meir behageleg gonge enn denne. Når det er midt blant desse hestemetaforane karen til Bose blir kalla *gøndull*, er det enklaste berre ut frå den teksten å oppfatte *gøndull* som eit ord for hest eller ridedyr generelt. Det høver med at *gandreid* tyder på at ein kunne ri på gand. Men når både *göndull* og *gandur* på nyislandsk kan tyde ’penis’, er det rimelegast om *gøndull* i *Bósa saga* har dobbel tyding. Kan ordet tyde både ’riededyr’ og ’penis’, så er det elegant valt. I alle høve meiner eg vi kan gå ut frå at *gøndull* på norrønt hadde den tydinga ’penis’ som alle har gått ut frå.

Da vil eg kort drøfte tyre / *tyrä* / *dirre*, som er interessante fordi dei er parallelle til gand på fleire måtar. Det er all grunn til å tru at *tyrä* er eit finsk arveord; Wiklund sine argument for det verkar overtydande (refererte av Lid, s. 107 her). Det rimelegaste er da at svensk-norsk tyre ’magisk skot’ ganske enkelt er lånt frå finsk, og ikkje er = det nordiske arveordet tyri / tyre / tøre. Lid har ikkje funni meir enn eitt klårt døme på samband mellom tyre / tyri ’magisk skot’ og tyre / tyri ’kvae-ved’, og i det tilfellet burde det kunne forklarast som folkeetymologi. Elles vil eg dra fram ein ting Bergsland (s. 107 her, jf. 1967: 27) seier om *nåejtiendirre*: Sørsamisk *dirre* ”redskap; penis” svarar etymologisk til lulesamisk *darre* ”ont konstgrepp”. (Rydving sluttar seg til det siste i e-post til meg 25.9.2005.) Til det vil eg føye nokre vurderingar. At tydinga ’penis’ også finst i nordsamisk *dir’ri* (Kåven, m. fl., 1995: 139), i tillegg til i fleire austersjøfinske språk (s. 107 her), tyder på at den tydinga er felles finsk-ugrisk arv. (At tydinga skal vera lånt mellom Finnmark, Trøndelag og austersjøfinsk område [heilt til landet aust om Ladoga], er det i alle fall vanskeleg å tenkje seg, særleg når sørsamisk er geografisk heilt isolert frå dei andre språka som har ordet / tydinga.) Den sørsamiske tydinga ’reiskap’ kan da vera sekundær, jf. at i alle fall norsk *reiskap*, svensk *redskap* og engelsk *tool* kan brukast om ’penis’ (jf. Dagrin 2000: 345, 462). At det sørsamiske ordet òg kan tyde ’kvinneleg kjønnsorgan’ (Bergsland og Magga 1993: 63), kan òg vera sekundært, jf. språkbruk som ”det kvindelige Avlelem” (Fritzner 1883-96 III: 295. Nokon *lem* til slikt bruk har kvinner som kjent ikkje.). Den lulesamiske tydinga ”ont konstgrepp” kan vera avleidd av ei tyding ’magisk skot’. Alt i alt ser det ut til at den same dobbeltydinga ’magisk skot’ / ’penis’ finst i både sørsamisk (*nåejtien*)*dirre* (og i nordlegare samisk i eldre tid?), finsk *tyrä* og vestnordisk gand (*lgøndull* / *göndull*). Det tyder på at dobbeltydinga ikkje er tilfeldig, men

4. Drøfting

at tydinga 'magisk skot' har samband med tydinga 'penis'. Det er det som må forklarast, og det skal eg prøve på no. Eg deler ikkje drøftinga etter kulturane, men går gjennom kjeldene i éi drøfting, fordi utgangspunktet for drøftinga er førestellingar som er parallelle i dei ulike kulturane, og fordi kjeldene er såpass knappe at det er vanskeleg å få til fleire, uavhengige drøftingar.

4.16.1 Gand, *nåejtiendirre* og "fallisk aggresjon"

Eit framlegg som kan forklare tydingssambandet mellom 'magisk skot' og 'penis', har eg alt nemnt (s. 124 og 177): Å kalle eit skadeleg trolldomsprosjekt til for "penis" e.l. er logisk i kulturar der "sexual subjugation of a man can serve as a symbol of the submission of the one subdued and as a means of humiliation" (Meulengracht Sørensen, s. 124 her). Slik var det i norrøn kultur, og vi kan sjå indirekte vitnemål om noko liknande frå samisk kultur. Det ser ut til at kampen mellom noaidar, med utsending av (hjelpe)åndedyr og trolldomsprosjekt til, kunne oppfattast som ein kamp mellom hanndyr i brunst. Lilienskiold (kap. 2.2.2 her) refererer frå Finnmarks-samen Kvive Bårdsen i 1627 at når to noaidar skal prøve krefter, målar dei på runeboomma "2^{de} *oxe reen* som skall stangis med hornene imod hver andre". Jens Kildal (kap. 2.2.12) seier òg at noaidar set reinsoksar (*basseváresarves*, saL) mot kvarandre når dei skal prøve krefter (og så slåst noaidane gjennom dei). Det er i brunstida reinsoksar slåst på den måten, og da høver det at Skanke (kap. 2.2.11 her) framstiller det som hipp som happ om noaiden sender ein reinsokse eller *nåejtiendirre* – 'noaidepenis' – mot fiende-noaiden. Jamfør at nemningane for songen noaiden song når han ville i transe er henta frå fugleleik, slik Bergsland peikar på. Songen vart på samisk kalla "mewre- osv. fra fi[nsk] *möyriä* ("rote, sparke opp; brøle som en stut, tyr") østsam[isk] *kikkâ* ("spille, parre seg som tiur")",¹⁵⁹ og desse nemningane kan jamførast med norrønt *galdr*, av verbet *gala*, altså som ein hane (Bergsland 1969: 455, jf. Nesheim 1972: 23 og Rydving 1987b: 195-96). Det er elles fleire ting som kan tyde på at det var ei seksuell side av transeferda til noaidane. Rydving (2006, under *Le nåejtie et les saajvh*) peikar på at det i Isaac Olsen si skildring (1910 [etter 1715]: 46) er eit erotisk spel mellom noaiden og ei jente som hentar han attende frå transeferda og vekker han. Når noaiden har vakna, joikar han ein takkejoik til henne, "det aller ledt færdigste og Utugtigste som være kand", og den joiken har noaiden lært av *snoallagázzi*. *Snoalla* er "liggerlig snakk" (Kåven, m. fl., 1995: 488), og Rydving oppfattar

¹⁵⁹ Verbet finst i dei fleste samiske språka (sjå Lehtiranta 1989: 50-51). I nordsamisk og lulesamisk blir *gihkat* / *kikhat* ikkje brukt om spelet mellom hannane, men om paringa etterpå (Kåven, m. fl., 1995: 205). Sørsamisk *giktedh* er "være brunstig (om simle, ku)" (Bergsland og Magga 1993: 104).

4. Drøfting

Olsen slik at *snoallagázz*i er ei nemning for heile følgjet av noaidehjelpeånder, altså som = *noaidegázz*i. Seinare seier Olsen at det i alle slag songar og joikar noaiden brukar er ”blandet [...] letfærdighed og utugt” (sjå kap. 2.2.6 her). Rydving set dette i samband med Jens Kildal si opplysning om at ei *basseváreniejdda* (saL) – altså ei hjelpeånd i jenteskapnad – kan komma og gje noaiden vatn (frå *basseváre*) til styrking når han ligg utmatta under eller etter striden med ein annan noaide (sjå kap. 2.2.12). Kanskje kan vi òg setta dette i samband med Isaac Olsen si nordsamiske opplysning om at *noaidegázz*i kan omsettast med ”gand Pigerne” (kap. 2.2.6 her), Skanke (1945 [1728-31]: 216) si sørsamiske opplysning om at samane kunne ha ”legemlig beblandelse” med *saajveniejth* (pl., saS) = *basseváreniejda* (pl., saL)¹⁶⁰ og *saajveálmah* (pl., saS, *álma* er ’mann’), og ei opplysning hos Læstadius (1997 [1840-45]: 162), om noaiden Kutavuorok i Lule lappmark på 1600-talet. Ein gong skulle Kutavuorok skaffe attende ein stolen reinsflokk for ein same. Han bad heile familien leggja seg og sova, og sjølv la han seg ”bredevid” den eldste dottera til samem, før han tilkalla sine ”tjenstandar” med plystring, og bad dei hente reinsflokkem. Jamvel om kvar enkelt av opplysningane eg har rekna opp her ikkje seier så mykje, peikar dei samla sett i retning av at verksemde og transeferdene til noaidem hadde ei erotisk eller seksuell side der noaidem stod i noko slag mann – kvinne-tilhøve til kvinnelege hjelparar i denne heimen og/eller i den andre heimen. Det høver med at utsending av noaideånd eller hjelpeånder hadde med potens å gjera, slik *nåejtiendirre*, ”transejoiken” kalla ”tiurleik” e.l., og reinsoksekampane tyder på.

4.16.2 Åndepenis?

Det går an å stoppe der. Men kjerneførestellingane om gand og liknande utsendingar er at dei er sjel / (hjelpe)ånd, i utgangspunktet utblåsen vind, og da bør *nåejtiendirre* og penistydingane av gand kunne settast direkte i samband med dei. I så fall skal sjel / (hjelpe)ånd kunne ha symbolikk eller funksjon som penis, og det finn eg døme på. Det mest nærliggande er *nåejtiendirre*. Bokstavleg tyder ordet høgst sannsynleg ’noaidepenis’, har vi sett, og det er grunn til å oppfatte det som ein variant av sjels- eller hjelpeåndutsendingane til noaidem. Skanke seier det kan brukast parallelt til reinsoksen (-*sarva* saS, -*sarvvis* saN, kap. 2.2.11), som opplagt er ein slik utsending, og i kjeldene går det om einannan med gandfluge, som det òg er rimelegast å oppfatte som ein slik utsending (jf. kap. 4.6). Da ser det ut til at *nåejtiendirre* er ”åndepenisem” til noaidem. Det høver med ordet eg i kapittel 1.2 argumenterte for

¹⁶⁰ Dette står i slutten av eit tydeleg overdrivi avsnitt som fortel at samane ligg med dei fleste og som skal stemple samane som umoralske og sedlause. Men akkurat det om *saajveniejth* og *saajveálmah* verkar truverdig nok; slike truer finn vi jo knytt til underjordiske i mange kulturar.

4. Drøfting

(med utgangspunkt i Mebius) at samane sjølve brukte om den utsende sjela til noaiden (saS *hiegke / saN heagga*). Hos skoltesamane blir dette ordet – *jiōgg* – brukt om sjel, slik som elles i finsk-ugrisk, og dessutan om mot: Har ein lite *jiōgg*, så har ein lite mot og er redd støtt. *Jiōgg* sit ved eller i hjartet, og ei avleiing av ordet – *jiōggâz* – er fellesnemning for hjarte og kjønnsorgan (jf. at eit ord for ”testikkel” bokstavleg tyder ’underhjarte’). Itkonen omset derfor *jiōggâz* med ”Geistteile” (jf. ”Geist” ’ånd’ og ”Geschlechtsteile” ’kjønnsorgan’). (Itkonen 1946: 161, jf. 1958: 58. Skrivemåtar etter Lehtiranta 1989: 33 og Rydving, e-post.) Da skulle utsend sjel/mot bli det same som utsend penis, slik *nåejtiendirre* åleine tyder på. Rett nok er det berre hos skoltesamane vi finn tydinga ”kjønnsorgan” knytt til *jiōgg* (*/ hiegke / heagga* osv.). Men fordi Kola-samane er dei som er minst påverka av kristne sjelsførestellingar (Itkonen 1946: 161), er det grunn til å oppfatte dette som ein rest av noko som før var vidt utbreidd. Også andre ting tyder på at eit tydings samband mellom (utsend) ånd og penis / kjønnsorgan var vanleg frå gammalt av. At austersjøfinsk *tyrä* osv. (= saS *-dirre*) har ei utbreidd dobbeltyding ’penis / kjønnsorgan’ og ’trolldomsprojektil’ (opphavleg truleg ’åndeutsending’), tyder på det. Estarane har bevart ei førestelling om at ”die Lebenskraft” eller ”Seelenmacht” sit i kjønnsorgana. ”Je grösser das Geschlechtsorgan ist, das jemand besitzt, für um so grösser hält man auch seine Lebenskraft.” (Loorits 1949-57 I: 49). Vi kan òg dra inn etymologien til det nemnde, nordsamiske *dir’ri* ’penis’; det er presens partisipp av *dirrat* ”rase i sinnsopprør, rase i sinne, være i sinnsopprør” (Kåven, m. fl., 1995: 139. Etymologi frå Rydving, e-post 25.9.2005). Ideen bak substantivet *kan* vera så enkel som at ein kan vera ”opphissa” også seksuelt, slik ein uttrykker seg på mange språk. Men ein kan òg oppfatte etymologien slik at penis kunne oppfattast som eigaren sitt raseri i eigentleg forstand, slik dei nyss nemnde skoltesamiske og estiske ideane og noaidekamp = brunstkamp kan tyde på. Da blir det det same at noaiden er rasande i kampen og at han sender ein reinsokse eller ein (*nåejtien*)*dirre* = *dir’ri* ’rasande’ / ’penis’ mot motstandaren.

Vi kan sjå spor av slike førestellingar også i germansk språk og tradisjon, m.a. i rota **wōd-*, gammalnordisk *óð-*. Det norrøne hankjønnsordet *óðr* er heimla i tydingane ”Forstand (?)” og ’diktning, diktarverk’ (dvs. det forstanden, ånda, skaper), og adjektivet *óðr* i tydingane ”afsindig, rasende” og ”heftig, voldsom” (Fritzner 1883-96 II: 866). Verbet *æða* er ”gjøre rasende eller afsindig” o.l. Hokjønnsordet *æði* er liknande ting, og i tillegg ”Brynde eller vellystig Lidenskab”. (ibid II: 1075) I (sør)vestnorsk og i finlandssvensk i nyare tid finn vi, i tillegg til raseri-tydingane, brunst-tydingar: *o(d)en* adj. ’brunstig’, *o(d)* n., *o(d)e* f., *o(d)e* m.

4. Drøfting

'brunst', 'sæd, sperma'. Det gjer vi i mellomnederlandsk òg. Verbet *woeden* er 'å trå sterkt etter', og adjektivet *woedig* er 'sterkt tråande, brennande av kjærleik'. (Lid 1933: 149, jf. 1942: 152) Tydingane 'raseri' o.l. finst òg i fleire germanske språk. På bakgrunn av dette er det grunn til å tru at dei ulike tydingane, 'forstand, raseri, kåtskap, brunst' o.l., har høyrte til rota frå eldste tid, som ulike sider av same sak.¹⁶¹ I norrønt kan vi tydelegare sjå eit slikt tydingssamband i førestellingane ikring hugen. Hovudtydinga av *hugr* var "Sjælen som sæde for Menneskets aandelige Evner og Virksomhed". Hugen sat i hjartet, ser vi av kjenningar som *hugsteinn* 'hjarde' i *Hyndluljóð* 41 og Snorre sin kjenningmodell: Hjartet kan kallast huset, jorda eller berget til hugen (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 191) og av at heite for *hugr* og *hjarta* er oppførde som det same i skaldemålsramsene *Pulur* (Finnur Jónsson 1912-15 B I: 678). I hjartet sat også motet, går det fram av fleire kjelder.¹⁶² *Hrólfs saga kraka* 1954a (: 155) seier at i strid er *gott hjarta* viktigare enn *hvasst sverð*, og *hugr* kan tyde 'mot, mannmot' (Fritzner 1883-96 II: 84). *Huglauss* tyder ofte beint fram 'redd' eller 'feig' (t. d. *Sörla saga sterka* 1954: 307, *Njáls saga* 1954: 356), altså 'ikkje-mann' etter norrøne normer (jf. Meulengracht Sørensen 1983). Det inneber at hugen / hjartet kunne oppfattast som manndomen til ein mann – like bokstavleg som *jiðgg*? At eit menneske blir gravid av å eta ein *hugsteinn* i kjelda som nemner det ordet, kan tyde på det. Rett nok kjem det hjartet frå ei trollkjerring, og den som blir gravid er ein mann, nemleg Loke. Men motivet er neppe gripi ut or lufta, det er heller slik at eit gangbart motiv er snudd att – fram. Ånd som set barn på ei kvinne finn vi elles, tydeleg nok, i *Saga Óláfs Tryggvasonar* 1932 (: 140, jf. *Heimskringla* 1941 I: 323). Der blir ei urein ånd som sviv i lufta, med sametrolldom plassert i livmora. Vind med same funksjon finn vi i ei nordsamisk segn der ei kone blir gravid av nordavinden (von Düben 1873: 333).

Hug som symbolsk fungerer som penis ser det òg ut til at vi finn i *Porleifs þátr jarlsskálds* 1956 (: 222-23. Passasjen er drøfta hos Noreen 1922: 45 og Almqvist 1965: 186 ff.). Torleiv Ásgeirsson vil hemne seg på Håkon jarl for at han har brent skipet hans, stoli lasta og hengt mannskapet. Han fer til Trøndelag, kler seg ut som ein gammal tiggjar med sidt skjegg, kjem

¹⁶¹ Etymologane deler gjerne dei opprekna orda / tydingane, men så vidt eg kan sjå, er det ikkje klåre grunnar til det, når tydingane kan henge i hop. I så fall er det ikkje nokon konflikt mellom den vanlege etymologien for *Óðinn* – 'den rasande' eller 'diktaren' (altså: 'som har sterk dikterisk åndskraft') og Lid sin – 'den brunstige' (Lid 1933: 149, 1942: 152).

¹⁶² *Hárbarðsljóð* 26, *Helgakviða Hundingsbana* I 53, *Atlakviða* 23-25, *Fóstbræðra saga* 1943: 143-44. Det går òg fram av ein tekststad seinare i *Fóstbræðra saga* at hugen og motet sit i hjartet (*Fóstbræðra saga* 1943: 210-11), men den høyrer til dei parodiske innslaga i saga, så det er vanskeleg å veta kva vekt ein kan leggja på den. Jamfør elles Reichborn-Kjennerud 1928-47 (I: 23) når det gjeld hug og hjarte.

4. Drøfting

seg inn i gildehallen til jarlen og får lov til å seia fram eit lokvede for han. Men eit stykke ut i kvedet skjer det noko med jarlen:

[Ó]væri ok kláði hleypr svá mikill um allan búkinn á honom ok einna mest um þjóin, at han mátti hvergi kyrr þola, ok svá mikil býsn fylgdi þessum óværa, at hann lét hrifa sér með kǫmbum, þar sem þeim kom at; en þar sem þeim kom eigi at, lét hann taka strigadúk ok ríða á þrjá knúta ok draga tvá menn milli þjóanna á sér.

’Han fekk slik uro og kløe over heile kroppen, og særleg i rumpa, at han ikkje kunne sitta i ro. Så underleg var det med denne kløen, at han lét seg klore med kammar der dei kom til, og der dei ikkje kom til, fekk han dei til å ta ein strieduk og gjera tre knutar på han og fekk to mann til å dra han mellom rumpeballane på seg.’ Etter kvart gjer nidkvedet at det blir mørkt i hallen, våpen tek til å hogge av seg sjølve, går laus på folk og drep mange, og jarlen fell i uvett. Når mørkret lettar og jarlen vaknar, viser det seg at heile skjegget hans og håret på eine sida har rotna bort, og han ligg skadd i månadsvis etterpå. Det mest interessante er kløen og at han særleg kjem i rumpa. I *Hrólfs saga Gautrekssonar* 1954 (: 95) blir *lendakláði* ‘lendekløe’ brukt om kåtskapen til ei kvinne, og jarlen sin kløe ikring underlivsopninga har ganske sikkert vorti oppfatta på same måten av lesarane / tilhøyrarane. Det inneber at nidet symbolsk gjer jarlen til eit kvinnfolk. Det er det nid (mot menn) vanlegvis gjer, jf. Meulengracht Sørensen 1983, og her blir det understreka av at nidet fjernar manndomssymbolet skjegget og av at Torleiv tidlegare i tåtten har sagt at Håkon jarl blir kalla kvinne i nidkvedet (*Þorleifs þáttr jarlsskálds* 1956: 219). Som vi såg på s. 169, er det i andre norrøne kjelder hugane = vardøgra til angriparar som gjev slik kløe. Her i *Þorleifs þáttr jarlsskálds* kan det ikkje vera vardøgeret til Torleiv som gjev kløen, for han er jo der sjølv alt, men likevel er det grunn til å tru at hugen / ánda hans gjer det. Likskapen med dei andre kløemotiva tyder på det, og ei strofe som er sitert like etter tyder på det. Strofa seier at skodde og uvêr (*él*) dreg opp i vest og at skoddemørkret frá ranet er kommi dit (til jarlshallen).¹⁶³ Så snart dette er kvedi, kjem mørkret, og våpna går amok. Ranet strofa nemner må vera jarlen sitt ran av skipet og lasta til Torleiv, og skoddemørkret frá ranet er rimelegvis ánda til Torleiv, jf. s. 163 her. Ánda hans er altså i verksemd kringom i rommet, det er den som får våpna til å hogge, og vi kan gå ut frá at det er den som angrip jarlen i rumpa. Ánda til Torleiv ”tek” altså jarlen bak og gjer han med det symbolsk til kvinne. Det er i så fall parallelt til nokre seid-tekststader slik Almqvist tolkar dei (2000: 258, note 20). Han peikar på at seiden i *Egils saga* 1933 (: 176 ff.) og *Gunnars*

¹⁶³ Þoku dregr upp it ytra, / él festist it vestra, / mǫkkur mun náms, af nǫkkvi, / naðrbings kominn hingat.

4. Drøfting

saga Keldugnúpsfjfls 1959 (: 377-78) verkar slik at offeret ikkje får ro eller kan sitta i ro (*aldri ró bíða / mátti eigi um kyrrt sitja*), altså på same måten som nidet i *Þorleifs þáttr jarlsskálds*, og det meiner Almqvist er fordi seiden angreip offeret i rumpa. Det er mykje mogeleg (jf. fotnote 141). Det er òg truleg at seiden Odin brukar mot Rind (sjå s. 258) er retta mot underlivet, for det ser ut til at seiden gjev Rind slik "lendecløe" som vi såg ovanfor. Det er Strömbäck (1935: 151-52) og Almqvist som peikar på det; Rind blir *lymphanti similem* "d.v.s. lik en kvinna vansinnig av brånad" (Almqvist 2000: 250). For å oppnå det rørde Odin henne med bork – eit tau av bork / bast? (jf. s. 258) – altså ein *seiðr* i eigentleg forstand? Rørde han henne kanskje nedantil? Ikkje med eit fysisk tau av bork eller bast, men med ånda si tenkt i slik skapnad?

Dersom det er rett at at seid-utsendingen eller andre åndeutsendingar kan røre / angripe offeret i ein underlivsopning, kan det settast i samband med at gandfluger, angripande vardøger m.m. vil *ofan í* offeret (kap. 4.6 og 4.7). Det er òg ei form for inntrenging, og ho gjer offeret passivt og ute av stand til å forsvara seg, altså til ikkje-mann etter norrøne normer (jf. s. 180). Det høver med tolkinga eg gjorde av *flugumaðr* til slutt i kapittel 4.10: Ein *flugumaðr* er ein mann som har fått i seg ei fluge = ånda / viljen til oppdragsgjevaren og derfor sjølv er som ei gandfluge = ånd utsend for å gjera skade. Slike *flugumenn* gjer nemleg eitt av to: Vanlegvis prøver dei å snikdrepa mannen som er utpeika til offer, men dei kan òg på ulike vis prøve å stemple han som kvinnfolk. I *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* 1950 (: 308) er flugemannsoppdraget å setta ut *ragmæli* "kjerringord" om Torstein Hallsson, og det gjer flugemannen med å fara ikring og seia (fram ei vise om?) at Torstein er kvinne kvar niande natt og ligg med menn. I *Njáls saga* 1954 (: 113, jf. 109 og 111) er det ein episode der flugemannen til Hallgjerd diktar om Njál og sønene hans ei vise som seier at dei ikkje er skikkelege mannfolk. I *Harðar saga* 1991 (: 24) får flugemannen eit oppdrag som på snedigare vis skal gjera offeret til mindre mann. Elles er det fleire tilfelle der flugemannen blir send som svar på *ragmæli*, nidviser e.l., eller som svar på at motstandaren står i med kona til han som sender flugemannen.¹⁶⁴ Utsending av *flugumenn* inngår altså ofte i eit slikt maktspel som Meulengracht Sørensen kallar "fallisk aggresjon" (her s. 177, jf. s. 124). I slike tilfelle kan ein oppfatte det som den utsende fluga ikkje skal *ofan í*, altså inn gjennom nase eller munn, men inn nedantil (symbolsk). Det kan høve med at *næjtiendirre* går om einannan med gandfluge hos samemisjonærane (sjå kap. 4.6) og den österbotniske førestellinga at slike fluger stikk

¹⁶⁴ *Ljósvetninga saga* 1940: 18, jf. 44, *Bjarnar saga Hítðlakappa* 1938: 145, strofe 12, s. 152 ff., jf. s. 166-67; *Vatnsdæla saga* 1939: 98-99, jf. 103-06.

4. Drøfting

med ”könsdelarna” (s. 158). Vi kan òg jamføre med trolldomen til Ragnhild Tregagås, som gjer Bård impotent (slutten av kap. 4.8). At mannen (og kona) i den nyislandske parallellen (s. 172) geispar av trolldomen som skal splitte dei, opnar for at Bård pustar i seg *gönduls *andar*. Det kan i så fall tolkast i lys av noko Clunies Ross (1994a: 209) seier om seid: Folk kan ha oppfatta det som seidaren hadde ei kvinnerolle når han eller ho vart ”possessed and so penetrated by the spirits”. Price (2002: 220) innvender at ”there is no real evidence for such possession taking place in *seiðr*”. Om det er rett å seia at seidaren kan bli *besett* av åndene, skal eg ikkje ta stelling til, men det ser ut til at åndene under seid-seansen kan trenge inn i seidaren og at det hadde den symbolikken Clunies Ross føreset. Som vi såg på s. 182, er det rimelegast at geispinga til volva under seid-seansen i *Hrólf's saga kraka* dreiar seg om at ho pustar inn ånder ho har tilkalla. Som vi såg elles i kapittel 4.10, er det mykje som tyder på at også fiendslege ånder kan fara inn den vegen, med *atsókn*, og på s. 273 såg vi at dét truleg kan ta manndomen frå offeret. I lys av dette er det rimeleg om Bård vart impotent dersom han geispa inn *gönduls *andar*.¹⁶⁵ Sidan dei to fyrste av dei skal bite offeret i rygg og bryst (s. 33), er det i så fall den tredje Bård pustar i seg, og det kan høve. Den skal sende hat og *öfund* mot offeret, og som vi såg på s. 167 og 173, er misunning nettopp noko som glid over i hug og gjev kvalme og magesjuka, som om det fer *ofan í* offeret. At den tredje av *gönduls *andar* truleg er den viktigaste, høver òg.

På grunnlag av det eg har skissert her kan ein plassere gand-tydinga ’penis’ i høve til den sannsynlege opphavstydinga til gand. Som vi såg i kapittel 4.2.2, er det sannsynleg at gand hadde ei tyding ’(kvass) stav, støytar’ alt ikring Kristi fødsel eller enda tidlegare, men den norrøne hovudtydinga av gand er ’utsend ånd’. Samanhengen kan vera at penis kan brukast til å støyte med og i norrøn ideologi var eitt med eit stikkvåpen (jf. dobbeltydinga til *sverð*, s. 177), samtidig som ein i gammal tid i Norden kunne tenkje seg åndskraft som ein brodd som representerte penis, fordi åndskrafta sat i hjartet = kjønnsorgana.

4.16.3 Åndepenissnøre?

Utgangspunktet for hypotesen om ånd spunnen og utsend som tråd er at gand (og *göndull*) kan tyde ’tråd’, ’noko som spinn’, ’noko som er vridd’ osv. Da kan ein spørja om gand i tydinga ’penis’ òg har samband med åndetrådkomplekset, altså at utsend ånd i eldre tid i Nord-Europa

¹⁶⁵ Det motseier ikkje at sverdet symbolsk blir sendt mot Bård eller at sverdet er valt fordi det tyder både ’sverd’ og ’penis’, eller at kranling mellom Bård og Bergljot ville vera uttrykk for at manndomen til Bård er knekt, slik eg føreslo på s. 177. Det eine utelukkar ikkje det andre.

4. Drøfting

kunne tenkjast som eit "penissnøre" eller noko slikt. Visse ting tyder på det. I norsk og svensk (i alle fall) er det ein del ord og uttrykk som set penis i samband med snøre e.l. eller set erotisk hopehav mellom kjønna i samband med snøre e.l. *Snöre* kan på svensk tyde "kuk". *Det rycker i snöret* tyder "kuken börjar växa eller är på väg att explodera", *dra i snöret* "runka, onanera", og *krama ur snöret* "pissa". (Dagrin 2000: 394) *Snorr(e) / snurr* tyder òg 'penis', og *snorra / snurra* tyder "samlag" eller "[ha] samlag" (uklårt, ibid: 392). Jamfør at *snurra* er det svenske ordet for snurrebass. På norsk kan *snurrebass* tyde 'penis' (vanleg), og å *spinne garn* kan tyde å 'ha samleie' (munnl. oppl. Jon Godal frå Vinje, Vest-Telemark). Ordlaget ville høve med at snurrebass både kan tyde 'penis' og vera slike som i Figur 19, som liknar handteinar så mykje at handtein kan heite *snurribus* på svensk dialekt. Oppfattar ein snurrebass slik, blir det meining i at ein spinn garn når ein har samleie. – Å *få snöret i botn* hos ei jente er å sjekke henne opp. Eg har tenkt at uttrykket har med fising å gjera, men det høver ikkje. Å få snöret til botns når ein fiskar er slett ikkje det same som at ein har fått fisk (eller nokon garanti for at ein får), og vanlegvis er det ikkje noko problem å få snöret til botns, så sant ein har passe tungt søkke. Det er derfor grunn til å tru at ordlaget føreset den nemnde tydinga av snøre. I nyare tid kjenner eg ho berre frå svensk, men det er grunn til å tru at det er gammalt å jamføre penis med band eller snøre. Jamfør figuren:



Figur 24. Gullstatuett frå Sliphavn Skov, Nyborg, Fyn, Danmark. Utsnitt t.h. Etter Kjærum og Olsen 1990: 157.

4. Drøfting

Statuetten i figuren skal vera nedlagd i grunnen ikring år 500. Han er knapt 7 cm høg og er laga av tynne gullplater som er lodda i hop. (Kjærum og Olsen 1990: 156, 202) Det interessante for mi gransking er at veslekaren på denne vesle karen er laga som eit snøre. Det må det vera ein grunn til, og den enklaste forklaringa er at mannslemen kunne tenkjast som eit snøre i Danmark på den tida, altså i folkevandringstida. Det kjem vel i så fall av at eit snøre har "formlikhet" med penis, slik Dagrin seier om dei nysvenske snøretydingane (2000: 394). Det er derfor å onanere på norsk kan kallast "å dra han". Den same assosiasjonen ser vi tydeleg i eit avsnitt i Isaac Olsen si skildring av Finnmarks-samane. Den nemnde jenta som hentar noaiden attende og blir takka med "utuktig" joik (s. 268), får meir til takk. Noaiden seier at

hun skal nu have og bruge mands lem effter sin villie og som hun behager, og hun skal nu bruge den til kiøre vad siger hand, og til drage baand, og drage den over sine axeler og skuldre som en prydelße, og hun skal have den til hammel baand og *Jocka* baand,¹⁶⁶ og om sin hals som En kiæde, og over sine skuldre som en smykke og prydelße, og binde den om kring sit lif som Et bilte [sic]. (Olsen 1910 [etter 1715]: 46-47)

Det har venteleg spela ei rolle at assosiasjon av snøre og penis er enda meir nærliggande når det gjeld dyrepenisar, fordi dei er lengre, slik at dei faktisk har vori brukte til band av ulike slag. Til det Olsen kallar "*Jocka* baand", altså hempa som pulkdraget er festa i, brukte samane frå gammalt av reinspeis (munnl. oppl. Tor Henrik Buljo / Tomas Partapuoli, Jokkmokk), og bumennene brukte (firkløyvde) oksepeisar m.a. til hamleband (munnl. oppl. Jon Godal), som Olsen òg nemner.

Men det vi treng, er ikkje berre døme på at penis kunne tenkjast som snøre eller band, men på at utsend ånd med symbolikk eller funksjon som penis, kunne tenkjast som snøre eller band. Det kan vera ein slik tanke som ligg bak Olsen-sitatet. Slik vi har sett, er det som tyder på at ein over heile Nord-Europa frå gammalt av har tenkt seg at sjela kunne sendast ut som ein tråd eller eit band. I så fall er det mogeleg at jenta kan hente eit band når ho hentar noaidesjela attende (*dreg* ho det kanskje attende?), og det kan vera bakgrunnen for at ho etterpå kan bruke bandet til noaiden slik ho vil. At bandet er veslekaren hans, kan da forklarast med det vi såg ovanfor: Gammal tru hos samane (og generelt i Norden?) ser ut til å ha vori at sjela og livs- eller åndskrafta sit i kjønnsorgana = hjartet. Den førestellinga kan òg

¹⁶⁶ Qvigstad sin fotnote: "lappisk *jukko-lavdsje* skindhemp i forenden paa en lappeslæde."

4. Drøfting

ligga bak ei påfallande opplysning hos Skanke (1945 [1728-31]: 192). Han seier at hjelpeånddyret som i kjeldene dels blir kalla fisk (*guelie* saS), dels orm, er eit sikkert merke på at ”eyermannen er een Noid, og jo sterkere hand kand jauge, jo lengere er Ormen, saa lengden kand være heele 3 favner.” Noaiden brukar ormen / fisken både til å sende mot fiendar og som framkomstmiddel til daudeheimen. I det siste tilfellet rid noaiden på han (såg vi på s. 135 [punkt e.] og i kapittel 4.4), og i så fall stikk fisken / ormen ut mellom beina på han, lengre dess sterkare noaidemakt han har. Ser vi det i lys av førestellingane om at åndskrafta sat i kjønnsorgana = hjartet og at stor reiskap svarar til sterk livs- eller åndskraft, skulle det ikkje vera for dristig å gå ut frå at ormen kunne oppfattast som eit slikt ”band” som hjelparjenta i Isaac Olsen-sitatet skal få bruke slik ho lystar. Dessutan ser det ut til at ormen samtidig er ein åndeutsending frå noaiden. Ormen kan sendast mot fiendar, slik som *nåejtiendirre*, og det er inga motseiing mellom det og at han er ridedyr. Det er hipp som happ om noaiden ferdast i eller på dyret, og skilet mellom hjelpeånd og sjel er flytande (jf. kap. 4.4 og s. 129). Da kan dette vera eit døme på at utsend noaideånd vart tenkt som band og penis.

På liknande vis kan det vera i *Porleifs þátr jarlsskálds*. Vi har sett at den utsende ”nid-ånda” som fyller lokalet som skoddemørker, truleg representerer manndomen til Torleiv som ”tek” jarlen bak. Kan hende gjer også kledet med dei tre knutane på det. Rett nok er det jarlen sjølv som får dei to mennene til å dra knutekledet mellom rumpeballane på han. Men indirekte er det Torleiv som får plassert kledet der, og det gjer jarlen til lått og tek manns-æra frå han mykje meir enn t.d. tapet av skjegget gjer. At jarlen blir ”massert” i rumpa fordi han har ”lendecløe” der, har opplagt stempla han som *argr* i kjernetydinga av ordet, ”willing or inclined to play or interested in playing the female role in sexual relations” (Meulengracht Sørensen 1983: 18). Spørsmålet er om det ligg symbolikk også i kledet jarlen får i rumpa. At det er knutar på det og at det er akkurat tre av dei, gjer det rimeleg å tru at lesarane / tilhøyrarane til tåtten assosierte kledet med vindknutemotivet som vi såg på i kapittel 4.15.4, meiner eg. Som nemnt der, er slike vindknutar nemnde i ei (truleg) engelsk 1200-talskjelde, eldre enn *Porleifs þátr jarlsskálds*, som er rekna for å vera skriven ikring 1300 (Simek og Hermann Pálsson 1987: 358). At motivet er kjent i alle fall over mesteparten av Nord-Europa i seinare tid, tyder òg på at vindknutetrua er gammal. Her i *Porleifs þátr jarlsskálds* er rett nok knutane på eit klede, medan dei er på eit snøre i den engelske kjelda. Men som vi såg på s. 257, er begge delane vanlege i folketrua; poenget er truleg berre ”noko laga med kvinnetekstilarbeid”. I kapittel 4.15.4 såg vi òg at ideen om vindknutar på snøre eller klede

4. Drøfting

sannsynlegvis er avleidd av førestellingar om at utsend ånd kunne vera vind og at trolldomsvind (= utsend ånd) kunne spinnast. Dermed kan det tenkjast at lesarane / tilhøyrarane til tåtten oppfatta knutekledet som ei ikjøting av den utsende ånda til Torleiv, som ”tok” jarlen bak. I så fall representerte knutekledet reisninga hans. Dette bygger sjølvstøtt på ein del uvisse premisser, men på hi sida er det vanskeleg sjå kvifor 3-knutemotivet er med dersom ikkje noko slikt ligg bak. I alle fall knutane kan vanskeleg vera praktisk motiverte. Står to mann og dreg ein strieduk mellom rumpeballane på ein, så raspar det meir enn godt nok, skulle ein tru. Det kan ikkje ta lange stunda før ein tek til å blø, utan knutar.¹⁶⁷

Dersom eg er inne på noko her, er det truleg at noaidane som i dei nordfinske segnene hentar til seg villrein ”wie ein Seil” (sjå s. 242), gjer det med eit åndeband som samtidig er manndomen deira, meir eller mindre bokstavleg oppfatta. I bumanskultur har vi sett mange ting som tyder på at ein frå gammalt av tenkte seg tiltrekking av folk og ressursar med åndesnøre. Slik tiltrekking kan vera knytt til manndomskraft eller heilt bokstavleg penis. I ei islandsk historie nedskriven ikring 1700 (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 168 ff., Bjarni Einarsson 1955: 100 ff.) er det ein bolck som tydelegvis er ein yngre versjon av *Vqlsa þáttr* i *Flateyjarbok* 1860-68 (II: 331-36), som skildrar dyrking av ein husgud, *Vqlsi* (av *vqlr* ’stong’), som er lemen frå ein hest.¹⁶⁸ I den nyislandske segna er Völse framleis ein hestepeis, men heiter *Völski*. Han er som ein tenar i huset, men fyrst og fremst fer han ikring og *stal fé og gersenum og dró til þeirra* ’stal pengar / bufe og kostesame ting og drog til dei’. Når kong Olav kjem på gjesting, vil han kristne gardsfolket, men gardkjerringa nektar, for ho trur ikkje kongen sin gud kjem til å *draga* til henne så mykje av *dýrgripum og öðrum gæðum* ’skattar og andre gode’ som *Völski*. Her er det altså ein penis som dreg rikdom og ressursar til garden, slik *seiðr* oppfatta som snøre eller tau ofte gjorde i eldre kjelder, eller tauet / snøret / nystet gjer i seinare folketru. Kanskje kan dette jamførast med at trolldomskunnige kvinner i nyare tid i staden for å sende ut smørkattar (som er garnnyste e.l.) eller mjølke tau, kan mjølkeknivar (t.d. Samuelsen 1966: 55, Christiansen 1957: 399). På norrønt kunne nemleg *knífr*, nett som *sverð*, brukast også om ’mannslem’ (*Kormáks saga* 1939: 298),¹⁶⁹ og den same symbolikken ligg under ein skikk frå nyare tid: Når ei jente vil bli gift, kan ho gå med tom

¹⁶⁷ Frå norrøne kjelder kan ein òg dra fram at Ragnhild Tregagås (kap. 2.1.12) jamfører lemen til Bård med eit belte, men der er vel poenget berre at eit belte er slapt.

¹⁶⁸ *Vqlsa þáttr* er overlevert som ei historie om ei av dei mange kristningsgjerningane til kong Olav Haraldsson. Men det vanlege synet er at dét er gjenbruk av førkristen tradisjon, der Odin må ha fylt den plassen kong Olav har i den overleverte versjonen. Min bruk av tåtten føreset at det synet er rett.

¹⁶⁹ I *Fjölsvinnsmál* 30 er *ljár* ’ljå’ brukt på same måten, jf. Heide 1997: 130 ff.

4. Drøfting

knivslire til kyrkja, og gutane kan fri med å stikke kniven sin i slira. Skikken er kjend i alle fall frå Vest-Noreg og svensk og finsk Finland (Visted 1906, Qvigstad 1919, Reichborn-Kjennerud 1928-47 II: 28). Av *Vqlsa þátrr* går det ikkje fram kva som er føremålet med kulten, men det kan ha vori underforstått at Volse drog rikdom til heimen, slik Völski gjer. Det er rimeleg av fleire grunnar, m.a. fordi tåtten som Völski-historia er ein del av kan tidfestast nokså tidleg. Han er ikkje folketradisjon i vanleg forstand. Nedskrivaren, Eyjólfur Jónsson (1670-1745), hadde høyrte tåtten m.m. av mormor si, som hadde han frå gamle kalveskinnsbøker (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 678, jf. Jesch 1982: 103). Sidan papir tok over som skrivemateriale på Island på 1500-talet (jf. Fiskaa 1968: 109), kan vi gå ut frå at Völski-varianten av *Vqlsa þátrr* er minst så gammal. At Volse skal dra rikdom til heimen er òg rimeleg ut frå den rådande tolkinga av *Vqlsa þátrr* (Steinsland og Vogt 1981). Etter den bed gardsfolket om at jotunkvinner (*mǫrnir*, det er tolkinga av det ordet som er omstridd) skal ta imot Volse (parallelt i *Fjolsvinnsmál* 39-42, jf. Heide 1997: 157 ff.). Da kan Volse-kulten settast i samband med ei grunnleggande rollefordeling i norrøn mytologi: Jotnane vart oppfatta som kvinnelege, og ”vi” / æsene som mannlege, og hos jotnane henta æsene alle slag nyttige og dyrverdige ting. Det kan vera eit samleie mellom gud og jotunkvinne som gjev æsene den dyrverdige tingen, klårast i myten om skaldemjøden (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 83 ff., jf. Schjødt 1983), og på det symbolske planet ser den modellen ut til å gjelde generelt for slike hentingsmytar (jf. Clunies Ross 1994a: 106, 127-28). Kanskje har ein da tenkt seg at mannslemen i samleiet ”drog” til seg det ein var ute etter frå jotnane / kvinnene. I samband med det kan nemnast ein episode i *Skáldskaparmál* (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 81). Æsene har drepi ein jotun som er faren til Skade. Ho kjem og vil hemne han, men æsene får henne med på forlik. Ho får bøter og ein av æsene til mann, og dessutan steller ho som vilkår at æsene skal få henne til å le. Da knyter Loke eit tau ikring stellet sitt og hin enden ikring skjegget på eit geit. Begge dreg det dei er gode for, dei hylar og skrik, og det endar med at Skade ler. Her kan ein seia at Loke med stellet sitt dreg Skade til æsene.¹⁷⁰ Situasjonen er elles på eit vis parallell til den i *Vqlsa þátrr*. I ritualet der er det *brúðkonur* ’kvinnefølgjet til brura’ og *mǫrnir* (truleg) f. pl. som skal ha hestelemen Volse. *Mǫrn* er eit namn på Skade, og Steinsland og Vogt (1981) set *mǫrnir* i samband med henne. Men det blir ikkje *mǫrnir* som

¹⁷⁰ Teorien om at kjernen i seid var spinning aktualiserer den gamle teorien om samband mellom Loke og svensk *locke* ’kongro, vevkjerring’. Som oppfinnar av fiskegarnet er Loke eit slag vevkjerring; finsk *seitti* tyder ’kongrovev’ (venteleg lånt frå nordisk), og det kvinnelege med spinning og veving høver med at Loke meir enn andre gudar kan ha rolle som kvinne eller hoe. Eg kjem med ein artikkel der eg tolkar Loke som ’spinnaren, dragaren’ og set namnet *Loki* i samband med verbet (norrønt) *lúka* ’lukke, stenge’ i den opphavlege tydinga ’dra att’, jf. *luke* ’dra opp ugras’ og svensk dialekt *luka* ’dra garn’.

4. Drøfting

får Volse. I staden blir han kasta til og eten av ei tise som gjennom nemninga *sártíkin rög* 'den sprengkåte ulvehoa' blir stelt på linje med trollkjerringar og ulvehoer. I *Fjolsvinnsmál* ser det ut til å vera eit parallelt motiv, med alternativ som svarar til dei to i *Völsa þáttr*. Det eine alternativet er at lemen frå ein hane i verdstreet skal slengast til to vakthundar som heiter *Geri* 'grådig' og *Gífr* 'trollkjerring', og det fører til tragedie og undergang. Det andre er at helten skal *blóta* til ei jotunjente som har mykje sams med Skade og til ein flokk jenter ikring henne. Ut frå samanhengen går blotet ut på at helten legg seg i famnen deira, og det fører til harmoni og lukke. (Heide 1997: 157 ff.) I episoden med Loke og geita er det to liknande alternativ: Loke risikerer at geita gjelder han, og i norrøne kjelder er geita ikjøtinga av eller renegebiletet av den sprengkåte, altså (etter norrøne normer) perverse kvinna, slike som trollkjerringane.¹⁷¹ Det som i staden skjer er at Loke *lét* [...] *fallask í kné Skaða*. Det tyder bokstavleg 'lét seg falle i fanget på Skade', men i norrønt er slike uttrykk brukte som ymt om seksuelt hopehav.¹⁷² Det er altså to alternativ av same typen i alle tre mytane: Mannslemen kjem til dei gode jotunkvinnene som har samband med eller liknar Skade, eller til skapningar som står på linje med trollkjerringar. Det kan tyde på at Loke sin kjønnsorgan-dragkamp med geita kunne oppfattast som eit symbolsk seksuelt hopehav med jotunkvinner – jamvel om det i det tilfellet blir eit karikert, grotesk seksuelt hopehav.¹⁷³ Men anten dette siste stemmer eller ikkje, går det an å oppfatte det som Volse i / ved samleie med jotunjentene skal "dra" til seg og "oss" nyttige ting og gode frå jotnane, slik Völski-versjonen kan tyde på, og slik det kan oppfattast som veslekaren til Odin "dreg" til seg skaldemjøden gjennom samleiet med Gunnlöd. At dette føremålet ikkje er nemnt i *Völsa þáttr* kan i så fall komma av at det var underforstått fordi dette utvekslingssamhøvet mellom æsene / "oss" og jotnane var så grunnleggande.

Også i folketru frå nyare tid er de ting som tyder på gamle førestellingar om åndetråd som representerer manndom. I norsk folketru er det ein del samband mellom tråd, tekstilarbeid og erotikk: "Ei ugift jente må aldri legge strikkesøyen fra seg uten å strikke pinnen ut. Gjør hun det, stanser frieren på halvvegen." "Legger man et arbeid halvferdig fra seg, kommer det en

¹⁷¹ Jamfør Heidrun i *Hyndluljóð* 47, Mundal 1992: 241-42, Heide 1997: 138, 151-52 og Meulengracht Sørensen 1983: 24 og 1995: 199-200.

¹⁷² Fritzner 1883-96 II: 306-08, Hødnebo 1972: 198, Jochens 1995: 70, Perkins 1994: 659.

¹⁷³ I Heide 1997 argumenterer eg for at dei motståande alternativa vi ser i desse mytane og fleire, rikast utbroderte i *Fjolsvinnsmál*, representerer ein idé om eit kløyvd hierogami. Hopehavet med jotnane er tenkt i ein seksuell metafor, og fordi det på ei og same tid var både nødvendig og fruktgeivande, og det som førde til undergangen, kunne sjølv hopehavet framstellast som ein positiv, naturleg, og ein negativ, karikert variant av kjønnsakta, og som var spegelbiletet av kvarandre.

4. Drøfting

annen og tar kjæresten fra en.” ”Når en pike spinner av tråden, spinner hun kjæresten sin bort med det samme.” ”Når ei jente sitter og spinner og det støtt faller av for henne, skal hun få mange friere.” (– fordi ho mistar den eine etter den andre, slik det førre sitatet kunne tyde på?) ”Når ei jente pleide å miste masken i strikkesøyet, så skulle hun få en mann som ville stå i med andre kvinnfolk.” ”En pike må ikke knytte tråden på snella når hun spinner, for da blir hun ikke gift.” ”Når jentene sat og kala rulla[r] av ulla, såg gammelkona på rullane [...]. Var dei lange og trinne, ville jenta få ein høg og flott kar [...]. Var det derimot ujamne og tjukke rullar, ville kallen bli [...] ein støtt, tjukk stapp (stabbe).” (Hodne 1994: 21) Jamfør: ”Går du med en løs tråd utenpå klærne dine, har du en hemmelig frier. Han er lys dersom tråden er lys og mørk dersom tråden er det” (fleire stader liknande. Ibid: 26). Vil ei jente veta kven ho skal få, skal ho spinne ein tråd og sleppe han ned gjennom ljoren (på eldhuset) eller skorsteinen julaftan, og da kjem den ho blir gift med og dreg i tråden (Reichborn-Kjennerud 1928-47 II: 40). Skikken må vera gammal, sidan han er knytt til ljore. I desse truene ser det ut til at tråden jenta spinn eller arbeider med, eller eit anna tekstilarbeid ho arbeider med, representerer kjæresten eller friaren hennar, til dels slik at tråden dreg han til henne, eller ho held kjæresten hos seg med tråden. Da er ikkje tråden manndomen til friaren i bokstavleg forstand, men kanskje likevel i vid forstand. I folketradisjon om kvinner eller trollkjerringar som dreg kraft eller lukke frå menn, kan det vera manndomskraft tråd eller band representerer. I ei segn frå svensk Österbotten mjølkar ei kone strømpbanda til ein gjest om natta. ”[K]arlen miste då alldeles sin styrka.” (Wessman 1931: 527) Her kan det vera styrke = manndomskraft det er snakk om, som om strømpbanda er same slag som ”bandet” til noaiden hos Isaac Olsen (s. 276 her). I Danmark har det vori tru mange stader at ”om en ungarl håller garn åt en flicka, nystar (”vinder”) hon lyckan från honom” (Wikman 1917: 24). Her er det kanskje rimelegare at opphavet er ei førestelling om at garnet svarar til livstråden til guten, men i éin variant er resultatet at mannen får juling av kona når han blir gift (ibid), og da er den underliggande oppfatninga heller at det er manndomen jenta dreg frå mannen (jf. sambandet mellom ekteskapskrangel og impotens på s. 178). I folketru frå Valdres ser det òg slik ut: Ein måtte ikkje spinne mellom beina på ein mann. Skjedde det, måtte ein brenne både handteinen og rokkehovudet, elles vart mannen impotent (Reichborn-Kjennerud 1928-47 II: 19, kjelde frå 1687). Det tyder på at spinninga overførde manndomskrafta til spinnereiskapen – som om tråden ”drog” ho til seg? Elles treng det slett ikkje vera nokon motsetnad mellom førestellingar om livstråd og livskraft / sjelskraft / manndom / penis tenkt som tråd. Tvert imot skulle ein kunne tenkje seg at livstråden på menn går ut i ein slik ein som i Figur 24.

4.16.4 Våpenet / manndomen til Tor vind(snøre)prosjektil?

Truleg kunne også manndomen til Tor i mellomalderen tenkjast som eit vind(snøre)prosjektil. Frå Heide 2004b tek eg her med mesteparten av det som tyder på det, og legg til nokre moment. Eg gjer lite ut av jamføringa av gand og våpenet til Tor, som var poenget i 2004-artikkelen. Resonnementet har tre steg. Fyrst går eg gjennom ein del som tyder på at hammaren til Tor kunne oppfattast som manndomen hans i bokstavleg forstand, så ein del som tyder på at hammaren berre var éin av mange våpenvariantar, og til slutt ein del som tyder på at eit vindprosjektil som til dels kunne oppfattast som eit snøre var ein av variantane.

Fleire, kanskje fyrst Fritzner, har peika på at det ser ut som hammaren til Tor symboliserte avlelemen hans (Fritzner 1883-96 I: 715, Clunies Ross 1994b: 61 ff, Perkins 2001: 108, 115). Snorre seier at dersom Tor ville, vart hammaren *svá lítill at hafa mátti í serk sér*, 'så liten at han kunne ha han under skjorta' (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 124), og når Trym stel hammaren frå Tor i *Prymskviða*, så gjer det Tor *argr* (Clunies Ross 1994b: 62). Utan hammaren er han ikkje-mann; han må vera "kvinne", jamvel "brur" (forkledd som det) til han får att hammaren. I vigsla blir hammaren lagd i fanget på "brura", som altså er Tor, og det er da han blir sitt gamle eg. "The unwitting officiant is [...] slotting the Þórr's manhood back where it belongs", seier Perkins (1994: 661-62). Fritzner peikar dessutan på at Saxo kallar Tors-våpenet for *clava* (sjå nedanfor), som er = norrønt *kylfa* 'kølle', som i *Bósa saga ok Herrauðs* blir brukt om avlelemen til Bose (Fritzner 1883-96 I: 715). Eit par seinare kjelder frå tilgrensande kulturar tyder på den same symbolikken i våpenet til Tor. Randulf (1903 [1723]: 52-53) seier at (sør)samane brukte å "teigne *Thors Kryds Hammers Teign*" (= slike som er viste i Figur 11?)¹⁷⁴ i forhuda på nyfødde gutar, med ein kniv som faren så omskar ein hund eller bukk med, før han slakta og ofra dyret. Salo (1990: 107-08) dreg fram ein uttrykksmåte i finsk tradisjon om toreguden, Ukko. Når tora brakar eller lynet slår, kan ein frå gammalt seia *Ukko panee*, som enklast kan omsettast 'Ukko knullar' (jf. *Suuri suomi-ruotsi-sanakirja* 1997 II: 40). Dette set Salo i samband med at den finske biskopen Agricola på 1500-talet ymtar om seksuell grøderikdomskult i samband med Ukko.

Her har vi alt sett eit døme på at våpenet til Tor i kjeldene ikkje berre er ein hammar: Hos Saxo slåst Tor med ei *clava* 'klubbe, lurk, stokk' (Steinnes og Vandvik 1965: 133) i eit slag

¹⁷⁴ Kan dette ha samband med at fallossteinane ("heilage kvite steinar") frå eldre jernalder og merovingartida stundom er dekorerte med innhogne kryss? (jf. Solberg 2001: 5).

4. Drøfting

han er med i (*Saxonis Gesta Danorum* 1931 I: 66). Adam av Bremen seier at biletet av Tor i Uppsala-templet er utstyrt med *septer*: ”med sin spira tycks [Tor] likna Jupiter”¹⁷⁵ (*Adam av Bremen* 1984 [1075]: 224). Lotte Motz nemner ei gammalengelsk kjelde som seier at ”thunder swings a fiery axe” (Motz 1997: 337). Ho går gjennom dei norrøne kjeldene sine opplysningar om kva slag våpen hammaren er (Motz 1997: 329 ff), og ho dreg inn folketru frå nyare tid: ”According to the folklore of Varend in Småland thunder is a stone, thrown by Þórr or Gofar, still often found in places which were struck by thunder; such a stone is designated as *thorenvigg*, ‘Þórr’s wedge’ [...] The Swedish names *thornkile*, ‘Þórr’s wedge’, *thorensten*, ‘Þórr’s stone’, the Norwegian *torelod*, ‘Þórr’s ball’, indicate that the instrument was viewed as a stone, a ball or a wedge.” (ibid: 337) Som Almqvist peikar på (1974: 535), er det grunn til å tru at desse førestellingane er eldre enn torshammaren, fordi førestellinga om at lynet kjem av at ein stein blir kasta ned frå himmelen har vori vanleg kringom i verda til alle tider (jf. (Blinkenberg 1909, jf. Hyltén-Cavallius 1863-68 II: VIII). I éin myte brukar Tor ein stein som kastevåpen. Det er når gygra Gjalp står skrevs over ei elv og lagar vassauke og hindrar Tor som vader. Da seier han: *At ósi skal á stemma* ’I osen skal elva stoppast’ (*Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 106), og kastar ein stein som treffer slik at problemet blir løyst. Treffet høver med manndomssymbolikken til hammaren hans. Det ser ut til at også *Þórsdrápa* vitnar om at våpenet til Tor ikkje nødvendigvis var ein hammar. I strofe 16 -19 grip jotunen Geirrød noko med ei tong og kastar etter Tor; og det grip Tor og kastar attende. Slik Else Mundal viser, ser det ut til at dette kastevåpenet er lynet (Mundal 1991. 234 ff.). Clunies Ross meiner *Þórsdrápa* fortel korleis Tor får hammaren sin (Clunies Ross 1981, særleg s. 388), m.a. fordi det i neste strofe heiter at Tor skam-fer jotnane *með dreyr gum hamri* ’med blodig hammar’. Til det seier Mundal at det kan hende hammaren her ”kan identifiserast med lynet.” (Mundal 1991: 243, note 9). – Saxo fortel frå denne hendinga at ”Thor [...] had driven a burning ingot through the vitals of Geruth” (Fisher og Davidson 1979-80: 265; *torridam chalybem*, *Saxonis Gesta Danorum* 1931: 242). Sambandet mellom hammaren og lynet er uansett nært. I *Skáldskaparmál* 25 kjem lyn og torebrak når Tor kastar hammaren, og i folketradisjonen er lynet ein stein som fer ned frå himmelen. Det kan òg nemnast at i ein fornaldersogevariant av myten om Tor og Geirrød har helten ein underfull *stein* som kan laga snøvær, sol og gneistefokk, og alltid kjem att i handa hans (*Saga af Þorsteini Bæarmagni* 1827: 191 ff.). Under variasjon av hammaren til Tor bør òg nemnast at han laga torebrak også med å køyre med vogn; hjulramlet var torebraket. Jamfør norrønt og nysislandsk *reiðir* / *reiðar*, f. pl.,

¹⁷⁵ Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur. (Buchner og Trillmich 1961: 470)

4. Drøfting

'torebrak', egentleg 'ritt' / 'køyring' / 'vogn', umesamisk *raejdie / raejrie* 'torebrak', lånt frå gammalnordisk (jf. Rydving 1992: 29); gammalsvensk *asækia* (>*åska*), som tyder "ås-aking", "gudekøyning", og gammalsvensk *thorak* (> *Tor-åk*), "Tor-aking", "Tor-køyning". Vogna var eitt av særkjenna til Tor, og *Oku-Þórr* 'Køyre-Tor' eitt av namna hans (jf. *Edda Snorra Sturlusonar* 1931: 49).¹⁷⁶ At toreguden har just hammar, kjem vel av likskapen mellom torevêr og smiing, med larm og gneistefokk (jf. Mitchell 1985: 12).

Da er eg kommen til det som tyder på at våpenet til Tor også kunne vera eit vindprosjektil. Utgangspunktet er ein passasje i *Rognvalds þátr ok Rauðs* (skriven mellom 1180 og 1330, Perkins 2001: 36; helst tidleg i den perioden, Hagland 2003: 218), påpeika av Richard Perkins (2001). Den fortel at Olav Tryggvason kjem nordover og vil kristne Raud den ramme i Salten. Men Raud har eit gudebilete av Tor, og får Tor til å laga slik motvind for kongen at han ikkje kjem fram før etter fleire freistnader.¹⁷⁷ I den eine handskrifta Perkins siterer (AM 557 4^{to}), seier Raud til Tor: *fær í mót honum skeggbrodda þína* 'send (før) imot han "skjeggbroddane" dine'. Tor meiner det er nyttelaust, men blir likevel med ut, og *blés Þórr í kampana i móti þeim ok kom konungi í andviðri* 'Tor bles i skjegget/barten imot dei [altså kongshæren] så det vart motvind for kongen' (normalisert her). I den andre handskrifta Perkins siterer (AM 61 fol.), seier Raud til Tor: *Þeyt þú í mót þeim skeggrödd þína* 'tut "skjeggrøysta" di imot dei', og så *blés Þórr fast í kampana ok þeytti skeggraustina. Kom þá þegar andviðri móti konungi svá sterkt at ekki mátti við halda* 'bles Tor hardt i skjegget/barten og tuta "skjeggrøysta". Da kom det straks motvind mot kongen, så sterk at ein ikkje kunne stå imot'. (Etter Perkins 2001: 36-38) Førestellinga om at ein overnaturlig skapning kunne laga vind med å blåse i skjegget, finn Perkins att i islandsk folketru (Perkins 2001: 43-50). Ei islandsk omsetting frå 1887 kan illustrere det. Eit avsnitt i H. C. Andersens *Paradisets Have*, "Jeg [nordavinden] blæste op, lod mine Sejlere, de klippehøje Isfjelde, klemme Baadene inde" blir omsett: "jeg þeytti skeggbroddana, lagði fram drekum mínum, hinum fjallháu jökum, og ljet þá merja sundur bátana" (Etter Perkins 2001: 49). Perkins peikar på at det er påfallande at verbet *þeyta* er brukt her, fordi det elles i norrøne kjelder så godt som berre blir brukt om blåsing i blåseinstrument (Perkins 2001: 41). Berre i éi kjelde er *rödd* 'røyst' objekt for *þeyta*, og da blir røysta jamført med eit blåseinstrument: *þeyt rödd þína sem móthorn* "'tut i" røysta di som samlingshorn' (Perkins 2001: 41). Bruken av *þeyta* i *Rognvalds þátr ok Rauðs* tyder altså på at skjegget til

¹⁷⁶ Eit hjul var elles eitt av særkjenna til den gallo-romerske toreguden, jf. Figur 38.

¹⁷⁷ Bakgrunnen er sjølvsagt det mange seglarar i Nordland har fått røyne opp gjennom tidene: Sørøsten blir kraftig forsterka når han blir pressa ut fjordane, slik at det i dagesvis kan vera uråd å segle inn dei.

4. Drøfting

Tor på eit vis var tenkt som eit blåseinstrument. På bakgrunn av dette koplar Perkins episoden i *Rognvalds þátr ok Rauðs* til fire vikingtidsfigurar av menn som held rundt skjegget sitt og til dels ser ut som dei bles i skjegget som blåseinstrument. Alle fire er daterte til sein vikingtid (Perkins 2001: 63, 68, 72, 88), og tre av dei er viste her:



Figur 25. Ravfigur frå Roholte på Sjælland. Etter Kjærsum og Olsen 1990: 187.



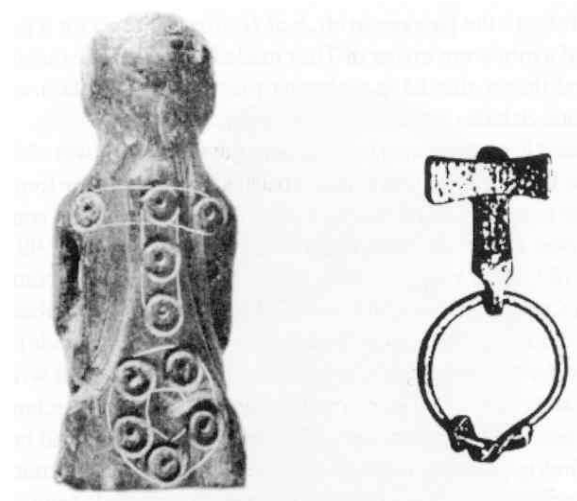
Figur 26. Kvalrosstannfigur frå Lund. Frå museet Kulturen, Lund, Sverige.



Figur 27. Bronsefigur frå Eyrarland på Nord-Island. Etter Almgren m. fl. 1975: 144.

Det har vori føreslått at desse figurane føresteller Tor, og Perkins argumenterer meir for det. Klårast er det etter mi meining at kvalrosstannfiguren frå Lund føresteller Tor, av fleire grunnar (sjå Perkins 2001: 63-64). Det sterkaste enkeltargumentet er etter mitt syn motivet på ryggen av figuren (Figur 28); det liknar ein torshammar i ring, slik Lindquist har peika på (Lindquist 1963: 75 ff). Omrisset av motivet er markert med kvite strekar av Lindquist.

4. Drøfting



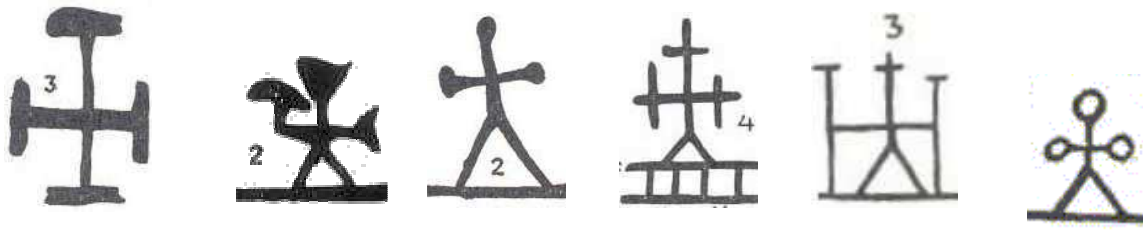
Figur 28. Figur 26 bakfrå, hammar-omriss innteikna, og torshammar frå Läby, Uppland. Etter Perkins 2001: 67.

Mindre klårt er det med den kjende Eyrarland-figuren (Figur 27), så den brukar Perkins mest plass på. Han er 6,7 cm høg, funnen i Eyjafjörður på Nord-Island, og rekna for å vera frå slutten av vikingtida (Perkins 2001: 88). Det er vanleg å meine at figuren førestellar Tor, men det har òg vori føreslått at han er ei vekt, ei leike, ei spelbrikke, guden Frøy eller ein dobbelfløyte-spelar (ibid: 89-97 og 127-29). Problemet for Tors-tolkinga er at det som må vera hammaren liknar for lite på ein hammar. Perkins drøftar 13 særdrag ved figuren, og meiner dei fleste høver betre på Tor enn på dei andre framlegga – så som gjennomtrengande auge, markert nase, m.m. At den moglege hammaren går over i skjegget, meiner Perkins ikkje er noko problem, for to av særmerka til Tor kan vera kombinerte (Perkins 2001: 115). ”Dropen” mellom beina forklarar Perkins med at hammaren ”is intended also to represent the man’s genitalia” (Perkins 2001: 108, 115), og det forklarar òg at endane er avrunda. Dei runde endane finn Perkins òg parallellar til på andre torshamrar. Dette verkar rimeleg.

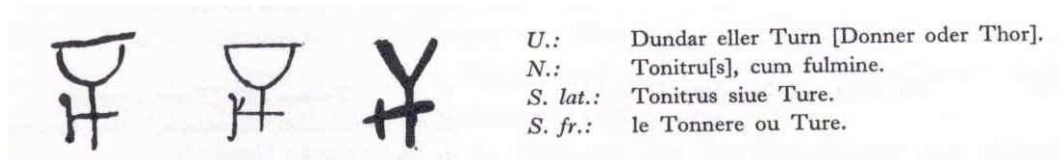
Det største problemet er likevel at hammaren (?) har dobbelt skaft. Utan parallellar til slik hammar er det vanskeleg å tolke han som hammar, og da kan figuren vanskeleg førestelle Tor. Perkins sine løysingsframlegg er ikkje overtudande: 1. Det kan ha funnist tviskjefte hamrar til seremonibruk. 2. Kunstnaren ville ha figuren symmetrisk, med grepet frå kvar hand like høgt i skjegget, og da måtte skjegget/skaftet delast (Perkins 2001: 116-17). Mitt løysingsframlegg (Heide 2003) tek utgangspunkt i sørsamisk Tors-tradisjon, som er relevant for norrøn Tors-tradisjon fordi han er lånt frå norrøn Tors-tradisjon. Det sørsamiske namnet *Hovrengaellies*

4. Drøfting

(”*Horagalles*” o.l. i kjeldene) er såleis lånt frå nordisk,¹⁷⁸ og samane hadde utskorne tregudebilete av Tor med hammar gjennom eller i hendene, sjå t.d. Reuterskiöld (1912: 106, 108). Forklaringa mi bygger på desse teikna på sørsamiske trommer:



Figur 29, *torn*, = teikn 3 i Figur 9. Jamfør Figur 11.
 Figur 30, *Dievelen*, = teikn 2 i Figur 5.
 Figur 31, jf. Figur 10. Etter Manker 1950: 326.
 Figur 32, jf. Figur 11. Etter Manker 1950: 320.
 Figur 33. Etter Manker 1950: 243.
 Figur 34. Etter Friis 1871, nr. 2.



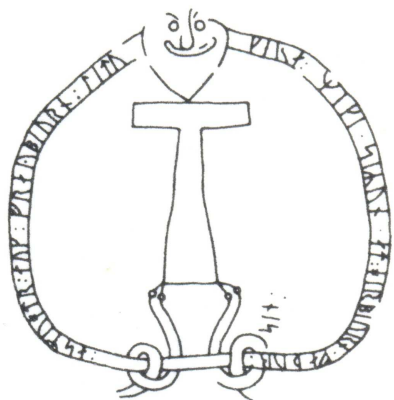
Figur 35. Teikn frå Utterius si ”samiske” tromme. Forklaring i teksten. Etter Manker 1950: 164.

Teikna i den øvre rekka står på same staden på trommene, og fordi vi har autentiske forklaringsar frå ikring 1700 av trommene som Figur 29 og Figur 30 står på (sjå kapittel 3.16 og 4.6, Figur 5 og Figur 9), kan vi vera nokså sikre på at desse teikna verkeleg står for Tor / torebrak / torshammaren. Forklaringa til Figur 35 tyder òg på det. Jamvel om ein ikkje kan leggja så stor vekt på ho (jf. kap. 2.2.3), er ho ei uavhengig kjelde. Som vi ser, liknar teiknet i Figur 35 mykje på teikna i Figur 30 – Figur 34 (Det er opp – ned fordi det står i ”øverenden” av tromma.), og det blir forklart som ”Dundar eller Turn”, altså ’toreslått eller Tor’. Somme av teikna liknar på ein mann (særleg Figur 31 og Figur 34, men andre òg), og framhaldet av skjegget på Eyrarland-figuren sett opp – ned liknar på dei (Figur 27). Men andre av teikna er reine hammarteikn (Figur 29 ser såleis ut som fire hamrar sette i hop i skaftet), og mellom mannsfigurane og hammarfigurane er det glidande overgangar, slik at det ofte er uråd å seia om teiknet førestellar Tor eller hammaren / hamrane hans, det er både – og. Slike kombinerte symbol var vanlege i vikingtida og mellomalderen (jf. Perkins 2001: 108), noko m.a. Figur 36 og Figur 37 illustrerer. Som vi ser, er hammaren i Figur 36 samstundes kroppen på eit menneske, og i Figur 37 kan sjølve hammaren oppfattast som skjegget på ein mann. Den

¹⁷⁸ Qvigstad 1893: 195. *Hovren-* (genitiv) kjem av *Pórr*, *gaellies* av norrønt *karl / kall*, nynorsk *kall*.

4. Drøfting

markerte nasen og dei stikkande auga kan høve med at mannen er Tor (jf. *ibid*: 101-02, 119-22). Framhaldet av skjegget på Eyrarland-figuren kan vera same typen figur som denne og dei på runebommene, altså ein Tors-hammar i bokstavleg tyding, ein figur med uklårt skil mellom Tor og hammaren.



Figur 36. Steinristning¹⁷⁹ frå Norra Åby i Sörmland. Etter Wachtmeister og Snædal 1984: 104. Fyrste halvta av 1000-talet (Lindholm 2000: 8).



Figur 37. Torshammar frå Skåne (opphavsstad ukjend). Til å henge kring halsen. Etter Perkins 2001: 120.

Da kan vi vende attende til Perkins sitt resonnement. Han meiner dei fire vikingtidsfigurane føresteller Tor som ”tutar i skjegget” og lagar vind, slik Tors-støtta gjer i *Rognvalds þáttr ok Rauðs*. Han meiner det kunstnaren måtte gjera for å få fram eit slikt motiv var ”to portray the god holding his beard with at least one hand and to ensure that the mouth was in some way indicated”, og at det er det figurane viser – særleg ravfiguren frå Roholte (Figur 25). Den har ”his mouth well open, and is clearly intended to be either blowing or shouting or a combination of both. He holds his beard very much as one might a wind-instrument and the cylindrical form of the beard is also suggestive.” (Perkins 2001: 74) Dette sluttar eg meg til. Ravfiguren frå Roholte ser slåande ut som han bles i skjegget som på eit musikkinstrument, og tverrstripene i øverenden av skjegget høver betre med fløyter og lurar enn med skjegg. At Eyrarland-figuren òg liknar ein som blæs i eit instrument, viser eit forsøk gjort av Motz. Ho viste bilete av han til folk som ikkje kjenner norrøn mytologi, og dersom framhaldet av skjegget på figuren ”was identified at all it was identified as a musical instrument” (Motz 1997: 338, note 13). ”Skjegget” på Eyrarland-figuren og kvalrosstannfiguren frå Lund høver òg med blåsing på måtar Perkins ikkje har tenkt på. I mellomalderen kunne ein på bilete

¹⁷⁹ Innskrifta er: *Asmundr ok Frøybiorn letu gæra mærki sirun/sirynd at Hæbiorn, faður sin, ‘Asmund och Fröbjörn läto göra runristade (?) minnesvårdar efter Härbjörn, sin fader.’* Etter Lindholm 2000: 5.

4. Drøfting

framstille sjela som ein unge som blir pusta ut (Hyltén-Cavallius 1863-68 I: 264, Edsman 1970), og slik ser ”skjegget” på Eyrarland-figuren ut. Rett nok er det kristen kunst eg kjenner dette frå, men det utelukkar ikkje resonnementet. Det var kristen påverknad i mangt og mykje lenge før den endelege kristninga, og det er vél kjent at den norrøne heidendomen tok opp og omforma kristne element. Akkurat ein slik idé burde lett ha fått innpass, når folk frå utgammalt av har tenkt seg at ånda kunne fara ut or munnen som eit lite dyr (kap. 4.6). Det kan òg tenkjast at det er den kristne biletbruken som er sekundær, avleidd av dei urgamle, felles ånde-ideane. Det er elles ikkje nokon motsetnad mellom denne tolkinga av ”skjegget” på Eyrarland-figuren og tolkinga eg ovanfor gjorde ut frå dei sørsamiske Tors- og hammarteikna. Det skulle ikkje vera noko i vegen for at ”skjegget” både er sjela som blir blåsen ut og ein hammar som går i eitt med Tor sjølv, jf. nedanfor. På kvalrosstannfiguren frå Lund (Figur 26) høver det snodde skjegget med vindutsending, fordi det ser ut til at trolldomsvind frå gammalt av kunne spinnast og tenkjast som eit snøre. (Kanskje er det eit poeng her at ein når ein lagar sentråd har eine enden i munnen ganske mykje, som om tråden veks fram frå munnen.)

Eg oppsummerer: Alle tre figurane ser ut som dei blæs i skjegget. I tillegg ser skjegget på ravfiguren frå Roholte ut som ei fløyte, på Eyrarland-figuren ser det ut som ei ånd, altså vind, som blir blåsen ut; og på kvalrosstannfiguren frå Lund ser det ut som eit vindsnøre som blir blåsi ut. Alt dette høver godt med Perkins sitt framlegg. Det same gjer den sørsamiske *Biegkegaellies / Biegkålmaj* ’vindmannen’. Han sender i veg vind med ”en Kiølle udj sin venstre Haand” (Randulf 1903 [1723]: 13), særleg mot folk som tilhengarane hans ”har noget udestaaendes med” (ibid). Randulf skildrar ”Vindmannen” og Tor temmeleg likt. Begge brukar slagvåpen dei held i handa til å sende ut vind eller lyn / tore, gjerne for å skada fiendane til dei som tener dei, og i andre handa har begge ein reiskap til å drive attende vinden eller tora/lynet når det er nok (ibid: 7, 13). Ein kan derfor spørja om ”Vindmannen” er skild ut frå toreguden.¹⁸⁰ Jamfør at Knag fortel om ein annan (den same?) ”vindmann” hos sørsamane, nemleg Ilmaris, som ”kan gjøre ondt og slemt Veir til at beskadige Skibe og Baade” (Knag 1903 [1693]: 72). Ilmaris er den finske Ilmarinen (genitiv Ilmarisen), som etter det Agricola seier skal ha vorti ”worshipped as the Wind god” (Holmberg [Harva] 1927: 232. Namnet heng i hop med [finsk] *ilma* ’luft, vêr’.). Frå Kalevala kjenner vi Ilmarinen som ein meistersmed, altså ein ”hammarmann”, slik Tor er.

¹⁸⁰ Det har òg vori føreslått at *Biegkegaellies* er lånt frå bumansreligion og har opphav i Frøy eller Odin (sjå Rydving 1990: 362).

4. Drøfting

Perkins meiner det Tor lagar med å ”tute i skjegget” er bør for sjøfolk (”favourable winds”. Perkins 2001: 27) og at Tors-figurane ”were used [...] by Norse sailors as wind-amulets” for å få den vinden dei ønskte (Perkins 2001: 74-75). Nysislandsk *þórshöfuð* ville høve med det. Det er eit ”Trylletegn, ridset paa et tørret Torskehoved, der anbringes paa en oprejst Stang og som skal sørge for gunstig Bør” (Sigfús Blöndal 1920: 980). Likevel meiner eg, av fleire grunnar, at det ikkje fyrst og fremst er bør Tor lagar. Den eine er at vinden Tor lagar i fleire av kjeldene Perkins viser til, er alt anna enn god bør – naturleg nok, for vinden som følgjer med torevêr er ikkje den jamne, gode børen som sjøfolk ønskjer, men ugrei eller farleg vind. At Tor sender slik vind, er det fleire døme på. Det er slik i *Rognvalds þáttur ok Rauðs*, og i *Flóamanna saga* sender Tor uvêr som hemn over ein mann på havet (*Flóamanna saga* 1991: 278-82). I *Njáls saga*, etter at misjonæren Tangbrand har forlist, diktar Steinunn Revsdóttir ei strofe der det heiter at Tor og stormen hans har herja slik med skipet til Tangbrand at det aldri meir blir havført.¹⁸¹ I *Bárðar saga* 1991 (: 126) er Tor i eit uvêr som er sendt for å drukne Ingjald, på liknande vis som kvalar og trollkjerringar er i slike trolldomsuvêr som eg nemnde på s. 198. Også dei sørsamiske Bieggkålmaj og Ilmaris, som liknar toreguden eller er skilde ut frå han, sender vind som skal skada. Heller ikkje ordlaget *þeyta skeggbroddana* på nysislandsk høver med at Tor lagar bør. På nettsidene til *Orðabók háskólans* finst fleire interessante døme på korleis det er brukt (<http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=inns>), slike som ”komstu til Danmerkur til að þeyta að mér skeggbroddana? (Matthías Jochumsson, slutten av 1800-talet) ’kom du til Danmark for å ”tute skjeggbroddane” mot meg?’ Det ser ut til at å *þeyta skeggbroddana* på nysislandsk kan tyde noko i retning av å ’rette aggresjon mot’. At det òg kan tyde ’laga vind’, slik som i *Rognvalds þáttur ok Rauðs*, har vi sett eit døme på (s. 284), og eit anna finn eg i *Orðabók háskólans* på nettet: *vindstrokurnar, sem hann gamli Bárður Snæfellsás sendir okkur úr skeggbroddunum* (Theodora Thoroddsen, midten av 1900-talet) ’vindkasta som gamle Bárður Snæfellsás sender oss frá ”skjeggbroddane” [sine]’. (Bárður Snæfellsás er eit vette som bur i fjellet Snæfellsjökull på Vest-Island.) Her ser det ut som å *þeyta skeggbroddana* er noko i retning av å sende ut slike trolldomsprojektil i form av vind som vi såg på i kapittel 4.12. Jamfør at *brodd* på nynorsk kan tyde ’et Stød el. Anfald; især om det haardeste Stød af en Vindbyge paa Søen’ (Aasen 1873: 82). Dette opnar for ei nytolking av slike torshamrar med andlet i skaftenden som Figur 37 syner éin av. Andletet har

¹⁸¹ Þórr brá Þvinnils dýri / Þangbrands ór stað lǫngu, / hristi búss ok beysti / barðs ok laust við jǫrðu; / munat skíð of sæ síðan / sundføert Atals grundar, / hregg þvít hart tók leggja / hánum kent í spánu. Finnur Jónsson 1912-15 B I: 127-28. Ikkje viktige skilnader hos Einar Ól. Sveinsson 1954: 266-67.

4. Drøfting

kvasse auge og markert nase, slik som Tor (jf. Perkins 2001: 101-02). At andletet er Tor sitt, er uansett rimeleg når det sit på ein torshammar.¹⁸² Det er sjølvve hammaren som er skjegget på andletet, og skjegget / hammaren går ut i ein brodd – ein *skeggbroddr*? Ut or munnen på hammaren kjem det ein kvervel, som om han blæs.¹⁸³ Ser vi her Tor i ferd med å *þeyta skeggbroddana* – tute i skjegget og sende ut ein ”vindbrodd”, ein ”vindhammar”?¹⁸⁴ I estisk folketro kunne magiske skot vera både slike som vi har sett på før i avhandlinga og ein liten hammar som ein blés ut (Loorits 1949-57 II: 466). Jamfør at *trollkast* er = *gandfluge* er = *nåejtiendirre* på sørsametrommene (s. 156 her, jf. Figur 9 og forklaringa til den) og at teiknet for desse prosjektila på sørsametrommene glid i hop med teikna for Tor og torshamrane, slik det går fram av Figur 10 og Figur 11. Noko av det same ser vi kanskje i at teikn seks på tromma i Figur 5, ”Gand-Find, som har lært at udsende Gann”, liknar mykje på teikn 2, som er Tors-teiknet i Figur 30. Symbolikken til Tors-skjegget høver òg betre med at skjeggblåsing er å sende eit skadeleg prosjektil enn med at det er å laga god bøl. Skjegget til Tor var raudt, og det er neppe tilfeldig, når raudt hår var utypisk nordisk. I folketroa er raudfargen knytt til elden (jf. Storaker 1923: 50 ff), og det er rimeleg å tru at raudeskjegget til Tor var ”et Billede paa Lynets Farve” (ibid: 51, jf. Grimm 1953 [1876] I: 147). Dermed representerte det, til liks med hammaren, Tor si rolle som lyn- og toregud (jf. Gjærder 1964: 102).¹⁸⁵ Jamfør at skjegget til Tor, likså vel som hammaren hans, stundom vart tilbedd eller dyrka (*Fornmanna sögur* 1825 II: 183 [*Saga Óláfs Tryggvasonar*], jf. Perkins 2001: 103). Som representantar for manndomen til Tor er skjegget og hammaren parallelle (jf. Clunies Ross 1994a: 48), og det kann sjå ut til at ”wenn der gott zürnt, bläst er in seinen rothen bart und donner schallt durch die wolken” (Grimm 1953 [1876] I: 147). Med denne synsmåten høver både at Figur 25 er laga av knallraudt rav, som er uvanleg; at det ser ut som Figur 26 blæs eit vindsnøre, at det ser ut som Figur 27 blæs ånd = vind og ein ”menneskehammar”, og at det ser ut som Figur 37 blæs ein broddforma hammar, som kan vera ein ”skjeggbrodd”. Det høver òg at snøret skjegget er forma som i Figur 26 ser ut som lynet toregudar på kontinentet held i handa, klare til å kaste det. (Sjå Figur 38, som viser den gallo-romerske toreguden Jupiter / Taranis [jf.

¹⁸² Somme tykkjer det liknar eit fugleandlet (m.a. Salo 1990: 174). Eg ser ikkje at det er nødvendig. Det ser ut som det er horn i panna, og det høver betre med ”bukkeguden” Tor enn med ein fugl. Raudvere (2003: 183) meiner andletet er ”en av de getter som drar Tors vagn”. På dei andre hamrane liknar andletet lite på fuglar. Der er det fyrst og fremst nase og store auge som er markert.

¹⁸³ ”Vindkvervel” treng ikkje vera ein moderne idé. Til dømes når det er snøfokk eller skodde i lufta, ser ein lett at vinden fer i kvervlar.

¹⁸⁴ Etter det eg kjenner til, finst det 5 slike ”andletshamar”. Sjå Perkins 2001: 120-21 og Paulsen 1956: 208, m.

¹⁸⁵ Fritzner nemner ”Tors luerøde Skjæg, hvorpaa Svensken vil stege Strømning, hvorpaa Nordmanden vil tænde sin Pibe, eller hvorfra han maa holde sig paa Afstand for ikke at brænde sig” (Fritzner 1877: 149). Det går ikkje fram kor Fritzner har dette frå, og eg har ikkje funni det att i norsk eller svensk folkeminnelitteratur.

4. Drøfting

Mac Cana 1970: 31].) Den reinte romerske Jupiter (og Zevs) er òg svært ofte framstelt med eit slikt spirallyn (sjå Müller m. fl. 1997: 220-314), og ein kan undrast om det var noko slikt Tor i Uppsala hadde i handa, når Adam av Bremen seier at han ”med sin spira tycks likna Jupiter” (ovanfor s. 283).¹⁸⁶



Figur 38. Jupiter / Taranis med lynet i handa. Etter Mac Cana 1970: 35.

Også estisk folketru tyder på at skjeggutinga er ein variant av våpenet til Tor. Der lagar nemleg toreguden lyn og torebrak med å blåse i eit blåseinstrument – trompet eller basun (*pasun*), sekkepipe (*toru-pil'l*), horn (*sarv*) eller liknande, eller blåseinstrument generelt (*piibar*, *piipar*. Loorits 1949-57 II: 23, jf. 1932: 109-10). Stundom heiter det i reine ord at lyn (i to kjelder) og torebrak (i tre kjelder) kjem ut or instrumentet når toreguden blæs i det (Loorits 1932: 117). Det er grunn til å tru at dette fortel noko om eldre nordisk tradisjon, for eit estisk eventyr som er ein variant av *Brymskviða* viser samband mellom norrøn og estisk toretradisjon. Variantane kan summerast slik:

Dem schlafenden Donnergeist wird sein Donnergerät, das als Musikk-
instrument [...] geschildert wird, vom Teufel [...] gestohlen. Der Donner-

¹⁸⁶ Dersom eg er inne på noko her, kan det kaste lys over ein passasje i *Fóstbræðra saga*, der Grima løyner Tormod. Ho set han i ein stol som har eit bilete av Tor, og så set ho seg i døra og spinn. Da ser ikkje leitarane Tormod, berre stolen med Tor og hammaren skoren i ryggstøet (*Fóstbræðra saga* 1943: 245-47). Grima prøver fyrst å gardere seg med å fylle stova med røyk, så ho har tydelegvis ikkje ubegrensa synkvervingsevner. Ho får altså ikkje leitarane til å sjå ei luftspegling, men får Tormod til å gå i eitt med Tors-biletet i stolen han sit i. Korleis tenkte ein seg at ho fekk til det? Namnelikskapen er sikkert tenkt å hjelpe på, men spinninga ser ut til å vera avgjerande. Kan det vera slik at skjegget / ”vindhammaren” / lynet til Tor var utskori som eller tenkt som eit snøre (jf. Figur 26), og at spinninga (av ein tråd som svarte til livstråden til Tormod?, jf. kap. 4.15.7) fekk Tormod til å gå i eitt med det?

4. Drøfting

geist tritt unerkant als Knecht [...] in die Dienste eines Fischers [...]. (Hier fängt er zusammen mit dem Fischer im Netze den Fische stehenden Teufel – ?) Vom Teufel zu einem Hochzeitsfest [...] eingeladen, begeben sich der Donnergeist und der Fischer [...] in dessen Behausung. Der Teufel holt das versteckte und hinter vielen Schlössern [...] verborgene Donnerinstrument. Da er selbst nicht zu spielen versteht [...], darf der Donnergeist es versuchen [...] – trotzdem ein alter, auf dem Ofen liegender Teufel seine Genossen davor warnt und fragt, ob der Fremde nicht rote Augen habe, also der Donnergeist sei [...]. Der letztere spielt das Instrument [...], was die Vernichtung der Teufel zu Folge hat. (Anderson 1940: 72-73)

(Det er for å sleppe fri når ”guten” og fiskaren har fanga han og bankar han, at djevelen bed dei i bryllaupet.) At det i alle variantane er djevelen som stel toreinstrumentet, kan forklarast med at ”Riesen“ ofte blir skifta ut med djevelen ”im christlichen Milieu“ (Loorits 1932: 99). Dette eventyret finst hos finnane og samane òg. Hos finnane er toreinstrumentet ”spelverk” eller ”kvarnstenar”,¹⁸⁷ men også det spelar toreguden på (Krohn 1922: 203-07). Hos samane blir toreguden fanga i staden for at instrumentet hans blir stoli, (ibid: 203, jf. Olrik 1906). Axel Olrik peika på at ”Hovedhandlingen [i det estiske eventyret] svarer til Thrymskvadet: gudens tordenvåben bliver stjålet fra ham mens han sover, men i forklædning drager han ned i troldeboligen til bryllup, får våbnet givet i sine hænder af de intetanende trolde og fælder så hele flokken dermed, inden han vender hjem til gudeboligen med den genvundne skat.” (Olrik 1905: 142) Eg kan leggja til at toreguden i begge tilfella kjem seg inn til ”fienden” som ikkje-mann og er ikkje-mann til han får att torereiskapen – berre at han i det estiske eventyret er *gut* når han er ikkje-mann. Forteljinga om det stolne toreinstrumentet er berre kjend frå Estland og Norden, og det er semje om at likskapen kjem av samband mellom tradisjonane. Derfor tyder den estiske blåsinga av lyn og torebrak på at folk også i Norden i eldre tid tenkte seg slik blåsing. I same lei peikar det at nordsamisk *básun* både er ’basun, trompet’ og ’torebrak’ (jf. Rydving 1992: 29, Nielsen 1932-62 I: 146). Det gammalsvenske *thordyns blaster /bläster* tyder òg på det. Bokstavleg tyder det ’toreblåst’ (’-blåsing’), men det blir brukt om ”torebrak”: *i thy tha hördes owan en rädeliken röst, wa som höxta tordöns bläster* ’i det same høyrdest ei fælsleg røyst frå ovan, som høgste tordønnsblåst’ – eller beint fram ”lyn”: *ther eptir dömdhis siälen diäflenom ok the badhin saman bunden nidhirforo til heluitis swa som thordyns blästir* ’deretter vart sjela dømd til djevelen, og samanbundne for dei begge to ned til

¹⁸⁷ Kan hende er forklaringa på dette at torebraket i nordisk tradisjon òg var tenkt som rammel av vognehjul, jf. s. 284. Både ”spelverk” og kvernsteinar lagar larm med at hjul (”hjul”) snurrar, slik vognehjul snurrar. Fellman fortel frå nordfinsk samisk tradisjon at toreguden (Dierpmis) ”bakom molnen rulla stenar” (Fellman 1906 [1830-åra] II: 83). Men kvernsteinane kan òg høve med vind, jf. at trolldomsvind i norsk folketru kunne malast på handkvern (s. 249).

4. Drøfting

helvete som tordønns blåst' (Söderwall 1884). På bakgrunn av *Rognvalds þáttr* og figurane ovanfor er det likevel rimelegare at den gammalnordiske tradisjonen har vori blåsing i skjegg eller skjeggblåsing som i musikkinstrument. Det eksplisitte musikkinstrumentet kan vera yngre utvikling, og "blåseinstrumentskjegget" eldre tradisjon.

Estisk folketradisjon har òg heilt andre førestellingar om lynet og tora:

das Donnern soll die Stimme des Altvaters und der Blitz sein feuriger Eisenstock sein, womit er seine unartigen Kinder bestrafe (Saarde); der Altvater jagt nach seinen Kindern auf den Wolken, sucht sie mit dem Feuer auf und schlägt mit der Peitsche (Röuge). [...] Als strafender Toten- und Himmelsgeist wirft der Alte bzw. der Altvater feurige Donnersteine, -pfeile, -kugeln, -lote, -eier, -knäuel (*pikse-kivid, -nooled, -kuulid, -loodid, -munad, -kerad*) vom Himmel herab [...]. (Loorits 1949-57 II: 12)

Hos estarane kan altså lynet/tora bli laga med/vera både noko handfast og/eller brennande som toreguden kastar, noko brennande han slår med og eit blåseinstrument / røysta hans. Her har vi altså det vi kjenner frå Norden frå før, i tillegg til instrumentblåsinga. Og alle desse førestellingane lever side om side og glid til dels over i kvarandre. Slike parallelle variantar med glidande overgangar mellom var det nok i Norden òg i eldre tid. Variantane av slag- og kastevåpenet til Tor såg vi på ovanfor: Hammar, klubbe, septer, lyn; samstundes som hammaren kan vera både ein parallell til lynet og det som lagar lynet. At Tor kan sende ut vind med å blåse i skjegget, viser *Rognvalds þáttr ok Rauðs*. Det er grunn til å tru at det han da sender ut er enda ein variant av våpenet.

Mot "vindhammar"teorien talar at norrøne kjelder ikkje direkte nemner noko slikt. Men dei nemner heller ikkje at Tor laga torebrak med vognkøyering, enda han tvillaust gjorde det, jf. s. 283. Og som Blinkenberg peikar på, blir "tordenstenen" knapt nemnd i dansk litteratur på 17-1800-talet, enda "hele landalmuens forestilling" var at "hvert lynnedslag skyldtes en sådan sten" (Blinkenberg 1909: 21-22). Elles må vi ikkje gløyme at Snorre, som er den viktigaste kjelda vår til norrøne førestellingar om lynet og torebraket, generelt søkte samanheng og konsekvens i det han skreiv. Det kan derfor tenkjast at han i si framstilling forsterka den hammardominansen som kjeldene hans sikkert hadde. Slikt ser vi i dag òg. Saxo sitt *clava* 'klubbe, stokk' blir av Zeeberg omsett med 'hammer' (Zeeberg 2000 I: 111), og om Uppsala-Tor sitt septer skriv Ström "läs: hammare" (1985: 122).

4. Drøfting

Dersom det er rett at eit vindprosjektil blåsi ut som eit framhald av skjegget til Tor var ein variant av våpenet hans, må vi gå ut frå at det prosjektilet representerte fallosen hans, slik hammaren gjorde, og slik skjegget var manndomssymbol. Samtidig er det grunn til å tru at vindprosjektilet på eit vis var ånda hans. Utgangspunktet for ideen om utsend ånd og menneskeskapt vind er jo nettopp pusten. Ein blæs ånda / pusten ut (jf. kap. 4.6), slik det ser ut til at Eyrarland-figuren gjer. Den islandske varianten av toresteinen (jf. s. 283) kan tyde på at også kastevåpenet til Tor opphavleg var ein åndeutsending. Den gjev nemleg ”ägaren förmåga att se tilldragelser i fjärran länder” (Almqvist 1974: 534), noko som er typisk for åndeutsendingar av den typen gand høyrer til (jf. kap. 4.3). Dette stemmer med det som truleg var den opphavlege finsk-ugriske toretua, nemleg at ”der Donner” var ei ”Erscheinungsform der menschlichen Sonderseele bzw. des Toten”. Den tenkte samojedane seg som ein fugl som ”die Wanderseele des (verstorbenen) Schamanen vertreten soll“, seier Loorits. At finske folkeviser kallar torebraket for *ilman lintu* ”Himmelsvogel”, tyder på at finnane ein gong i tida hadde liknande førestellingar, peikar han på. (Loorits 1949-57 II: 7, jf. Holmberg [Harva] (1927: 227, 447, 498-99) Anna-Leena Siikala (1993: 114-15) nemner som argument for det same at toresteinen i Aust- og Nord-Finland blir kalla ”Ukko’s claws”, som om gammalfinsk tru var at “thunder was represented as a giant bird with stone claws”, slik som i Nord-Asia og Amerika. Slike torefuglar kjem nære førestellingar om åndeutsendingar i fugleham hos samar, finnar og estarar. – At våpenet til Tor symboliserte fallosen hans og til dels kunne oppfattast som ånda hans, stør fyrst og fremst det generelle poenget eg argumenterte for i kapittel 4.16.2: Åndeutsendingar kunne ha fallosfunksjon eller -symbolikk. Kvalrosstannfiguren med ”snøreskjegget” (Figur 26) tyder på at våpenet / ånda også kunne tenkjast som eit snøre, slik eg argumenterte for i det førre underkapitlet.

4.17 Kjønnssymbolikken til utsendingane

Her vil eg drøfte eit problem tolkingane i dei to førre kapitla reiser. Dersom utsend ånd kunne vera eit snøre med fallosfunksjon, så er det eit paradoks. For, som vi såg i kapittel 4.15, det ser ut til at slike åndesnøre kunne spinnast, og spann var det kvinner som gjorde. At kvinner spann symbolske fallosar som dei sende ut for å gjera offeret symbolsk til kvinne, kan synast som ein bakvend tanke. Éin måte å unngå paradokset på, er å leggja vekt på at ikkje alle snurra eller tvinna åndeutsendingar er spunne. Gammalhøgtysk *seito*, gammalengelsk *sāda* og litauisk *saītas / seītas* tyder ikkje ’garn’, ’slik tråd som kvinner spinn’, og det gjer heller ikkje norrønt *seiðr* i den konkrete tydinga som ikkje har med trolldom å gjera. Desse orda tyder

4. Drøfting

generelt 'band', og kan òg tyde 'tau'. Det "bandet" noaidehjelparjenta hos Isaac Olsen skal få bruke slik ho lystar, er heller ikkje berre slike typar som kvinner lagar. Dersom det er rett at Odin brukar eit tau av bork eller bast (åndeutsending med skap som tau?) mot Rind, så er heller ikkje det noko kvinner lagar. I alle fall i det tradisjonelle, norske bondesamfunnet var reipslåing mannsarbeid. Dermed er heller ikkje rogneborkbanda til Smålands-kona på 1500-talet ein type som det hørde til kvinnerolla å laga. Dette kan tyde på at utsending av spunne eller tvinna åndeutsendingar ikkje i seg sjølv var knytt til kvinnegjerd, og da blir det mindre paradoksalt at den utsende ånda / tråden synest vera mannleg.

Det er likevel mykje som talar mot den måten å unngå problemet på. Det ser ut til at akkurat spinning, altså den mest særmerkte kvinnegjerda, er sentral i alle fall i seid. Dei sannsynlege rokkehovuda av metall tyder på det (kap. 4.15.6), og dersom det er rett at ordet *seiðr* heng saman med adjektivet *síðr*, så er utgangspunktet rimelegast handteinen som heng lenger og lenger ned etter kvart som ein spinn. At spinning er kjernen i seid kan dessutan forklare fleire andre, elles gåtefulle sider av seid, på ein slik måte at komplekset heng logisk i hop (kap. 4.15.7). Ein annan ting er at det ser ut som vi i nysislandsk tjuvmjølkartru finn noko av den same paradoksale symbolikken. Det var kvinner som hadde tjuvmjølkarar, naturleg nok, sidan mjølking og mjølkestell var kvinneoppgåver. Den islandske tjuvmjøl karen var eit sidebein med garn eller ull linda ikring (men vart likevel smidig og bøyeleg), og han vart m.a. kalla *snakkur*, som elles er eit spesialforma nyste nytta som "skyttel" i oppstadvev (kap. 4.15.3). Det spesielle er at han, når han ikkje var i bruk, saug seg fast på innsida av eine låret til "matmora", under stakken hennar. Den skadelege åndetrådutsendingen ho sende ut var altså ei "pølse" som dingla mellom låra hennar.... Festestaden kan beskrivast som *innan lærs* (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 418), jamfør at det i *Völsa þáttr* heiter at trælkona kunne tenkt seg *Völse innan læra* (*Völsaþáttr* 1862: 332). Etymologien til *snakkur* er òg interessant. Ordet er truleg det same som flamsk *snakker* 'stor hoggtann' (Verwijs og Verdam 1885: 1385).¹⁸⁸ Samanhengen kan vera så enkel som at nystet tidleg fekk nemninga **snakkar* / > *snakkr* fordi det er forma som ei stor hoggtann, og at tjuvmjøl karen så er oppkalla etter det. Men det kan òg tenkjast at tjuvmjøl karen tidleg vart kalla "hoggtann" fordi åndetrådutsendingar vart tenkte som broddar. Når det gjeld sjølv tjuvmjøl karen, kan det da nemnast at ein òg kan mjølke

¹⁸⁸ Desse orda er dei som er nærast i slekt med den norrøne skipstypenemninga *snekkja*. Den bør forklarast strengare ut frå dei, og mindre ut frå fjernare ord, slik etymologane gjer. På grunn av *i*-omlyden i *snekkja*, bør vi gå ut frå at ordet og skipstypen var komne til i urnordisk tid eller før, og da kan det tenkjast at dei to utstikkarane i stamnane på Hjortspring-typen vart jamførde med hoggtennene på villsvin.

4. Drøfting

horn som ein set under buken på kua (Lilienskiold 1998 [ca. 1695]: 97, 201; Leem 1956 [1767]: 457), og knivar, slik eg nemnde ovanfor. I *Laxdæla saga* 1934 (: 106) dreg seiden fyrst Kåre ut or huset, og når han kjem ut *gekk [hann] á seiðinn* 'gjekk han på seiden', og datt daud i bakken – som om det var ein brodd på seiden. I ei islandsk segn sender ei trolldomskunnig kone ein *broddstafur* 'broddstav' for å ta livet av ein mann (Jón Árnason 1958-61 [1862-64] I: 567). Også nemningane *vordklor* og *varðrispur* (sjå kap. 4.8) tyder på at utsend ånd kunne vera kvass i enden, om enn på ein litt annan måte (jf. s. 86 og 190). Slik kan det òg vera med seiden i *Göngu-Hrólfs saga* (s. 188 her). I tysk folketru kan "framenden" av ein nyspunnen tråd, nemleg handteinen, vera ein farleg brodd. Det er handteinen til ei heks Tornerose stikk seg på (jf. s. 237). Langfredag skulle kvinnene slå oddane av handteinane sine og brenne spinnematerialet som sat på rokkehovudet, for å hindre heksene i verksemda si (Klein 1936) – som om heksene spann farlege trådar som hadde handteibroddar. Eg kan òg minne om at gand på nordnorsk kan tyde 'snørekall', altså noko som liknar ein handtein i bruk, samstundes som gand kan vera både åndeutsending, penis og snøre. Når ein ser desse tinga samla, kan ein lure på om handteinen i eldre tid i Norden kunne tenkjast som brodden på ein utsend åndetråd, og at den brodden fall saman med fallossymbolikken.

På bakgrunn av dette tykkjer eg det er vanskeleg å sleppe unna paradokset. Det er ein heil del som tyder på at folk i eldre tid i Norden verkeleg tenkte seg at utsende åndetrådar laga på kvinneleg vis kunne ha fallossymbolikk (jamvel om opphavet ikkje *trong* å vera kvinneleg). Ei forklaring på det kan finnast i kjønnsrollene i samband med maktbruk i islendingogene. Mennene skulle bruke makt når det trongst, og kvinnene skulle sjå til at dei verkeleg gjorde det. Dersom mennene ville vike unna maktbruk, og kvinnene meinte maktbruk måtte til for å berge æra, skulle kvinnene egge og presse mennene (sjå Meulengracht Sørensen 1995: 238 ff. og Mundal 1994). Menn og *sverð* 'sverd' / 'penis' på slagmarka kunne dermed vera utsende av kvinner for å få slått fast at utsendarkvinnene sin familie hadde kvassast *sverð* og styrke til å stikke dei andre. I *Laxdæla saga* (s. 256 her) ser det ut til at sverdet som drep Kjartan i striden kunne oppfattast som brodden av garnet Gudrun sit heime og spinn. Det er sverdet til Bolle som drep Kjartan, men Gudrun har manipulert Bolle til det, og set spinninga si heime på linje med drapet på slagmarka. Brodden kunne altså vera mannleg, jamvel om han var spunnen av ei kvinne. Også i *Darraðarljóð* (sjå *Laxdæla*-referansen) er det kvinner med tekstilarbeid – der veving – som regisserer slaget. Ser vi på dette som roller i eit system, så blir det parallelt at kvinner, i situasjonar der mennene hadde svikta, kunne gå inn i mannsrolla

4. Drøfting

og vera ”brodd”, ved å kle seg i mannsklede og bruke våpen (sjå Meulengracht Sørensen 1995: 236 ff. og Heide 2001b).

Det eg har sagt i dette og i kapittel 4.16 er vesentleg for spørsmålet om kvifor seid var *ergi*, så det skal eg drøfte kort her. Som nemnt (kap. 4.15.7), ville det vera ukarsleg å drive med seid dersom kjernen i seid var spinning, fordi spinning var den klåraste kvinnegjerda. Men dersom det stemmer at opplysningane om kva seiden gjekk ut på er sensurerte i kjeldene (slik eg meinte på s. 266), så må det ha vori meir usømeleg enn berre at menn gjorde kvinnearbeid. Det kan tenkjast at seid mellom anna innebar at ein gjorde (symbolsk?) seksuelle ting med seidstaven, og at den representerte mannslemen, slik det har vori føreslått (sjå Jochens 1996: 74). I så fall kan ein tenkje seg at seidstaven var eit rokkehovud. Ein måte det var vanleg å halde rokkehovudet på ville høve med det:



Figur 39. Målarstykkje på kyrkjevegg, Uppland, Sverige, ikring 1500. Etter Hansen 1947: 34.

Dette kan vi jamføre med dei seksuelle overtonane i at hekser i seinare folketru har kostar, staurar o.l. mellom beina når dei rid på dei (Price 2002: 220 er inne på det) og at *gøndull*, som er brukt om lemen til Bose i sengekos-senen i *Bósa saga*, i samanhengen fyrst og fremst tyder ’ridedyr’ (s. 267). Som nemnt på s. 274, kan folk òg ha oppfatta det som seidaren hadde ei kvinnerolle når hjelpeåndene trengde inn i han / henne, i den seid-forma som gjekk ut på å *tilkalle* ånd(er). Ei meir kjend form var at seidaren *sende ut* sjela si eller hjelpeånder (jf. s. 187), og dersom slike utsendingar hadde fallossymbolikk og skulle angripe offeret nedantil (slik som truleg i *Þorleifs þáttr jarlsskálds*, s. 271 her), så ville det vera *ergi* i tydinga ’perversjon’. Likevel ville det ikkje høve at det var skammeleg for menn å sende ut slike, for

4. Drøfting

ut frå logikken i ”fallisk aggresjon”, skulle den som trenger inn i dei andre vera den sterkaste. At det skal vera ukarsleg å sende ut åndeutsendingar som har fallossymbolikk, høver heller ikkje med at Tor ser ut til å gjera det (kap. 4.16.4). Ein kompliserande faktor er òg at åndeutsendingar ikkje treng å vera mannlege, heller ikkje når dei er utsendingar frå menn. På s. 140 og 146 såg vi at ånder utsende frå Torgrim i *Hávarðar saga Ísfirðings* og Gautan og Ugautan i *Þorsteins saga Víkingssonar* er revetisper. At dei har tisper til fylgjedyr, er vel eit uttrykk for at dei som trollkarar symbolsk er kvinner. Men da er det neppe slik at Torgrim sender eit fallosdyr mot Atle i søvnekampen, slik dei samiske noaidane gjer i sine transekampar. Derimot kan vi tenkje oss at slike tisper i kamp ville bruke same taktikk som den skeive Loke mot hingsten til byggmeisteren i *Gylfaginning (Edda Snorra Sturlusonar 1931: 46-47)*. Han skaper seg om til ei merr i brunst og lokkar hingsten bort, og set han ut av spel på den måten. Det kan vera derfor nordfinsk tradisjon er at noaidane alltid sende simler for å ”dra” til seg villreinflokkar, medan dei sende oksar når dei skulle slåst (jf. fotnote 75). Slik taktikk synest det som seidkona Skuld brukar i *Hrólfs saga kraka 1904 (: 95 ff.)*. Ho gjer ein stor seid for å slå Rolv Krake i eit slag, og verknaden ser ut til å vera (i fyrste omgang) at Rolv og mennene hans berre tenkjer på å feste og ha seg med friller, og ikkje merkar at Skuld gjer seg og hæren sin klare til slaget. Når helten Hjalte skjønar kva som skjer, bit han nasen av frilla si. I *Hrólfs saga kraka 1954b (: 445-46)* brukar nokre kvinner trolldom til å lokke soldatar til sengs, og om morgonen er mennene daude. Held vi oss til tispene til Torgrim, Gautan og Ugautan, så kan det sjå ut som trolldomskunnige *menn* sender ut *kvinnelege* åndeutsendingar, motsett det trolldomskunnige kvinner gjer. Det kan høve med at noko ved ein viss type åndeutsendingstrolldom gjer menn symbolsk til kvinner, slik andre kjelder seier at seid er *ergi* for menn. (Tispeutsendinga er ikkje kalla seid.) Skilnaden kan forklarast med at mannsrolla var tilgjengeleg for kvinner, anten indirekte gjennom egging, eller direkte når mennene ikkje fylde rommet sitt. Derfor kan kvinner sende ut mannlege utsendingar, frå sin ståstad i kvinnerolla. Derimot er kvinnerolla aldri tilgjengeleg for menn. Kryssar dei grensa, er dei symbolsk kvinner, uansett. Dersom kjernen i seid er spinning og inneber ei symbolsk kvinnerolle også på andre måtar (stav / rokkehovud i skrittet, ånder trenger inn), så er det naturleg at menn i seid sender ut kvinnelege åndeutsendingar. Men da er det noko anna Torleiv gjer mot Håkon jarl (kap. 4.16.2). Kan hende var det ikkje noko klårt og eintydig symbolsystem i dette, berre visse tankemønster. I så fall er det uråd å rekonstruere det som eit eintydig system. – Uansett kan det snikne, løynske med seid òg ha vorti oppfatta som ukarsleg. Menn skulle stri ope for det dei stod for.

5 Konklusjon

I denne avhandlinga har eg prøvd å komma nærare ei forståing av kva gand var, både frå opphavet og i mellomalderen, i samisk religion og i seinare folketradisjon. Eg har gått ut frå at alt som er kalla gand i kjeldene har eit samband, direkte eller via mellomlekker, og at ein derfor skal kunne la alle former av gand, seint eller tidleg heimla, kaste lys over kvarandre. Med det utgangspunktet er eg kommen fram til ein forståingsmodell som bind saman dei aller fleste heimla formene av gand. Forståingsmodellen er hypotetisk på liknande måte som stjerneformene i etymologi og prototypen i handskriftgransking (jf. kap. 1.3). Han omfattar mange delar som heng i hop, og dei kan dels sjåast som utdøyddde ”stamfedrar” til heimla former, dels som overkategoriar for heimla former. Forståingsmodellen omfattar mykje meir enn gand, nemleg breiare førestellingar som gand høyrer til. Når eg no skal skissere resultata, blir det derfor like mykje om desse breiare førestellingane som om gand. (Av plassomsyn kan eg berre her og der nemne kva andre granskarar har gjort eller står for.)

Det sentrale i tilnærminga mi har vori å jamføre den beste kjelda, *Historia Norwegie*, breitt med andre norrøne kjelder, seinare kjelder til samisk religion og seinare folketradisjon frå Norden og til dels vidare. På den måten er eg kommen fram til ei kjernetyding av gand i eldre tid. Inn til den plattformen har eg så dregi fleire og fleire kjelder, tolka på hermeneutisk vis i lys av kjernetydinga og både unge og gamle kjelder. Eg er kommen fram til at kjerneforma av gand hos bumennene og samane i mellomalderen og hos samane ikring 1700 var utsend sjel eller ånd, gjerne i ham og til dels som eit prosjektil, brukt til spåing, til å hente eller avdekke ønske eller løynde ting og til å slåst med andre åndeskapningar eller menneske, eller gjera skade på dei (jf. konklusjonen i kap. 4.3). Døme på det er *gandus* i *Historia Norwegie* (s. 22), *gondum rennt* i *Fóstbræðra saga* (s. 24), *gonduls *andar* i trolldomsramsas til Ragnhild Tregagås (s. 33), og truleg *vitti hón ganda* og *spá ganda* i *Völuspá* 22 og 29 (s. 21). I 1700-talskjeldene til samisk religion finn eg denne kjerneforma særleg hos Jens Kildal (kap. 2.2.12). Det eg har formulert no er berre delvis nytt, og det er neppe særleg kontroversielt. Nye er heller ikkje to konstateringar som er føresetnader for mange av resonnementa mine: Det ser ut til å vera hipp som happ om den utsende sjela fer *i* eller *på* dyret eller gjenstanden som er framkomstmiddel for ho, og søvnen kunne hos bumennene (og til dels hos samane) vera likeverdige med kunstig framkalla transe (jf. kap. 4.4).

5. Konklusjon

Det eg tykkjer er det mest interessante i avhandlinga, følgjer av resonnement ikring kva sjel og ånd er, korleis sjel og ånder fer ut or og inn i kroppen og kva skapnad ("skapnad") sjel og ånd kan ha. Det ser ut til at ideen om gand og åndeutsendingar allment i vår del av verda er avleidd av pusten, fordi ideen ånd er avleidd av pusten; ånd er i utgangspunktet (den av og til synlege) lufta vi sender ut luftvegane (kap. 4.6). Når den rituelle spesialisten ligg livlaus etter å ha sendt ånda / sjela si i veg, har det truleg (frå fyrst av) vorti oppfatta slik at han hadde anda ut / sendt pusten i veg, slik at det var derfor kroppen var livlaus (jf. førestellinga om at å andast, eigentleg å 'sende ut siste pust', er å døy). I tråd med dette er det grunn til å tru at skodde laga av trolldomskunnige, som av Svan i *Njáls saga*, Vivil i *Hrólf's saga kraka* og Torleiv i *Þorleifs þáttr jarlsskálds*, er ånda / pusten til den trolldomskunnige (s. 163).

Det verkar som ein i alle fall i Norden frå gammalt tenkte seg at fiendslege ånder, også i tråd med denne tankegangen, kunne fara inn munn eller nase og ned halsen eller luftvegane på offeret, med eit nyislandsk uttrykk *ofan í* offeret. Det klåraste dømet på det finn eg i gandfluga (og insekt med andre nemningar), som i nyislandsk og til dels i nordnorsk tradisjon vil *ofan í* offeret, slik menneskesjela i skapnad av insekt (eller anna lite dyr) i vidt utbreidde segner kan fara både ut og inn luftvegane når mennesket søv (kap. 4.6). *Flugumenn* i norrøne kjelder er sannsynlegvis (i utgangspunktet) menn som har gått med på å få i seg utsend sjel / ånd i skapnad av fluge, og på den måten blir ein reiskap for viljen til utsendaren (kap. 4.10), jf. resonnementet ikring *hugstolinn* nedanfor. Truleg har ein i vestnordisk kultur òg tenkt seg at vardøger – kalla m.a. *hugr* 'hug, tanke' og *fylgja* – frå fiendslege menneske "angreip" (*sótti at*) offeret ned luftvegane. Eg meiner at når ein geispa / vart trøytt av slikt angrep – kalla *atsókn* –så var det fordi ein pusta inn dei fiendslege åndene, og når det klødde i nasen, så var det fordi dei ville inn den vegen (kap. 4.6). Slikt vardøgerangrep kan passivisere offeret, ta makta frå det, slik at angriparmennene får lett spel når dei når fram. Truleg er det slik at når ein geispa i seg vardøgra, så trengde dei unna den rette hugen, jf. at den som er i slik passivisert tilstand kan kallast *hugstolinn* i seinare tradisjon. Når kvalme / magesjuka / vardøger i norsk-svensk folketradisjon kan kallast *hugbit*, så tenkte ein seg antakeleg at fiendsleg hug angreip ned halsen og laga ugreie i magen. Jamfør islandsk *það sækir í hálsinn* 'det angrip i halsen' om at ein får noko i ranghalsen, og at misunning (ovund), som er liknande slag fiendslege tankar som vardøger frå angripingar er, òg kunne gje offeret kvalme og oppkast; da sa ein at den misunnelege *hugsa* (av *hug[r]*) på den som vart kvalm. Shetlandsk *gander* 'brå kvalme, oppkast' kan forklarast ut frå dette komplekset, fordi gand i

5. Konklusjon

fleire norrøne kjelder (*renna gøndum* i *Fóstbræðra saga*, s. 24 her, *gønduls *andar* i Ragnhild Tregagås-forbanninga, s. 33 her) liknar svært på *hugr* og *fylgja*, slik at norrønt gand venteleg kan vera same slag utsending og fara *ofan í* offeret. Jamfør at shetlandsk *gander* òg tyder 'vindrøse' (kap. 2.3.4), noko som set det i samband med den utpusta ånda (jf. åndevind nedanfor). (kap. 4.7, 4.8)

Truleg har ein kunna tenkje seg dei fiendslege vardøgeråndene som dyr med tenner og klør. I dei norrøne sogene kan *atsókn* = geisping komma i lag med vardøgerulvar ein ser i draum eller syn, og ulvane kan gje same slag kløe (fordi dei klorar offeret?) som vardøgerangrep elles kan gje (*Droplaugarsona saga*, s. 169 her). Dessutan tyder islandsk *varðrispur*, norsk *vordklor* og svensk *vårdnöp* på at ein kunne få kløe av *vqrðr* (nynorsk *vorden*, nysvensk *vården*, s. 77, 86), som etter alt å døme var parallelt til *hugr* og *fylgja*. Det nemnde *hugbit* tyder òg på at vardøgeråndene kunne tenkjast med tenner og klør. Éi av tydingane til ordet er 'vardøger' (jf. at *hug* er eit ord for vardøger), men den bokstavlege tydinga peikar i retning av at det vardøgeret kunne bite. Det kan vi jamføre med at shetlandsk *gander* (og dermed truleg norrønt *gandr*) etter alt å døme kunne vera parallelt til vardøger og andre fiendslege ånder som fer *ofan í* offeret, samtidig som *gand* i Hild Rolvsdotter-strofa (s. 18) tvillaust tyder 'ulv'. *Gønduls *andar* 'gand-åndene', som den forsmådde Ragnhild Tregagås sender mot Bård og kona hans (s. 33), kan forståast ut frå dette komplekset. Når "gand-åndene" skal bite, kan vi gå ut frå at dei har tenner og klør (derfor har mange tolka dei som ulvar), innverknaden det dreiar seg om kjem delvis frå *qfund* (som kan gje kvalme og oppkast i folketrúa, ovanfor), og i ei parallell, nyislandsk segn kjem innverknaden frå den sjalu rivalen i skapnad av ein usynleg hund som blir kalla vardøger (*fyrirrennari*) og som får offera til å geispe og verkar inn på huglaget deira (s. 172). I lys av dette kan det hende *gandane* Tordis sender ut i *Fóstbræðra saga* òg var tenkte som ulvar.

Det ser ut til at det i eldre tid var eit flytande skil mellom åndeutsendingar som er sende medvete og umedvete, om da ikkje skilet er konstruert av oss (kap. 4.5). *Gandane* som Tordis på Longunes i *Fóstbræðra saga* sender i veg for å leite etter Tormod (*gøndum rennt*, s. 24, 130), er parallell til hugen som Torgrim sender i veg i same ærend i revetispeskapnad i *Hávarðar saga Ísfirðings* og fylgja som Torgrim sender i veg i same ærend og skapnad i *Porsteins saga Víkingssonar* (kap. 4.5). *Gandane* til Tordis er medvete utsende, dét er etter alt å døme dei to revetispene òg, men dei kjem til dels i lag med ulvar som er reine vardøger,

5. Konklusjon

altså umedvete utsende. Det kan jamførast med at *kaddz* 'følgje' hos skoltesamane er usynlege følgjedyr som utan at eigaren veit det fer i førevegen som vardøger, samtidig som noaidar kan sende dei medvete, m.a. for å slåst med andre noaidar sin *kaddz*. Nordsamane har noko av det same: *Noaidegázzi* er følgeånder som kan verke som umedvetne tankerefleksar, slik som vardøger, men noaidane kan sende dei medvete i same slag ærend som dei skoltesamiske *kaddz*.

Ein del andre gand-tydingar kan forklarast ut frå ei førestelling som er like vidt utbreidd som den om at ånd er pust: Overnaturlig vind – uvêr eller vindprosjekttil – er ånda eller åndene (altså pusten) til trolldomskunnige eller avlidne (kap. 4.12.1). Dette finn vi i skaldekjenningar som kallar hug for trollkjerringvind, og *gýgjar gøndull* 'trollkjerringhug' / 'vind' i *Sálus rímur ok Níkanórs* er ein slik kjenning. *Gandrekr* 'vind' i dei gammalislandske *Þulur* kan truleg oppfattast bokstavleg som 'gandfraktaren', fordi gand i nyare folketru ofte kjem med vinden. Mellom anna *gandreið* i *Njáls saga*, den nordnorske *gandferda*, shetlandsk *gander* 'sterk vind' og shetlandsk-orknøysk *ganfer* 'uvêrsvarsel på himmelen', kan forklarast ut frå denne førestellinga. Gandferda er haust- eller vinterstormar av dauding-ånder, slik som den austlandske *oskoreia* og tilsvarende over store delar av Nord-Europa, også hos samane. *Ganfer* dreiar seg om det same som *gandferda*, berre at det *varslar* uvêret med ein lysande ring ikring sola eller månen (fordi slike lysringar oppstår når dårleg vêr er under oppsegling). Både *gandferd(a)* og *ganfer* kjem truleg av norrønt **gandferð*, etter etymologien nokså synonymt med *gandreið*. Så er da også *gandreið* i *Njáls saga* eit himmelsyn av same typen som *ganfer*, eit uvêrs- og ulukkesvarsel med m.a. den lysande ringen (kap. 4.12.2). At *gandreiða* der er eit uvêrsvarsel som tenner ein himmelhøg brann, kan kaste lys over at *gand* tyder 'eld' og 'storm' i skaldekjenningar (kap. 4.12.6). Stormkjenningane høver utan vidare med at *gand* (= ånd) kan tyde vind, og *gand* i eldkjenningane kan tolkast som "eldstorm". Kanskje kan *Vánargandr* òg tolkast ut frå desse uvêrstydingane av *gand* kombinert med dei ymsande nedbørsmytane i mytologien. Elva *Ván* renn ut or kjeften på *Vánargandr*, og når det fanst mytar om at ein ulv jagar sola over himmelen, kan *Vánargandr* tenkjast å spegle ein tapt nedbørsmyte (kap. 4.12.7). Også valkyrjenamnet *Gøndul* kan forklast ut frå uvêrstydingane av *gand* og *gandferda* / *oskoreia*. Valkyrjene er eit ridande himmelfølgje som liknar *gandferda* / *oskoreia*, og *Gøndul* er det valkyrjenamnet som oftast er brukt i skaldekjenningar som omskriv strid som 'storm', har Price vist (kap. 4.12.5). *Gandreið* i *Ketils saga hængs* og *Hákonarkviða* heng truleg i hop med dette komplekset. *Gandreið* i *Ketils saga hængs* er etter

5. Konklusjon

samanhengen 'trollkjerring', og i lys av det er *gandreið* truleg 'trollkjerring' = 'øks' i *Hákonarkviða*. Som fleire har meint, glid *gandreið* i slik tyding over i *kveldriður*, *myrkriður* osv., altså trollkjerringar som rid på folk eller på himmelen nattetid. Det høver med at nyislandsk *gandreið* er at (fordekte) trollkjerringar tek folk og ting og rid på dei gjennom lufta om natta (kap. 4.12.4).

Granskinga har gjevi nokre nye synspunkt på seid (kap. 4.15). Som kjent kunne ein i seid sende ut sjela si eller hjelpeånder, og som somme har peika på, kunne den utsendingen truleg kallast *gand*, jf. *hrærði sinn gand* = å ta til med å seide i *Piðreks saga* (s. 23 her) og *vitti hón ganda* i samband med seid i *Völuspá* 22 (s. 21). Men seid kunne òg gå ut på å kalle til seg ånder for å få kunnskap av dei, slik som i *Eiríks saga rauða*. Når seidkona under seiden i *Hrólfs saga kraka* geispar før ho seier kva ho finn ut, pustar ho truleg inn åndene og får kunnskapen "i seg" på den måten (kap. 4.10). At ei til-seida ånd som skal gje seidaren spådomskunnskap vil *ofan í* seidaren når ho kjem, er kjent får nyislandsk folketru. I så fall er det ikkje nødvendigvis skadeleg å få framand ånd *ofan í* seg; det kjem rimelegvis an på om ånda er venleg eller fiendsleg. At seidaren pustar inn hjelpeånder blir nokså parallelt til den forma av seid der seidaren har sendt sjela / ånda si i veg, fordi den òg fer ut og inn luftvegane. Skilnaden blir om ein pustar inn åndene som er "der ute" med ein gong, eller ventar til eins eiga ånd har vori "der ute". Innpusting av "seid-ånd" ser vi truleg òg i *Ynglinga saga* (kong Vanlande), *Laxdæla saga* (Kåre) og ei nyislandsk segn, for i dei kjeldene gjer seid offeret stuptrøytt og påverkar huglaget til offeret (kap. 4.10, 4.11). Seiden påverkar altså offeret på same viset som *atsókn* frå vardøger gjer, slik Strömbäck har vist (s. 80).

Det viktigaste nye eg har å seia om seid spring ut av nokre *gand*-tydingar som har vori oversette av granskarane. *Gandur* og *göndull* kan på nyislandsk tyde 'grovt garn' og andre tvinna ting, på eldre færøysk kunne *gan[d]kona* tyde 'spinnkone', og på nordnorsk kan *gand* tyde 'snordregen snurrebass', altså noko som liknar ein handtein som i ein viss spinneteknikk snurrar på golvet. Fordi det etter mellomalderen har vori liten kontakt mellom Nord-Noreg og Færøyane og Island, tyder dette på at *gand* i den norrøne felleskulturtida hadde ei tyding 'tråd, garn, handtein' (kap. 4.15). Sidan *gand* m.a. var ei nemning for seid-utsendingen, opnar dette for at *seiðr* etymologisk tyder 'tråd' e.l., slik gammalengelsk *sāda* og gammalhøgtysk *seito* tyder på. I så fall kan *seiðr* forklarast ut frå rota *sīð-* (jf. verbet *síða*), som i adjektivet *síðr*, fordi det er når handteinen under spinninga heng langt ned – er *síðr* – at det er vorti ein tråd

5. Konklusjon

(kap. 4.15.1). Den etymologien høver med fleire ting: Spinning og anna tekstilarbeid er knytt til trolldom i kjelder heilt frå 600-talet til moderne tid, både på kontinentet og i Norden (kap. 4.15), seid går ofte ut på å dra til seg ting (som i *Piðreks saga*, *hrærði sinn gand*, s. 23 her), i nyislandsk tradisjon stundom som med ein usynleg tråd (kap. 4.15.2); seidhjellen kan komma av at ein ønskjer å stå høgt og spinne, usårbarheitsseid kan forklarast med at magiske eigenskapar kunne spinnast inn i garn som vart klesplagg, slik både norrøne kjelder og islandsk folketradisjon tyder på, spådomsseid kan forklarast slik at seidaren spann og undersøkte ein tråd som representerte livstråden til den som skulle spåast, og fordi spinning var det klåraste kvinnearbeidet, blir det rimeleg at seid var ukarsleg (jf. *ergi*) dersom kjernen i seid var spinning (kap. 4.15.7). Dessutan kan nokre metallstavar frå vikingtidskvinnegraver forklarast som rokkehovud til kultisk eller religiøs bruk, kanskje seid, sidan dei ser ut som rokkehovud, men er av metall (kap. 4.15.6). Garn-tydingane av *gand* opnar for å tolke *Jormungandr* 'Midgardsormen' som 'den store tråden', parallelt til skaldekjenningane som kallar Midgardsormen for eit snøre eller band som ligg ikring jorda (kap. 4.15.9). Slik kan også **gandreyðr* 'Midgardsormen', i *Hrafn's saga*, forklarast som 'trådfisken' (kap. 4.15.10). Dersom tolkinga av *Jormungandr* som 'den store tråden' er rett, så er *gand*-tydinga 'tråd' svært gammal. I norrøne kjelder finst *jormun-* berre i namn og innarbeidde, poetiske ord som vi til dels finn att i andre gammalgermanske språk (kap. 3.11), og det tyder på at det var lenge før kjeldetida at *jormun-* var produktivt.

Tråd- og spinneteorien kan gå i hop med at seid, slik det er brei semje om, gjekk ut på å sende ut ånd / sjel (kap. 4.15.3). I folketrua over mesteparten av Norden kunne trolldomskunnige kvinner dra til seg mjølk frå andre sine kyr med ein magisk tjuvmjølkar som hadde skapnad som nyste eller handtein med garn på. Han hadde altså "trådskapnad", og han kan sjåast som ein sjelsutsending, for vart han skadd eller drepen, skjedde det same med eigaren. Tiltrekking med ånd i samband med band finn vi i ei svensk kjelde frå 1500-talet: Ei kone hadde nokre band som inneheldt ånder som henta til henne smør, kalvar og fisk. Dessutan er det ein del døme på at ein i seid dreg til seg ting med vind, og i seinare tradisjon er trolldomsvind som ein dreg til seg ting med ofte kvervelvind, som ser ut som eit snøre. Samtidig er det svært utbreidd å oppfatte kvervelvind som sjela til ein trolldomskunnig, tenkt slik at dersom ein kastar ein kniv i kvervelen, råkar han den trolldomskunnige heime. I islandsk tradisjon er det ei segn der ånd som plagar eit offer kjem ut or nasen på plagaren i skapnad av ei snor. Ideane om "vindsjel" heng truleg i hop med folketru om at trolldomsvind kan spinnast og at bør kan

5. Konklusjon

kjøpast i form av eit snøre med tre knutar på (kap. 4.15.4). (For kvar knute ein løyser, får ein meir vind.) Tanken bak er truleg at snøret representerer trolldomsvinden (eigentleg ånda til den trolldomskunnige), sidan trolldomsvind kan spinnast. Samtidig heng spinninga i hop med magiske skot, som gand i folketradisjonen høyrer til. Skotet er nemleg ofte tenkt som nyste (eller hårballar), altså same skapnaden som tjuvmjølkaren, og skotet var ofte tenkt å komma snurrande, til dels i kvervelvind (kap. 4.15.5).

Åndetrådutsendingen som dreg til seg offeret og åndene som fer *ofan í* det, møtest i seiden mot kong Vanlande i *Ynglinga saga* og Kåre i *Laxdæla saga* og ei nyislandsk segn (kap. 4.15.8). Der gjer seiden offera trøytt og/eller viljelause – som av *atsókn* – og dreg dei mot seidaren. Tiltrekkinga høver med snøre-tydinga av seid, samtidig som trøytttheita set motivet i samband med (det eg oppfattar som) inngeisping av vardøger-ulvane som blir kalla hug og fylgje, kanskje gand òg, jf. ovanfor. Sambandet mellom seid-utsendingen og hug / fylgje / gand og tiltrekking kan vi òg sjå i seiden i *Hrólfs saga kraka* / hos Saxo. Når seidkona i *Hrólfs saga kraka* geispar – pustar inn hjelpeånder? – finn ho to gutar som gøymer seg og ”ser” dei på avstand. Det har eit element av å ”dra” dei fram i lyset. I Saxo sin versjon av denne seansen ”dreg” seidkona med seiden gutane fram føre augesyna si. Det kan vera at utsendingane ho oppnår dette med er hug / fylgje / gand i skapnad av ulv e.l. Når dei kan gripe tak i gutane, skulle ein tru dei har klør eller tenner som kan gripe tak i gutane, og i parallelle historier er slike utsendingar ulveliknande skapningar. I *Hávarðar saga Ísfirðings* og *Þorsteins saga Víkingssonar* er slike utsende leiteånder revetisper (i følgje med ulvar) som er hugen eller fylgja til utsendaren, i *Fóstbræðra saga* er dei *gandar*, som ut frå parallellar godt kan vera ulvar. At seid(utsending)en er ein skapning av den typen, kan òg *Göngu-Hrólfs saga* tyde på, for der skal seiden *hrífa* offeret, og det er i utgangspunktet å ta tak med klør. *Vordklor*, *varðrispur* m.m. i seinare folketru (ovanfor) kan tyde på det same, sidan det i *Eiríks saga rauða* er *verðir* (jf. *varðlok[k]ur*) som gjev volva kunnskapen. At tjuvmjølkaren med skapnad som tråd og nyste i norsk folketru blir kalla ”trollkatt”, peikar i same retninga.

Ein del tyder på at åndeutsendingar av gand- / seid- / hug- / fylgje-typen kan komma frå eller ha samband med avlidne eller underjordiske (kap. 4.12.4, 4.13). I *Ynglinga saga* (Vanlande) og i den nemnde, parallelle nyislandske segna, kjem seiden frå ei forsmådd kvinne som meir eller mindre tydeleg er underjordisk eller alvekvinne, og som er forelska i offeret og prøver å dra det til seg. Dette motivet er vanleg i seinare folketru, på norsk kalla *elsk*. Da er det den

5. Konklusjon

forsmådde sin *elsk = hug* – altså liknande fjernverknad av tanke som når det gjeld *hug = vardøger* – som plagar den huglagde og prøver å dra han eller henne til seg. Ofte er det avlidne eller underjordiske som *elskar* / plagar på denne måten, og ofte er det *mara*, slik det òg er i *Ynglinga saga*. Dermed glid desse motiva over i *kveldriður*, *myrkriður*, osb., som eg nemnde ovanfor. Når dei rid folk, så kan det ha samband både med nysislandsk *gandreið* og luftritt, slik eg nemnde ovanfor, og samtidig kan det ha samband med at tanken / (elsk)hugen deira verkar på avstand og plagar offeret, slik at den fysiske merkbare tanken / hugen rid det om natta. Elskhugen frå avlidne og underjordiske heng òg i hop med eit motiv som kan nystast opp gjennom *gandreið* i *Porsteins þáttur bæjarmagns* og *Ketils saga hængs*: *Gandreið* har eit særskilt samband med ferd ned gjennom vatn til alvane / underjordiske, og somt tyder på at gandferda og oskoreia, og *gandreið* i same tydinga, held til i havet (kap. 4.13). Slik gand-ferd blir likevel ikkje så ulik ferd av gand i den skisserte kjernetydinga, for sidan alvane er eit folk av avlidne, blir gand-ferd uansett ei ferd av ånd(er).

Gand har eit tydingselement 'penis', i norrønt *gondull* i *Bósa saga* og i nysislandsk *göndull* og *gandur*. At ein ånde- eller trolldomsutsending har den bitydinga, samsvarar med samisk og finsk tradisjon. I misjonærkjeldene frå 1700-talet går "gand(fluge)" om einannan med "trollkast" og *nåejtiendirre*, som truleg tyder 'noaidepenis'. *Dirre* er same ordet som finsk *tyrä* 'penis, testikkel' / 'magisk skot' (m.m.), lånt til svensk *tyre* 'magisk skot'. At dobbeltydinga 'trolldomsprojektil' / 'penis' finst i fleire nabokulturar, tyder på at det er samband mellom tydingane 'penis' og 'magisk skot' (kap. 4.16 4.16.1). Det høver med etymologien for gand. Dei fleste som har vurdert den, meiner opphavstydinga er '(kvass) stav, støytar'. Det sluttar eg meg til (jamvel om dei to viktigaste argumenta må avvisast), og meiner ei gand-tyding '(kvass) stav, støytar' kan rekonstruerast svært tidleg. Påfallande mange stadnamn på *Gand-* er knytte til beine, langsmale fjordar og kilar, til dels namn som etter typen er minst eit par tusen år gamle, og gand-tydinga 'stav, stökk' finst i svensk-Finland og på Island, men ikkje i landa imellom. Det tyder på at gand hadde stav-tydinga i urnordisk eller før (kap. 4.2.2), og det høver med at gand kan tyde 'penis'. At gand, (*nåejtien*)*dirre* osb., både kunne tyde 'penis' og 'trolldomsprojektil', kan forklarast med at seksuell underkuing er ein måte å audmjuke på og med at noaidekampane kan oppfattast som brunstkampar. I transe sende noaidane grareinar mot kvarandre, og det var som ein variant av det dei kunne sende *nåejtiendirre* (kap. 4.16.1). Tankegangen kan settast i samband med ei førestelling som via spreidde vitnemål kan rekonstruerast både hos samane og hos germanarane fram til kristen

5. Konklusjon

ideologi slo heilt gjennom: *Ánda / hugen / jiðgg (heagga / hiegke, saSk, saN, saS)* = motet sat i hjartet, som kunne oppfattast som = kjønnsorgana, så når ein sende ut *ánda* si som eit prosjektil, var det ein ”kjønnsbrodd” ein sende ut. Såleis ser det ut til at *seid* (altså i norrøne kjelder) kunne angripe menn i rumpa og dermed (etter norrøn tankegang) gjera dei symbolsk til kvinner, slik det ser ut til at ein *nid-ándeutsending* gjer i *Þorleifs þáttr jarlsskálds*. Tilsvarende kan det oppfattast som *seidaren* får ei kvinnerolle når tilkalla *seid-ánder* trenger inn i *seidaren* (geispar dei inn, meiner eg), slik Clunies Ross har vori inne på. At offeret for *gønduls *andar*-trolldomen blir impotent, kan ha samband med dette, for det er mogeleg å oppfatte det som han pustar *gønduls *andar* i seg (kap. 4.16.2). Det er òg somt som tyder på at *mannslem* både i eldre og nyare tid har kunna tenkjast som eit snøre, til dels i tilknytning til idear om livstråd, og at utsend ”*ánde*brodd” / *mannslem* kunne tenkjast som eit snøre, band e.l., både hos samane og hus bumennene (jf. utsend *ánd* i trådskapnad ovanfor). Er desse *resonnementa* rette, kan det forklare mykje av kva som var perverst med *seid* (kap. 4.16.3).

Det er mindre nytt i det eg skriv enn ein kanskje kan få inntrykk av. Mange tolkingar er nye, men oftast bygger dei på at eg kombinerer og tek konsekvensen av ting andre har sett, men ikkje utnytta. At kjernetydinga av *gand* i eldre tid er ’utsend *ánd* / *sjel*’, har mange sett. At utgangspunktet for ideen *ánd* er pusten, og at *ánda* fer ut med den siste utpusten når vi døyr, er allment kjent. At *ánda* frå ein nyss avliden kan laga storm og altså er vind, er òg vel kjent, og likeins at det er *ánder* frå avlidne som utgjer vinterstormar som *gandferda*, *oskoreia*, *odensjakten*, m.m. At *gønduls *andar* er *ánder* som bit, har lenge vori det vanlege synet (kap. 3.6.1). Knut Liestøl har peika på at *dét* må forståast i lys av at pust, *ánd* og vind glid over i einannan, slik dei gamle kjenningane som kallar hug for trollkjerringvind viser, og at *gýgjar gøndull* er ein slik kjenning (kap. 3.6.1). Buchholz og Tolley meiner *geisping* under *seid* er inn- eller utpusting av *ánd(er)* (s. 82 og s. 91). Mundal og Steinsland har føreslått at *gand* var ei nemning for *ándeutsendingen* som blir send ut under *seid* (s. 81). Strömbäck har peika på at *seid-utsendingen* er av same slag som *hugr* og *fylgja*, og ymta om at *gand* òg er det (s. 80). At den etymologiske tydinga av *gand* er ’(kvass) stav, støytar’ er òg gammalt nytt (kap. 3.2). Lid peika dessutan på at sambandet mellom den tydinga og tydinga ’utsend *ánd*’ kan vera at *ánda* (*hugen*) fór i veg i skapnad av ein kvass kjepp (s. 78). Hadde dette vori innsett tidlegare, og hadde Lid fullt ut teki konsekvensen av det, så kunne mange av krumspringa i forskingshistoria ha vori unngåtte. At *ánd* og kvast, fysisk prosjektil kan vera det same, er uproblematisk i tradisjonen, men granskarar med moderne fysikk i hovudet har hatt problem med det.

5. Konklusjon

At *seiðr* etymologisk tyder 'tråd', har òg vori føreslått før (kap. 4.15.2). – Det viktigaste som er heilt nytt i det eg føreslår, er ideen om sjel / ånd / penis i trådskapnad: Seid tyder bokstaveleg eller opphavleg 'tråd', formene av seid-trolldomen kan avleiast av tråddydinga, utsend trolldomsvind og ånd kunne spinnast, slik at utsendingen var ein tråd, og den utsende tråd-ånda kunne ha penissymbolikk (kap. 4.15, 4.16). Desse førestellingane gjeld ikkje berre seid; dei høyrer òg til breiare førestellingar, som vi m.a. finn hos samane.

Da vil eg seia litt om gand i kjeldene til samisk religion og om samhøvet mellom samisk tru og bumannstru. Det er vel kjent både at gand er eit norsk ord og at gand i dagens tradisjon er knytt til samane. At den eldste fyldige gand-skildringa gjeld ein samisk noaideseanse (s. 22), kan oppfattast som uttrykk for at det var slik i mellomalderen òg. Men at *gandus* blir brukt om sjelsutsendingar i *Historia Norwegie*, treng ikkje tyde anna enn at *gandr* var ordet som på norsk best dekte ovringa (og kanskje brukte samane derfor det ordet når dei snakka med nordmennene på norsk, jf. slutten av kap. 4.3). Likevel finn vi i norrøne kjelder, liksom i folketrua seinare, oppfatninga at samane var særskilt ramme med trolldom generelt. Bakgrunnen er vel tendensen vi kan sjå i mange kulturar til å tru at dei som bur for seg sjølve, utanfor tettbygde strok, er mest trolldomskunnige.

Den kjerneforma av gand hos bumennene i mellomalderen og samane ikring 1700 som eg skisserte ovanfor (utsend ånd, gjerne i ham, brukt til mange slag ærend), kom eg fram til med å jamføre gand-skildringa i *Historia Norwegie* særleg med andre mellomalderkjelder og 16-1700-talskjeldene til samisk religion (kap. 4.3). Den rekkefølga er viktig. Går ein rett til 16-1700-talskjeldene og til seinare bumannstru om gand (kap. 2.2 og 2.4), får ein eit anna inntrykk: Gand er eit lite trolldomsprosjektil (pil, kule, insekt m.m.) som kjem fykande gjennom lufta og råkar folk og fe i kroppen så dei blir såra, får vondt eller døyr. At det er sjel eller ånd i prosjektilet, er det få opplysningar om. Dessutan er gand i dei kjeldene ofte ikkje brukt om nokon utsending i det heile, men som eit ord for trolldom. Når mitt syn likevel bygger mykje på dei yngre kjeldene òg, så er det fordi eg har gått til dei yngre kjeldene *gjennom* dei gamle, i tråd med det eg formulerte i kapittel 4.1, motsett det Lid gjorde. Da er det naturleg å leggja vekta på det i dei yngre kjeldene som har kontinuitet frå det gamle, og da ser ein at dét er ein god del: Jens Kildal (kap. 2.2.12) kallar ein av hjelpeåndfuglane til noaiden (*vuorneslådde, saL*) for "gandfugl". Han seier at noaidane kan slåst med å sende gand mot kvarandre, at dét er å sende reinsoksar som skal slåst og at det same da skjer med noaiden som med reinsoksen.

5. Konklusjon

Dessutan seier han at å setta gand er å sende hjelpeånder i skapnad av fugl, fisk, reinsokse eller mann (*vuorneslådde, bassevårelådde, bassevåreguolle, bassevåresarves, bassevåre-ålmma* [pl.], alle saL). Skanke (kap. 2.2.11) kallar òg ein av hjelpeåndfuglane for ”gandfugl”, og han reknar gand som ein av noaiden sine *næjtiesvoejkene* ’noaideånder’ (saS). Olsen (kap. 2.2.6) kallar *noaidegázzi* (saN), som er noaiden sitt følge av hjelpeånder, for ”gand Pigerne”. Går vi til seinare tradisjon, så finn vi døme på at insekt som m.a. er kalla gandfluge, er variantar av hjelpeånddyret noaidane sender mot andre, og at noaiden døyrr dersom insektet døyrr (kap. 4.6). Når insekt dessutan er den vanlegaste ikkjøtinga av sjela som fer ut or munnen på folk som søv (kap. 4.6), er det da rimeleg å oppfatte gandfluga som ein variant av sjels- eller hjelpeånddyret, jamvel om ho i dei fleste kjeldene berre er eit trolldomsprosjektil.

Når eg legg vekt på det som har kontinuitet med det gamle, så er det ikkje fordi eg vil under- slå endringane som har skjedd, men fordi målet mitt er å forstå samanhengen mellom dei ulike formene av gand, og det føreset ei ”etymologisk” tilnærming, altså at variasjon kan forklarast som forgreining frå sams opphav. Endringane er likevel interessante, så eg vil kommentere dei kort. Kjeldene gjev inntrykk av at gand mellom høgmellomalderen og tidleg nytid endra seg frå utsend ånd, helst i ham, til eit trolldomsprosjektil der den fysiske skapnaden er poenget, og ånda er kommen i bakgrunnen. (Jamfør skilnaden mellom gandane Tordis i *Fóstbræðra saga* sender, s. 24 og 130 her, og gandskotet frå seinare folketru, s. 75.) Det kan likevel hende at det meir fysiske prosjektilet òg er gammalt. På s. 229 såg vi at dei sprikande formene av *alvskot* tyder på at det ordet fanst i gammalnorsk. Det opnar for at gand òg kunne vera ”skot” den gongen, for i seinare folketru er *alvskot* = *gand(skot)*, og det er ein del som tyder på samband mellom gand og *alvane* i eldre tid (kap. 4.13). Andre endringar er tvillause. Ingen ting tyder på at gand kunne tyde ’trolldom’ i mellomalderen, men hos Clausson Friis gjer det det, like etter 1600 (kap. 2.2.1), og frå da er den tydinga vanleg (jamsides tydinga ’trolldomsprosjektil’). Den endringa skapte nye ord: Verbet *gande*, om ’å drive med gand = trolldom’ og verbalsubstantivet *ganding* f., om den aktiviteten. Dei siste generasjonane har trolldomstydinga teki heilt over, slik at gand i dagens tradisjon berre er ei form for trolldom, helst slik trolldom som samane driv med. På 1800-talet og langt utover på 1900-talet snakka ein i tradisjonen særleg om *ein gand* som ein kunne sende i veg eller få i seg, men i dag er det, etter det eg kjenner til, berre snakk om *å gande* og *ganding*, om heilt abstrakt ’å kaste vondt over folk’.

5. Konklusjon

Men kvifor brukte t.d. Isaac Olsen ordet gand om ting som ikkje frå gammalt av vart kalla gand? Kvifor brukte han ikkje eit heilt anna ord om dei nye tinga? Rimelegvis fordi han stod i ein tradisjon som var ubrotten frå mellomalderen, men som hadde endra seg. Den gongen ein tok til med å kalle dei samiske sjels- / åndeutsendingane for gand, var det fordi om lag det same fanst i norsk tradisjon, kalla gand (jf. *Historia Norwegie*). Men etter kvart endra dei norske førestellingane om gand-utsendingen seg, samtidig som samisk bruk heldt seg, og samtidig som ein heldt fram med å kalle det samane sende ut for gand. Ser vi slik på det, så kan det forklare at Jens Kildal skil seg ut blant misjonærane med ei gand-oppfatning som står nær den vi ser i mellomalderkjeldene. Grunnen til at han gjer det, *kan* vera at gand-tradisjonen hadde endra seg mindre i Salten, der Kildal var misjonær, enn elles. Men fordi han hadde samisk kone, kjende han samisk tankegang betre enn nokon av kollegaene (jf. Rydving 1995a: 32), og da kan forklaringa vera at han klårare såg kva hos samane som kunne svara til dei norske førestellingane. Sagt på ein annan måte: Han tilla ikkje samane (dei nye) bumansførestellingane om gand, men heldt seg til samisk bruk i det han skreiv, og når han brukte ordet gand, så var det om dét hos samane som kunne høve best med dei norske førestellingane.

Som vi nettopp såg, var det nødvendig å ta vegen gjennom dei norrøne kjeldene for å forstå gand i kjeldene til samisk religion. På same vis var dei norrøne kjeldene til stor hjelp i tolkinga av *nåejtiendirre* (kap. 4.16) og (med tida) i tolkinga av *Biejjen baernie* (saS) / *Beaivvi bártni* (saN) / Solsonen (jf. s. 246). Andre gonger har kjeldene til samisk tru hjelpt meg til å skjøne bumannstru – t.d. at kjernen i gandfluga er utsend ånd (s. 159), eller korleis det heng i hop at seid i somme kjelder dreiar seg om utsending av sjel (i ham), i andre om tilkalling av ånder (s. 182). At eg så fritt har tolka samisk tru i lys av bumannstru, er eit uttrykk for det grunnsynet eg skisserte på s. 8: Fordi dei fleste folka i Nord-Europa har vori her i alle fall dei siste 2000 åra, skal ein vente å finne mykje av dei same førestellingane hos dei ulike folka, særleg dei meir grunnleggande førestellingane. Denne avhandlinga har styrkt meg i det grunnsynet, ikkje minst når det gjeld samisk tru og bumannstru. Eg avviser ikkje dermed det breie sambandet mellom samisk kultur og kulturar lenger aust. Det eine utelukkar ikkje det andre. Eg vil elles presisere at eg – slik vanleg er i dag – reknar likskap mellom grannekulturar snarare som resultat av utvikling i samspel enn som direkte lån. Eg vonar eg seinare ein gong får granska nærare hjelpeåndene / følgjeåndene i dei ulike kulturane i Norden og førestellingane om kor dei held til, i høve til førestellingar om underjordisk. Slik det ser ut

5. Konklusjon

for meg no, kjem ei slik gransking til å peike same vegen som denne avhandlinga når det gjeld gammal kulturkontakt i Norden.

Etter at eg no har prøvd å plassere gand i høve til samiske førestellingar og samisk bruk, vil eg prøve å plassere gand og seid betre i høve til kvarandre enn eg har gjort til no. Eit av poenga mine er at gand og seid i fleire tydingar glid i hop (jf. kap. 4.15). Begge kan tyde 'tråd', og ganske sikkert har *seiðr* opphavleg (**saiþaz?*), som *gandr*, vorti brukt om sjølvve åndeutsendingen, jamvel om vi i norrøne kjelder berre kan ane ei slik tyding. Det er i *Laxdæla saga*, der det heiter at Kåre, når han kjem ut or huset, døyr når han "går på" seiden (*gekk á*, s. 297 her), og i *Göngu-Hrólfs saga* (s. 188 her), der det heiter at seiden skal *hrífa* offeret, kan hende fordi ein tenkte seg seid-utsendingen som eit dyr med tenner og klør, slik parallellar tyder på. Men det normale i norrønt er at *seiðr* berre er ei form for trolldom (ikkje trolldomsutsendingen), og at å drive med slik trolldom er å *seiða / síða*. *Gandr*, derimot, er *ikkje* noko ord for 'trolldom' på norrønt, det er berre heimla som 'åndeutsending', '(ånde)storm', 'ulv' og 'penis' (*göndull*), i tillegg til at tydinga 'stav, stökk' må ha funnist, jf. finlandssvensk og islandsk (kap. 4.2.2). Seinare får gand ei tyding 'trolldom' i norsk og færøysk, og til den blir det laga eit verb *gande / ganda*, om å drive med slik trolldom, og av det eit verbalsubstantiv *ganding* f. (i norsk). Det ser altså ut til at utviklinga er parallell til den som har skjedd med seid, berre seinare: Ordet for det ein sender ut i trolldomen blir eit ord for trolldomen sjølv, og av det ordet lagar ein eit verb for det å drive med trolldomen. Parallelt til at dette skjer med ordet *gand* i norsk og færøysk, forsvinn ordet *seið* i tydinga 'trolldom'. I islandsk, derimot, held *seið* seg som eit ord for trolldom, og *gand* får ikkje noka tyding 'trolldom'. Dette peikar i same retninga som mykje anna vi har sett: Utsending av *gand* var mykje det same som å seide (jf. Lid på s. 77).

Denne avhandlinga er ikkje feilfri. Mellom anna reknar eg med kritikk for at delar av avhandlinga ikkje er skikkeleg gjennomtenkte eller grundig nok gjennomførde, for slik er det. Eg har teki opp så mange tema at eg ikkje har makta å gjennomføre alt så godt som ein burde. Samtidig er det det som har gjevi dei interessante resultata. Hadde eg ikkje prøvd å sveipe over så mykje, så er det mange av dei mest interessante tinga eg ikkje hadde sett. Dei ulike tolkingane har utvikla seg i eit hermeneutisk samspel, så dersom eg hadde styrt utanom nokre av temaa, så hadde tolkingar av andre tema lidd under det. Dersom avhandlinga hadde vori betre gjennomført, hadde ho derfor vori mindre interessant. Eg reknar òg med kritikk for at eg brukar så mange kjelder frå folketrua i nyare tid til å kaste lys over eldre tid og så fritt

5. Konklusjon

tolkar kjelder frå ulike kulturar i lys av kvarandre. Eg er klar over at framgangsmåten min i dette stykket prinsipielt sett er svært problematiske. I kapittel 1.3 gjorde eg greie for grunnane til at eg meiner han likevel er den beste. Den viktigaste grunnen er at mange brikker med denne framgangsmåten har falli på plass i eit meningsfylt mønster, til dels brikker som elles hadde vori uforståelege – som at *gandur* på nysislandsk kan tyde 'grovt garn'; at ein magisk tjuvmjølkar kalla smørkatt er eit garnnyste, at gandfluger vil *ofan í* offeret, at shetlandsk *gander* tyder både 'brå kvalme' og 'vindrøse', at norrønt *gandr* tyder både 'ulv' og 'ånd', m.m. Resultata er altså det sterkaste argumentet for metoden – så sant lesaren er samd i at resultata er rimelege.... Dessutan vil eg streke under at eg mange stader i drøftinga fører sjølvstendige argument for at seine kjelder er relevante for eldre tid eller at kjelder frå andre kulturar er relevante for den kulturen eg drøftar. Døme på det er argumenta for at gand hadde tydingselementet 'stav' i alle fall så tidleg som i urnordisk (kap. 4.2.2), argumenta for at orda *vardøger* og *reham* fanst i gammalnorsk (s. 152 og 215, < **varðhygli* og **riðhamr*), argumenta for at gand i norrønt hadde samband med spinning (kap. 4.15), og argumenta for at utpusting av små dyr i søvne er ei urgammal fellesførestelling (s. 161). Eg vil òg gjenta at dei breiare førestellingane som eg meiner gand og seid høyrer til, er nokså djupe eller grunnleggande (som at ånd er noko ein pustar ut og inn), altså nettopp slike førestellingar som ein kan vente er utbreidde hos fleire nabofolk og som seigare enn det meste held seg gjennom tidene.

Dersom ein går med på at det med den breie kjeldebruken går an å rekonstruere noko som ein gong faktisk var, så er det likevel uvisst *kva tid* det var slik. Til dømes er det grunn til å tru at trolldomsforma seid opphavleg har samband med ein tråd spunnen på handtein, og at utgangspunktet for seidhjellen var at ein gjerne ville sitta høgt når ein spann. Men dermed er det ikkje sagt at volva sat og spann under seidseansen i *Eiríks saga rauða*, heller ikkje dersom staven hennar var ein slik som i Figur 21. At jamføring med litauisk *saĩtas / seĩtas* er eitt av argumenta for spinneteorien, tyder på at "seid-spinning" har røter i før-germansk tid, og vi kan ikkje veta om seid på Island på 1200-talet framleis hadde klårt samband med opphavet (jamvel om mykje tyder på det, m.a. at spinning tydeleg har samband med trolldom i nokre islendingoger). Andre døme: Det er uvisst kor langt fram i tida folk hadde klårt føre seg at ånda / sjela / ganden ein sende ut var eitt med pusten, eller om folk på 1200-talet meinte det heitte *flugumaðr* fordi "flugemannen" svelgde ei fluge som representerte ånda / viljen til oppdragsgjevaren (kap. 4.10).

5. Konklusjon

Kanskje vil lesaren tykkje at eg legg for stor vekt på likskap og for lita vekt på skilnad. Det *er* ein slik tendens i denne granskinga, men det er ikkje fordi eg meiner at alt er likt eller at skilnad ikkje er viktig. Vekta på likskap følgjer av målet med granskinga, som er å knyte i hop dei ulike variantane av gand i éin forståingsmodell, direkte eller via mellomlekker. I andre granskingar, der ein har andre mål, kan det vera meir interessant å sjå på det som skil ting det har vori interessant å setta i samband med kvarandre her. Med andre granskingsmål kunne ein òg ha brukt (delar av) materialet i denne avhandlinga til å rekonstruere andre "meiningsnettverk" enn eg har rekonstruert her, utan at det talar mot denne granskinga. Førestellingar, idear og andre kulturbyggesteinar heng i hop i eit nettverk i alle retningar. Det eg har gjort, er å prøve å dra ut og løfte fram ein del av dette store nettverket.

6 Litteratur

- Adam av Bremen. Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*, 1984 [1075]. Omsett av Emanuel Svenberg. [Skrifter utgivna av Samfundet pro fide et christianismo 6]. Kommentert av Carl Fredrik Hallencreutz m.fl. (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*). Stockholm: Proprius.
- Af Upplendinga konungum*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 143-48.
- Ahlbäck, Olav, 1992: *Ordbok över Finlands svenska folkmål 2*. Forskningscentralen för de inhemska språken, Skrifter 1. Helsingfors: Forskningscentralen för de inhemska språken.
- Alexander Jóhannesson, 1956: *Isländisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke Verlag.
- Almgren, Bertil m. fl., 1975: *Vikingene*. Illustrasjoner Åke Gustavsson. Oslo: Cappelen.
- Almqvist, Bo, 1965: *Norrön niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi. I: Nid mot furstar*. Nordiska texter och undersökningar 21. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- , 1974: "Torvig." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 18. Oslo: Gyldendal. 533-36.
- , 2000: "I marginalen till *Sejd*." I Gertrud Gidlund (red.): *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 72*. Uppsala Hedemora: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur / Gidlunds förlag. 237-71.
- Alver, Bente Gullveig, 1971a: "Concepts of the Living Human Soul in the Norwegian Tradition". *Temenos* 7. 7-33.
- , 1971b: *Heksetro og trolddom. En studie i norsk heksevæsen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aly, [Wolfgang], 1933: "Lebensfaden." I E. Hoffmann-Krayer og Hanns Bächtold-Stäubli (red.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V*. Berlin: de Gruyter. 965-67.
- Anderson, Walter, 1940: "Zu dem estnischen Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument". *Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis)* B Humaniora XLV. 1-82.
- Andersson, Thorsten, 1971: "ÄVgL quiggrind, YVgL quipgrinð". *Arkiv för nordisk filologi* 86. 232-36.
- Anonymus, 1903 [1720-t]: *Underretning om Rune-Bommens rette Brug iblandt Finnerne i Nordlandene og Findmarken*. I *Kildeskrifter til den lappiske mytologi I*, utg. Just Qvigstad. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter 1903 No. 1. Trondhjem. 65-68.
- , 1945 [1750-t.?): "Om lappernis væsen i levemaade og afgudsdyrkelse i Nordlandene fra forrige tider." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter Nordnorske samlinger* 5, 2. Utgåve Marie Krekling. Oslo: Brøgger. 153-74.
- Antonsen, Elmer H., 1975: *A concise grammar of the older Runic inscriptions*. Sprachstrukturen Reihe A. Historische Sprachstrukturen 3. Tübingen: Niemeyer.
- Árni Böðvarsson, 1988: *Íslensk orðabók handa skólum og almenningi*. Nyprent av andre utgåve, 1983. Reykjavík: Bókaútgáfa Menningarsjóðs.
- Asbjørnsen, P. Chr, 1859-66: *Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn*. 2 band. Anden forøgede Udgave. Christiania: Steensballe.
- Ásgeir Blöndal Magnússon, 1989: *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík: Orðabók Háskólans.
- Aslak Bolts jordebok*, 1997. Utgåve Jon Gunnar Jørgensen. Parallell bokmålstekst ved Tor Ulset. Oslo: Riksarkivet.
- Aulbach-Reichert, Brunhilde, 1995: *Annette von Droste-Hülsthoff. Der SPIRITUS FAMILIARIS des Roßtäuschers. Ein Deutungsversuch auf der Grundlage der Analytischen Psychologie von C.G.Jung*. Kleine Rüschaus-Edition 4. Münster: Rüschaus.
- Bárðar saga [Snæfellsáss]*, 1991. I *Harðar saga*. Íslenzk fornrit 13. Utgåve Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag. 99-172.
- Bergsland, Knut, 1967: "Hárbarðsljóð sett fra øst". *Maal og Minne*. 8-40.

6. Litteratur

- , 1969: "Runebomme." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 14. Oslo: Gyldendal. 455-59.
- Bergsland, Knut og Lajla Mattsson Magga, 1993: *Áarjelsaemien-daaroen baakoegærja. Sydsamisk-norsk ordbok*. [Indre Billefjord]: Idut.
- Bergsveinn Birgisson, 1997: *Miðgarðsormur*. B.A.-ritgerð í íslensku, Háskóli Íslands, vor 1997. Uprenta.
- Birkeland, Harris, 1954: *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder*. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse, 1954: 2. Omsetting med merknader. Oslo: I kommisjon hos Dybwad.
- Biskop Eysteins Jordebog (Den røde Bog)*. Fortegnelse over det geistlige Gods i Oslo Bispedømme omkring Aar 1400, 1879. Utgåve H. J. Huitfeldt-Kaas. Christiania.
- Bjarnar saga Hítédalakappa*, 1938. I *Borgfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 3. Utgåve Sigurður Nordal og Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag. 109-211.
- Bjarni Einarsson, 1955: *Munnmælasögur 17. aldar*. Íslenzk rit sidari alda 6. Reykjavík: Hið Íslenzka fræðafélag.
- , 1993a: "Fagrskinna." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 177.
- , 1993b: "Egils saga Skalla-Grímssonar." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. New York / London: Garland Publishing. 155-57.
- Bjorvand, Harald og Fredrik Otto Lindeman, 2000: *Våre arveord. Etymologisk ordbok*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. 105. Oslo: Novus forlag.
- Björn Halldórsson og R. K. Rask, 1814 [1786]: *Lexicon Islandico-Latino-Danicum Biörnnonis Haldorsonii. Björn Haldorsens islandske Lexikon*. 2 band. Utgåve og danske omsettingar ved Rask. Havnæ: P.E. Müller.
- Bjørndal, Martin, 1949: *Segn og tru. Folkeminne frå Møre*. Norsk folkeminnelags skrifter 64. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Blanda. Fróðleikur gamall og nýr*, 1921-23: II. Sögurit 17. Sögufélag gaf ut. Reykjavík.
- Blinkenberg, Chr., 1909: *Tordenvåbenet i kultus og folketro. En komparativ-archæologisk undersøgelse*. Studier fra sprog- og oldtidsforskning 79. København.
- Blix, Dagmar, 1965: *Draugen skreik. Tradisjon frå Lofoten*. Norsk folkeminnelags skrifter 93. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bosworth, Joseph og T. Northcote Toller, 1898: *An Anglo-Saxon dictionary. Based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth*. Edited and enlarged by T. Northcote Toller. Oxford: Oxford University Press.
- Braset, Karl, 1910: *Øventyr, sagn. Gamalt paa sparbumaal*. Sparbu: K. Braset.
- Brennu-Njáls saga*, 1954. Íslenzk fornrit 12. Utg. Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenzka Fornritafélag.
- Broman, Olof, 1911-49 [tidl. 1700-t]: *Olof Joh. Bromans Glysisvallur och öfriga skrifter rörande Helsingland*. Utgifna af Gestrike-Helsing nation i Upsala genom Karl A. Hægermarck och Anders Grape. Del 1. Uppsala: Gestrike-Helsing nation i Upsala.
- Brøndsted, Johannes, 1936: "Danish inhumation graves of the Viking Age. A survey". *Acta Archaeologica* 7. 81-228.
- Bråvoll, Ole, 1964: *Vestfoldmål. Ord og vendinger fra Andebu*. Tilrettelagt for trykning av Odd Gallis. Drammen: Vestfold historielag.
- Buchholz, Peter, 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Inaugural-Dissertation. Münster: Die Universität.
- Buchner, Rudolf og Werner Trillmich, 1961: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. Fontes saeculorum noni et undecimi historiam ecclesiae hammaburgensis necnon imperii illustrantes*. Ausgewählte Quellen

6. Litteratur

- zur deutschen Geschichte des Mittelalters Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 11. Parallell tysk og latinsk tekst. Berlin: Rütten & Loenig.
- Bugge, Sophus, 1895: "Mindre Bidrag til nordisk Mythologi og Sagnhistorie". *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*. II. Række. 10. Band. 123-38.
- Bugge, Sophus m. fl., 1910: *Der Runenstein von Rök in Östergötland, Schweden*. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von der K. Akademie der schönen Wissenschaften, Geschichte und Altertumskunde durch Magnus Olsen unter Mitwirkung und mit Beiträgen von Axel Olrik und Erik Brate. Stockholm.
- Bugge, Sophus (red.), 1867: *Sæmundar Edda hins fróða. (Norræn Fornkvæði)*. Tekstutgåve med kommentarar. Christiania: Malling.
- Buschan, Georg, 1922-26: *Illustrierte Völkerkunde*. Zweite und dritte, vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. 2 band. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Buvik, Alfred, 1941: "Finngand". *Håløygminne*. 18-19.
- Bäckman, Louise, 1975: *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm studies in comparative religion 13. Dr. philos.-avhandling, Stockholms universitet. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- , 1978: "The Dead as Helpers? Conceptions of Death amongst the Saami (Lapps)". *Temenos* 14. 25-52.
- , 1982: "The Noajdie and his Ecstasy - A Contribution to the Discussion." I Nils G. Holm (red.): *Religious ecstasy. Based on papers presented at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981* Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11. Stockholm: Distributed by Almqvist & Wiksell International. 122-27.
- Bäckman, Louise og Åke Hultkrantz, 1978: *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm studies in comparative religion 16. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bø, Olav, 1987: *Trollmaker og godvette. Overnaturlige vesen i norsk folketru*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Bøgh-Andersen, Susanne, 1999: *Vendel- och vikingatida stekspett. Ej blott för köket. Ett redskap med anor från Homeros' tid*. Avhandling (Fil. lic.) - Lunds universitet, 1999. Lund: Lunds universitet, Arkeologiska institutionen.
- Campbell, David A, 1982: *Greek Lyric IV*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cederblom, Gerda, 1909: "Några av våra äldsta spånadsredskap och deras ättlingar". *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok*. 1-14.
- Celander, Hilding, 1943: "Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk tradition". *Saga och sed*. 71-175.
- Chesnutt, Michael, 1991: "Nordic Variants of the Guntram Legend". *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore* 47. 153-65.
- Christensen, Arne Emil, 1992: "Kongsgårdens håndverkere." I Arne Emil Christensen m. fl. (red.): *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo: Schibsted. 85-137.
- Christiansen, Hallfrid, 1973 [1948]: *Norske dialekter 3. De viktigste målmerker og deres råderom*. Oslo: Tanum-Norli.
- Christiansen, Reidar Th., 1957: "Hedmarks folkeminner." I [R.W. Halvorsen m.fl.] (red.): *Hedmarks historie. Første fellesbind*. Hamar: [Hedmark historielag]. 358-443.
- , 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List of Types With a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Helsingfors: Academia scientiarum fennica.
- , 1964: *Folktales of Norway*. Folktales of the world. Translated by Pat Shaw Iversen. Chicago: University of Chicago Press.

6. Litteratur

- Christiansen, Reidar Th. og Knut Liestøl, 1931: "Norske folkesegner." I Knut Liestøl og C. W. von Sydow (red.): *Folkevisor, folkesegner og folkeeventyr* Nordisk kultur 9. Stockholm: Bonnier. 161-180.
- Christie, W. F. K., 1938 [1840-åra]: *Norsk Dialect-Lexicon og nokre folkeminne og brev*. Bergens museums årbok. Historisk-antikvarisk rekke 1937: 1. Gustav Indrebø gav ut. Bergen: Bergens Museum.
- Ciklamini, Marlene, 1993: "Ketils saga hængs." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 352-53.
- Clausson Friis, Peder, 1599: *Om Diur, Fiske; Fugle och Træer udi Norrig*.
———, 1881 [1632]: *Norrigis Bescrifulse*. I *Samlede Skrifter af Peder Claussøn Friis*. Udgivne for Den norske historiske Forening af Gustav Storm. Verket er skrivi i 1613. Kristiania: Brøgger. 243-409.
- Cleasby, Richard og Gudbrand Vigfusson, 1874: *An Icelandic-English dictionary. Initiated by Richard Cleasby; subsequently revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson*. Oxford: Clarendon Press.
- Clunies Ross, Margaret, 1981: "An interpretation of the Myth of Þórr's Encounter with Geirrþóðr and his Daughters." *Speculum Norrænum. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre*. 370-91.
———, 1993a: "Up the creek without a paddle: A response to Lotte Motz's 'Þórr's river crossing'". *Saga-book of the Viking Society for Northern Research* 23. 491-95.
———, 1993b: "Eilífr Goðrúnarson." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 157-58.
———, 1994a: *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume 1: The myths*. The Viking collection. Studies in Northern Civilisation 7. [Odense]: Odense University Press.
———, 1994b: "Þórr's Honour." I Heiko Uecker (red.): *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck* Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11. Berlin / New York: de Gruyter. 48-76.
- Collin, Maria, 1921: "Om primitiva spinnmetoder". *Rig*. 75-80.
- Dagrin, Bengt B., 2000: *Stora fula ordboken. Baktalade ord ur språkets bakgård*. Omarbeidd og auka, fyrste utgåve 1997. Stockholm: Carlssons.
- Damico, Helen, 1993: "Sǫrla þátr." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 638.
- Dass, Petter, 1989 [1670-90-åra]: *Nordlands Trompet. Den nordske Dale-viise*. Ved Didrik Arup Seip. Innleiing av Solveig Tunold. Fyrste prenta utgåve *Nordlands Beskrivelse*, Bergen: Kongl. Majests privil. Bogtryckerie, 1739. Oslo: Aschehoug / Bokklubbens lyrikkvenner.
- Den eldre Gulatingslova*, 1994. Norrøne tekster 6. Utg. Bjørn Eithun, Magnus Rindal og Tor Ulset. Oslo: Riksarkivet.
- Dictionary of the Irish language. Based mainly on old and middle Irish materials*, 1983. Nedfotografert nyprint av opphavleg utgåve 1913-76. Dublin: Royal Irish Academy.
- Die Bósa-Saga in zwei Fassungen, nebst Proben aus den Bósa-Rímur*, 1893. Utgåve Otto Luitpold Jiriczek. Strassburg: Trübner.
- Dillmann, Francois-Xavier, 1992: "Seiður og shamanismi í Íslendingasögum". *Skáldskaparmál. Tímarit um íslenskar bókmennir fyrri alda* 2. 20-33.
- Diplomatarium Norvegicum*, 1847-1995. 22 band. Utgåve Christian Christoph Andreas Lange, Carl Richard Unger, Henrik Jørgen Huitfeldt-Kaas, Gustav Storm, Alexander Bugge, Christoffer Brinchmann, Oluf Kolsrud, Hallvard Magerøy og Ferdinand Linthoe Næshagen. Christiania / Oslo: Malling / Norsk historisk Kjeldekrift-Institut.
- Driscoll, Matthew James, 1993: "Saulus saga ok Níkanors." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 566.

6. Litteratur

- Dronke, Ursula, 1997: *The poetic Edda 2. Mythological poems*. Edited with translation, introduction and commentary by Ursula Dronke. Oxford: Oxford University Press.
- Droplaugarsona saga*, 1950. I *Austfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 11. Utgáve Jón Jóhannesson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 135-80.
- Düben, Gustaf von, 1873: *Om Lappland och lapparne, företrädesvis de svenske. Ethnografiska studier*. [Stockholm]: Norstedt & söner.
- Daae, Aagaat, 1933: "Hans Lønborgs rim om at skyde gan". *Norsk folkekultur. Folkeminnetidsskrift* 19. 28-30.
- Eckstein, [F.], 1934: "Milchhexe." I E. Hoffmann-Krayer og Hanns Bächtold-Stäubli (red.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin: de Gruyter. 293-351.
- Edda Snorra Sturlusonar*, 1931. Udgivet efter håndskrifterne af Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat ved Finnur Jónsson. København: Gyldendal.
- Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi*, 1848-87. 3 band. Hafniæ: Legatum Arnamagnæani.
- Eddadigte*, 1955-59. 2. utg. 3 band. Nordisk Filologi. A, Tekster; 4, 7, 8. Utgáve Jón Helgason. København: Munksgaard.
- Edsman, Carl-Martin, 1970: "Själ och kropp." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 15. Oslo: Gyldendal. 327-330.
- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda III*. Utgáve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 322-65.
- Egils saga Skalla-Grímssonar*, 1933. Íslenzk fornrit 2. Utg. Sigurður Nordal. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Eidnes, Hans, 1956: "Gandsås - Gannsås". *Håløygminne* 37. 496-99.
- Eike, Christine, 1980: "Oskoreia og ekstaseriter". *Norveg* 23. 227-309.
- Einar G. Petursson, 1993: "Codex Regius." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 100-01.
- Einar Ól. Sveinsson (red.), 1954: *Brennu-Njáls saga*. Íslenzk fornrit 12. Tekstutgáve med merknader og forklaringar. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag.
- Eiríks saga rauða*, 1935. I *Eyrbyggja saga*. Íslenzk fornrit 4. Utgáve Matthías Þórdarson og Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag. 193-237.
- Ekerwald, Anna, 1994: *Spinna med slända. Spinnteknik på det grekiska fastlandet och Peloponnesos*. Stockholm: Carlssons.
- Ellefsen, Arild S., 1981: "Grønnsnerren og ganflua." *Saltdalsboka. Årbok for Saltdal* 1981. [Rognan]: Saltdal kulturstyre. 110-11.
- Elsa E. Guðjónsson, 1978: "Fjórar myndir af íslenska vefstaðnum". *Árbók hins íslenska fornleifafélags*. 1977. 125-134.
- , 1983-84: "Nogle bemærkninger om den islanske vægtvæv, vefstadur". *By og bygd. Norsk folkemuseums årbok*. 117-28.
- Enright, Michael John, 1990: "The Goddess who Weaves". *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*. 24. 54-70.
- Evans, Jonathan D. M., 1993: "Friðþjófs saga ins frækna." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 221.
- Evensen, Børge, 2003: *Gravholmer. Gravlokalisering og samfunn i jernalder i Vesterålen*. Hovedfagsavhandling i arkeologi, Instiutt for arkeologi, Universitetet i Tromsø, høsten 2003. Uprenta.
- Eyrbyggja saga*, 1935. Íslenzk fornrit 4. Utgáve Matthías Þórdarson og Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag.
- Fagrskinna - Nóregs konunga tal*, 1985. I *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna - Nóregs konunga tal*. Íslenzk fornrit 29. Utgáve Bjarni Einarsson. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag. 55-364.

6. Litteratur

- Falk, Hjalmar, 1924: *Odensheite*. Skrifter utg. av Videnskapselskapet i Kristiania II, Historisk - filosofisk klasse, 1924:10. Kristiania: Dybwad.
- , 1926: ”Sjelen” i hedentroen”. *Maal og Minne*. 169-74.
- Falk, Hjalmar og Oluf Rygh, 1907: *Norske Gaardnavne 5. Buskeruds Amt*. Kristiania: I kommission hos Cammermeyers Boghandel.
- Falk, Hjalmar og Alf Torp, 1910-11: *Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. Mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis*. Germanische Bibliothek 1. Sammlung 4. Reihe Wörterbücher 1. Aufgrund der Übersetzung von dr. H. Davidsen neue bearbeitete deutsche Ausgabe. 2 band med løpande paginering. Heidelberg: Carl Winter.
- Falk, Hjalmar og Alf Torp, 1903-06: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. 2 band med løpande paginering. Kristiania: Aschehoug.
- Faulkes, Anthony, 1993: ”Snorra Edda.” I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 600-02.
- , 1998: *Edda. Skáldskaparmál*. Tekstutgåve. Av Snorri Sturluson. Band 1: Introduction, Text and Notes. Band 2: Glossary and Index of Names. London: Viking Society for Northern Research. University College London.
- Faye, Andreas, 1948 [1844]: *Norske Folke-Sagn*. Norsk folkeminnelags skrifter 63. Oslo.
- Fellman, Jacob, 1906 [1830-åra]: *Anteckningar under min vistelse i lappmarken*. 2 band. Helsingfors.
- Finch, R. G., 1993: ”Þiðreks saga af Bern.” I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 662-63.
- Finnboga saga*, 1959. I *Kjalnesinga saga*. Íslenzk fornrit 14. Utgåve Jóhannes Halldórsson. Reykavík: Hið íslenzka Fornritafélag. 251-340.
- Finnur Jónsson, 1884: *Kritiske Studier over en Del af de ældste norske og islandske Skjaldekvad*. Doctor philos.-avhandling. København: I kommission hos Den gyldendalske Boghandel.
- , 1892: ”Um galdra, seið, seiðmenn og völur.” I Finnur Jónsson m. fl. (red.): *Þrjár ritgjörðir sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, sögufræðing og sögukennara, á áttatugasta fæðingardeggi hans þ. 13. nóvember 1892*. Kaupmannahöfn.
- , 1900-01: *Heimskringla. Nóregs konunga sögur af Snorri Sturluson. IV. Fortolkning til versene*. Udgivne for Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri.
- , 1912-15: *Den Norsk-islandske skjaldedigting*. 4 band. Band A 1 og A 2 tekst etter handskriftene, B 1 og B 2 restituert tekst. Fotografisk nyprint 1967-73, København: Rosenkilde og Bagger. København: Gyldendal.
- , 1913-16: *Lexicon poeticum*. Forfattet af Sveinbjörn Egilsson. Forøget og påny udgivet for Det kongelige Nordiske Oldskriftselskab ved Finnur Jónsson. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri.
- , 1926: [*Ordbog til rímur*] *Ordbog til de af Samfund til udg. af gml. nord. Litteratur udgivne rímur samt til de af dr. O. Jiriczek udgivne Bósarímur*. Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur, skrifter 51. København.
- , 1932: *De gamle Eddadigte*. København: G. E. C. Gads Forlag.
- Fisher, Peter, 2003: ”English Translation.” I Lars Boje Mortensen (red.): *Historia Norwegie*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 51-105.
- Fisher, Peter og H. R. Ellis Davidson, 1979-80: *The history of the Danes*. 2 band. [Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*]. Translated by Peter Fisher, edited by Hilda Ellis Davidson. Berre bøkene I-IX. Cambridge: Brewer.
- Fiskaa, H. M., 1968: ”Papir.” *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 13. Oslo: Gyldendal. 106-09.

6. Litteratur

- Flateyjarbok*, 1860-68. 3 band. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [af Gudbrandr Vigfusson og C.R. Unger]. Christiania: Mallings.
- Flint, Valerie I. J., 1991: *The rise of magic in early medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Flóamanna saga*, 1991. I *Harðar saga*. Íslenzk fornrit 13. Utgáve Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag. 229-327.
- Foot, Peter, 1986: "Three dream-stanzas in Hrafn saga Sveinbjarnarsonar." I Rudolf Simek m. fl. (red.): *Sagnaskemmtun. Studies in honour of Hermann Pálsson on his 65th birthday, 26th May 1986* Philologica Germanica 8. Wien: Böhlau. 99-109.
- Foran, Derek, 1995: "The Three Wind-Knots". *Sinsear. The folklore journal* 8. 55-69.
- Forbus, Henric, 1910 [1727]: "Prosten Henric Forbus' skrivelse till K. M:t den 29 mars 1727 med berättelse om den norska lappmissionen och lapparnas hedendom." I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri. 28-41.
- , 1910 [för 1730]: "Forbus' jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan." I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri. 76-87.
- Fornaldar sögur Norðurlanda*, 1829–1830. 3 band. Red. av C[arl] C[hristian] Rafn. København.
- Fornmanna sögur*, 1825. 12 band. Útgefnað ad tilhlutun hins Norræna Fornfræða Félags. Kaupmannahöfn.
- Forsblom, Valter W., 1917: "Folkföreställningar i svenska Österbotten om trollskott." *Folkloristiska och etnografiska studier* II. Skifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 135. Helsingfors. 96-112.
- , 1927: *Folktro och trolldom* 5. *Magisk folkmedicin*. Finlands svenska folkdiktning VII. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 195. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Fóstbræðra saga*, 1943. I *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 6. Utg. Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag. 119-276.
- Friðþjófs saga ens frækna*, 1829. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utg. C[arl] C[hristian] Rafn. København. 61-100.
- Friðþjófs saga ins frækna*, 1901. Altnordische Saga-Bibliothek 9. Herausgegeben von Ludvig Larsson. Halle a.S.: Max Niemeyer.
- Friðþjófs saga ins frækna*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda III*. Utgáve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 75-104.
- Friis, Jens Andreas, 1871: *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Kristiania: Alb. Cammermeyer.
- Fritzner, Johan, 1867: *Ordbog over Det gamle norske Sprog* I. Kristiania: Feilberg & Landmark.
- , 1877: "Lappernes hedenskab og trolldomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmændenes, tro og overtro". (*Norsk*) *Historisk Tidsskrift*. 136-217.
- , 1883-96: *Ordbog over Det gamle norske Sprog* 1-3. 2. utgåve. 1. utg. Christiania 1867. Kristiania: Den norske Forlagsforening.
- Fuglestad, O. og Joh. Th. Storaker, 1943: *Folkesagn samlede i Lister og Mandals amt*. Samla av begge, utgåve Fuglestad. Mesteparten også i J. M. Osmundsen si utgåve, Flekkefjord 1880. Kristiansand S.: Agder Tidend.
- Fundinn Noregr*, 1954. *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgáve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 88-91.
- Gaski, Harald, 1987: *Med ord skal tyvene fordrives. Om samenes episk poetiske diktning*. Karasjok: Davvi media.
- , 2003: *Biejjen baernie. Beavvi bárdni. Sámi Son of the Sun*. [Anders Fjellner]. Kárášjohka: Davvi Girji.

6. Litteratur

- Gering, Hugo, 1927: *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Dritter band: Kommentar. Erste hälfte: Götterlieder. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von B. Sijmons. *Gísla saga Súrssonar*, 1943. I *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 6. Utgåve Björn K. Þórólfsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 3-118.
- Gjærder, Per, 1964: "The Beard as an Iconographical Feature in the Viking Period and the Early Middle Ages". *Acta Archaeologica* 35. 95-114.
- Grambo, Ronald, 1984: "En seidkvinne på Grønland. Noen tanker om et avsnitt i Eiriks saga rauða". *Middelalderforum. Forum mediaeval*. 3/4 1984. 56-69.
- Granlund, John, 1976: "Vindmagi." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 20. Oslo: Gyldendal. 98-100.
- Grettis saga Ásmundarsonar*, 1936. Íslenzk fornrit 7. Utgåve Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Greve, Lita, 2002: "Gandflue - et magisk insekt". *Naturen. Populærvitenskapelig tidsskrift* 1-2002. 23-29.
- Grienberger, Theodor von, 1913: "Urnordisches". *Arkiv för nordisk filologi* 25. 352-72.
- Grimm, Jacob, 1843: *Kinder- und Hausmärchen*. Vollständiges Ausgabe. Erster Band. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- , 1953 [1876]: *Deutsche Mythologie*. 3 band. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der vierten Ausgabe. Besorgt von Elard Hugo Meyer. Basel: Benno Schwabe et.co. Verlag.
- Gríms saga loðinkinna*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 183-98.
- Grundström, Harald, 1943-45: "Spridda drag ur lapsk folketro". *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 66-67. 90-103.
- , 1946: *Lulelappsk ordbok*. Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala. Ser[ie] C: 1. 4 band med løpande paginering. "Utarbetad av Harald Grundström på grundval av K. B. Wiklunds, Björn Collinders och egna uppteckningar." Også med tittelen Lulelappisches Wörterbuch. Uppsala: A.-B. Lundequistska bokhandeln.
- Grøtvedt, Per Nyquist, 1939: "Den språklige sammenhengen mellem sørosthorske og båhuslenske mål". *Maal og Minne*. 156-69.
- Graan, Olaus, 1899 [1672]: "Relation, eller En fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung, så wähl som om heela dheras lefwernes förehållande". *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 17, 2. Utgåve K. B. Wiklund. 1, 9-85.
- Guðmundur Andrússon, 1999: *Lexicon Islandicum. Orðabók Guðmundar Andrússonar*. Ný útgáfa. Orðfræðirit fyrri alda 4. Gunnlaugur Ingólfsson og Jakob Benediktsson önnuðust útgáfuna. Fyrste utgåva København 1683. Reykjavík: Orðabók Háskólans.
- Guðmundur Finnbogason, 1943: *Iðnsaga Íslands II*. Reykjavík: Iðnaðarmannafélagið í Reykjavík.
- Guðrún P. Helgadóttir (red.), 1987: *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*. Tekstutgåve med merknader og forklaringar. Oxford: Oxford University Press.
- Gunnar Harðarson og Stefán Karlsson, 1993: "Hauksbók." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 271-272.
- Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, 1959. I *Kjalnesinga saga*. Íslenzk fornrit 14. Utgåve Jóhannes Halldórsson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag. 341-79.
- Gustavson, Herbert m. fl., 1918-45: *Gotländsk ordbok. På grundval av C. och P.A. Säves samlingar*. Skrifter utgivna genom Landsmålsarkivet i Uppsala. Ser. A 2. To band med løpande paginering. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- Gyðinga saga*, 1995. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 42. Utgåve Kirsten Wolf. Revidert utgåve av doktoravhandling, University of London, 1986. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.

6. Litteratur

- Göngu-Hrólf's saga*, 1954. I *Fornaldarsögur Norðurlanda* 3. Utg. Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 161-280.
- Hagen, Rune, 2002a: "Early Modern Representations of the Far North. The 1670 Voyage of La Martinière". *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore* 58. 19-42.
- Hagen, Rune og Per Einar Sparboe (red.), 1998: *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Ravnetrykk nr 18. Tekstutgåve av Hans Hanssen Lilienskiold sitt trolldomskapittel i *Finnmarkens beskrivelse*, med føreord og modernisert paralleltekst. Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Hagen, Rune Blix, 2001: "Ondskapen fra nord". *Ottar* 234. 1-2001. 8-14.
- , 2002b: "Harmløs dissenter eller djevelsk trollmann?" (*Norsk*) *Historisk Tidsskrift* 81. 319-346.
- Hagland, Jan Ragnar, 2003: "On *Rognvalds þátr ok Rauðs* in *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* and elsewhere." I Rudolf Simek og Judith Meurer (red.): *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th international Saga Conference Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003*. Bonn: Hausdruckerei der Universität Bonn.
- Hákonar saga Hákonarsonar etter Sth. 8 fol., AM 325 VIII, 4^o og AM 304 4^o*, 1977. Norrøne tekster 2. Utgåve Marina Mundt. Oslo: Norsk historisk Kjeldeskrift-Institutt.
- Hálfðanar saga Brönufostra*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda* IV. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 287-318.
- Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, 1917. Altnordische Saga-Bibliothek 15. Utgåve Franz Rolf Schröder. Halle a.S.: Max Niemeyer.
- Hallager, Laurents, 2004 [1802]: *Norsk Ordsamling*. Utgåve og innleiing Lars S. Vikør. Fyrste utgåve Kjøbenhavn: Sebastian Popp, 1802. [Bergen]: Vigmostad & Bjørke.
- Hallberg, Peter, 1993: "Sturlunga saga." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 616-18.
- Halldor Stefansson m. fl., 1947-70: *Austurland. Safn austfirzkra fræda*. 7 band. Akureyri.
- Hallgrímur Scheving, 1846-50: "Orða-Safn úr nýara og daglega málinu tínt saman af Skólakennara Dr. H. Scheving". Handskrift i Landsbókasafn Íslands, Lbs 283-285 4t^o.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld, 1976: "*Pulur*." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 20. Oslo: Gyldendal. 403-05.
- Hammarstedt, N. E., 1920: "Svensk forntro och folksed i bild och ord. Häft. I."
- Hammershaimb, V. U., 1852: "Færøiske folkesagn". *Antiquarisk Tidsskrift udgivet af Det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab* 1849-51. 170-208.
- Hammond, Hans, 1787: *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse*. Uddragne af offentlige Brevskaber og egenhændige Haandskrifter ved Hans Hammond. Kjøbenhavn: Gyldendal.
- Hansen, H. P., 1947: *Spind og bind. Bindehosens, Bindestuens og Hosekræmmerens Saga*. Kjøbenhavn: Munksgaard.
- Hansen, O. Stv., 1873: *Bygdefortælling. Optegnelser fra Tydalen, Annex til Sælbu*. Tromsø: Holmboe.
- Harðar saga*, 1991. Íslenzk fornrit 13. Utgåve Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Harva [Holmberg], Uno, 1948: *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: Söderström.
- Hávarðar saga Ísfirðings*, 1943. I *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 6. Utg. Guðni Jónsson. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag. 289-358.
- Heggstad, Leiv m. fl., 1990: *Norrøn ordbok*. (Marius Hægstad og Alf Torp: *Gamalnorsk ordbok*. Kristiania 1909). Oslo: Det norske samlaget.
- Heiberg, G. F., 1940: "Oppsta'veven". *Maal og Minne*. 1-6.
- Heide, Eldar, 1997: *Fjølsvinnsmål. Ei oversett nøkkelkjelde til nordisk mytologi*. Uprenta magistergradsavhandling i norrøn filologi.

6. Litteratur

- , 2001a: "Verdstreet, reinen og elgen. Forslag til tolking av ei eddastrofe og ei skaldestrofe". *Collegium Medievale* 14. 7–23.
- , 2001b: "Kvinner som gjer menn til kvinner i Laxdœla saga". *Nordlit* 9. 79-96.
- , 2002: "Gandfluga og sjamanismen". *Nordica Bergensia* 28. 61-103.
- , 2003: "Eyrarland-figuren i lys av sørsamiske Tors-(hammar)teikn". *Nordica Bergensia* 29. 37-45.
- , 2004a: "Uventa ikkje-patalal *n* av *nd* i nordnorsk. Typen *gandr* > /ga:n/." *Maal og Minne*. 56-69.
- , 2004b: "Våpenet til Tor jamført med *gand(r)*. Om utsend vind, skjegg, blåseinstrument, "vindhamrar" og Tors-figurar." I Jurij Kusmenko (red.): *The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact*. Føredrag frå symposiet *Saami and the Scandinavians*, Humbolt-Universität zu Berlin, 24.-25.10.2003. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. 55-72.
- , 2006: "Spinning *seiðr*." *Old Norse Religion in Long-Term Perspective*. Føredrag frå konferansen *Old Norse Religion in Long-Term Perspective*, Lund 3.-7. juni 2004. Under prenting.
- Heimskringla*, 1941. 3 band. Íslenzk fornrit 26-28. Av Snorri Sturluson. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Hellquist, Elof, 1893: *Etymologische Bemerkungen*. Gefle.
- , 1948: *Svensk etymologisk ordbok*. To band med løpande paginering. Tredje utgåve. Berre trykkfeil retta frå 1939-utgåva, som var omarbeidd og auka. Fyrste utgåva 1922. Lund: Gleerup.
- Heltzen, Iver Ancher, 1981 [1834]: *Ranens beskrivelse 1834*. Manuskript frå 1834. [Mo]: Rana museums- og historielag.
- Herodots historie*, 1998. 1. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Til norsk ved Henning Mørland. 1. norske utg. 1960. Oslo: Aschehoug / Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek / Det norske akademi for sprog og litteratur.
- Historia Norwegie*, 2003. Utgåve Lars Boje Mortensen. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Hjálmþés saga ok Ölvis*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda IV*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 177-243.
- Hodne, Ørnulf, 1994: *Kjærlighetsmagi. Folketro om forelskelse, erotikk og ekteskap*. Cappelen fakta. [Oslo]: Cappelen.
- Hoeneke, Bartholomäus, 1960 [1315-48]: *Liivimaa noorem riimkroonika 1315-1348*. Utgåve på latin og omsetting til estisk ved Sulev Vahtre. Tallinn: Eesti riiklik kirjastus.
- Hoffmann, Marta, 1964: *The warp-weighted loom. Studies in the history and technology of an ancient implement*. *Studia Norvegica* 14. Doktoravhandling. Oslo: Universitetsforlaget.
- , 1991: *Fra fiber til tøy. Tekstilredskaper og bruken av dem i norsk tradisjon*. [Oslo]: Landbruksforlaget.
- Hoffmann-Krayer, E[duard], 1915: "Die "Tante Arie"". *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. 116-23.
- Holmberg [Harva], Uno, 1915: *Lappalaisten uskonto*. Suomensuvun uskonnot 2. Porvoossa.
- , 1925: "Vänster hand och motsols". *Rig*. 23-36.
- , 1926a: "Bjärans klotform". *Rig*. 161-172.
- , 1926b: *Die Religion der Tscheremissen*. FF Communications 61. Omsett av Arno Bussenius. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- , 1927: *Finno-ugric, Siberian*. The Mythology of all Races IV. Red. av Canon John Arnott et al. Boston: Marshall Jones Company.
- , 1987 [1915]: *Lapparnas religion*. Uppsala Multiethnic Papers 10. Red. av Harald Runblom m. fl. Original: *Lappalaisten uskonto*, Suomensuvun uskonnot 2, Borgå 1915.

6. Litteratur

- Svensk översättning av Per Boreman, reviderad av K. B. Wiklund. Uppsala: Centre for Multiethnic Research.
- Holmberg-Harva, Uno, 1928: "Skoltelapparnas "följeslagare"." *Festskrift til rektor J. Qvigstad, 1853 4. april 1928* Tromsø Museums skrifter 2. Tromsø: Tromsø museum. 65-67.
- Holm-Olsen, Ludvig, 1975: *Edda-dikt*. Oslo: Cappelen.
- Holtmark, Anne, 1933: "Vitazgjafi". *Maal og Minne*. 111-33.
- , 1939: "Vefr Darraðar". *Maal og Minne*. 74-96.
- , 1940: "Tillegg til "Vefr Darraðar"". *Maal og Minne*. 7-8.
- , 1950: *Forelesninger over Voluspá høsten 1949*. Utarbeidd av [Eilif Björgvin] Midtsian på grunnlag av førelesingsnotat og Holtmark sitt manuskript. Oslo: Universitetets studentkontor.
- Honko, Lauri, 1959: *Krankheitsprojekte. Untersuchungen über eine urtümliche Krankheitserklärung*. FF communications 178. Helsingfors: Academia scientiarum fennica.
- Hovda, Per, 1978: "Eldre norske inndelingsnamn". *Namn och bygd* 66. 63-78.
- Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, 1987. Utgåve Guðrún P. Helgadóttir. Oxford: Oxford University Press.
- Hrólfs saga Gautrekssonar*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda IV*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 51-176.
- Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, 1904. Samfundet til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur: Skrifter 32. Utgåve Finnur Jónsson. København: Samfundet til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur.
- Hversu Noregr byggðist*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 75-87.
- Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof, 1863-68: *Wärend och Wirdarne. Ett försök i Svensk Ethnologi*. 2 band. Stockholm: Norstedt.
- Hægermarck, K[arl A.], 1900: *Helsingboken. (Prosten Bromans Glysisvallur)*. Utdrag och innehållsöfversikt jämte innledning. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Hægstad, Marius, 1912: "Um namnet oskoreidi". *Maal og Minne*. 80-88.
- Hødnebo, Finn, 1972: *Ordbog over Det gamle norske Sprog IV. Rettelser og tillegg til J. Fritzner 1883-96: Ordbog over det gamle norske Sprog I-III*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Illuga saga Gríðarfóstra*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda III*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 411-24.
- Indrebø, Gustav, 1924: *Norske Innsjønamn. I. Upplands fylke*. Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. klasse, 1923: 7. Kristiania: I kommission hos Dybwad.
- , 1951: *Norsk Målsoga*. Bergen: [Norsk Bokreidingslag].
- Ingstad, Anne Stine, 1992: "Oseberg-dronningen - hvem var hun?" I Arne Emil Christensen m. fl. (red.): *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo: Schibsted. 224-56.
- Itkonen, Erkki og Ulla-Maija Kulonen (red.), 1992-2000: *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja*. 3 band. Suomalaisen kirjallisuuden seura toimituksia 556. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Itkonen, T. I., 1946: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia 87. Helsingfors: Suomalais-ugrilainen seura.
- , 1958: *Koltan- ja kuolanlapin sanakirja. Wörterbuch des Kolta- und Kolalappischen*. Lexica Societatis Fenno-Ugricae 15. 2 band med løpande paginering. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- , 1960: "Der "Zweikampf" der lappischen Zauberer (noai'di) um eine Wildrentierherde". *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja / Journal de la Société finno-ougrienne* 62. 3-76.

6. Litteratur

- Jacobsen, M. A. og Chr. Matras, 1961: *Føroysk-donsk orðabók. Færøsk-dansk ordbog*. 2. útgáva nógv broytt og økt. Tórshavn: Føroya Fróðskaparfelag.
- Jakobsen, Jakob, 1921: *Etymologisk Ordbog over det norrøne Sprog på Shetland*. København: Vilhelm Priors kgl. Hofboghandel.
- Jesch, Judith, 1982: "Ásmundar saga Flagðagæfu". *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore* 38. 103-31.
- Jessen-S[hardebøll], Erich Johan, 1956 [1767]: "Afhandling om de norske Finners og Lappers hedenske Religion, med en Tegning af en Rune-Bomme [...]." Appendiks i Leem 1956 [1767]: *Beskrivelse over Finmarkens Lapper 1767*, som er faksimileprent av opphavleg utgåve København: Det Kongel. Waysenhuses Bogtrykkerie, 1767.
- Jirlow, Ragnar, 1924: "Om linberedning och linspinning hos svensk allmoge". *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok*. 143-62.
- Jochens, Jenny, 1995: *Women in Old Norse society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- , 1996: *Old Norse images of women*. Middle Ages series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jómsvíkinga saga efter Arnarnagnaenska handskriften N:o 291. 4:to i diplomatariskt aftryck*, 1882. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, skrifter 7. Utgåve Carl af Petersens. København.
- Jón Árnason, 1958-61 [1862-64]: *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri. Nýtt safn*. 6 band. Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson önnuðust útgáfuna. Reykjavík: Bókaútgáfan þjóðsaga.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson, 1997: *Blót í norrænum sið. Rýnt í forn trúarbrögð með þjóðfræðilegri aðferð*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Jón Þorkelsson, 1956: *Þjóðsögur og munnmæli*. Fyrste utgåve 1899. Reykjavík: Bókfellsútgáfan.
- Jónas Jónasson, 1945: *Íslenzkir þjóðhættir*. 2. utg. Fyrste utgåva 1934. Eftir Séra Jónas Jónasson frá Hrafnagili. Reykjavík.
- Kalstad, Johan Albert, 1997: "Slutten på trommetida - og etter". *Ottar*. 4-1997. 16-27.
- Karsten, Rafael, 1952: *Samefolkets religion. De nordiska lapparnas hedniska tro och kult i religionshistorisk belysning*. Helsingfors: Söderström.
- Ketils saga hængs*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 149-81.
- Kildal, Jens, 1910 [1730]: "Ur Jens Kildals Appendix till hans verk "Afguderiets Dempelse"." I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri. 88-98.
- , 1945 [1730 og seinare]: "Afguderiets Dempelse og den Sande Lærdoms Fremgang [...]." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter Nordnorske samlinger* 5, 2. Utgåve Marie Krekling. Oslo: Brøgger. 97-152.
- Kildal, Sigvard, 1807 [1730-t.?]: "Nogle Observationer om Trommen eller Runebommen, med en kort Beskrivelse over de hedenske Afguder blandt Finner og Lapper, tilligemed Ligning og Overeensstemmelse med deres og de gamle Hedningers og Romeres Afguder". *Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter* 2/1807. Utgåve Jan Werner Abrahamson. Hans tittel: *Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion*. 449-475.
- Kittredge, George Lyman, 1929: *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kjær, Albert og Oluf Rygh, 1907: *Norske Gaardnavne 6. Jarlsbergs og Larviks Amt*. Kristiania: I kommission hos Cammermeyers Boghandel.
- , 1914: *Norske Gaardnavne 7. Bratsberg amt*. Kristiania: I kommission hos Cammermeyers Boghandel.
- Kjærum, Poul og Rikke Agnete Olsen, 1990: *Oldtidens ansigt. Til Hendes Majestæt Dronning Margrethe II 16. april 1990*. Fotograf Lennart Larsen. [København]: Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab.

6. Litteratur

- Klein, A., 1936: "Spindel." I E. Hoffmann-Krayer og Hanns Bächtold-Stäubli (red.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin: de Gruyter. 263-64.
- Kleiven, Ivar I., 1894: *Segner fraa Vaagaa*. Kristiania: Det Norske Samlaget.
- Klintberg, Bengt af, 1972: *Svenska folksägner*. Stockholm: Norstedt.
- Knag, Niels, 1903 [1693]: "Relation [...] om et paa Vadsøe den 8 Dec: 1691 optaget Forhør over den hundre-aarige Fin Anders Poulsen." *Kildeskrifter til den lappiske mytologi I*. Utgåve Just Qvigstad. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter 1903 No. 1. Trondhjem. 68-82.
- Kock, Axel, 1895: "Några grammatiska bidrag". *Arkiv för nordisk filologi* 7 (11). 315-47.
- Kock, Ernst Albin, 1923-44: *Notationes Norrænæ. Anteckningar till Edda och Skaldediktning*. Lunds universitets årsskrift. 28 band med løpande paragrafnummerering. Lund: Gleerup.
- Kolbrún Haraldsdóttir, 1993: "Flateyjarbók." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 197-198.
- Kolsrud, Sigurd, 1961: *Målet i Sørum*. Skrifter frå Norsk målførearkiv XVII. Oslo: Universitetsforlaget.
- Korhonen, Mikko, 1981: *Johdatus lapin kielen historiaan*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 370. Helsinki.
- Kormáks saga*, 1939. I *Vatnsdæla saga*. Íslenzk fornrit 8. Utgåve Einar Ólafur Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 201-302.
- Krause, Wolfgang, 1971: *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*. Germanische Bibliothek Reihe 3. Untersuchungen und Einzeldarstellungen. Heidelberg: Carl Winter.
- Krause, Wolfgang og Herbert Jankuhn, 1966: *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 3. Folge Nr. 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krohn, Kaarle, 1922: *Skandinavisk mytologi. Olaus-Petri-föreläsningar*. Helsingfors: Schildt.
- Kåstad, Anna Østerbø, 2000: *Oppstadveven*. [Lonevåg]: Osterøy museum.
- Kåven, Brita m. fl., 1995: *Sámi-dáru sátnegirji. Samisk-norsk ordbok*. Kárašjohka/Karasjok: Davvi Girji.
- La Farge, Beatrice, 1991: *'Leben' und 'Seele' in den altgermanischen Sprachen. Studien zum Einfluss christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprachen*. Skandinavistische Arbeiten 11. Doktoravhandling, Universität Frankfurt, 1990. Heidelberg: Carl Winter.
- Lagli, Nils, 1993 [1924]: *Eventyr og sagn fra Nordland*. Nordlandsbiblioteket B. 1. Språket bearbeidd av Torstein Finnbakk. Fyrste utgåve Oslo: Omtvedt, 1924. [Værøy]: Lofotboka.
- Landnámabók*, 1968. I *Íslendingabók. Landnámabók*. Íslenzk fornrit 1. Utgåve Jakob Benediktsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 29-397.
- Landstad, M. B., 1926: *Mytiske Sagn fra Telemarken. Efterladte Optegnelser*. Norsk folkeminnelags skrifter 13. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Landtman, Gunnar, 1919: *Folketro och trolldom I. Övernaturliga väsen*. Finlands svenska folkdiktning VII. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 147. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Larsen, Amund B., 1926: *Sognemålene*. Oslo: I kommisjon hos Dybwad.
- Laxdæla saga*, 1934. Íslenzk fornrit 5. Utgåve Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Leem, Knud, 1956 [1767]: *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*. Faksimileprent av opphavleg utgåve København: Det Kongel. Waysenhusets Bogtrykkerie, 1767. Oslo: Halvorsen & Børsum.
- Lehtiranta, Juhani, 1989: *Yhteissaamelainen sanasto*. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia 200. Helsinki ,.

6. Litteratur

- Levander, Lars og Stig Björklund, 1970-80: *Ordbok över folkmålen i Övre Dalarna 2*. Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. D 1. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lid, Nils, 1921: "Um finnskot og alvskot. Eit område av norsk sjukdomsmagi". *Maal og Minne*. 37-66.
- , 1927: "Gand og tyre." *Festskrift til Hjalmar Falk 30. desember 1927 fra elever, venner og kolleger*. Oslo: Aschehoug. 331-50.
- , 1928: *Joleband og vegetasjonsguddom*. Skrifter utgitt av Det norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II, Hist. filos. klasse, 1928: 4. Oslo: (Dybwad).
- , 1933: *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-filos. klasse, 1932: 5. Oslo: i kommisjon hos Dybwad.
- , 1934: "Altnorw. þorri". *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap*. 163-169.
- , 1935: "Magiske fyrestellingar og bruk." I Nils Lid (red.): *Folketru* Nordisk kultur 19. Også med tittelen *Folketro*. Stockholm: Bonnier. 3-76.
- , 1938: "Til varulvens historia". *Saga och sed* 1937. 3-25.
- , 1942: "Gudar og gudedyrking." *Religionshistorie* Nordisk kultur 26. Stockholm: Bonnier. 80-153.
- , 1944: "Gandfluge og gandfugl". *Maal og Minne*. 201-20.
- , 1946: *Light-mother and earth-mother*. *Studia Norvegica* 1:4. Oslo.
- Lid, Nils og Just Qvigstad, 1943: "Samisk vardal, norsk vardyvle". *Maal og Minne*. 161-64.
- Lidén, Evald, 1896: "Vermischtes zur wortkunde und grammatik". *Beiträge zur kunde der indogermanischen sprachen* 21. 93-118.
- , 1914: "Ett par fornsvenska bidrag." *Svenska studier tillägnade Gustaf Cederschiöld den 25 juni 1914 utgivna genom Svenska modersmållärareföreningens arbetsutskott*. Lund: Gleerup. 413-18.
- Liestøl, Knut, 1937: "Trollkvinne og ulv. Ikring folkevisa um Liten Lavrans." *Nordiska folkminnesstudier tillägnade Sverker Ek 23/2 1937* Folkminnen och folktankar Nr 24 (1937). Göteborg: Folkminnesföreningen i Lund. 88-99.
- , 1941 [1939]: "Fiska dei gamle nordmennene med fluge?" *Saga og folkeminne. Festskrift til Knut Liestøl på 60-årsdagen 13. november 1941*. Fyrst prenta i *Stangfiskeren* 1939. Oslo: Olaf Norli. 89-91.
- Lilienskiöld, Hans Hanssen, 1998 [ca. 1695]: *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Ravnetrykk nr 18. Trolldomskapitlet i *Finnmarkens beskrivelse*. Utgåve og modernisert paralleltekst ved Rune Hagen og Per Einar Sparboe. Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Linderholm, Emmanuel, 1918: *Nordisk magi. Studier i nordisk religions- ock kyrkohistoria. I. Urnordisk magi*. Svenska landsmål ock svenskt folkliv. B 20. Stockholm: Norstedt.
- Lindholm, Zelimir, 2000: "*Þrottar þægnar*" och "*sniallir drængaR*". *Ytstrukturanalyser på átta runstenar i Södermanland*. C-D-uppsats vid Arkeologiska forskningslaboratoriet, Stockholms universitet, VT 2000. Uprenta.
- Lindquist, Ivar, 1963: "Två vikingatida gudabeläten". *Kulturen* 1962. 70-78.
- Lithberg, Nils, 1918: "Till allmogekulturens geografi". *Rig*. 1-27.
- , 1930: "Den korta herkuln eller handrocken". *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok*. 151-71.
- Ljósvetninga saga*, 1940. Íslenzk fornrit 10. Utgåve Björn Sigfússon. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Loorits, Oskar, 1932: "Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten". *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft* 1930. Estisk tittel: *Õpetatud eesti seltsi aastaraamat*. 47-121.

6. Litteratur

- , 1949-57: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*. 3 band. Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs akademien för folklivsforskning 18. Lund.
- Lundius, Nicolaus, 1905 [1670-t.]: "Descriptio Lapponiæ". *Bidrag til kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkmål* 17, 5. Utgåve K. B. Wiklund. 1, 5-41.
- Lundmark, Bo, 1979: *Anders Fjellner - samernas homeros - och diktning om solsönerna*. Acta bothniensia occidentalis. Skrifter i västerbottensk kulturhistoria 4. Umeå: Västerbottens museum.
- Læstadius, Lars Levi, 1997 [1840-45]: *Fragmenter i lappska mythologien*. NIF publications 37. Red. av Reimund Kvideland. Utskrift av originalmanus Nilla Outakoski. Etterord Juha Pentikäinen. Skriven 1840-45. Åbo: Nordic Institute of Folklore.
- Lønborg, Hans, u.å. [ml. 1685 og 1730]: "Kort og udførlig Beretning om Dend saakaldte Gan som Finnerne, og de, som boe i Findmarken øve deres Troldoms Konst med og kaldes At Skyde eller giøre Gan." [Manuskript, "Copi efter Haandskrift i Det Store Kgl. Bibl. i Kjøbenhavn Ny kgl. Saml. / N^o 1559⁴". Jf. Aagaat Daae i *Norsk folkekultur* 1933: 28-30].
- Lönnrot, Elias, 1874-1880: *Finskt-svenskt lexikon. Suomalais-ruotsalainen sanakirja. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia* 50. 2 band + supplementshefte. Helsingfors.
- Mac Cana, Proinsias, 1970: *Celtic mythology*. London: Hamlyn.
- Manker, Ernst, 1938: *Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. I. Die Trommel als Denkmal Materieller Kultur*. Acta Lapponica 1. Stockholm: Thule.
- , 1950: *Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. II. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*. Acta Lapponica VI. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- Markkanen, Kaija, 1987: "'Henklintu on pienemp kun tijainen"- Joitakin metsäsuomalaista lintuja." *Några finsk-ugriska fåglar. Till Lars-Gunnar Larsson den 9 december 1987*. Uppsala: Finsk-ugriska institutionen, Uppsala universitet. 81-96.
- Marold, Edith, 1993: "Eyvindr Finnsson skáldaspillir." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 175-76.
- Marstrander, Carl, 1929: "De gotiske runeminnesmerker". *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap* III. 25-157.
- Marwick, Ernest W., 1975: *The folklore of Orkney and Shetland*. London: Batsford.
- Marwick, Hugh, 1929: *The Orkney Norn*. Oxford: Oxford University Press.
- Matthías Þórdarson, 1914: "Ýmislegt um gamla vefstaðinn". *Árbók hins íslenska fornleifafélags*. 17-26.
- Mebius, Hans, 2003: *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Meissner, Rudolf, 1921: *Die Kenningar der Skalden*. Bonn og Leipzig: Kurt Schroeder.
- Meulengracht Sørensen, Preben, 1983: *The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*. The Viking collection. Studies in Northern civilization 1. Omsett av Joan Turville-Petre. Revidert omsetting av *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1980. [Odense]: Odense University Press.
- , 1986: "Thor's Fishing Expedition." I Gro Steinsland (red.): *Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion*. Oslo. 257-278.
- , 1995: *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Doktoravhandling, Aarhus Universitet, 1992. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mitchell, Stephen A., 1985: "The whetstone as symbol of authority in Old English and Old Norse". *Scandinavian Studies* 57. 1-31.
- Mo, Ragnvald, 1936: *Dagar og år. Segner frå Salten*. Norsk folkeminnelags skrifter 37. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- , 1952: *Soge og segn. Folkeminne frå Salten* III. Norsk folkeminnelags skrifter 69. Oslo.

6. Litteratur

- Moen, Frank Emil og Erling Svensen, 2000: *Dyreliv i havet. Håndbok i norsk marin fauna*. 2. utgave. 1. utgave 1999. Kristiansund: KOM forlag.
- Molaug, Svein, 1985: *Vår gamle kystkultur*. 2 band. Oslo: Dreyer.
- Morris, Katherine, 1991: *Sorceress or witch? The image of gender in medieval Iceland and northern Europe*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Mortensen, Lars Boje, 2003: "Preface. Introduction." I Lars Boje Mortensen (red.): *Historia Norwegie*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 6-47.
- Motz, Lotte, 1997: "The Germanic Thunderweapon". *Saga-book of the Viking Society for Northern Research XXIV* part 5. 229-350.
- Munch, P. A., 1838: "To Breve af Biskop Audfind, betræffende en Hexepoces i Bergen, Aar 1325." *Samlinger til det norske Folks Sprog og Historie V*. Christiania: "et Samfund". 479-84.
- Mundal, Else, 1974: *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Skrifter fra instituttene for nordisk språk og litteratur ved Universitetene i Bergen, Oslo, Trondheim og Tromsø 5. Oslo: Universitetsforlaget.
- , 1991: "Forholdet mellom myteinnehald og myteform." I Gro Steinsland m. fl. (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense: Odense universitetsforlag. 229-244.
- , 1992: "Heiðrún: Den mjødmjølkkande geita på Valhalls tak." I Finn Hødnebo m. fl. (red.): *Eyvindarbók. Festskrift til Eyvind Fjeld Halvorsen 4. mai 1992*. Oslo: Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, Universitetet i Oslo. 240-47.
- , 1994: "The position of women in Old Norse society and the basis for their power". *NORA*. 1-1994. 3-11.
- , 1997a: "Symbol og symbolhandlingar i sagalitteraturen." I Ann Christensson m. fl. (red.): *Middelalderens symboler* Kulturtekster 11. 53-69.
- , 1997b: "Sjelsførestellingane i den heidne norrøne kulturen." I Anne Ågotnes (red.): *Kropp og sjel i middelalderen* Onsdagskvelder i Bryggens museum 11. [Bergen]: Bryggens museum. 7-30.
- , 2001: "Holdninga til erotikk i norrøn diktning." I Einar Aadland og Kirsten Bang (red.): *Kjønn, erotikk, religion* Bergen museums skrifter 9. Bidrag fra et seminar avholdt på Bryggens museum i Bergen 23. og 24. februar 1999. Bergen: Bergen museum, Senter for kvinne- og kjønnsforskning, Universitetet i Bergen. 28-40.
- Mundal, Else og Gro Steinsland, 1989: "Kvinner og medisinsk magi." I Hedda Gunneng (red.): *Kvinnors Rosengård. Medeltidskvinnors liv och hälsa, lust och barnafödande. Föredrag från nordiska tvärvetenskapliga symposier i Århus aug. 1985 och Visby sept. 1987* Skriftserie från Centrum för kvinnoforskning vid Stockholms Universitet 1. Stockholm: Distribusjon: Stockholms universitet. 97-121.
- Myhren, Magne, 1970: *Gandr. Rúnar. Stafir. Ein studie i ord for kunnskap og trolldom i norrøne tekster, serleg med omsyn til tyding*. Uprenta, klausulert hovudfagsoppgåve i nordisk. Eg har fått tilgang til kapittel 1: "Stav som magisk instrument".
- Myklebust, Sverre (red), 1973: *Sogn og Fjordane i manns minne. Daglegliv ved hundreårsskiftet*. Frå Nasjonalforeningens landskonkurransen for eldre. Utg. i samarbeid med nasjonalforeningen for folkehelsen. [Redaksjon av serien Olav Bø, Andreas Ropeid, Lily Aall]. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Müller, Pierre m. fl., 1997: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 2. Zürich: Artemis Verlag.
- Myrvang, Finn, 1964: *Huh-tetta. Folkeminne ifrå Andøya*. Norsk folkeminnelags skrifter 91. [Oslo:]: Universitetsforlaget.
- , 1977: *Att i Ariblå*. Folkeminnesamlingar frå Andøya. Bodø: F. Myrvang.
- Nansen, Fridtjof, 1911: *Nord i tåkeheimen. Utforskningen av jordens nordlige strøk i tidlige tider*. Kristiania: Dybwads.

6. Litteratur

- Naumann, Hans-Peter, 1993: "Bósa saga (Herrauðs saga ok Bósa)." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 54.
- Neckel, Gustav, 1927: *Edda. Die lieder des Codex Regius nebst verwandten denkmälern*. 2. durchgesehene auflage. Germanische bibliothek, zweite abteilung, untersuchungen und texte 9. To band: I, Text. II, Kommentierendes glossar. Heidelberg: Carl Winter.
- Nergaard, Sigurd, 1927: *Skikk og bruk. Folkeminne fraa Østerdalen V*. Norsk folkeminnelags skrifter 16. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Nes, Oddvar, 1997: "Fjordnamn." I Jørn Sandnes og Ola Stemshaug (red.): *Norsk stadnamnleksikon*. 4. utgåve. Oslo: Det Norske Samlaget. 43-45.
- Nesheim, Asbjørn, 1955: "Den samiske grenevevingen og dens terminologi". *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 78. 33-53.
- , 1972: "Om Noaiden, samenes sjaman". *Norveg. Tidsskrift for folkeminnegransking* 15. 22-42.
- Nicolaissen, O., 1879-87: *Sagn og eventyr fra Nordland*. 2 band. Kristiania: Mallings.
- Nielsen, Konrad, 1932-62: *Lappisk ordbok. Grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino*. 5 band. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter 17. Også med engelsk tekst og tittel: *Lapp dictionary*. Asbjørn Nesheim medforfatter for b. 4-5. 2. opplag. Opph. utg. 1932 med tittelen *Lappisk ordbok*. Oslo: Aschehoug.
- Niurenius, Olaus Petri, 1905 [i.kr. 1640]: "Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandinavien eller Sverige". *Bidrag til kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkmål* 17, 4. Utgåve K. B. Wiklund. 1, 7-23.
- Njålssoga*, 1975. 5. utg. Norrøne bokverk 23. Omsett av Aslak Liestøl. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Noreen, Adolf, 1923: *Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre) unter berücksichtigung des urnordischen*. Altnordische Grammatik I. Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. A, Hauptreihe 4 1. Vierte vollständig umgearbeitete Auflage. Halle: Max Niemeyer.
- Noreen, Erik, 1922: *Studier i fornvästnordisk diktning. Andra samlingen*. Uppsala universitets årsskrift 1922: Filosofi: 4.
- Norges gamle Love indtil 1387, 1846-95*. 5 band. Utg. R. Keyser og P. A. Munch. Christiania: Chr. Grøndahl.
- Norsk Ordbok*, 1966-. Red. av Alf Hellevik og Lars S. Vikør. Ordbok over det norske folkemålet og det nynorske skriftmålet. Hovedredaktør Alf Hellevik til og med b. 2, seinare Lars S. Vikør. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Nylén, Erik og Jan Peder Lamm, 1987: *Bildstenar*. 2. omarbejtede och kompletterade upplaga. Stockholm: Gidlund.
- Nynorskordboka. Definisjons- og rettskrivingsordbok*, 1986. Utarbeidd av Avdeling for nynorsk ved Norsk leksikografisk institutt, Universitetet i Oslo, i samarbeid med Norsk språkråd. Redaksjon Marit Hovdenak m. fl. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Næss, Hans Eyvind, 1982: *Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersøkelse*. Rev. dr. philos.-avhandling, Universitetet i Oslo, 1981. [Oslo]: Universitetsforlaget.
- O'Grady, Standish, 1892: *Silva Gadelica (I.-XXXI.). A collection of tales in Irish with extracts illustrating persons and places*. Edited from mss. and translated by Standish H. O'Grady. London: Williams and Norgate.
- Ohlmarks, Åke, 1939: *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup.
- Ohrt, Ferdinand, 1934-35: "Gondols ondu". *Acta Philologica Scandinavica* 9. 199-207.
- Olafs saga hins helga*, 1922. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8:2. Legendariske saga om Olav den hellige utgit af Den

6. Litteratur

- Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen. Kristiania: I hovedkommission hos Dybwad.
- Ólafur Halldórsson, 1960: "Grettisfærsla." *Bibliotheca Arnamagnæana* 20. København: Munksgaard. 49-77.
- , 1993: "Jómsvíkinga saga." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 343-44.
- Olaus Magnus, 1909-51 [1555]: *Historia om de nordiska folken*. 5 band. Stockholm: Michaelisgillet.
- Olrik, Axel, 1902: "Om ragnarok". *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*. 157-291.
- , 1905: "Tordenguden og hans dreng". *Danske studier*. 129-46.
- , 1906: "Tordenguden og hans dreng i lappernes myteverden". *Danske studier*. 65-69.
- Olsen, Isaac, 1910 [etter 1715]: *Om lappernes vildfarelser og overtro*. *Kildeskrifter til den lappiske mytologi* II. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter. 1910. No 4. Utgåve Just Qvigstad. Trondhjem.
- Olsen, Magnus, 1912a: "En indskrift med ældre runer fra Huglen i Søndhordland". *Bergens Museums Aarbok* 11, 1911. 1-36.
- , 1916: "Varðlokur. Et bidrag til kundskap om gammelnorsk trolddom". *Maal og Minne*. 1-21.
- , 1942: "Hild Rolvsdatters vise om Gange-Rolv og Harald Hårfagre". *Maal og Minne*. 1-70.
- , 1955: "Gáreksey og andre orknøske stedsnavn". *Maal og Minne*. 54-64.
- Olsen, Magnus og Oluf Rygh, 1915: *Norske Gaardnavne 10. Stavanger Amt*. Kristiania: Fabritius.
- Olsen, Magnus og Sophus Bugge, 1917: *Norges Indskrifter med de ældre Runer*. Udgivne for Det norske historiske Kildeskriftfond. II, Første halvbind. Christiania: Brøggers.
- Olsen, Ole Tobias, 1912b: *Norske folkeeventyr og sagn samlet i Nordland*. Kristiania: Cappelen.
- Opedal, Halldor O., 1930: *Makter og menneske*. *Folkeminne ifrå Hardanger* I. Norsk folkeminnelags skrifter 23. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- , 1934: *Makter og menneske*. *Folkeminne ifrå Hardanger* II. Norsk folkeminnelags skrifter 32. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- , 1948: *Makter og menneske*. *Folkeminne ifrå Hardanger* 6. Norsk folkeminnelags skrifter 60. Oslo: Norsk Folkeminnelag.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre*, 1989. København: Den arnamagnæanske kommission.
- Ordsamling fraa Robyggjelaget fraa slutten av 1600-talet. Handskrift nr. 1506, 4^o i Thottske samling*, 1911 [seint 1600-t]. Ældre norske Sprog minder udgivne af Den norske historiske Kildeskriftkommission 2. Utgjevi av Den norske historiske kildeskriftkommission ved Torleiv Hannaas.
- Orkneyinga saga*, 1965. Íslenzk fornrit 34. Utgåve Finnbogi Guðmundsson. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Patrubány, L. v., 1904: "Miscellen". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 37. 427-28.
- Paulsen, Peter, 1956: *Axt und Kreuz in Nord- und Osteuropa*. 2. erw. und verbesserte Aufl. Utgjeven fyrste gong 1939 med tittel: *Axt und Kreuz bei den Nordgermanen*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Paulson, Ivar, 1958: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Monograph series, The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 5. Dr. philos.-avhandling, Stockholms högskola.
- Paus, L. C., 1787 [1711]: "Instrux for Helligdags Vægterne." I Hans Hammond (red.): *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og*

6. Litteratur

- Finners Omvendelse*. Uddragne af offentlige Brevskaber og egenhændige Haandskrifter ved Hans Hammond. Kiøbenhavn: Gyldendal. 28-34.
- Perkins, Richard, 1994: "The Eyrarland image: *Þrymskviða*, stansas 30-31." *Sagnaping. Helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum. Seinni hluti*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag. 653-665.
- , 2001: *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*. Viking Society for Northern Research text series XV. London: Viking society for Northern research.
- Petersen, Jan, 1951: *Vikingetidens redskaper*. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse 1951: 4. Oslo: Dybwad.
- Pettersson, O. P., 1979 [1904-05]: *Kristoffer Sjulssons minnen om Vapstenlapparna i början af 1800-talet*. Acta Lapponica 20. Red. av Louise Bäckman og Rolf Kjellström. [Stockholm].
- Pipping, Hugo, 1915: "Fornsvenskt lagspråk. V. Studier över Äldre Västgöotalagen". *Studier i nordisk filologi* 7. 1-100.
- , 1926: "Eddastudier II". *Studier i nordisk filologi* 17. 1-139.
- , 1928: "Eddastudier III". *Studier i nordisk filologi* 18. 1-57.
- , 1930: "Eddastudier IV". *Studier i nordisk filologi* 20. 1-21.
- Plantinus, Ericus, 1905 [tidl. 1670-tal]: "Responsum Dni Erii Plantini ad quæstiones, quæ sequuntur in fine". *Bidrag til kannedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkmål* 17, 4. Utgåve K. B. Wiklund. 24-28.
- Pontoppidan, Erik, 1977 [1752-53]: *Norges naturlige historie 1752-53*. 2 band. Faksimileutgåve av *Det første Forsøg paa Norges naturlige Historie*. 1. utg. 1752-53. København: Rosenkilde og Bagger.
- Power, Rosemary, 1993: "Þorsteins þátrr bæjarmagns." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 675-76.
- Price, Neil S., 2002: *The Viking way. Religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Aun 31. Dr. philos.-avhandling, Uppsala universitet, 2002. Uppsala: Dept. of Archaeology and Ancient History [Uppsala University].
- Qvigstad, Just, 1893: *Nordische Lehnwörter im Lappischen*. Christiania Videnskabs-Selskabs forhandlinger for 1893 No 1. Christiania: In Commission bei Jacob Dybwad.
- , 1903: *Kildeskrifter til den lappiske mynologi* I. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter. Trondhjem: Det Kgl. norske Videnskabers Selskab.
- , 1910: *Kildeskrifter til den lappiske mynologi* II. Om lappernes vildfarelser og overtro af Isaac Olsen. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter. 1910. No 4. Trondhjem.
- , 1919: "Brudesliren". *Norsk folkekultur. Folkeminne-tidsskrift* 5. 71-72.
- , 1920: "Lappischer Aberglaube." I Just Qvigstad (red.): *Zur Sprach- und Volkskunde der Norwegischen Lappen* Oslo etnografiske museums skrifter 1. Oslo. 41-135.
- , 1924: "Lappische Erzählungen aus Hatfjelldalen." I Just Qvigstad (red.): *Zur Sprach- und Volkskunde der Norwegischen Lappen* Oslo etnografiske museums skrifter 1. Oslo 1920-34. 253-315.
- , 1927-29: *Lappiske eventyr og sagn*. 4 band. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter. 3,10,12,15. Band I: *Lappiske eventyr og sagn fra Varanger*. Band II: *Lappiske eventyr og sagn fra Troms og Finnmark*. Band III: *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen I*. Band IV: *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen II og fra Nordland*. Oslo: Aschehoug.
- Randulf, Johan, 1903 [1723]: *Relation Anlangende Find-Lappernis [...] af Guderier ["Nærøymanuskriptet"]*. I *Kildeskrifter til den lappiske mynologi* I, utg. Just Qvigstad. Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter 1903 No. 1. Trondhjem. 6-62.

6. Litteratur

- Raudvere, Catharina, 1993: *Föreställningar om maran i nordisk folktro*. Lund studies in history of religions 1. Doktoravhandling, Lunds universitet. Lund: Religionshistoriska avdelningen Lunds universitet.
- , 2003: *Kunskap och insikt i norrön tradition. Mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Vägar till Midgård 3. Lund: Nordic Academic Press.
- Reichborn-Kjennerud, I., 1927: ”Hamen og fylgja”. *Syn og Segn* 1-1927. 1-6.
- , 1928-47: *Vår gamle trolldomsmedisin*. 5 band. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse, 1927: 6, 1933: 2, 1940: 1, 1943: 2, 1947: 1. Oslo: Dybwad.
- Reuterskiöld, Edgar, 1910a: *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hægströms boktryckeri.
- , 1910b: ”Inledning.” I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hægströms boktryckeri. V-XLIV.
- , 1912: *De nordiska lapparnas religion*. Populära etnologiska skrifter 8. Stockholm: Cederquist.
- Reykðæla saga ok Víga-Skútu*, 1940. I *Ljósvetninga saga*. Íslenzk fornrit 10. Utgåve Björn Sigfússon. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. 149-243.
- Rietz, Johan Ernst, 1862-67: *Svenskt dialektlexikon. Ordbok öfver svenska allmogespråket*. Fotolitografisk nyprent 1962 v/Sven Benson. Lund: Gleerup.
- Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer*, 1905-22. 2 band. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur [Skrifter 35]. Udgivet for Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur ved Finnur Jónsson. København: S.L. Møller.
- Roesdahl, Else, 1989: *Vikingerne verden. Vikingerne hjemme og ude*. 3. udg. [København]: Gyldendal.
- Ross, Hans, 1971 [1895]: *Norsk Ordbog. Tillæg til ”Norsk Ordbog” af Ivar Aasen*. Nyprent av 1895-utgåva, Christiania: Cammermeyer, som hadde med tillegg I og II; II basert på ”Optegnelser” av Sophus Bugge. Tillegg III-VI kom i 1902, 1910, 1912 og 1913, og dei er med i 1971-utgåva. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ruud, Edvard, 1980: *Det mørke landet. Nordnorske eventyr og segner*. Illustrert av Karl Erik Harr. [Oslo]: Fonna.
- Rydving, Håkan, 1987a: ”Nåjdens fåglar.” I Lars-Gunnar Larsson (red.): *Några finsk-ugriska fåglar till Lars-Gunnar Larsson den 9 december 1987*. Uppsala: Finsk-ugriska institutionen, Uppsala universitet. 55-71.
- , 1987b: ”Shamanistic and Postshamanistic Terminologies in Saami (Lappish).” I Tore Ahlbäck (red.): *Saami religion. Based on papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984* Scripta Instituti Donneriani Aboensis 12. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History / Almqvist & Wiksell. 185-207.
- , 1990: ”Scandinavian-Saami Religious Connections in the History of Research.” I Tore Ahlbäck (red.): *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names. Based on papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987* Scripta instituti Donneriani Aboensis 13. Åbo. 358-73.
- , 1992: ”The names of the saami thunder-god in the light of dialect geography.” I Roger Kvist (red.): *Readings in Saami history, culture and language* Miscellaneous publications. Center for Arctic Cultural Research, Umeå University no. 14. Umeå: Center for Arctic Cultural Research, University of Umeå. 25-40.
- , 1993: *Samisk religionshistorisk bibliografi*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 2. Uppsala: Uppsala universitet.

6. Litteratur

- , 1995a: *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Stockholm: Distribueras av Almqvist & Wiksell.
- , 1995b: *The end of drum-time. Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. 2nd rev. *Historia religionum* 12. 1. utgåva doktoravhandling 1993, Uppsala universitet. Uppsala: [Uppsala universitet]: Distributor: Almqvist & Wiksell International.
- , 1998: "Namn och identitet i nordsamisk kontext." I Thorsten Andersson m. fl. (red.): *Personnamn och social identitet. Handlingar från ett Natur- och kultur-symposium i Sigtuna 19.-22. september 1996* Konferenser, Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien 42. Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien. 337-60.
- , 2006: "Du point de vue de "jeu rituel"". *Études mongoles et sibériennes* 36. Under prenting.
- Rygh, Karl og Oluf Rygh, 1904: *Norske Elvenavne*. Samlede af O. Rygh efter offentlig Foranstaltning. Udgivne med tilføiede Forklaringer af K. Rygh. Kristiania: I Kommission hos Cammermeyer.
- Rygh, Oluf, 1896: "Norske Fjordnavne." *Sproglig-historiske Studier tilegnede Professor C.R. Unger*. Kristiania: Aschehoug. 30-86.
- , 1897: *Norske Gaardnavne 1. Smaalenenes Amt*. Kristiania: I kommission hos Cammermeyers Boghandel.
- , 1898: *Norske Gaardnavne 2. Akershus Amt*. Kristiania: I kommission hos Cammermeyers Boghandel.
- Røstad, Anton, 1931: *Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal*. Norsk folkeminnelags skrifter 25. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Saga af Þorsteini Bæarmagni*, 1827. I *Fornmanna sögur* 3. Útgefnar ad tilhlutun hins Norræna Fornfræða Félags. Kaupmannahöfn. 175-98.
- Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga biblioteket i Stockholm Nr. 2 4to, med varianter fra andre håndskrifter*, 1941. [2. prent]. Utgjevi for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. 2 band med løpande paginering. Oslo: I kommisjon hos Dybwad.
- Saga Óláfs Tryggvasonar*, 1932. Af Oddr Snorrason munk. Udgivet af Finnur Jónsson. København: Gad.
- Saga Þiðriks konungs af Bern. Fortælling om kong Thidrik af Bern og hans Kæmper. I norsk Bearbejdelse fra det trettende Aarhundrede efter tydske Kilder*, 1853. Utgåve C.R. Unger. Christiania: Feilberg & Landmark.
- Salo, Unto, 1990: "Agricola's Ukko in the light of archaeology. A chronological and interpretative study of ancient Finnish religion." I Tore Ahlbäck (red.): *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names. Based on papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987* Scripta instituti Donneriani Aboensis 13. Åbo. 92-190.
- Sammallahti, Pekka, 1998: *The Saami languages. An introduction*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Samuelson, Jakob Andr., 1966: *Folkeminne frå Modum*. Norsk folkeminnelags skrifter 97. Tilrettelagt av Kai Hunstadbråten. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sandnes, Jørn, 1997a: "Gards- og andre bustadnamn." I Jørn Sandnes og Ola Stemshaug (red.): *Norsk stadnamnleksikon*. Oslo: Det Norske Samlaget. 32-37.
- , 1997b: "Stad." I Jørn Sandnes og Ola Stemshaug (red.): *Norsk stadnamnleksikon*. Oslo: Det Norske Samlaget. 421-22.
- Sandnes, Jørn og Ola Stemshaug, 1997: *Norsk stadnamnleksikon*. 4. utg. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Sandvik, Sigurd, 1991: *Suldalsmålet. Mållæra, ord og vendinger*. Norske studiar 6. [Bergen]: Norsk bokreidingslag.

6. Litteratur

- Saxén, Ralf, 1916: *Finsk guda- och hjältetro*. Helsingfors: Söderström.
- Saxonis Gesta Danorum*, 1931. 2 band. Utgåve J. Olrik og H. Ræder. Hauniae: Levin/Munksgaard.
- Schach, Paul, 1993a: "Hákonar saga gamla Hákonarsonar." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 259–260.
- , 1993b: "Fóstbræðra saga." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 216-19.
- Schefferus, Johan, 1956 [1673]: *Lapland*. Acta Lapponica 8. Översättning från latinet av Henrik Sundin. Granskad och bearbetad av John Granlund, Bengt Löw och John Bernström. Utgivare: Ernst Manker. Uppsala: Gebers.
- Schefferus, Johannes, 1673: *Lapponia, id est, Regionis Lapponum et gentis nova et verissima descriptio in qua multa de origine, superstitione, sacris magicis, victu, cultu, negotiis Lapponum, item animalum, metallorumque indole*. Joannis Schefferi Argentoratensis. Francofurti: Ex officina Christiani Wolffii.
- Schjødt, Jens Peter, 1983: "Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2. 85-102.
- Schützeichel, Rudolf, 1969: *Althochdeutsches Wörterbuch*. Tübingen: Niemeyer.
- Seip, Didrik Arup, 1938: "Om infinitiv i østnorsk". *Maal og Minne*. 81-108.
- , 1954: "Trondenes jordebok". *Hålføygminne* 35. 145-81.
- Senn, Alfred m. fl., 1932-68: *Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-deutsch. Lietuvių rašomosios kalbos žodynas. Lietuviškai-vokiska dalis*. 5 band. Begonnen von Max Niedermann, Alfred Senn und Franz Brender. Bearbeitet von Alfred Senn, Anton Salys. Heidelberg: Carl Winter.
- Sergejeva, Jelena, 1997: "Noaidiene blant samene på Kola". *Ottar* 217. Noaidier og trommer - Samiske religiøse tradisjoner fra vår nære fortid. 28-36.
- Sidenius, Lennart, 1910 [1726]: "Lennart Sidenius's bref till Joh. Tornberg och relation om lapparnas afguder." I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri. 53-60.
- Sigfús Blöndal, 1920: *Íslandsk-dansk Ordbog. Íslensk-dönsk orðabók*. Reykjavík: I kommission hos Verslun Þórarins B. Þorlákssonar.
- Sigurður Nordal, 1923: *Völuspá gefin út med skýringum af Sigurdi Nordal*. Árbók háskóla Íslands 1922-1923. Reykjavík.
- (red.), 1933: *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Íslensk fornrit 2. Tekstutgåve med merknader og forklaringar. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Siikala, Anna-Leena, 1993: "Ukko." *The Encyclopedia of religion* 15. New York: Macmillan. 114-15.
- Simek, Rudolf, 1993: *Dictionary of northern mythology*. Translated by Angela Hall. Fyrste utgåve Stuttgart, Kröner, 1984: *Lexikon der germanischen Mythologie*. Den engelske utgåva er utvida og revidert. Cambridge: D.S. Brewer.
- Simek, Rudolf og Hermann Pálsson, 1987: *Lexikon der altnordischen Literatur*. Kröners Taschenausgabe 490. Stuttgart: Kröner.
- Sivertsen, Birger, 2000: *For noen troll. Vesener og uvesener i folketroen*. [Oslo]: Andresen & Butenschøn.
- Sjöholm, Elsa, 1993: "Laws - 4. SWEDEN." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 386-87.
- Sjöros, Bruno, 1919: "Kommentar." I Bruno Sjöros (red.): *Äldre Västgötalagen. I diplomatariskt avtryck och normaliserad text jämte inledning och kommentar* Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 144. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. 115-296.
- Skadsem, Marius, 1955: "Bygdenamnet gand". *Maal og Minne*. 65-69.

6. Litteratur

- Skanke, Hans, 1945 [1728-31]: "Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ. Pars Prima Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* Nordnorske samlinger 5, 2. Utgåve O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum. 179-224.
- , 1945 [1728-1731]-a: "Thomas v. Westens undersøkelser til Runebommens forklaring 1722-23." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* Nordnorske samlinger 5, 2. Utgåve O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum. 225-244.
- , 1945 [1728-1731]-b: "Recension af alle Lappiske Ord og Terminis, som i Missions-Historien ere anførte, med ydermere explication og anmerkninger over eendel, som paa sine steder ikke fuldeligen ere forklarede." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* Nordnorske samlinger 5, 2. Utgåve O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum. 248-256.
- , 1945 [1728-1731]-c: "Runnebommens betegnelse, med sine Characterer og fortolkelse." *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* Nordnorske samlinger 5, 2. Utgåve O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum. 245-47.
- Skar, Johannes, 1961-63 [1903-16]: *Gamalt or Sætedal*. 3 band. Samla utgåve [ved Olav Bø og Reidar Djupedal]. Utgjevi etter tiltak av Setesdalslaget i Oslo. Fyrste utgåve 8 band, Kristiania: Norli, 1903-16. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Skrindsrud, Johan, 1956: *På heimleg grunn. Folkeminne frå Etnedal*. Norsk folkeminnelags skrifter 77. Oslo.
- Sögubrot af fornkonungum*, 1982. I *Danakonunga sögur*. Utgåve Bjarni Guðnason. Íslenzk fornrit 35. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 46-71.
- Solander, Carl, 1910 [1726]: "Kort relation, om den danska Missions tilstånd uti Norrige [...]" I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri. 18-27.
- Solberg, Bergljot, 2001: "Hellige hvite steiner - spor av fruktbarhetskult i Norge." I Einar Aadland og Kirsten Bang (red.): *Kjønn, erotikk, religion* Bergen museums skrifter 9. Bidrag fra et seminar avholdt på Bryggens museum i Bergen 23. og 24. februar 1999. Bergen: Bergen museum, Senter for kvinne- og kjønnsforskning, Universitetet i Bergen. 5-12.
- Solheim, Svale, 1952: *Norsk sætertradisjon*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter 47. Oslo: Aschehoug.
- , 1962: "Hug." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 7. Oslo: Gyldendal. 34-36.
- Steen, Adolf, 1959: *Snøugla i samisk tro og tradisjon*. Kristiansand.
- , 1969: *Samene. Emner og oppslag* 3. Trondheim: Sami varas.
- Steinnes, Asgaut og Eirik Vandvik, 1965: *Latinsk ordbok*. 2. utg. Fyrste utgåva 1958, men rettingar i 1965. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Steinsland, Gro, 1990: "Antropologiske og eskatologiske ideer i førkristen nordisk religion. Problemet om kognitiv kontinuitet eller diskontinuitet mellom de to idekompleksene". *Collegium Medievale* 3. 1. 59-72.
- , 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Doktoravhandling ved UiO, 1989. [Oslo]: Solum.
- , 2005: *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Steinsland, Gro og Kari Vogt, 1981: "Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn". *Arkiv för nordisk filologi* 96. 87-106.
- Storaker, Joh. Th., 1921: *Tiden i den norske Folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 2. (Storakers samlinger I). Utgåve Nils Lid. Kristiania.
- , 1923: *Rummet i den norske Folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 8. (Storakers samlinger II.) Utgåve Nils Lid. Kristiania.

6. Litteratur

- , 1924: *Elementerne i den norske Folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 10. (Storakers samlinger III.) Utgåve Nils Lid. Kristiania: Norsk folkeminnelag.
- , 1932: *Sygdом og Forgjørelse i den norske Folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 28. (Storakers samlinger V.) Utgåve Nils Lid. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- , 1938: *Mennesket og arbeidet i den norske folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 41. (Storakers samlinger VII). Utgåve Nils Lid. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Storaker, Joh. Th. og Nils Lid, 1928: *Naturriggerne i den norske Folketro*. Norsk folkeminnelags skrifter 18. (Storakers samlinger IV.) Utgåve Nils Lid. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Storm, Gustav, 1881: "Om Peder Claussøn Friis og hans Skrifter." *Samlede Skrifter af Peder Claussøn Friis*. Udgivne for Den norske historiske Forening af Gustav Storm. Kristiania: Brøgger. I-LXXXIII.
- Streitberg, Wilhelm, 1896: *Urgermanische Grammatik. Einführung in das vergleichende Studium der altgermanischen Dialekte*. Sammlung germanischer Elementarbücher R.1, 1. Heidelberg: Carl Winter.
- Strompdal, Knut, 1929: *Gamalt frå Helgeland I*. Norsk folkeminnelags skrifter 19. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Ström, Folke, 1960: "Fylgja." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 5. Oslo: Gyldendal. 38-39.
- , 1985: *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. 3. uppl. [Göteborg]: Akademiförlaget.
- Strøm, Hans, 1762: *Physisk og Oeconomisk Beskrivelse over Fogderiet Søndmør, beliggende i Bergens Stift i Norge* 1. Sorøe.
- Strömbäck, Dag, 1935: *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*. Nordiska texter och undersökningar 5. Stockholm: Geber.
- , 1970 [1929]: "Banapúfa och heillapúfa." *Folklore och filologi. Valda uppsatser utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien 13.8.1970 Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi* 48. Fyrst prenta i *Arkiv för nordisk filologi* 44, tilläggsband, 1929. Uppsala. 284-95.
- , 1975: "The Concept of the Soul in Nordic Tradition". *Arv. Tidskrift för nordisk folkminnesforskning* 31. 5-22.
- Sturlunga saga*, 1878. 2 band. Utgåve Gudbrand Vigfusson. Oxford: Clarendon press.
- Suuri suomi-ruotsi-sanakirja*, 1997. Red. av Birgitta Romppanen, Nina Martola, Ilse Cantell, Mats-Peter Sundström. I samarbete med Forskningscentralen för de inhemska språken. Porvoo-Helsinki-Juva: Söderström.
- Svabo, J. Chr., 1966 [1770-åra -1824]: *Dictionarium færøense. Færøsk-dansk-latinsk ordbog*. Færoensia. Textus & investigationes 7-8. Udgivet efter håndskrifterne af Chr. Matras. København: Munksgaard.
- Svarfdæla saga*, 1956. I *Eyfirdinga sögur*. Íslenzk fornrit 9. Utgåve Jónas Kristjánsson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. 127-211.
- Sverris saga etter Cod. AM 327 4^o*, 1920. Utgjevi av Den norske historiske kildeskriftkommission ved Gustav Indrebø. Kristiania: I kommission hos Dybwad.
- Sydow, C.W von, 1935: "Övernaturliga väsen." I Nils Lid (red.): *Folketru* Nordisk kultur 19. 95-159.
- Sæmundar Edda hins fróða*, 1867. (*Norr?n Fornkvæði*). Utg. Sophus Bugge. Christiania: Malling.
- Söderwall, K. F., 1884: *Ordbok öfver svenska medeltidsspråket*. Lund: Berlingska boktryckeri.
- Sørensen, Viggo, 1999: "Når solen er syg eller klemmes af ulve". *Ord & sag* 19. 43-54.
- Sörla saga sterka*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda* III. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 367-410.
- Sörla þátr*, 1860. I *Flateyjarbók* I. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [af Gudbrand Vigusson og C. R. Unger]. Christiania: Malling. 275-83.

6. Litteratur

- Táin Bó Cúailnge. Recension 1*, 1976. Utgåve Cecile O'Rahilly. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Pátr af Normagesti*, 1860. I *Flateyjarbok I*. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [af Gudbrandr Vigfusson og C.R. Unger]. Christiania: Malling. 346-59.
- Pátr af Ragnars sonum*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda I*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 287-303.
- Therman, Erik, 1940: *Bland noider och nomader*. Stockholm: Bokförlaget natur och kultur.
- Þórbergur Þórðarson, 1946: *Ævisaga Árna prófasts Þórarinssonar II*. Reykjavík: Helgafell.
- Þórðar saga hreðu*, 1959. I *Kjalnesinga saga*. Íslenzk fornrit 14. Utgåve Jóhannes Halldórsson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag. 161-226.
- Þorleifs þátr jarlsskálds*, 1956. I *Eyfirdinga sögur*. Íslenzk fornrit 9. Utgåve Jónas Kristjánsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 213-29.
- Þorskfirðinga saga eða Gull-Þóris saga*, 1991. I *Harðar saga*. Íslenzk fornrit 13. Utgåve Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag. 173-227.
- Þorsteins saga Síðu-Hallssonar*, 1950. I *Austfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 11. Utgåve Jón Jóhannesson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag. 297-320.
- Þorsteins saga Víkingssonar*, 1954. I *Fornaldarsögur Norðurlanda 3*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 1-73.
- Þorsteins þátr bæjarmagns*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda IV*. Utgåve Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 319-44.
- Þorsteins þátr uxafóts*, 1991. I *Harðar saga*. Íslenzk fornrit 13. Utgåve Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag. 339-70.
- Tingbok for Finnmark 1620-1633*, 1987. Skrifter fra Norsk lokalhistorisk institutt 18. Utgåve Hilde Sandvik og Harald Winge. Forarbeid av Alf Kiil og Eilert Bjørkvik. Oslo.
- Tolley, Clive, 1994: "The Shamanistic Séance in the Historia norvegiæ". *Shaman* 2. 135-56.
- , 1995: "Vqrðr and gandr: Helping Spirits in Norse Magic". *Arkiv för nordisk filologi*. 57-75.
- , 1996: "Sources for Snorri's depiction of Óðinn in *Ynglinga Saga*. Lappish shamanism and the *Historia Norvegiae*". *Maal og Minne*. 67-79.
- Torfhildur Þ. Holm, 1962 [1878 og før]: *Þjóðsögur og sagnir*. Reykjavík.
- Torp, Alf, 1919: *Nynorsk etymologisk ordbok*. Kristiania: Aschehoug.
- Torp, Alf og Hjalmar Falk, 1909: *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*. Band 3 av August Fick: *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- The Tristan legend*, 1999. Norse Romance I. Arthurian archives III. Tekstutgåve med engelsk omsetting.
- Turi, Johan, 1910: *Muittalus samid birra / En bog om lappernes liv*. [Lapparne och deras land 1]. Udgivet med dansk oversættelse af Emilie Demant, paa foranstaltning og med forord af Hjalmar Lundbohm. Stockholm: I distribution Nordiska bokhandeln.
- Turi, Johan og Per Turi, 1920: *Lappish texts*. Written by Johan Turi and Per Turi with the cooperation of K.B. Wiklund. Edited by Emilie Demant Hatt. København: De Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 7. række, historisk og filosofisk afd. IV 2.
- Turville-Petre, Gabriel, 1975: *Myth and religion of the North. The religion of ancient Scandinavia*. Nyprent av originalutgåva New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Uhlenbeck, C. C., 1897: "Zur lautgeschichte". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 22. 543-47.
- Vallinheimo, Veera, 1956: *Das Spinnen in Finnland*. Kansatieteellinen arkisto 11. Helsinki.
- Vápnfirðinga saga*, 1950. I *Austfirðinga sögur*. Íslenzk fornrit 11. Utgåve Jón Jóhannesson. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag. 21-65.

6. Litteratur

- Vatnsdæla saga*, 1939. Íslenzk fornrit 8. Utgåve Einar Ólafur Sveinsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Vebæk, C. L., 1982: "Lille mand af guld". *Skalk* 2. 3-4.
- Vegusdal Eriksen, Erling, 1953: *Atterklang fra gammeltida*. Norsk folkeminnelags skrifter 72. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Vendell, Herman, 1904-06: *Ordbok över de östsvenska dialekterna*. Skrifter utgifna af Svenska litteratursällskapet i Finland 64, 75. 2 band med løpande paginering. Helsingfors.
- Verwijs, E[elco] og J[acob] Verdam, 1885: *Middelnederlandsch woordenboek* 7. 11 band. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Vésteinn Ólason, 1992: "Inngangur. Kveðskapur af fornum rótum - eðli og einkenni. Eddukvæði. Dróttkvæði." I Vésteinn Ólason (red.): *Íslensk bókmenntasaga* I. Reykjavík: Mál og menning. 11-262.
- , 1993: "Njáls saga." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing. 432-34.
- Vidsteen, Chr[istian Bang], 1900: *Ordbog over Bygdemaalene i Søndhordland. Med en kortfattet Lydlære og Bøiningslære samt Sprogprøver*. Bergen: John Griegs Bogtrykkeri.
- Víga-Glúms saga*, 1956. I *Eyfirdinga sögur*. Íslenzk fornrit 9. Utgåve Jónas Kristjánsson. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag. 1-98.
- Visted, Kristofer, 1906: "Brudesliren". *Tidskrift for norsk bondekultur*. 94-96.
- Völsunga saga*, 1954a. I *Fornaldar sögur Norðurlanda* 1. Utg. Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 107-218.
- Vries, Jan de, 1930-31: "Ginnungagap". *Acta Philologica Scandinavica* V. 41-66.
- , 1931: "Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore". *FF Communications*. 94. 1-79.
- , 1962: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Zweite verbesserte Auflage. Fyrste utgåve 1961. Leiden: E.J. Brill.
- Völsapáttur*, 1862. I *Flatleyjarbok* II. Udgiven efter offentlig Foranstaltning [af Gudbrandr Vigfusson og C.R. Unger]. Christiania: Malling. 331-36.
- Wachtmeister, Ingegerd og Thorgunn Snædal, 1984: *Runstenar i Södermanland. Vägvisare till runristningar i Södermanlands län*. Sörmländska handlingar 40. Nyköping: Södermanlands museum.
- Wadstein, Elis, 1895: "Nordische Bildungen mit dem Präfix *ga-*". *Indogermanische Forschungen* 5. 1-32.
- , 1897: "Die entwicklung von urnord. *ga-w-*". *Beiträge zur kunde der indogermanischen sprachen* 22. 114-18.
- Wall, Jan, 1977-78: *Tjuvmjölkande väsen*. 2 band. Studia ethnologica Upsaliensia 3, 5. Band I *Äldre nordisk tradition*. Band II *Yngre nordisk tradition*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Warburg, Lise, 1974: *Spindebog*. København: Borgen.
- Watkins, Calvert, 2000: *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Second edition. Boston: Houghton Mifflin.
- Weiser-Aall, Lily, 1936: "Hugrinn - vindr trollkvenna". *Maal og Minne*. 76-78.
- Wessman, V. E. V., 1925-32: *Samling av ord ur östsvenska folkmål. Tillägg till H. Vendels Ordbok över de östsvenska dialekterna*. 2 band. Skrifter utg. av Svenska litteratursällskapet i Finland 178, 215. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- , 1931: *Mytiska sägner. 2. Sägner till typförteckningen*. Finlands svenska folkdiktning II. Sägner. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 227. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Westen, Thomas von, 1910 [1716]: "[Utdrag or] Thomas von Westens fullmakt och instruktion för Kjeld Stub och Jens Blok att vara missionärer, dat. Kyllefjord den 17 juli 1716." I

6. Litteratur

- Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hægströms boktryckeri. 108-09.
- , 1910 [1723]: "Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723." I Edgar Reuterskiöld (red.): *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Stockholm: Ivar Hægströms boktryckeri. 1-7.
- Whaley, Diana Edwards, (1951–), 1993: "Heimskringla." I Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopaedia*. New York / London: Garland Publishing, Inc. 276–279.
- Widmark, Gusten, 1973: *Ordbok över umemålet av Pehr Stenberg (1804). 2. Kommentar*. Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala. Series A 12. Utgiven med inledning och kommentar av Gusten Widmark. Uppsala: A. B. Lundequistska bokhandeln.
- Wiklund, K. B., 1916: "Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion". *Le monde oriental*. 45-74.
- Wikman, K. Robert V., 1917: "Tabu- och orenhetsbegrepp i nordgermansk folktro om könen." *Folkloristiska och etnografiska studier*. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland 135. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- Wilbur, Terence H., 1959: "The Interpretation of *Völuspá* 22, 4: *vitti hon ganda*". *Scandinavian Studies*. 129-36.
- Wille, Hans Jacob, 1786: *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre Tellemarken [...]*. København: Gyldendal.
- Wilse, J. N., 1919 [1780]: *Norsk Ordbog, eller Samling af Norske Ord i sær de som bruges i Egnen af Spydeberg og viidere paa den Østre-kant af Norge, med Forerinding om Mund- Arten, samt Tillæg af nogle Egnens Ordsprog og Egen-Navne. Som Bilage K til Spydebergs Beskrivelse og ellers at faae for sig selv*. Utgåve S[igurd] K[olsrud]. 1. utgåve Christiania, Schwach: 1780. Kristiania: "Den 17de Mai's" Prenteverk.
- Ynglinga saga*, 1941. I *Heimskringla I* av Snorri Sturluson. Íslenzk fornrit 26. Utg. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. 1-83.
- Yngvars saga víðförla*, 1954b. I *Fornaldar sögur Norðurlanda 2*. Utg. Guðni Jónsson. [Reykjavík?]: Íslendingasagnaútgáfan. 423-59.
- Zeeberg, Peter, 2000: *Saxos Danmarkshistorie*. Omsetting. Illustreret af Maja Lisa Engelhardt. København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads forlag.
- Ziegler, Jakob, 1878 [1532]: "Schondia". *Geografiska sektionens tidskrift* 1, 2. Utdrag av *Quae intus continentur [...]*. Utgåve Hans Hildebrand. Prenta etter fyrsteutgåva, Strasbourg, 1532. Latinsk tekst med svensk omsetting.
- Äldre Västgötalagen. I diplomatariskt avtryck och normaliserad text jämte inledning och kommentar*, 1919. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 144. Utgåve Bruno Sjöros. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Örn Sævar Thorleifsson, 2000: *Brage. Dikt og tidsånd*. Oslo: Aschehoug.
- Örnólfur Thorsson m. fl. (red.), 1988: *Sturlunga saga*. Tekstutgåve. Strofeforklaringar av Bergljót Kristjánsdóttir. Reykjavík: Svart á hvítu.
- Örvar-Odds saga*, 1954. I *Fornaldar sögur Norðurlanda II*. Utgåve Guðni Jónsson. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan. 199-363.
- Østberg, Kristian, [1925]: *Svartboka*. Oslo: Steenske Forlag.
- Åqvist, Gösta, 1976: "Västgötalagarna." *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 20. Oslo: Gyldendal. 337-41.
- Aasen, Ivar, 1864: *Norsk Grammatik*. Kristiania: Mallings.
- , 1873: *Norsk Ordbog*. Anden forøgede Udgaave af Ordbog over det norske Folkesprog. Christiania: Mallings.
- , 1923: *Norske minnestykke*. Norsk folkeminnelags skrifter 1. Utgåve Jens Lindberg. Kristiania.