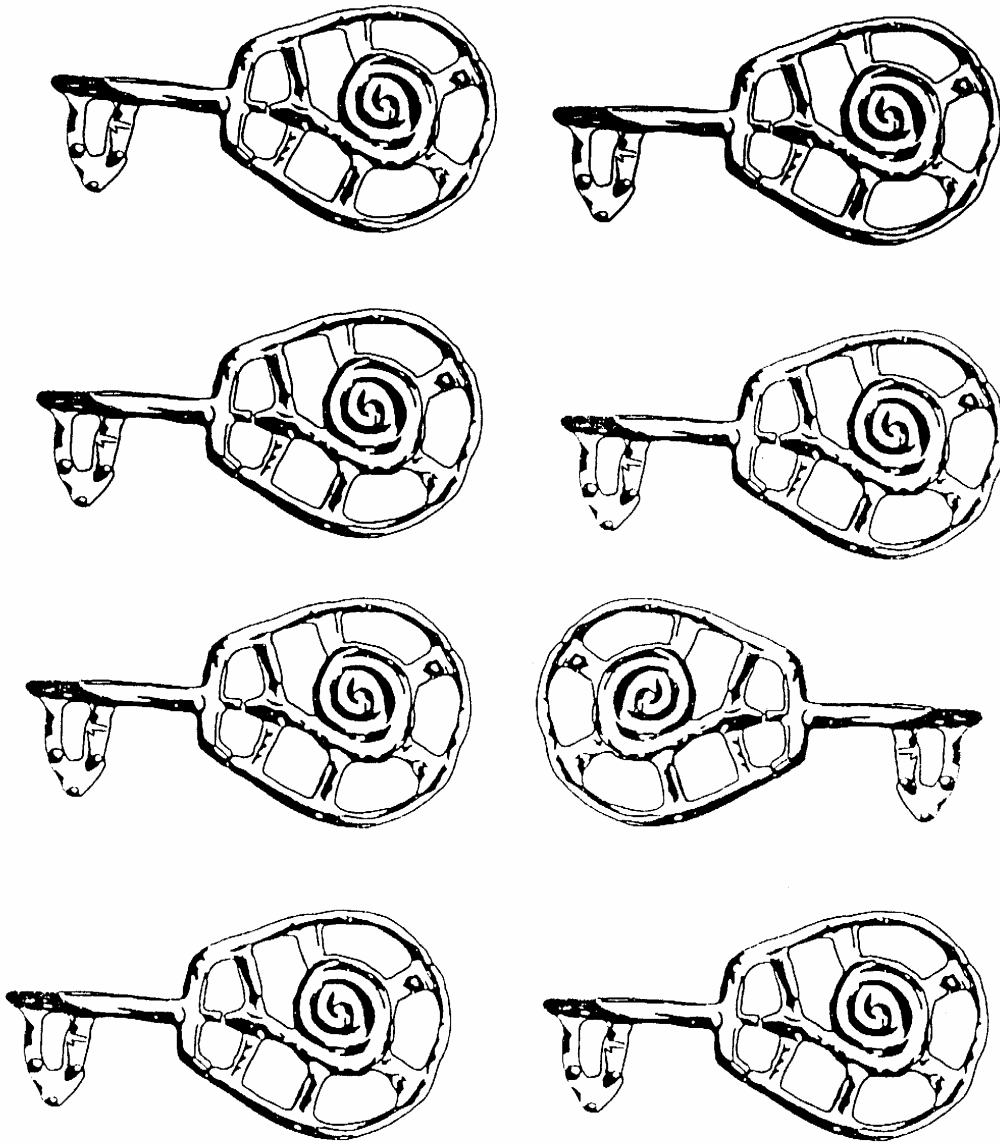


Bernt Øyvind Thorvaldsen

Mogr átta móðra ok einnar

MYTANE OM HEIMDALLR
I LYS AV FØRESTELLINGAR OM SLEKTSKAP



Hovudfagsavhandling · Nordisk institutt
Det historisk-filosofiske fakultetet

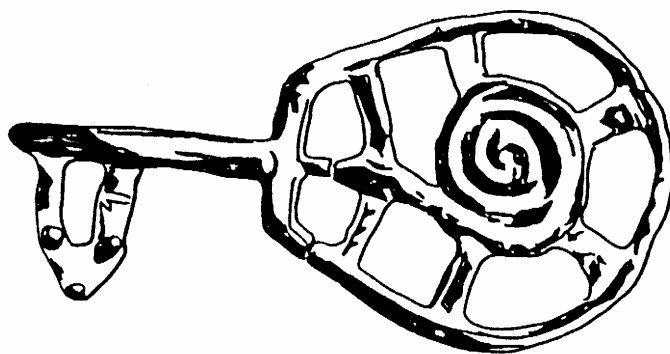


Universitetet i Bergen · 2002

Bernt Øyvind Thorvaldsen

Mogr átta móðra ok einnar

MYTANE OM HEIMDALLR
I LYS AV FØRESTELLINGAR OM SLEKTSKAP



Hovudfagsavhandling

Nordisk institutt
Det historisk-filosofiske fakultetet



Universitetet i Bergen
2002

INNHALD

FØREORD	III
FORKORTINGAR.....	IV
1.0 INNLEIING	1
Del I: Tekstene, mytane og forskinga.....	3
2.0 TEORETISK TILNÆRMING.....	4
2.1 Den mytologiske teksta.....	5
2.1.1 <i>Tekstrepertoar</i>	7
2.1.2 <i>Tekststrategiar</i>	9
2.2 Mytologien og dei analytiske grepa.....	10
2.2.1 <i>Æser og jotnar i kosmogonien</i>	11
2.2.2 <i>'Heltetypemodellen'</i>	12
2.2.3 <i>Den sakrale kongen og 'herskarmodellen'</i>	13
3.0 KJELDENE	16
3.1 Eddadikta.....	17
3.1.1 <i>Völuspá</i>	18
3.1.2 <i>Lokasenna</i>	21
3.1.3 <i>Brymskviða</i>	22
3.1.4 <i>Grímnismál</i>	24
3.1.5 <i>Skírnismál</i>	24
3.1.6 <i>Rígsþula</i>	25
3.1.7 <i>Hyndluljóð og Heimdallargaldr</i>	26
3.2 Skaldediktinga	28
3.2.1 <i>Húsdrápa</i>	29
3.2.2 <i>To halvstrofer</i>	31
3.3 Snorra Edda.....	31
3.3.1 <i>Gylfaginning</i>	33
3.3.2 <i>Skáldskaparmál</i>	35
3.3.3 <i>To strofer frá tulene</i>	37
3.4 Ynglinga saga og Sögubrot	38
3.5 Namna som kjelde	38
3.6 Perifere kjelder	41
4.0 OVERSYN OVER FORSKINGA	43
4.1 Frå solgud til verdsherskar.....	43
4.2 Fiendskapen mellom Loki og Heimdallr	47
Del II: Analyse.....	50
5.0 SON AV NI JOTUNSYSTRER	51
5.1 Fødselen.....	51
5.2 Ni mødrer og ein fråverande far	53

5.3	Dei tre substansane: Hyndluljóð 38	57
6.0	STAMFARMYTEN	60
6.1	Myten og tekstene	60
6.2	Stamfarmyten i Rígsþula	62
6.2.1	<i>Jarl og samfunnet</i>	63
6.2.2	<i>Konr ungr</i>	66
6.2.3	<i>Teksta og dei sosiale tilhøva</i>	67
7.0	GUDEVAKTAREN	70
7.1	Bustaden Himinbjørgr	70
7.2	Gjallarhorn og Völuspá 46	72
7.3	Sanseeigenskapane og Heimdallar hljóð	73
7.4	I periferien av gudeverda: it ljóta líf?	75
8.0	FIENDESKAPEN MELLOM HEIMDALLR OG LOKI	78
8.1	Hyndluljóð	78
8.1.1	<i>Strofene om Heimdallr og Loki</i>	79
8.1.2	<i>Tematikk i Hyndluljóð 29–44</i>	83
8.2	Snorra Edda	84
8.3	Myten om Brisingamen og Gefjon-strofa i Lokasenna	85
8.4	Húsdrápa	87
8.4.1	<i>Húsdrápa 2 som alternativ skapingsmyte</i>	87
8.4.2	<i>Den komande verda</i>	89
8.5	Den andre orden og tidsdimensjonen	90
9.0	VÊREN, SVERDET OG HOVUDET	92
10.0	KONKLUSJON	94
	SAMANDRAG	98
	LITTERATUR	100

FØREORD

Eit par år har eg konsentrert meg om den delen av den nordiske kulturarven som interesserer meg mest, dei norrøne tekstene og mytane. Eg byrja så smått på førearbeidet til denne studien då eg studerte nordisk ved Høgskolen i Agder. Sidan har eg, i tillegg til nokre inspirerande månader ved Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität i Bonn, vore så heldig å få skrive hovudoppgåva ved Universitetet i Bergen. Rettleiaren min, professor Else Mundal, fortener mykje ros og takk, både for motiverande og konstruktiv rettleiing og for utrøyttelig innsats for faget elles. Ho og professor Odd Einar Haugen skal ha all ære for å halde den norrønfilologiske svinefylkinga samla og stridsfør. Medstudentane mine vil eg òg takke for eit triveleg og aktivt miljø og for faglege tips og kommentarar: Jonas Wellendorf, Bergsveinn Birgisson, Mona Hansen, Jo Rune Uglen og Linn Gjerde. Cand. philol. Terje Torgilstveit skal ha ei særleg takk for korrekturlesing og inspirerande diskusjonar.

Professor Rudolf Simek i Bonn skal òg takkast for interessante førelesingar og kommentarar til oppgåva. Opphaldet mitt ved Abteilung für Skandinavistik var ikkje berre fagleg gjevande, men eit møte med ein hyggjeleg studie- og kneipekultur. Eg vil òg takke førsteamanuensis Gudlaug Nedrelid, ved Høgskulen i Agder, som med stort tolmot svarte på spørsmål då eg byrja å lese norrønt. Alf Christian Løland Hvaring fortener begeistra takk for utarbeidinga av illustrasjonane på fram- og tittelside. Til sist må eg få rette den varmaste takka til kjærasten min, Janne Helen, som flytta med meg både til Bergen og til Bonn, og som har halde ut mellom stablar av bøker og med ein nattarbeidande mann. Ho har òg lese korrektur og gjennom heile prosjektet vore ei sann oppmuntring og ei unnnverleg støtte.

Litt om norrøn tekst i denne avhandlinga: Alle diplomatariske utgåver vert siterte mest mogleg presis, men eg normaliserer (etter Haugen 1998) når same teksta er gjenteken. Oppløyste abbreviaturar, når utgåvene har fanga dei opp, er markerte med kursiv i vanleg tekst og understreking i kursiverte sitat. Ettersom det er lite meining i å operere med fleire ulike typar normalisert tekst, endrar eg norrøn ortografi i normaliserte utgåver til norma i *Grunnbok i norrønt språk* (ibid.). Eit unntak gjer eg med skaldedikt, der eg held på skiljet *á/ǿ*. Er det gjort endringar etter dei nemnde prinsippa, markerer eg eventuelle sidetilvisingar med teiknet ' føre referansen, til dømes: ('FJ: 123). Når det gjeld skalde- og eddadikt, nyttar eg utgåver ved Finnur Jónsson (Skj) og Sophus Bugge (ED), om ikkje anna er opplyst.

Bergen, mai 2002

Bernt Øyvind Thorvaldsen

Nettutgåva er konvertert til PDF-format, men skulle vere identisk med den innleverte teksta.

Bergen, eit par dagar seinare

B.Ø.T.

FORKORTINGAR

A	AM 748 I 4°
AEW	<i>Altnordisches etymologisches Wörterbuch</i> (Vries 1962)
ANF	<i>Arkiv for nordisk filologi</i>
B	AM 757 4°
ED	<i>Norræn fornkvæði</i> (utg. Bugge 1867)
F	<i>Flayeyjarbók</i> , GKS 1005 fol.
<i>Fáf</i>	<i>Fáfnismál</i>
FAS	<i>Fornaldarsögur Norðurlanda</i> (utg. Guðni Jónsson 1950)
FJ	<i>Edda Snorra Sturlusonar</i> (utg. Finnur Jónsson 1931)
FLB	<i>Flateyjarbók</i> (utg. Unger og Vigfusson 1860–68)
FRZ	<i>Ordbog over det Det gamle norske Sprog</i> (Fritzner 1886–96)
<i>Fþl</i>	<i>Frostþingslög</i>
fær.	færøysk
got.	gotisk
<i>Grm</i>	<i>Grimnismál</i>
<i>Gþl</i>	<i>Gulþingslög</i>
<i>Guðr</i>	<i>Guðrúnarkviða I–III</i>
<i>Gylf</i>	<i>Gylfaginning</i>
H	AM 544 4° i <i>Hauksbók</i>
<i>Hátt</i>	<i>Háttatal</i>
<i>Háv</i>	<i>Hávamál</i>
<i>Hdl</i>	<i>Hyndluljóð</i>
<i>Hstl</i>	<i>Haustlög</i>
<i>Húsd</i>	<i>Húsdrápa</i>
ÍO	<i>Íslensk orðsifjabók</i> (Ásgeir Blöndal Magnússon 1995 [1989])
isl.	íslandsk
KLNM	<i>Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid</i>
LAL	<i>Lexicon der altnordischen Literatur</i>
lat.	latin
LEX	<i>Lexicon poeticum</i> (Finnur Jónsson 1931)
<i>Ls</i>	<i>Lokasenna</i>
mht.	mellomhøgtysk
MM	<i>Maal og minne</i>
NGL	<i>Norges Gamle Love</i> (utg. Keyser mfl. 1846–95)
NO	<i>Norrøn ordbok</i> (Heggstad mfl. 1997)
no.	norsk
norr.	norrønt
nyno.	nynorsk
ONP	<i>Ordbog over det norrøne prosasprog</i>
ONPr	<i>Ordbog over det norrøne prosasprog: registre</i>
PBB	<i>Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur</i>
R	GKS 2365 4°
r	GKS 2367 4°
SB	<i>Saga-book</i>
<i>Skáld</i>	<i>Skáldskaparmál</i>

Skj	<i>Den norsk-islandske skjaldedigtning</i> (utg. Finnur Jónsson 1967–73 [1912–15])
<i>Skm</i>	<i>Skírnismál</i>
<i>SnE</i>	<i>Snorra Edda</i>
SNF	<i>Studier i nordisk filologi</i>
SS	<i>Scandinavian Studies</i>
<i>Þry</i>	<i>Þrymskviða</i>
U	Uppsalahandskriftet (Nr. 11 4° i De la Gardie-samlinga)
<i>Vaf</i>	<i>Vafþrúðnismál</i>
<i>Vsp</i>	<i>Völuspá</i>
<i>Vøls</i>	<i>Völsunga saga</i>
W	AM 242 fol.
<i>Yng</i>	<i>Ynglinga saga</i>
<i>Yt</i>	<i>Ynglingatal</i>

1.0 INNLEIING

Granskinga av norrøne mytar innebar lenge ei klar vektlegging av diakrone innfallsvinklar og problemstillingar. Ein jakta på samanhengar mellom mytar frå ulike kulturar, i vona om å skimte eldre og meir opphavlege førestellingar. Mykje tid og krefter har òg vore nytta på å etablere samband mellom mytar og nyare folkloristisk materiale. Samstundes har dei synkrone forholda, innanfor både mytologi og kultur, fått ei stadig viktigare rolle. Mellom anna har strukturalistisk myteforsking, trass i sine til tider vel ambisiøse komparative prosjekt, evna å auke medvitet om relasjonar mellom mytane og mellom mytane og samfunnet.

Denne avhandlinga har i utgangspunktet ei synkron vinkling. Målet er å forstå dei ulike mytane om guden Heimdallr i samband med kvarandre og med mytar og førestellingar elles. Då dukkar det likevel opp problem av diakron art, problem med vurderinga av kjeldetekstene og mytane bakom. I første delen skal me sjå nærare på dei teoretiske vilkåra for studiet av mytane. Ein må då kommentere forholdet mellom tekst, myte og kultur. Dinest må ein vurdere dei einskilde kjeldene, for så å sjå korleis forskinga har freista å forstå Heimdallr – frå ulike metodiske og kjeldekritiske ståstader.

Førestellingar om slektskap ser ut til å vere ein særleg eigna innfallsvinkel til det sparsame materialet om Heimdallr. I eit ættesamfunn spelar sjølv sagt slike relasjonar ei uhorveleg viktig rolle, både for samfunnet og individet. Norrøn litteratur syner generelt stor interesse for slektskap, og ein har mange døme på mytar som tematiserer slike band. Utgangspunktet for analysen er difor å finne ut om myten der Heimdallr vert fødd av ni jotunkvinner, kan kaste lys over dei elles så gåtefulle mytane han er knytt til. No har ein ikkje nådd fram til noka semje om funksjonen til mytane, korkje for individ eller samfunn. Ein kan likevel gå ut frå at myten om Heimdalls opphav må ha vore sentral for forståinga av guden. Fleire kjelder syner kjennskap til denne myten, og for menneske som i stor grad definerte si sosiale verd i slektskap, må han ha hatt både meining og relevans. Spørsmålet er korleis.

I kapittel 5 skal eg freiste å kome fram til ei mogleg forståing av den rolla opphavet hans kan ha hatt i ein vidare mytologisk samanheng. Kapittel 6 til 9 presenterer analysar av dei ulike mytene. I den grad det er mogleg, skal me sjå om Heimdalls opphav kan danne bakgrunn for å hevde ein samanheng mellom dei ulike mytane. I tillegg må kvar einskild myte og tekst vurderast mest mogleg på eigne

premissar. Berre slik er det mogleg å finne ut om ein kan rekne slektskapen som sentral for forståinga av guden.

Del I: Tekstene, mytane og forskinga

2.0 TEORETISK TILNÆRMING

Sukkende rodde vi inn i det trange og ukjente farvann.
Her lå Skylla på lur, hist suget gudinnen Karybdis
saltvannet til seg fra brusende sjø med fryktelig velde.
(*Odysseen*¹)

I humanistisk vitskap er mange av dei sentrale omgrepa og einingane vanskelege eller umoglege å definere tilfredsstillande. Tenk berre på ‘kunst’, ‘kultur’ eller ‘meining’. Det same problemet har ein med ‘tekst’ og ‘myte’. Definisjonar av slike abstrakta skal på den eine sida helst unngå “the Scylla of hard, sharp, particularistic definition and, on the other hand, the Charybdis of meaningless generalities” (King 1993: 283). Dei ulike forsøka på å definere ‘religion’ som Winston L. King (1993) oppsummerer, vert både snappa av Skylla og dregne mot Karybdis. Med tanke på dei ulike tilnærmingane, og alt det som burde kome innanfor ein slik definisjon, er det ikkje anna å vente enn at Kings eige forsøk nærmar seg den karybdiske grua: “Religion is the organization of life around the depth dimensions of experience – varied in form, completeness, and clarity in accordance with the environing culture” (King 1993: 286).

Med myten er det ikkje annleis. Berre eit overblikk over ulike definisjonsforsøk ville sprengje rammene her.² I *The Encyclopedia of Religion* kjem Kees W. Bolle inn på to generelle og karakteristiske trekk: “A myth is an expression of the sacred in words: it reports realities and events from the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is” (1993: 261). Det sakrale er noko som er “distinct from ordinary, profane, everyday worldly things” (op. cit.: 262) og representerer dei religiøse djubdedimensjonane Kees meiner er sentrale for religiøsitet. Ved si bok *The Sacred and the Profane* (1959 [1957]) har Mircea Eliade mykje av æra for vektlegginga av det sakrale.

Når det gjeld det andre punktet Bolle peiker på, sambandet mellom mytar og opphav, er òg Eliades innverknad tydeleg. Kosmogonien, førestellingar om korleis verda vert til, er sentral for å forstå mytane, både i samanheng med kvarandre og med

¹ Sitert etter Østbye si omsetjing (utg. 2000 [1922]: 182).

² Bolle (1993), Kirk (1984) og Honko (1984) tek opp ulike definisjonar og syn på funksjonen til mytane. Sjå òg Seagal (1999), som meiner dei tre mest sentrale vitskaplege innfallsvinklane til myten er å granske opphav, funksjon eller innhald (op. cit.: 2).

kontekst.³ Northrop Frye (1990) samanliknar myten med metaforen og meiner at den sistnemnde reduserer den romlege avstanden mellom to skilde semantiske plan. Myten tener derimot til å minske avstand i tid; han forklarar notida med opphavstida, *in illo tempore*. Dette er ei ‘sakral tid’, ei tid der hendingane har ei eiga og fundamental meining. I det omfang ein kan tale om eit mytologisk system, får kosmogonimytane nærast ei paradigmatisk rolle, særleg i samband med opphavsmymar: “Every mythical account of the *origin* of anything presupposes and continues the cosmogony” (Eliade 1964: 21). Ei slik vektlegging av opphavs- og skapingsmytar er eit grunnleggjande utgangspunkt for denne granskinga.

Ein faktor ved mytedefinisjonen til Bolle er naudsynleg å korrigere, nemleg at ein myte er det heilage formulert i ord, eller som Alan Dundes seier: “myth is a sacred narrative” (1984: 1). Eit slik syn fangar ikkje opp skiljet mellom myte og tekst, eit skilje ein ser tydeleg i ulike litterære framstillingar av same myte. Eit døme er forteljninga om korleis Þórr går til åtak på Miðgarðs-ormen i *Ragnarsdrápa* og i *Hymiskviða* (Lie 1982 [1952]: 124–161 passim); eit anna døme er dei ulike tekstversjonane av myten om Þórr sin kamp med Geirrøðr (Mundal 1991). Andre tekster, som til dømes *Völuspá* og *Vafþrúðnismál*, viser svært kortfatta til einskilde aspekt ved mytane og går ut frå at publikum kjenner dei frå før. Den tekstlege realiseringa av dei mytiske motiva kan ikkje reknast som identisk med myten. Me har å gjere med to plan, der sjølv myten best kan skildrast som *førestellingar* om mytiske hendingar, og der teksta har *tilvisingar* til desse førestellingane. Gransking av norrøn mytologi kviler hovudsakleg på tekstlege kjelder, i denne undersøkinga fullstendig.⁴ Difor er det naudsynleg både å vurdere sentrale eigenskapar ved teksta sjølv og ved forholdet mellom tekst og myte.

2.1 Den mytologiske teksta

Wellek og Warren (1956: 142–157) prøvde i si tid å famle seg fram til ei avklaring av det litterære kunstverket sin “mode of existence” og ekskluderte det materielle uttrykket (artefakten), som kjeder både av grafem og fonem. Kva teksta er, anna enn artefakten, er eit fundamentalt problem for litteraturvitskapen. Framfor alt må ein

³ Dette synet skin gjennom fleire stader, men sjå særleg *Myth and Reality* (1964).

⁴ Meulengracht Sørensen (1986) presenterer ein god studie av same myte i ulike kjeldetypar.

avvise det nykritiske synet på teksta som lukka rom, som harmonisk eining. Dei såkalla poststrukturalistane evna å problematisere meningsomgrepet i tilknytning til teksta. Dei kritiserte den klassiske førestellinga om at ordet har ei stabil mening: “Det klassiske tegn er en lukket enhet som derved *stanser* betydningen og hindrer den i å vibrere, splitte seg opp og komme på avveie” (Barthes 1993 [1973]: 71). Barthes legg vekt på teksta som produktiv og prosessuell. Teikna er ikkje låste inne i eit ryddig semantisk rom, men opptrer med ulik tyding og i stadig endring. Ein kan ikkje sjå føre seg teksta som ein materiell artefakt med ei tilhøyrande ferdigstøypd mening svevande i ei eller anna “idéverd”. Kritikken av det klassiske synet på teksta og teiknet inneber eit stort framsteg for fortolkande vitskap, trass i at dei meir ekstreme poststrukturalistiske tendensane “nahezu alle Prämissen des theoretischen Denkens als Methaphysik in frage stellt” (Zima 1995: 317).

Den prosessuelle karakteren til teksta vert òg teken opp innanfor eit anna straumdrag i litteraturvitskapen, nemleg i *resepsjonsetikken*. Wolfgang Iser (1994 [1976]) undersøker korleis ei tekst appellerer til lesaren ved ein ‘implisitt lesar’, eit omgrep han nyttar om “die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet” (op. cit.: 60). Dei tilvisingane til utanfortekstlege element som utgjer ‘tekstrepertoaret’, rører ved ulike sfærar hjå den moglege mottakaren (op. cit.: 87–143). Den ideelle, men utopiske, situasjon for forskaren vert å kunne forstå bakgrunnen for at dei ulike elementa vert nytta, korleis dei har appellert til publikum:

Sind aber die Normen des Repertoires für den Leser durch die zeitliche Distanz zu einer historischen Welt geworden, weil er nicht an dem Geltungshorizont partizipiert, aus dem das Repertoire geschöpft ist, dann bieten sich ihm die umcodierten Normen als verweisungen auf diesen Geltungshorizont. Dadurch läßt sich die historische Situation wiedergewinnen, auf die sich der Text als Reaktion bezogen hatte.

(op. cit.: 131)

Denne situasjonen skulle òg vere eit høveleg utgangspunkt for ei gransking av dei mytologiske tekstene. Sjølv om eit kvart forsøk på å rekonstruere eit meningspotensiale aldri vil kome i fullstendig kongruens med eit samtidig resepsjonsgrunnlag, inneber innfallsvinkelen eit tekstteoretisk ideal for denne analysen.

Iser set opp eit skilje mellom ei ‘granskande’ innstilling hjå forskaren og ein ‘deltakande’ resepsjon hjå eit samtidig publikum.⁵ Den vitskaplege tolkinga har færre dimensjonar enn dei som var til stades ved ein opphavleg resepsjon – i møtet med mytologiske tekster er fråveret av religiøs og kultisk kontekst særleg påtrengjande. Forfattaren er ein annan kontekstuell faktor som har vore viktig i litteraturforskinga (Wiland 1994) og filologien (Thomassen 1990: 53). Foucault (1980) meiner synet på forfattaren som tekstskapar, i samfunnet og vitskapen generelt, reflekterer det romantiske forfatarideal. Han hevdar forfattaren har fungert som ein “ideological figure by which one marks the manner in which we fear the proliferation of meaning” (op. cit.: 159). Forfattaren, der ein kan tale om ein forfattar og ikkje ein tradisjon, er likevel interessant, om han kastar lys over vilkår for tolkinga.

Eit anna viktig forhold som må nemnast her, er at dei fleste kjeldetekstene har opphav i munnleg tradering. Dette inneber ei sterk tilknytning til ein situasjon der teksta vert formidla og ein tendens til meir ustabil tekst enn i skriftleg tradisjon (Ong 1982: 31–77). Dei analytiske omgrepa me skal nytte her, er henta frå dei to første kapitla i *Der Akt des Lesens* (1994 [1976]): 12–174). Eg skal illustrere korleis dei kan gjere dei mest sentrale trekka ved teksta klarare, uavhengig om artefakten hennar er av flyktige fonem eller meir stabilt organiserte grafem.⁶

2.1.1 Tekstrepertoar

Iser (1994 [1976]: 87–143) deler tekstrepertoaret inn i utanfortekstlege normer og tilvisingar til annan litteratur. Preben Meulengracht Sørensen skildrar i si glimrande bok *The Unmanly Man* (1983) eit normsett me fleire gonger skal vende tilbake til. Gjennom *níð* vert skuldingar om *ergi*, som upresist kan omsetjast ‘perversitet’, uttrykte ved å skildre mannen med kvinnelege eigenskapar.⁷ Me kan sjå på eit døme frå *Helgakviða Hundingsbana I* (str. 39), der Sinfjötli Sigmundarson kjem med denne fornærminga:

⁵ Han nyttar omgrepa “betrachtende” og ”partizipierende Einstellung” (ibid.).

⁶ Iser's kapittel om fenomenologien i lesinga og interaksjonen mellom tekst og lesar er meir problematiske å nytte på dei norrøne tekstene (Iser 1994 [1976]: 175–355). Han går der inn på trekk ved moderne fiksjon, sjølve produseringa av førestellingar, som ikkje utan vidare lèt seg applisere her.

⁷ Når det gjeld kvinner, er ikkje forholdet mann / kvinne naudsynleg reversert, ved at kvinna opptre som mann. Der vert i staden ein stor seksuell appetitt ofte nytta som *níð*.

Nio atto víp
a nesi Sagv

vlfa alna,
ec var einn faþir þeirra.

Guðmundr vert skulda for á ha født ni ulvar og dermed hatt “kvinnerolla” i eit homofilt samleie med Sinfjötli. Det påstátte normbrotet rører både ved sosiale konvensjonar og biologiske kategoriar; ein mann vert til kvinne og får ulvar som avkom. Han vert framstilt som ein avvikar, ein trugsel mot dei berande normer og inndelingar.

Når slike eigenskapar vert realiserte av mytiske figurar, må det vurderast som klare tekstleige signal. Soga om korleis Loki, i form av ei hoppe, vert drektig med hingsten Svaðilfari (sjå FJ: 45–47), er på eit vis ei mytologisk realisering av skuldingane mot Guðmundr. Han er den kvinnelege part i eit seksuelt forhold, og han føder born. Han går såleis over grensene til det kvinnelege, til og med biologisk. Resepsjonspotensialet skulle dermed, takka vere forskinga på *níð*, kunne gjerast noko klarare. Loki vert gjeven rolla som eit vesen utanfor dei kategoriane som konstituerer verdsordninga. *Ergi*-førestellingane synest å vere så rotfesta at ein har å gjere med ein signaleffekt som *má* ha vore oppfatta.

Tilvisingar til annan litteratur, den andre typen element i tekstrepertoaret, er problematiske. I dei mytologiske tekstene må ein vanlegvis oppfatte tilvisingar til mytiske motiv som tilvisingar til mytiske førestellingar – ikkje til andre mytologiske tekster. Dette heng saman med det skiljet mellom tekst og myte eg peikte på ovanfor; mytane opptrer som repertoar i teksta. Når ein ønskjer å sjå teksta og elementa hennar i ein førkristen kontekst, er dei mytiske motiva ikkje å forstå som fiksjon produsert av teksta, men som tilvisingar til utanfortekstleige førestellingar. Både utvalet av repertoar og sjølve framstillinga inneber at mytane er tilgjengelege på teksta sine premissar. Teksta presenterer ein resepsjon av myten.

I nokre tilfelle må ein likevel rekne med litterær påverknad. Innanfor tekstrepertoaret kan det dreie seg om innhaldselement med reint språklege samanfall. Til dømes fortel Snorri om kidnappinga av Iðunn (*Skáld* 3) og korleis æsene difor vert *harir ok gamlir* (FJ: 80). Når så dei same omgrepa er nytta innanfor skildringa av same myte i *Haustlǫng* (str. 10): (*vǫru heldr*) *ok hárar / (hamljót regin) gamlar* (Skj, B I: 16), er det truleg tale om konkret intertekstualitet. *Haustlǫng* er ei av Snorri sine kjelder, og her flyt ho så og seie til overflata. Litteratur opptrer òg i tekstrepertoaret som direkte tilvisingar, til dømes når Snorri seier: *Eptir þeirri sǫgu orti Þioðolfr hin hvínverski iHavstlavng* (FJ: 110).

2.1.2 *Tekststrategiar*

Når det gjeld ‘tekststrategiar’, opererer Iser (1994 [1976]: 143–174) med to omgrepsspar som gjer tilhøvet mellom repertoar, tekst og kontekst klarare. Tilvisingar til eit utanfortekstleg repertoar inneber at elementa vert henta inn i teksta *frå* ei viss kontekst. Elementet kjem då i ‘forgrunnen’ (“der Vordergrund”), men opptreer med eit potensielt assosiativt samband til si eiga opphavlege kontekst, eller ‘bakgrunnen’ (“der Hintergrund”). Desse elementa går inn i ein tema- og horisontstruktur (“Thema- und Horizontstruktur”) knytt til den lineære resepsjonsprosessen. Ved at elementa vert tematiserte i løp av teksta, oppstår ein tekstleg horisont i stadig endring – det Barthes kallar “betydningsproduserende praksis” (1993 [1973]: 75).

I *Hyndluljóð* kan me lese: *Ol vlf Loki / vid Angrbodu, / enn Sleipni gat / vid Suadilfara* (Hdl 40). Diktet handlar hovudsakleg om slektskap, og strofene om Loki og avkomet (Hdl 40–41) står framfor ei skildring av verdsundergangen i str. 42. Dei fire siterte linene viser til to mytar. Den første framstiller Loki som far til ein ulv, den ulven som drep Óðinn ved *ragnarøk*, og som vert nemnd i str. 44. Loki vert dermed sett i samband med dei destruktive eigenskapar vargen representerer. Myten som ligg i bakgrunnen i str. 40, kjem i forgrunnen i str. 44. Slik vert den mytologiske samanhengen framheva og tener til å framstille Loki som ein fiende av gudane og deira orden. Slike “kausale samband” er eit av dei perspektiva tekstanalysen må ta vare på.⁸

Når me då støyter på byggmeistermyten i same strofa, vil ei fokusering på den mytiske bakgrunnen vere meir problematisk. Som sagt bergar Loki situasjonen for æsene med sin kvinnelege list. I *Hyndluljóð* er den sida av saka ikkje nemnd. Det trekket som kjem i forgrunnen er Loki som *argr*. Ikkje berre opptreer han som kvinne, men som eit kvinneleg dyr! Her har me det ein kunne kalle “kontekstuell signaleffekt”, ei framstilling av Loki som framfor alt appellerer direkte til normapparatet hjå mottakarane. Dei to døma illustrerer det same: Loki som trugsel mot den orden æsene representerer og dei grunnleggjande kategoriar og normer i det heile. Desse to analytiske perspektiva, samanhengen mellom mytar og “signaleffekt”, trur eg gjeld for dei fleste mytiske elementa i tekstrepertoaret. Det er likevel ikkje slik at det eine perspektivet ekskluderer det andre; båe er til stades samstundes, men i ulik

⁸ Med kausalitet meiner eg her ikkje anna enn at to eller fleire mytar, eller mytiske motiv, dannar ei årsak-verknad-kjede, ein sekvens av hendingar som naturleg følgjer kvarandre.

grad. Det nemnde dømet på tematisering av kausale tilhøve har òg signaleffekt. Å vere far til ein ulv indikerer ei noko mildare form for *ergi* (Meulengracht Sørensen 1983: 53). På same vis går byggmeistermyten inn i ein samanheng som ikkje er uaktuell i diktet, den stadige trugselen frå jotnane.

Sjølvsagt er desse døma ikkje uttømmande for emnet ‘tekststrategi’, som inkluderer alt ein kan kalle litterære verkemiddel. Likevel trur eg omgrepspara ‘bakgrunn’ / ‘forgrunn’ og ‘tema-’ / ‘horisontstruktur’ treffer dei mest grunnleggjande aksane ved teksta. Tendensen til å relativisere tekstomgrepet må altså haldast litt i taumane. Teksta er rett nok ikkje eit lukka rom; ho er prega av polysemi og bør forståast som eit prosessuelt fenomen. Likevel har ho, som Iser hevdar, ein appellerande struktur. Både strategiane og repertoaret hennar verkar som vilkår for oppfatninga. Desse er på si side båe avhengige av historiske tilhøve: Teksta er “en operasjon eller et arbeid der striden mellom subjektet og den Andre samt den samfunnsmessige konteksten inngår på samme tid og i samme bevegelse” (Barthes 1993 [1973]: 75).

2.2 Mytologien og dei analytiske grepa

Religiøs overstyring fanst visstnok ikkje i heiden norrøn tid. Innanfor kjeldematerialet må ein, trass i fellestrekk, difor rekne med diakrone, geografiske og sosiale skilnader og variantar. Det er såleis òg behov for å opere på eit høgare plan enn den einskilde myten. Clunies Ross presenterer i *Prolonged Echoes* (1994) tre kategoriar ho meiner er meiningsberande i alle dei einskilde mytane, motsetningane mellom ‘kaos’ / ‘orden’, ‘kvinneleg’ / ‘mannleg’ og ‘natur’ / ‘kultur’.⁹ Slike kategoriar skal vere meir grunnleggjande og stabile enn både teksta og myten (Hastrup 1990: 25–43).

Om me vender tilbake til Loki og Svaðilfari, ser me korleis Loki vert gjeven eigenskapar som bryt med rolla som mannleg antropomorft vesen. Når han vert til ei hoppe, går han over grensa mellom det kvinnelege og det mannlege, det kulturelle og det naturlege. På det viset manifesterer han kaos i dette dømet. Det er ein tendens i mytane til at æsene vert assosierte med verdsordninga, medan jotnane og andre uvesen får roller som trugslar mot denne orden. Konflikten dannar eit viktig grunnlag

⁹ Ho nyttar omgrepa “disorder” / “order”, “female” / “male” og “nature” / “culture” (Clunies Ross (1994: 82).

for å forstå Heimdallr si rolle i mytologien, og me skal difor sjå nærare på opposisjonen, relatert til motsetninga mellom kaos og orden.

2.2.1 *Æser og jotnar i kosmogonien*

Det genealogiske utgangspunktet til jotnar og æser er svært ulikt. *Ymir*, i nokre kjelder *Bergelmir*, produserer dei første jotnane i sveitten frå armholene sine og ved at den eine foten avlar born med den andre (*Vaf* 33, *Gylf* 5). Her har me ein tydeleg signaleffekt. Eit mannleg vesen bringar born til verda og er dermed *argr* (Mundal 1998). Med æsene er det annleis. *Óðinn*, *Vili* og *Vé* er søner av jotunkvinna *Bestla* og eit gudevesen *Borr*. Denne *Borr* er son av ein *Búri*, men om ei eventuell mor er kjeldene tyste.

Ut frå desse slekstkapsstilhøva er dei to gruppene nært knytte til kvarandre. Når æsene drep *Ymir* og byggjer verda av kroppen hans, er det ei tvitydig handling. Drapet er grunnlaget for verda – eit første ledd i ordninga av det opphavlege kaos.¹⁰ Samstundes er handlinga òg eit normbrot, eit frendedrap (Clunies Ross 1994: 185–186, Lindow 1997: 170–171). Eg har synt annanstads (Thorvaldsen 2001) at drapet på *Ymir* og dei såkalla *landhreinsan*-motiva har tematisk likskap. Vésteinn Ólason (1989) nyttar omgrepet *landhreinsan* om motiv i islendingesogene, der trugande element, som trollkjerringar og tjuvar, vert utstøytte. Slike handlingar stadfestar den eksisterande samfunnsorden; drapet på *Ymir* markerer han og avkomet hans som kaosvesen.

Clunies Ross skriv at drapet “seals the character of the relationship between Æsir and giants thereafter” (1994: 197). Ein kan spørje seg om ikkje fiendskapen først eksisterer frå det punktet, fiendskapen som følgjer av skapinga og endar opp i undergangen? I det opphavlege kaos er dei ulike vesena korkje geografisk eller sosialt skilde. Æsene ordnar dermed ikkje berre den materielle verda; dei legg grunnlaget for dei destruktive sosiale tilhøva i gudeverda. Kategorien ‘kaos’ / ‘orden’, relatert til æser og jotnar, kan følgjeleg ikkje seiast å vere fullstendig polar, for skapinga av orden inneber kaos. Slektskapen mellom dei stridande partane, ved *Borr* og *Bestla*, er

¹⁰ Eg kallar den første mytiske perioden for ‘det opphavlege kaos’ medan Clunies Ross meiner me her korkje har å gjere med “formlessness or disorder” (1994: 235). Ho peiker på korleis *Vsp* 2 vitnar om sosial organisering hjå jotnane (op. cit.: 236). Den første mytiske perioden er det etter mitt syn naudsynleg å kalle kaos, ettersom han er prega av fråvere både av den kjente materielle verda og den sosiale orden æsene står for.

svært viktig for å forstå opposisjonen mellom dei to partane, ikkje minst når han dannar utgangspunkt for andre skapande handlingar.

Ein har i kjeldene nokre blandingsekteskap mellom jotnar og gudar. Til dømes fortel *Skírnismál* korleis Freyr, ved hjelp av tenaren Skírnir, trugar til seg jotunkvinna Gerðr. Eit anna døme er Magni, son av Þórr og Jarnsaxa. Mundal (2001) peiker òg på slike kreative handlingar som ikkje dreier seg om produksjon av avkom. Ho nemner korleis jotunkvinnene i *Völuspá* dukkar opp i samanheng med skapinga av dvergane (*Vsp* 8–16) og truleg ved skapinga av menneska (*Vsp* 17–18).¹¹ Eit anna døme er myten om skaldemjøden, der den verkeleg kreative konsekvensen er erobringa av diktekunsten. Forhold mellom jotunkvinner og gudar ser ut til å indikere kreativitet, ein kreativitet som må sjåast i lys av kosmogonimytane og deira doble meining. Me skal sjå to døme på danning av teoriar om møtet mellom æser og jotnar, to modellar eg skal kalle ‘heltetypermodellen’ og ‘herskarmodellen’.

2.2.2 ‘Heltetypermodellen’

‘Heltetypermodellen’ tek opp mytiske blandingsforhold i eit vidare sosialt perspektiv; han freistar å kaste lys over eksogame samband i *det heile*. Preben Meulengracht Sørensen (1977) hevdar i artikkelen “Starkaðr, Loki og Egill Skallagrímsson” at ein i norrøn litteratur finn to hovudtypar eksogami i samanheng med to ulike heltetypar. Han viser korleis haldningar til ekteskaplege eller seksuelle samband gjev seg utslag i rolla til avkomet. Menn kan ha kortvarige forhold til kvinner utanfor si sosiale gruppe, medan kvinner skal haldast innanfor gruppa. Resultatet av eit normkongruent forhold vert ein ‘positiv helt’. Om *Gautrekr*, fødd av ei kvinne frå “utsida” og med ein far frå “innsida”, seier han:

¹¹ **R** har *Vnz þriár qvomo / or þvi líþi / aflgír oc astgír / esir at hvsi* (ED: 13), medan **H** har *Vndz þriar komu / þussa brudir / æstkir ok oflgír / æser at husi* (ED: 21). Der er *þussa brudir* og *a* i þriar radert. I utgåva til Jón Helgason (utg. 1971: 44) skriv han at det vanskeleg leselege *brudir* truleg heller er *meyjar*. Mundal peiker på det sviktande grunnlaget for å rette den feminine forma *þrjár* i baa handskrifta til *þrir*, slik til dømes Bugge (ED: 3) gjer: “Å forkaste H-teksta til fordel for R-teksta, som ein samstundes har retta, og som er innhaldsmessig uklar, synest meg lite tilrådeleg” (2001: 201). Dei feminine formene av *þrir* skulle tyde på at tre kvinnelege vesen har vore til stades ved skapinga, og at raderinga i **H** ikkje er følgt av ei retting, kunne tyde på at ho er gjort på eit seinare tidspunkt (op. cit.: 200). Difor er det nærliggjande å sjå tre jotunkvinner til stades ved skapinga av menneska i *Vsp*, som ved skapinga av dvergane i *Vsp* 8.

Helten må med sine usædvanlige egenskaber have en usædvanlig oprindelse, og hans særstilling forklares ved, at det fremmede gennem en ekstrem eksogam forbindelse er blevet nedlagt i ham.
(Meulengracht Sørensen 1977: 761)

I gudeverda vert dermed samband mellom æser og jotunkvinner lovlege og ‘normale’. Borr og Bestla er døme på eit slikt samband. Avkomet deira, Óðinn, Vili og Vé, er såleis positive heltar som “udmærker sig ved særlige egenskaber, der sætter dem i stand til at opretholde kulturen og forsvare samfundet” (op. cit.: 763).

Starkaðr er ein ‘negativ helt’, eit produkt av ei kvinne frå innsida og ein utanforståande mann. Både i *Gautreks saga* og hjå Saxo er han “typeeksemplet på den ulykkebringende helt, og afstammingshistorien skal ses som en forklaring ved hjælp af den sociale praksis normer” (op. cit.: 762). I mytologien er det ikkje enkelt å finne døme på slike heltar, men Meulengracht Sørensen hevdar at sjølvaste Loki er ein slik negativ helt. Jotunen *Fárbauti* er Lokis far, og “for at nu forestillingen om den negative helt skal kunne passe, må hun [Lokis mor] opfattes som asynje” (op. cit.: 764).

Clunies Ross fører dette synet vidare og trekkjer det inn i ei breiare forståing av dei sosiale tilhøva i mytologien. Etter hennar syn er slektskapstilhøve sentrale for forståinga av mytane: “social relations between kin form the background to the major Old Norse myths of gods and giants” (1994:60). Forholdet mellom æser og jotnar er prega av ein kontinuerleg maktkamp, der æsene ønskjer å “restrict the giants’ freedom to form alliance with other groups as a means of increasing both their power and their population” (op. cit.: 62). Clunies Ross legg stor vekt på at avkomet frå eksogame forhold vender seg mot morssida. Dette heng saman med at dei patrilineære banda er viktigare enn dei matrilineære; farssida får prioritet framfor morssida: “As it is, the genetic and therefore the social contribution of the giant matriline is given less weight in divine society than that of the patriline” (op. cit.: 57).

2.2.3 *Den sakrale kongen og ‘herskarmodellen’*

I granskinga av den sakrale kongerolla kan ein ikkje tale om ein einskild modell. Her har me ei lengre forskingshistorie¹², prega av skiftande kjeldevurdering og ulike innfallsvinklar. Rory W. McTurk gjev, etter å ha sett nærare på ulike teoriar, eit

¹² Dei viktigaste bidraga er omtalte av McTurk (1974, 1994) og Schjødt (1990).

forslag til definisjon av den sakrale kongen som “one who is marked off from his fellow men by an aura of specialness which may or may not have its origin in more or less direct associations with the supernatural” (1974: 156). I “may or may not” og “more or less” skin den uvissa gjennom, som pregar forståinga av tilhøvet mellom kongen og gudemaktene. Rett skal vere rett, McTurk seier sjølv at den uvissa som ligg i definisjonen “is determined by the uncertain nature of the subject” (op. cit.: 157). Spørsmålet som følgjer av McTurks opne definisjon, er om kongen har vore oppfatta som ein kultleiar, som nedstamma frå gudane eller eit guddomleg vesen. Når McTurk vender tilbake til den heilage kongen eit par tiår seinare, vel han å byte “may or may not” med “has” (1994: 31). Han meiner å finne fotfeste i nyare forskning, særleg hjå Gro Steinsland, for å hevde at den heilage kongen har vore sett i genealogisk samband med gudane.

Steinsland har kome med ein teori om den sakrale kongen og sambandet hans med dei overnaturlege vesena (1991a, 2000). Etter hennar syn er kongerolla kopla til eit *hieros gamos*, eit forhold mellom ei jotunkvinne og ein gud. Ho hevdar i doktorgradsavhandlinga *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* (1991a) at ein i *Ynglingatal*, *Háleygjatal* og *Skírnismál* finn ein hieros gamos-tematikk som fungerer som opphavsmytar for *yinglingane* og *ladejarlane*. Denne alliansen mellom jotunkvinne og gud er ein slektskapsmodell som inneber ein døds- og lagnadstematikk:

Den prototypiske kongen rommer i sin konstitusjon et dramatisk motsetningsforhold, billedliggjort i opphavsmytens allianse mellom guddom og jotunkvinne. Som avkom av den polære alliansen er fyrsten hverken representant for sin fars- eller morsætt, han fremstår som en særegen type, en jordisk helteskapning.

(Steinsland 1991a: 238)

Fyrsten er produkt av eit blandingsekteskap som gjev assosiasjonar til dei mektige skapingshandlingar som følgjer av forholdet mellom Borr og Bestla. Ein særleg dødstematikk kunne høve med dei negative konsekvensane av dette sambandet. I så fall vert fyrsten nærast ein manifestasjon av kosmogonien, eller i alle fall aspekt ved han.

Historikaren Claus Krag (2001) går sterkt ut både mot Steinslands kjeldevurdering og metodikken hennar. No vil eg ikkje utan vidare vere samd med Krag i at kjeldene berre kan nyttast i samband med 1100- og 1200-talet. Kritikken

kviler på ein type kjelde vurdering som ikkje tek nok omsyn til dei teoretiske aspekta ved teksta og ein tendens til å gjere kjeldene yngst mogleg. Sjølv om eg til dels støttar Krag i at Steinsland stundom finn svært mykje *system* på eit tynt kjeldegrunnlag, kan ein ikkje avvise heile teorien hennar av den grunn. Ho syner i alle fall at det truleg har eksistert mytiske førestellingar om kongen som slektning av guddomlege vesen. Desse “more or less direct associations”, for å nytte formuleringa til McTurk, ser i nokre tilfelle òg ut til å kome frå eit hieros gamos mellom jotunkvinne og gud.

Folke Strøm (1981, 1983: 452–456) peiker på ei anna kopling mellom konge og gudeverd. Han viser korleis *Hákonardrápa* av *Hallfrøðr Óttarsson vandræðaskáld* framstiller Hákon Jarls siger i slaget ved Hjørungavágr som Óðins undertvinging og samleie med *Jǫrð*. Han nemner at førestellingar om avstamming frå Óðinn, slik *Háleygjatal* syner, kan liggje under (Ström 1983: 455). Jarlen og Óðinn vert ikkje berre sette i eit metaforisk samband; me har ei kopling mellom to handlingar, ei mytologisk skapingsakt og eit slag. Truleg må ein gje Ström rett når han hevdar diktet har funksjon som religiøs politisk propaganda:

This brilliant poem mirrors a historical situation, conceived of as the ultimate situation in the jarl's career, and set within a mythological frame of reference. It is political mythology at a high level of propaganda. With comprehensive vision, the skald has fused contemporary history and myth, imposing on a historical moment an archetypal mythical image.

(op. cit.: 456)

Ein har å gjere med ei klar tilvising til hieros gamos-motiva, ettersom *Jǫrð* vanlegvis vert oppfatta som jotunkvinne. Det mytiske resultatet av det omtalte samleie er Þórr, ein av dei største fiendar av jotnane, dei mytiske kaoskrefter.

Sjølv om eg finn det truleg at mytar om slektskap med gudane har eksistert i heiden tid, må det sjåast i lys av ein breiare tematikk, der opphavsmytar av ulikt slag er kopla til møte mellom motpolane, æser og jotnar. *Hákonardrápa* er døme på eit vagare samband, der eit slikt motiv dannar utgangspunkt for skildringa av ein militær suksess, nemleg sigeren over danskane. Det synest å vere klart at ein ikkje skarpt kan skilje mellom hieros gamos-motiva og desse andre opphavsmytane – alle er dei mytar der ein ekstrem kreativitet vert knytt til skapinga i urtida.

3.0 KJELDENE

Den filologiske forskinga, eller meir spesifikt tekstkritiske¹³, tek føre seg den skriftlege fasen i teksttradisjonen og er såleis avgjerande for konstitueringa av teksta. I studiet av heidne mytar er dei mellomalderse handskrifta anten vitne om ei *tekst* eller eit *repertoar* med røter i heidendomen. I førstnemnde tilfelle inneber tradisjonen ei skriftfesting, der teksta “was transformed from one kind of literature into another, radically different from, or even directly opposite to, what it had been before, namely a fixed text” (Fidjestøl 1999: 188).

Både i perioden med munnleg og skriftleg tradering må ein vente endringar. Mellom anna har Walther J. Ong (1982) og Jack Goody (1987) presentert overgangen frå skriftleg til munnleg kultur som ei utvikling mot ein analytisk og logisk dominert diskurs. Med visse reservasjonar¹⁴ har Ong truleg ein del rett i skildringa av munnleg kultur, der mellom anna tendensar til repetisjon, formlar og andre mnemotekniske hjelpemiddel er karakteristiske trekk (Ong 1982: 31–77).

Likevel buttar det norrøne materialet mot framstillinga hans på eitt sentralt punkt: “An oral culture has no texts” (1982: 33). Her har me å gjere med ein ikkje uttalt og altfor snever tekstdefinisjon, der tekster utan skriftlege artefaktar ikkje er tekster. Ei anna misforståing hjå Ong er at skriftfesting fører med seg ei stabil meining, “discourse which cannot be directly questioned” (op. cit.: 78). Etter mitt syn er eit tekstomgrep som ikkje inkluderer *Ragnarsdrápa* i perioden *før* nedskrivinga, eller som ikkje tek høgde for tekstleg polysemi, basert på ein slik definisjon som i førre kapittel vart knytt til uhyret Skylla. Ein må rekne med *meir* flytande eller ufikserte tekster i munnleg overføring, men eit slikt anten-eller me finn hjå Ong, er i lys av det norrøne materialet ikkje i nærleiken av det sannsynlege.

¹³ “Tekstkritikk kan definerast som den systematiske og kritiske gjennomgangen av eit tekstmateriale [...] med sikte på å etablere den form av teksta som kjem så nær opp til den opphavlege skipnaden som råd er” (Haugen 1990: 128).

¹⁴ Det må seiast at framstillinga hans er skjemd av ei til dels *svært* etnosentrisk vinkling. Trass i einskilde oppfordringar til å verdsetje dei munnlege kulturelle uttrykka, finn ein slikt som: “Nevertheless, without writing, human consciousness cannot achieve its fuller potentials, cannot produce other beautiful and powerful creations” (op. cit.: 14–15). Eit anna døme er når han så og seie tek seg fridomen til å opne skallane til dei primitive (mi utheving): “In an oral culture, to think through something in non-formulaic, non-patterned, non-mnemonic terms, *even if it were possible*, would be a waste of time [...]” (op. cit.: 35).

Når det gjeld mogleg påverknad på etterheiden teksttradisjon, eller tilfelle der det er tvil om ei tekst har ein heiden tradisjon, er dei større tekststrategiske grepa meir usikre kjelder enn dei mytiske motiva (Meulengracht Sørensen 1991). Til dømes kan ein vanskeleg analysere *Hávamál* som eit einskapleg litterært produkt frå heiden tid, dersom det er sett saman i mellomalderen og av fleire kjelder med ulik alder (See 1972). Dei elementa som truleg er eldre, kan heller ikkje seiast å ha redusert kjeldeverdi, sjølv om diktet som litterær heilskap ikkje er heide. Ein kan likevel ikkje nytte eit altfor skarpt skilje mellom strategiane i teksta og repertoaret hennar; bådå aspekt er isolert sett ikkje-kommunikative einingar. I dei fleste tilfella er det ikkje mogleg å peike på ulike diakrone nivå i teksta, og me har eit utgangspunkt som ligg nær Barthes forståing av teksta som “polysemisk rom, der flere mulige betydninger krysser hverandre” (1993 [1973]: 76).

Dette gjeld sjølvsagt alle tekster, og ein slik polysemi finn ein òg i eit verk som utan nokon som helst tvil er etterheide, *Snorra Edda*. Med sine euhemeristiske tolkingar set Snorri dei gamle mytane inn i eit kriste verdsbilete. Ein slik prosess kan kallast *interpretatio christiana*. Påverknaden kan sjølvsagt òg ha gått andre vegen, frå kristendomen og inn i heiden kontekst, ved *interpretatio norroena*. Desse to retningane for påverknad (sjå Steinsland 2000: 23) er sentrale i møtet med motiv som synest å ha parallellar i kristen mytologi. For om me har å gjere med ein *interpretatio norroena*, der dei sentrale kulturelle kategoriane nemnde i innleiinga er til stades, må slike motiv sjølvsagt reknast for like “heidne” som dei utan klare parallellar annanstads.¹⁵

3.1 Eddadikta

Meulengracht Sørensen (1991: 224–225) nyttar to argument for å berge eddadikta som religionshistoriske kjelder. For det første seier han at ein ikkje finn eksplisitte tilvisingar til kristendomen eller kristen moral i dikta, og at ingen ting skulle tyde på at dei vart sett på som anna enn heidne i mellomalderen. Det gjeld ikkje berre innhaldet, som Meulengracht Sørensen legg mest vekt på, men dikta sjølve. Ein

¹⁵ Eivind Fjeld Halvorsen (1963: 130) peiker på at Anna Birgitta Rooth i *Loki in Scandinavian Mythology* (1961) i for stor grad oppfattar mytiske motiv berre som litterære motiv. På det viset tek ein ikkje omsyn til religiøs og mytisk kontekst. Mytiske motiv står i samanheng med kollektive førestellingar og er dermed ikkje å forstå som litterær fiksjon (der teksta “produserer” førestellingar). Misforståinga fører òg til at Rooth ser bort frå alle mytar som synest å kunne minne om forteljingar frå andre kulturelle omgjevnader.

teksttradisjon med munnlege røter tilbake til heiden tid er truleg i mange tilfelle.

Problemet er at graden av endring sjeldan kan avklarast.

Fidjestøl skriv om tekstdatering: “I think it is necessary to *postulate* that there is a reasonable identity between the text as it were composed in the oral period and the written text” (1999: 197). Ein viss kontinuitet i overleveringa, òg når det gjeld tekststrategiar, må ein gå ut frå om ein skal kunne tale om *teksttradisjon*. Likevel er nokre av dikta, som til dømes *Hávamál*, *Hyndluljóð* og moglegvis *Grímnismál*, mistenkte for å vere mellomalderske samansetningar av fleire eldre teksttradisjonar. Då har ein enda ein kompliserande faktor i vurderinga av alder. Alle dei usikre faktorane ved eddadikta gjer at ein nykritisk tekstanalyse (teksta som lukka rom) truleg aldri ville klare å harmonisere *alle* elementa i tekstrepertoaret.¹⁶

3.1.1 *Völuspá*

Vsp er ei svært viktig kjelde når ein ønskjer å analysere mytiske motiv og fenomen, framfor alt fordi diktet spenner frå urtida til *ragnarøk* – og perioden etter. Alle dei andre mytane ligg dermed innanfor tidsramma *Vsp* set opp. Heimdallr er nemnd i 3 strofer (1, 27, 45), men har òg vore kopla til ei halvstrofe frå eit av manuskripta (str. 65). Det har vore vanleg å rekne med at *Vsp* har røter i førkristen teksttradisjon.

Me har overlevert to handskrift som inneheld *Vsp*, i meir eller mindre fullstendige versjonar: *Codex Regius*, GKS 2365 4° (**R**), skriven omkring 1270, og den midtre delen av *Hauksbók*, AM 544 4° (**H**), på to blad som visstnok ikkje er skrivne før omkring 1330–1350. I tillegg er omtrent halvparten av strofene siterte i *SnE*. Tilhøvet mellom **R** og **H** er omdiskutert, men i dei fleste utgåvene har ein valt å nytte **R** som utgangspunkt. Det har vore føreslått at **R** og **H** er greiner av same handskriftstradisjon (Dronke 1997: 61–92, Johansson 2000), men dei fleste oppfattar dei to handskrifta som vitne om ei forgreining allereie i munnleg tradisjon.

I første strofa oppfordrar volva til togn:

¹⁶ Dette gjer ein analyse med ein-sidig utgangspunkt i mellomalderen, slik ein fin hjå Berg (2001), problematisk. Både tekstrepertoar og strategiar har nok opphavet sitt dels i førkristen tradisjon, dels i mellomaldertradisjonen.

Hljóðs bið ek allar
helgar kindir,
meiri ok minni
mogu Heimdallar;

viltu, at ek, Valföðr!
vel framtelja
forn spjöll fira,
þau er fremst um man.

(Vsp 1)

Ho vender seg mot dei heilage ætter og *meiri ok minni megir Heimdallar*, som truleg viser til menneska og lagdelinga av samfunnet.

Str. 27 er uklar på fleire punkt:

Veit hon Heimdallar
hljóð um folgit
undir heiðvönum
helgum baðmi;

á sér hon ausask
aurgum forsi
af veði Valföðrs.
Vituð ér enn eða hvat?

(Vsp 27)

Volva veit at *Heimdallar hljóð* er geymt under det heilage treet. Mange ulike forslag til tolking av *hljóð* har vore sette fram. Sigurður Nordal (1927: 64) tolka det som høyresans, andre som ein rituell eller heilag song (Vries 1957: 241), til dømes *Heimdallargaldr* (Pipping 1928: 43–44). Pering (1941: 245) og Dronke (1997: 49) koplar dette *hljóð*, slik Snorri truleg gjorde, til *Gjallarhorn*.

Siste delen av strofa er likeins open for ulike tolkingar. Ein kan lese *á* anten som preposisjonen ‘på’ eller substantivet med tydinga ‘elv’. Bugge hevda at verbet *ausa* høver dårleg med subjektet ‘elv’ og at ein betre kunne forstå strofa ut frå samanhengen med str. 19.¹⁷ Der fortel nemleg volva korleis asken *Yggdrasill* står, *hár báðmr, ausinn / hvíta auri; / þaðan koma döggar / þær í dala falla*. I baa tilfella har me verbet *ausa* i samband med *Yggdrasill*, og sjølv om tydinga av *hvítr aurr* ‘kvit væte?’ i str. 19 og *aurugr fors* ‘vassrik foss?’ i str. 27 er usikker, er samanhengen mellom desse strofene vanskeleg å ignorere. Då har me kan hende òg forklaringa på adjektivet *heiðvanr* ‘som vantar klarvêr’ av *heið* ‘klarvêr, skyfri luft’ og *vanr* ‘som vantar’.

Ved innleiinga til *ragnarøk* vert Heimdallr og Gjallarhornet nemnde:

¹⁷ “*á* er vist ikke, som alle har forstået det, substantiv; ti *ausask* kan ikke bruges om en elv i betydning ‘strømme’ [...] Jeg forstår *á* som partikkel = *á helgan baðm* og *ausask* upersonligt; men da bliver sammenhengen med *ausinn hvíta auri* i str. 19 tydelig, og vi må læse *aurgum* (ikke *örgum*) *fors*” (Bugge 1869: 249).

Leika Míms synir,
en mjötuðr kyndisk,
at inu gamla
Gjallarhorni;

Hátt blæss Heimdallr,
horn er á lopti;
mælir Óðinn
við Míms höfuð.

(Vsp 46)

Kven dei *Míms synir* ‘Míms søner’ er som *leika* ‘leiker, rører seg’, veit me ikkje. Det har vore vanleg å sjå *Mímr* og *Mímir* som variantar av same namn eller tilvisingar til same vesen. At *Mímr* er identisk med Heimdallr har òg vore hevda (Dronke 1997: 136–138), og *Míms synir* måtte då vise, som *megir Heimdallar*, til menneska. *Mjötuðr* har av somme vore sett i samband med *mjötvíðr* (Vsp 2) og tolka som verdstreet (Björn M. Ólsen 1914), medan dei fleste her les *mjötuðr* som ‘lagnad, død, øydelegging’ (Sigurður Nordal 1927: 89, Holtsmark 1950: 61), eller har sterke reservasjonar mot å tolke *mjötuðr* som verdstreet (Hallberg 1952: 151–152). Kva er så meininga av *mjötuðr* i samheng med *kyndask*? Björn M. Ólsen (1914) meiner ein skal forstå *kynda* konkret som ‘kveikje’ og hevdar at Yggdrasil vert sett i flammer ved Heimdallr si blåsing i Gjallarhorn. Sigurður Nordal trur me har å gjere med ei overført tyding av *kyndask*: “skjæbnens fuldburdelse (verdensundergangen) begynder” (1927: 92). Å sjå på *kyndask* som ei elles ikkje funnen sideform av *kynna* ‘kunngjere’, er problematisk med tanke på at båe handskrifta har *-nd-*. Holtsmark (1950: 62) viser til synonymien *kveikja / kynda* og føreslår ei tyding ‘verte verksam el. levande’. Sistnemnde tyding høver best i samheng med line 3–4. I staden for *gamla* i **H** har **R** *galla*, ofte teke som adjektivet *gjallr* ‘skarp, gjennomtrengjande’ eller ‘gjallande’, om lyd (Holtsmark 1950: 62, Dronke 1997: 145). Det kunne òg forståast som tilvising til Gjallarhorns utsjånad, i tydinga ‘skinande, blank’ (NO: 147). Me får såleis ein samheng der lagnaden byrjar, eller bryt ut, når Gjallarhornet vert nytta. *Hátt blæss Heimdallr* viser til Heimdallr som blæs høgt i Gjallarhornet; *horn er á lopti* må her tyde at Gjallarhorn er retta opp i lufta. Dei siste to linene viser til myten om Óðinn í samtale med Míms hovud.

Str. 65, som berre er overlevert i **H**, og som Snorri ikkje siterer i *SnE*, er omstridd:

Þá kemr inn ríki
at regindómi

øflugr ofan,
sá er øllu ræðr.

(Vsp 65)

Inn ríki tolkar Steinsland som Heimdallr (1991a: 275–303, 1991b, 2000: 169–178). Ho meiner, som Sigurður Nordal (1927: 157), at kristen påverknad er nærliggjande i dette tilfellet, men som interpretatio norroena. Dronke (1997: 152–153) meiner strofa er resultat av interpretatio christiana innanfor skriftleg tradisjon.

3.1.2 *Lokasenna*

Ls er berre overlevert i **R**, og str. 21 (1–2), 47 (3) og 29 (4–6) er hjå Snorri smelta saman til ei strofe. Diktet handlar om ein grovkorna krangel mellom æsene og Loki, i hallen til jotunen Ægir. Jan de Vries (1967: 121–123) meiner diktet er så respektlaust ovanfor gudane at det kan ha vore nytta som verkemiddel i kristen misjon. Dessutan er komposisjonen så god, dialogane så “saga-aktige”, at det etter hans syn må dreie seg om eit ungt dikt (Vries 1967: 121–123). Andre har hevda kontinentale førebilete for *Ls*, ettersom det har nokre fellestrekk med symposiet (Schröder 1952).

Dronke (1997: 349–355) og Meulengracht Sørensen (1988) har kome med innvendingar mot å nytte det satiriske preget for å hevde at diktet er ungt. For det første er æsene i drikkelag hjå Ægir eit motiv ein finn fleire stader i norrøn litteratur (som i *Grm* 45 og *Hymiskviða*). Meulengracht Sørensen meiner at situasjonen der Loki går til verbalt åtak på æsene for alvorleg til å vere ein parodi. Sjølv om trekk ved diktet kan vere unge, hevdar han at ein må sjå på teksta som “the last manifestation of a tradition which transmitted the myth and theme involved down to the 13th century” (Meulengracht Sørensen 1988: 259). Klaus von See meiner både yngre ordformer og påverknad frå symposielitteraturen tyder på at *Ls* er “am Ende einer literarischen Entwicklung” (1997: 384).

I alle fall kjem Loki med denne skuldinga mot *Geffjon*:

“Þegi þv, Gefion! þess mvn ec nv geta, er þic glapþi at geði	sveinn inn hvíti, er þer sigli gaf oc þv lagðir lær yfir.”
--	--

(*Ls* 20)

Sveinn inn hvíti har vore identifisert med Heimdallr, ettersom han vert omtalt som kvit i *Þry* 15 og i *SnE* (FJ: 32, 98). Andre har mellom anna ville sjå på sveinen som Loki sjølv eller Óðinn (sjå See 1997: 422–423).

Sveinn vert sjeldan nytta om gudar, men om menn i ung alder eller tenarar (FRZ, bd. 3: 614–615). Dersom tilvisinga er til Heimdallr, kan det dermed tolkast nedsetjande; noko som ikkje er svært overraskande, med tanke på Loki sine

kommentarar elles i diktet. Skuldinga mot Gefjon er av seksuell karakter: Loki hevdar ho har fått *sigli* i byte mot erotiske tenester. Me kjenner ein erotisk myte i samband med Gefjon. I *Gylf* 1 gjev kong Gylfi ho eit landområde *at lavnum skemtvnar sinnar* (FJ: 8). Å identifisere *sveinn inn hviti* med Gylfi er problematisk, ettersom han ikkje har eit slikt tilnamn i andre kjelder. Tydinga av *sigli* er uviss, Fritzner føreslår ‘smykke’ (FRZ, bd. 3: 234), medan ein i *Norrøn ordbok* finn tydinga ‘prydnał’ eller ‘sølje’ (NO: 365).

Dei strofene som heilt klart er knytte til Heimdallr, er str. 47 og 48. Loki har kome med ei rekke fornærmingar mot gudane, og Heimdallr bryt inn:

<p>“Avlr ertv, Loci! sva at þv ert orviti, hvi ne lezcapv, Loci?”</p>	<p>þviat ofdryccia veldr alda hveim, er sina męlgi ne manap.”</p>
	(Ls 47)

Loki svarer:

<p>“þegi þv, Heimdallr! þer var i árdaga iþ lióta lif vm lagit;</p>	<p>arگو baci þv mvnt ę vera oc vaca vorþr goða.”</p>
	(Ls 48)

Line 2–3 viser til Heimdallr si rolle som *vorþr goða* som eit vondt liv (*ljótt lif*). Kva *arگو baci* tyder, er ikkje utan vidare klart. Ein kunne tenkje seg at det heng saman med *aurugr*, som finst i *Vsp* 27 med tydinga ‘vassrik, gjørmete’ (Dronke 1997: 368). Ettersom handskriftet har *arگو*, kan ein òg lese *orگو* av *argr* ‘pervers’ (Meulengracht Sørensen 1988: 253). Opplysninga om at Heimdallr vaker, finn me elles i *Gylf* 15.

3.1.3 *Prymskviða*

Dry er berre overlevert i **R** og fortel ein myte me korkje kjenner frå *SnE* eller andre norrøne kjelder. Meulengracht Sørensen (1988) nemner det i same andedrag som *Ls* og syner korleis indre kriterium har dominert vurderinga av diktet. Ein har meint at det å framstille Þórr ikleidd brueslør og smykke, må vere eit teikn på at diktet er skriven i etterheiden tid. Metrisk er det uregelmessig; allitterasjonen er til tider heilt fråverande (Magerøy 1991 [1958]). Dette er vel eit av dei sterkaste argumenta mot at diktet skulle vere forfatta av Snorri, slik Hallberg (1954: 69) hevdar. Snorri syner jo i *Hátt* overtydande metriske evner.

Om me ikkje har andre norrøne kjelder, korkje til tekst eller myte, må ein likevel nemne dei folkedikta som står i samband med *Þry*: ei islandsk rime (isl. *ríma*) *Þrymlur* og norske, danske og svenske versjonar av *Torsvisa* (Bugge og Moe 1897). I tillegg har ein nokre eventyr frå Estland, nedskrivne på 1800-talet, som har påfallande mange samanfall med dei nordiske teksttradisjonane (Loorits 1932), så ei eller anna form for samanheng er truleg.¹⁸ *Þrymlur* og *Þry* er dei einaste av desse kjeldene der Heimdallr er nemnd, og det er nok truleg at rima er påverka både av det eldre eddadiktet og *SnE* (Finnur Jónsson 1905–12: 278). Bugge og Moe (1897: 111–118), som ikkje kjende dei estiske overleveringane, meiner dei skandinaviske formene har utspringet sitt i dei islandske. Ein kunne òg spørje seg om det kan ha vore ein eldre tradisjon bakom dei islandske og skandinaviske tekstene? Samanhengen til dei estiske tradisjonane kan vere resultat både av påverknad frå norrønt folk i vikingtida eller frå seinare kontakt. Her kan me ikkje ein gong freiste å avklare desse relasjonane, berre konstatere at forteljinga i *Þry* høyrer til ein svært utbreidd og seiglivra tradisjon.

Diktet handlar om den stolne hamaren til Þórr, som gudane berre får tilbake om dei gjev jotunen Þrymr Freyja til brur. Heimdallr kjem med rådet om å stase Þórr opp som brur og på det viset lure jotnane:

Þa qvaþ þat Heimdallr, hvitastr ása – vissi hann vel fram sem vanir aðrir –: “Bindo ver Þor þa brvþar lini, hafi hann íþ micla men Brisinga!	Latom vnd hanom hrynja lvcla oc kvennvapir vm kne falla, en a briosti breiþa steína oc hagliga vm hafvþ typpom!”
---	---

(*Þry* 15–16)

Heimdallr vert kalla *hvitastr ása* ‘kvitast av æsene’, og vidare vert det sagt at han var framsynt som *vanir aðrir* ‘andre vaner’. Dette er ei høgst påfallande opplysning, ettersom me ikkje kjenner noko særeige samband mellom Heimdallr og vanene frå andre kjelder. Om myten er opphavleg heiden, ligg det i spjåkinga av Þórr ein symbolikk knytt til skiljet mellom det mannlege og kvinnelege. Þórr seier i str. 17,

¹⁸ Alle dei ulike eventyrvariantane handlar om eit toreinstrument stole av eit djvelsk vesen. I forkledning dukkar så eigaren, “toremannen” eller “der Donner”, opp i eit selskap (i nokre tilfelle bryllaup) og får ved lureri tilbake instrumentet sitt. Dinest nyttar han det i hemnen på djevelen og demonane. Sjå Loorits (1932: 115–118) for eit meir detaljert oversyn over strukturen i dei estiske variantane.

etter at Heimdallr kjem med forslaget om å kle han som brur: *Mic mvno esir / argan kalla, / ef ec bindaz let / bryþar lini.*

3.1.4 *Grímnismál*

I *Grm* finn me, i oppramsinga av bustadene til gudane, ei strofe om Heimdallr som òg er sitert i *Gylf* 15. Strofa er overlevert i **R** og eit pergamenthandskrift AM 748 4°:

Himinbiorg ero en atto, enn þar Heimdall qveþa valda veom;	þar vorþr goða dreccr i vęro ranni glapþr inn góða miop.
--	--

(*Grm* 13)

Heimdallr bur i *Himinbjörg* ‘Himmelberg’ og vert omtalt som *vorðr goða* ‘vaktaren til gudane’. Han drikk glad den gode mjøden i det hyggjelege huset sitt. Magnus Olsen (1933) presenterer ei mogleg einskapleg lesing, noko som sidan har vore hevda på eit meir lingvistisk grunnlag (Ralph 1972). Jan de Vries meiner at diktet har spor av eldgamle mytar, men er fragmentarisk samansett (Vries 1964: 47). I *Lexicon der altnordischen Literatur* ser ein på *Grm* anten som seinheide eller eit produkt av den lærde renessansen i det 12. og 13. hundreåret (LAL: 118).

3.1.5 *Skírnismál*

Skm er fullstendig overlevert i **R**, delvis i AM 748 4°. Str. 42 er òg sitert i *Gylf* 23 (FJ: 41). Jotunkvinna *Gerðr* vert av Freys tenar Skírnir truga til å godta tilbodet frá Freyr om giftarmál. Først prøver Skírnir å sjarmere Gerðr med gáver, men ho avslár tilbodet. Først etter han har servert alvorlege trugslar, gjev ho etter og avtaler med Skírnir å møte Freyr etter ni netter.

Skírnir kjem mellom anna med denne trugselen:

At vndrsionom þv verþir, er þv vt kōmr, a þic Hrimnir hari, a þic hotvętna stari;	víðkvnnari þv verþir, enn vorþr meþ goðom; gapi þv grindom fra.
--	---

(*Skm* 28)

Om ho ikkje lystar, vert ho meir vidgjeten *enn vorðr með goðum* og kjem til å gape frá grindene. At ho skulle verte meir kjend enn gudevaktaren, er ei merkeleg samanlikning, med tanke på det sparsame materialet om Heimdallr. Om

samanlikninga går lenger, til den vonde tilstanden hennar eller gapinga *grindum frá*, er eit ope spørsmål.

Når det gjeld vurderinga av *Skm* som kjelde, har nokre føreslått at diktet, dels på grunn av sitt kjærleikstema, er ungt (Vries 1967: 104–107, Randlev 1985, See 1997: 64–65). Andre er lite i tvil om at det er dikta i heiden tid (Olsen 1909, Holtsmark 1961, Dronke 1997: 400–402). Lönnroth (1977) nektar ikkje for at diktet har eit fruktbarheitstema, slik Olsen (1909) hevdar, men meiner det gjev uttrykk for ei mediering av problematiske tilhøve omkring ekteskap og sosial stand. Steinsland hevdar fleire stader (1990, 1991a: 44, 2001: 57–59) at teksttradisjonen går bakom kristen tid. Kan hende er det likevel grunn til å rekne element i teksta som etterheiden påverknad, til dømes Freys kjærleikssjukdom (Heinrichs 1997)?

3.1.6 *Rígsþula*

Rþ er overlevert i *Codex Wormianus* (**W**). Første line av str. 1 er skriven i randen av *Uppsalahandskriftet* (**U**), men skal vere ei tilføyning frå det 15. hundreåret (Krömmelbein 1992: 114). Diktet handlar om guden *Rígr* som vitjar tre ulike par i menneskeverda. Følgja av desse vitjingane er 3 søner, som er knytte til ei tredeling av den sosiale verda.

Meiningane om alder og opphav har sprikt i mange retningar. Dumézil såg i dette diktet restar av indoeuropeisk tankegods om samfunnsstrukturen (1973: 118–125), eit syn Dronke delvis støttar (1997: 185–190). Andre har kome fram til at klassesdelinga i *Rþ* vitnar om eit yngre, mellomalderleg syn på stendene (See 1981 [1957]: 84–95, 2000: 492–493, Vries 1967: 123–128). Ved nærare ettersyn ser derimot samanfallet med standstankegangen i mellomalderen ikkje ut til å vere overtydande, og diktet har truleg ein tradisjon tilbake til heiden tid (Bagge 2000, Amory 2001).

Når det gjeld mogleg påverknad frå irske tradisjonar (Young 1933, Sayers 1993), er det ingen ting som tyder på at teksta eller myten har irsk opphav. I ei munnleg førhistorie kan påverknad ha gått føre seg i ein *interpretatio norroena*. Om dei einskilde elementa, som truleg likevel er frå irsk tradisjon, seier Amory: “it must have acquired its Irish linguistic and literary coloring and assimilated to its scenario [...]” (2001: 17). Amory ser ikkje bort frå at diktet har vore påverka i mellomalderen, før det vert skrive ned i **W**, “but the oral text that reached Codex Wormianus seems to

have retained all the vestiges of the primary historicization of the *Rígsþula* folktale in the mid-Viking Age when the poem proper was under composition” (ibid.).

3.1.7 *Hyndluljóð og Heimdallargaldr*

Om vurderinga av *Hdl* skriv Aron Ya. Gurevich at diktet “has suffered an unfortunate fate” (1973: 72). Ein har gong på gong gått ut frå at diktet er sett saman av ulike kjelder, inkludert eit eldre mytologisk dikt *Völuspá in skamma*. Nemninga finn me i samband med eit sitat av *Hdl* 33 i *Gylf* 5: [...] *sva sem segir i Va/lvspa hini skammu* (FJ: 12). Sitatet er einaste spor me har av *Hdl* frå andre kjelder enn *Flateyjarbók* (F). Så vidt eg veit var det Sophus Bugge som først kom med forslaget om at str. 29–44 ein gong kunne ha vore eit eige dikt (ED: 158–159, note 29), og dette har sidan vore ei vanleg oppfatning. Eit døme på særleg omfattande filologisk disseksjon på grunnlag av slike fleirkjeldehypotesar finn me hjå Boer.¹⁹

Når Snorri kallar eit dikt for “Det stutte *Völuspá*”, er det truleg ikkje ein indikasjon på likskap med teksta *Vsp* aleine. I samsvar med tydinga av *völuspá* dreier det seg om spådomen til ei volve. Dersom ein ser på str. 29–44 aleine, kjem det her ikkje fram at rammeforteljinga er om ei spåande volve; tilvisinga og samanlikninga vert lite treffande. Difor kan me ikkje leggje for mykje vekt på at F er eit handskrift frå slutten av det 14. hundreåret. Snorri siterer ei strofe av diktet, og me veit ikkje om *Völuspá in skamma* er meir eller mindre identisk med *Hdl*. At strofa var med i *SnE* i utgangspunktet, er det lite grunn til å tvile på. Som Steinsland (1991a: 242–303) viser, kan ein òg sjå ein del samanhengar mellom str. 29–44 og resten av diktet.

Heimdallr er ikkje nemnd med namn i diktet, men vesenet som vert omtalt i str. 35, kan neppe vere nokon annan:

Vard einn borin	niu báuru þann
i árdaga	naddgaufgann mann
rammaukin miok	iotna meyar
raugna kindar;	vid iardar þraum.

(*Hdl* 35)

Denne eine, fødd i tidlege tider (*i árdaga*), hadde ni mødrer. *Heimdallargaldr*, sitert av Snorri i *Gylf* 15 og omtalt i *Skáld* 16, stadfestar dette om Heimdallr:

¹⁹ I ein omfangsrik analyse finn Boer ulike “lag” av interpolasjonar i *Hdl*. Det vert svært lite igjen etter Boers kritikk av diktet. Sjå òg de Vries (1967: 106) og Finnur Jónsson (1920: 200).

Niv em ec mæþra mavgr,
ix. em ec systra sonr.

(Heimdallargaldr)

Dette er det einaste me har av *Heimdallargaldr*. I **U** står *meygia* for *møðra*, og i **T** er *sonr* utelate. *Hdl* 35 fortel vidare at han er fødd av 9 jotunkvinner, ved kanten av jorda (*við jarðar þróm*), og er *rammaukinn mjök* ‘svært sterk’ eller ‘svært mektig’. *Rogna* i line 4 kan oppfattast som gen. av *røgn* n. pl., ei sideform av *regin* ‘herskarar, gudar’ som finst med u-omlyd i gen. pl. (Noreen 1923: 255, §362, merknad 2). Dei fleste har dermed fått tydinga ‘av gudeætt’ av *røgna kindar*. Ei anna mogleg lesing er å sjå forma *røgna* som gen. sg. av *røgni* m. ‘styrar’, ofte nytta om Óðinn. Ordet *naddgøfgan* m. akk. er ei retting gjort av Bugge (ED: 160, note 35) frå det elles ukjende *nadbaufgann* i handskriftet. *Naddgøfugr* skulle tyde ‘våpen-gjæv’ (NO: 308).

Etter eit omkvede i str. 36 følgjer namna på dei jotunkvinnene som fødde Heimdallr:

Hann Gialp vm bar,
hann Greip vm bar,
bar hann Eistla
ok Eyrgiafa,

hann bar Vlfrun
ok Angeyia
Imdr ok Atla
ok Iarnsaxa.

(Hdl 37)

Vidare kjem ei halvstrofe det er vanskeleg å sjå meininga i:

Sa var aukinn
iardar megni,

sualkauddum sæ
ok sonardreyra.

(Hdl 38)

Me har eit partisipp *aukinn* ‘auka, styrkt, fylt med’ og dinest 3 ulike objekt: *jarðarmeginn* ‘jordkraft’, *svalkaldr sær* ‘iskald sjø’ og *sonardreyri* ‘galteblod’. Etter strofa følgjer eit omkvede (str. 39) og dinest to strofer om Loki (str. 40–41). Str. 42 er ei skildring av det komande *ragnarøk*.

Str. 43 dreier seg nok òg om Heimdallr:

Vard einn borinn
aullum meiri,
sa var aukinn
iardar megni;

þann kueda stilli
storaudgazstann,
sif sifiadann
siotum giorfaullum.

(Hdl 43)

I siste halvstrofe vert han kalla *stillir*, nytta om ‘fyrste, konge’ i skaldediktinga og *stórauðgastr* av *stórauðigr* ‘storrik’. Substantivet *sif* f. tyder ‘slektskap, svogerskap’, og etter *sifjaðr e-m* ‘i svogerskap, i slekt med nokon’ må ein lese *sif sifjaðr* som ‘ved svogerskap i slekt med’ eller rett og slett ‘gjennom slektskap i slekt med’. Kven guden er i slekt med, kjem i siste lina: *sjót gjörvöll*. *Sjót / sjot* er visstnok plural av *set* n., som viser til dei benkene ein sat på og finst i tydinga ‘bustad, heim’ og ‘flokk, skare’ (NO: 371). Adjektivet *gjörvallr* ‘alle i hop, all’ knyter slektskapen til alle ætter.

Steinsland (1991a: 275–286) koplar *Hdl* 44 til same førestellingar som *Vsp* 65. Det gjer òg Sigurður Nordal (1927: 114–115), som meiner *Hdl* 44 er ei etterlikning av *Vsp*-strofa:

Þá kemr annar	fáir sia nu
enn maatkari,	fram vm leingra,
þó þori ek eigi	enn Odinn man
þann at nefna;	ulfui mæta.

(*Hdl* 44)

Eit språkleg problem med å tolke vesenet i *Hdl* 44 som Heimdallr, følger av at guden er nemnd i førre strofe. *Þá kemr annarr* tyder ‘då kjem ein annan/den andre’. Dersom det er tale om same vesen som i *Hdl* 43, er tydinga av *annarr* her eit problem.

Steinsland hevdar at me har ein bruk av *annarr* som “viser at dikteren refererer til en som kommer som nummer to i rekken etter den nettopp omtalte urtidsskikkelsen Heimdallr” (Steinsland 1991a: 298). *Annarr* indikerer vanlegvis ein opposisjon eller vert nytta i oppramsingar, slik Steinsland her viser til. Òg i oppramsingar er det vanskeleg å sjå at *annarr* skulle vise til same fenomen. Komparativen *enn máttkari* av *máttugr* ‘mektig, kraftfull’ må vere ei jamføring med Heimdallr i str. 43. Tolkinga hennar er såleis heilt avhengig av at guden vender tilbake transformert, annleis enn han var (ibid.). At Hyndla her ikkje tør å nemne han som skal kome (*þó þori ek eigi þann at nefna*), kunne støtte Steinsland si tolking, ettersom Heimdallr elles ikkje er nemnd med namn. Siste halvstrofa synest å vere volva sin kommentar til sin eigen spådom: *fáir sjá nú fram um lengra, enn Óðinn man ulfi mæta*.

3.2 Skaldediktinga

Skaldediktinga strekkjer seg, om me tek *Den norsk-islandske skjaldedigtning* (Skj) som utgangspunkt, frå midten av 800-talet til det 15. hundreåret. Dette spennet inneber sjølvsagt store endringar både i språket, diktinga og samfunnet elles.

Kenningane er dei viktigaste poetiske figurane i sjangeren og har ofte eit tilsynelatande vagt samband mellom det språklege uttrykk og innhaldet. Tidlegare såg mange på desse figurane som resultat av ulike ikkje-estetiske faktorar, som til dømes den strenge metrikken. Mellom andre Hallvard Lie (1982 [1952 og 1957]) har synt at dei i mange tilfelle, som hjå Bragi i *Ragnarsdrápa*, er prega av ein høgt utvikla estetisk sans.²⁰

3.2.1 *Húsdrápa*

Ei av dei viktigaste kjeldene er *Húsd*, sitert i *SnE*, der str. 2 og 10 nemner Heimdallr. Drápa er dikta av Ulfr Uggason, truleg i 980-ára; Finnur Jónsson føreslår 983 (Skj, B I: 128). Om denne hendinga fortel *Laxdøla saga* (kap. 29) at Óláfr Pái hadde eit gilde etter eit nybygg var sett opp: *Þar var at boði Ulfr Uggason ok hafði ort kvæði um Ólaf Høskuldsson ok um sǫgur þær, er skrifaðar vǫru á eldhúsinu, ok fórði hann þar at boðinu* (‘utg. Einar Ól. Sveinsson 1934: 80).

Húsd 2 fortel om ein strid mellom Heimdallr og Loki:

Ráðgegninn bregðr ragna rein at Singasteini frægr við firna slógjan Fárbauta mǫg vári;	móðǫflugr ræðr móðra mǫgr hafnýra fǫgru, kynník, áðr ok einnar átta, mærdar þóttum. (‘Skj, B I: 128)
---	--

Finnur føreslår denne prosaiske ordfølgja: *Ráðgegninn frægr ragna reinvári bregðr við firna slógjan mǫg Fárbauta at Singasteini; móðǫflugr mǫgr átta móðra ok einnar ræðr áðr fǫgru hafnýra; kynník mærdar þóttum*. Vidare omset han: “Den rådsnilde, berømte gudevejsvogter begiver sig med Fårbøtes meget listige søn til Singasten; den modkraftige søn af 9 mødre kommer først i besiddelse af den strålende sten; det gør jeg bekendt i et digt afsnit” (Skj, B I: 128).

Mange innvendingar er reiste mot denne lesinga. Mellom anna vert kenning *ragna reinvári*, etter Finnur oppløyst ved tmesis, oppfatta som problematisk både av Pering (1941: 210–220) og Schier (1976a). Dei kjem bae med ei anna lesing: *ragna reinar vári*. *Vári* er eit hapax legomenon, medan *rein* ofte vert omset ‘land, veg’. I alle fall vert dette oppfatta som ein Heimdallr-kenning med tydinga “gudevejsvogter” (Finnur Jónsson), “Wächter der Götterains” (Schier) eller “Shirmer des landes”

²⁰ For nokre hovudliner i debatten, sjå Bergsveinn Birgisson (2001).

(Pering). Ivar Lindquist (1937: 85–86) føreslo eit **reinn* m. for ‘sel’, på bakgrunn av eit samband med litauisk *rūinis* ‘sel, steinkobbe’. *Bregðr* les Finnur som “begiver sig” og hevdar ein bruk av verbet *bregða* me ikkje har andre stader. Schier tolkar derimot *bregða* som ‘vende seg, snu seg’. At Heimdallr vender seg mot (*við*) eller går til átak på Loki (*firna slógr mögr Fárbauta*), inneber at ein må tolke *at Singasteini* lokativt, ‘på Singasteinn’. Tydinga vert då: “Den rådvise grensevakt til gudane strider på Singasteinn mot Fárbautis svært slue son”.

I andre halvstrofa kan me sjå bort frå diktarkommentaren *kynnik* [...] *mærðar þóttum* ‘ber eg fram i eit diktavsnitt’ og ta utgangspunkt i *hafnýra* ‘havnyre’. Pering hevdar at ei “havnyre” er ein nyreliknande gjenstand, som vart nytta som ein slags amulett ved fødsjar, isl. *lausnarsteinn*, no. / fær. *vettenyre* (1941: 217–220). Schier kjem med ei anna tolking. *Hafnýra* er etter hans syn ein ordinær kenning. Kenningar som *lagar hjarta* for ‘stein, klippe, fjell’ og *fjarðepli* for ‘stein’ kunne tyde på at *hafnýra* viser til ‘fjell, stein, klippe’, etter hans syn truleg ei øy (Schier 1976a: 583, 1999: 35–37). Eftersom tolkinga er grunngeven med andre døme frå skaldediktinga, er ho etter mi meining meir tilfredsstillande enn den me finn hjå Pering.

Om *hafnýra* viser til ei øy eller ein stad, er det nærliggjande å sjå *Singasteinn* som same stad. Strofa viser då til ein kamp mellom Loki og Heimdallr, som endar med at *móðoflugr mögr átta móðra ok einnar* (‘den mot-mektige sonen av átta mødrer og ei’) råder eller herskar (*ræðr*) over den vakre havnyra (*hafnýra fagrt*). Når det gjeld *áðr*, omset Finnur Jónsson med ‘først’, som då skulle tyde på at Heimdallr først får tak i gjenstanden *hafnýra*. No har *áðr* vanlegvis ikkje tydinga ‘først’, og Schier hevdar: “Man kann aber zurückgehen auf die ältere Bedeutung ‘früh’ und es mit ‘früh, bald’ übersetzen” (1976a: 581).

Húsd 10 er uproblematisk:

Kostigr riðr at kesti, kynfróðs þeims goð hlóðu	Hrafnfreistaðar, hesti Heimdallr, at mög fallinn. (‘Skj, B I: 129)
--	--

Finnur Jónsson les strofa: *Kostigr Heimdallr riðr hesti at kesti, þeims goð hlóðu at fallinn mög kynfróðs Hrafnfreistaðar* og set om: “Den udmærkede Heimdal rider på sin hest til den bålstabel, som guderne opførte efter at den meget kloge Odins søn var falden” (Skj, B I: 129). Situasjonen som vert skildra, er Baldrs bålferd. Lindquist (1937: 87–88) viser i den samanhengen at skildringa av bålferda i *SnE* (*Gylf* 34) er ein

prosaparafrase av *Húsd* 7–11. Adjektivet *kostigr*²¹ meiner Fritzner har same tyding som *kostgóðr*: “udrustet med gode Egenskaber” (FRZ, bd. 2: 335).

3.2.2 *To halvstrofer*

I ei strofe av ein ukjend Bjarni, skriven som tillegg til *SnE* i **W**, er Heimdallr nytta i ein særeigen kenning:

Varð, þats fylkis fórðu, fárverk, bráa merki	(gør varð heipt) ór hjørvi Heimdalls viðir seima. (‘Skj, B I: 523)
---	--

Med prosaisk ordfølgje kan ein lese: *Varð fárverk þats seima viðir fórðu bráa merki ór Heimdalls hjørvi fylkis, heipt varð gør*. Finnur Jónsson omset: “Den vredeshandling skete, at mændene sled øjnene ud af fyrstens (Magnus den blindes?) hoved; en vredesgærning blev udført”. Kenningen for ‘hovud’ er *hjør* *Heimdalls* ‘Heimdalls sverd’. Genitiven av *Heimdallr* er etter dei andre kjeldene *Heimdal(l)ar*. Om forma hadde vore “rett”, hadde me fått ei line med 7 stavingar, noko som tyder på at den avvikande genitivsforma *Heimdalls* har vore med frå byrjinga. Dersom den omtalte fyrsten verkeleg er Magnus den blinde, kan strofa ikkje vere eldre enn første halvdel av 1100-talet.

I ei strofe som skal vere dikta av Grettir Ásmundarsson, finn me ein kenning som har vore sett i samband med Heimdallr: *Verð ek heimdala at hirða hior* (Skj, A I: 312) vert av Jónsson retta til *verðk Heimdalar hirða hjør* som han omset: “jeg må frelse mit hoved” (Skj, B I: 289–290). Om me godtek rettinga eller ikkje, får me ein kenning som er uvanleg. *Heimdallar hjør* ‘Heimdalls sverd’ om ‘hovud’ er på den eine sida nemnd i *SnE* (sjå 3.3.2). *Heimdala hjør* er derimot lettare å forstå. I tulene har me ei strofe der vørnamnet *Heimdali* er ramsa opp (FJ: 210). Vøren sitt ‘sverd’ kunne vise til hornet, og hornet kunne vere ei pars pro toto-kopling til ‘hovud’.

3.3 Snorra Edda

SnE er truleg dikta av Snorri Sturluson og vert datert til 1220-åra. Det eldste handskriftet er *Uppsalahandskriftet* (**U**), nr. 11 i De la Gardie-samlinga ved universitetsbiblioteket i Uppsala, datert til perioden 1300–1325 (FJ: XI, ONPr: 387). Dette ligg, etter Finnur Jónsson (FJ: XXXVIII), nær fragmenta AM 748 I 4° (**A**) og

²¹ Me finn sup. *kosttigaztt* av *kostigr* i *Hemings þátt* i **F** (FLB, bd. 3: 404).

AM 757 4° (**B**). Anthony Faulkes (utg. 1988: xxix–xxxiii) støttar plasseringa av **A** og **B** i ei gruppe, men er meir i tvil om posisjonen til **U** innanfor handskriftsmengda. Det er *Codex Reginus*, GKS 2367 4° (**r**), som både Finnur Jónsson (FJ), Holtsmark og Jón Helgason (utg. Holtsmark 1971) og Faulkes (utg. 1988, 1998, 1999) legg til grunn for sine utgåver. Handskriftet er datert til omkring 1325 hjå Finnur (FJ: V), 1300–1350 i registerbindet til *Ordbog over det norrøne prosasprog* (ONPr: 387). Finnur Jónsson meiner **r** ligg nær det noko yngre *Codex Wormianus*, AM 242 fol (**W**), som òg inneheld *Rp. Codex Trajectinus* (**T**) er frå omkring 1595 (ONPr: 388) og skal vere avskrift av eit førelegg frå 1300-talet. I tillegg kan fragmentet AM 748 II 4° (tidlegare 1eß) nemnast, visstnok frå omkring 1400 (ONPr: 387).

Når det gjeld forholdet mellom dei fire meir eller mindre fullstendige handskrifta, seier Faulkes (utg. 1988: xxxi): “On the whole it seems best to admit that the manuscripts preserve various compilations based on the lost work of Snorri Sturluson, each of which has its own interest and value”. Utan å skulle ta føre seg kva eit slik kompilasjonsperspektiv kan fortelje om resepsjonen av verket (sjå Krömmelbein 1992), kan me òg nemne at *SnE* mellom anna er sett saman med *fróði*, som dei grammatiske avhandlingane (op. cit.: 114). Det synest truleg at motivasjonen bak verket er å skape ei lærebok i skaldskap, der *Gylfaginning* skal danne tilstrekkeleg bakgrunn for å forstå dei mytiske elementa i diktinga; *Skáldskaparmál* presenterer sjølve skaldespråket meir direkte; *Háttatal* tener som døme på versemåla.²² Såleis har *SnE* både vore oppfatta og meint som *fróði*: “Det var *gamanfræði*, og derfor kunne han [Snorri] transformere myterne sådan, at de gav mening i hans egen tids sammenheng, selv om de mistede en del av deres oprindelige betydning” (Meulengracht Sørensen 1992: 281).²³

Det er difor naudsynleg å tenkje seg Snorris eiga kontekst som grunnlag for framstillinga av mytar og diktetekunst. Påverknad frå den lærde europeiske litteraturen er for lengst påvist, både i *Gylf* (Holtsmark 1964) og *Skáld* (Clunies Ross 1987). Trass i dette kan ein vanskeleg oversjå at Snorri kjende fleire norrøne kjelder enn dei som no er overleverte, og at ein følgjeleg *må* ta omsyn til dei opplysningane han gjev. For

²² I byrjinga av *Skáld*, der Snorri átvarar mot å tru på dei heidne gudane, vert målgruppa tydeleg: *þeim er girnaz at nema mál skaldskapar ok hevia ser orþfiolþa með fornum heitvm eþa girnaz þeir at kva skilia þat, er hvilit er qveþit* (FJ: 86).

²³ Med *gamanfróði* meiner han *fróði* om heidne tilhøve, til underhaldning og gaman – i motsetning til *skyldfróði* som var den naudsynlege lærdóm for kristne menneske (Meulengracht Sørensen 1992).

granskinga av heidne førestellingar har me dermed ein situasjon der tekststrategiane er skapte i mellomalderen og delar av repertoaret er frå heiden tid.

Når det gjeld *Gylf*, er det likevel klart at tekststrategiane delvis kviler på heidne kjelder. Mundal (1992) syner korleis strukturen i denne delen av *SnE* er knytt til *Vsp*, sjølv om forholda omkring skapinga og undergangen er sterkt framheva hjå Snorri. Dei ulike visa Snorri nyttar *Vsp* på, kan illustrere noko av metodikken hans. For det første synest han i fleire tilfelle å nytte prosaparafrase der tolkinga er avvikande frå kjelda. Dei siterte strofene er i tillegg ofte tolka utanfor samanhengen dei har i *Vsp*; dei er plasserte i ein ny tekstleg samanheng, der den opphavlege forståinga vert endra. Mundal (op. cit.: 189–190) meiner vidare at Snorri trekkjer forståinga av *Vsp* mot kristendomen, utan at det treng vere ein medveten strategi. Tvert imot kan han sjølv ha trudd å finne element av den kristne sanninga i diktet, ein tanke som høver godt med synet Snorri har på heidendomen i *Prologus* (om han då er forfattaren) – som eit resultat av språkendingar og gløymse (FJ: 1–7). Til og med dei heidne forfedrane kan ha ant eller hugsa element av sanninga, sjølv om dei mangla *andlig spekdin* (FJ: 3).

3.3.1 *Gylfaginning*

I *Gylf* vert rolla som *vǫrðr goða* ‘vaktmann hjå gudane’ lagt stor vekt på. I kap. 15 vert Heimdallr introdusert for første gong i *SnE*:

Heimdallr h(eitir) ein; hann er kallaðr hviti as; hann er mikill ok heilag; hann barv at syni meyar niv ok allar systr; hann heitir ok Hallinnskiði ok Gvllintani; tenr hans varv af gvlli; hestr hans h(eitir) Gvlltoppr. Han býr þar er heitir Himinbiorg við Bifröst; hann er vǫrðr goða ok sitr við himins enda at gæta brvarinar firir berggrism; hann þarf minn svefn enn fvgl; hann ser iafnt nott sem dag hvndrat rasta fra ser; hann heyrir ok þat, er gras vex aiorþv e(ða) vll a savþvm ok allt þat, er hæra lætr; hann hefir lvðr þan er Giallarhorn h(eitir), ok heyrir blastr hans ialla heima. [Heimdalar sverþ er kallat hæfvt.] Her er sva sagt: [sitat av *Grm* 13]

Ok en segir hann sialfr iHeimdalgaldri: [Sitat av *Heimdallargaldri*]

(FJ: 32–33)

Plasseringa av *Himinbjörg* ‘Himmelberg’ ved *Bifröst* ‘skjelvande veg eller sti (?)’ finn me ikkje utanfor *SnE*. Båe stader lét seg vanskeleg lokalisere, og mykje tyder på at Snorri her konstruerer ein forståeleg samanheng ut frå *Grm* og *Fáf*.²⁴

Dei særlege sanseeigenskapane til Heimdallr høver godt til ein guddomleg vaktmann. Ein kunne tenkje seg, sjølv om det ikkje er svært sannsynleg, at *Heimdallar hljóð* i *Vsp* 27 kunne ha gjeve Snorri ideen om sanseeigenskapane. Det er derimot truleg at Snorri tolkar *Heimdallar hljóð* som *Gjallarhorn*. I *Gylf* 8 heiter det om Mímir: *hann er fyllr af visindvm, firir því at hann drekr or brunninv* [=Mímisbrunn] *af horninv Gjallarhorni* (FJ: 22). For Snorri vert Gjallarhorn dermed både eit drikkehorn og ein *lúðr* m. ‘lur’. Etter *Vsp* 27 er det nemnde *hljóð* gøymt under *heilagr baðmr* ‘det heilage treet’. Om *Mímisbrunnr* fortel Snorri at han er under ei av røtene til *Yggdrasill* (ibid.). *Vsp* 28, som han òg siterer, plasserer Óðins auge i brønnen og fortel korleis Mímir drikk *af veði Valföðrs*. Kjeldegrunnlaget for Snorri synest dermed å vere *Vsp* 27 og 28. Sjølv om me ikkje har eintydige prov, kunne dette tyde på at Snorri her trekkjer eigne slutningar om kva *Heimdallar hljóð* er. Om vurderinga er rett, fortel dette likevel noko om dei sanseeigenskapane Heimdallr har hjå Snorri; dei er truleg ikkje grunna på ei tolking av *Vsp* 27.

Ved innleiinga til *ragnarøkkr* nyttar Heimdallr hornet for å varsle gudane om at jotnane kjem: *En er þessi tíþindi verða, þa stendr vpp Heimdallr ok blæs akaflega i Gjallarhorn ok vegr vpp all gvðin, ok eiga þav þing saman* (FJ: 72). Her har han truleg *Vsp* 46 som kjelde. Etter *ragnarøk* har brote ut, opplyser Snorri at *Loki a orrosto við Heimdall, ok verþr hvar anars bani* (FJ: 73), ei opplysning som ikkje er stadfesta i andre kjende kjelder.

Me har enno ikkje kommentert alle opplysningane Snorri gjev i *Gylf* 15. Dei ni mødrene har han kjent frå *Heimdallargaldr*, *Húsd* og eventuelt *Hdl*. At hesten til

²⁴ På spørsmål frå *Gylfi* om kor vegen frå jorda til himmelen ligg, spør Hár om *Gylfi* ikkje veit at *gyþin gerþv brv af iorþv til himins, er heitir Bifröst?; hana mvntv set hafa; kan vera, at kallið er regnboga* (FJ: 19). På det viset skaper Snorri òg ei “heiden” forklaring av regnbogen, og ein veit ikkje om han har kjelder for å hevde dette. Vidare fortel Hár at brua skal breste når sønene til Muspell rir over ho. Det er såleis truleg at Snorri har henta inspirasjon i den brua som i *Grm* 44 og *Fáf* 15 vert kalla *Bilröst* og ásabrua i *Grm* 29. *Fáf* 15 har ganske sikkert vore noko av grunnlaget for Snorri: *Oscopnir hann heitir, / enn þar all scolo / geirom leica goð; / Bilröst brotnar, / er þeir a brv fara / oc svima i móða marir* (*Fáf* 15). Snorri lét Hár fortelje at brua brotnar og vidare: *svima hestar þeira ifir storar ar* ‘hestane deira sym over store elver’ (FJ: 19). Når tydinga av *móða* f. er ‘stor elv’ vert samanhengen heilt klar, særleg når me veit at Snorri kjende *Fáf*. Str. 13 er sitert i *Gylf* 8 (FJ: 23); str. 32 og 33 finn me i *Skáld* 48 (FJ: 129–130). Dette er eit døme på ein tydeleg prosaparafrase og samstundes ei samordning av informasjon, eit forsøk på å pusle ulike fragment saman (sjå òg Holtmark 1964: 51–54).

Heimdallr heiter *Gulltoppr*, har me derimot ikkje frá andre kjelder, sjølv om hestenamnet òg er nemnt i *Grm* 30 og i *Porgrímspula* (FJ: 169).

Kva kjelder har Snorri til at Heimdallr vert kalla *inn hvíti áss*? *Bry* 15 (*hvítastr ása*) kjenner han truleg ikkje. Det er likevel mogleg at Snorri identifiserer *sveinn inn hvíti* i *Ls* 20 med Heimdallr og er tyst om den erotiske myten strofa ymtar om. Noko anna som må nemnast er skildringa av guden som *mikill ok heilagr*. Ein kunne tenkje seg at Snorri, sjølv om dette elles ikkje går fram, kjende førestellingar om Heimdallr som komande verdsherskar. Han kan ha kjent ein større del av *Hdl* enn str. 33, til dømes str. 43, som skildrar Heimdallr som eit mektig vesen, *øllum meiri*.

I tillegg til dei nemnde opplysningane har **rTW** setninga *Heimdallar sverð er kallat hǫfuð* (sett i hakeparentes ovanfor). Finnur Jónsson (FJ: 33, note 3) driv setninga ned i notane som tilføyning. Faulkes (utg. 1988: 26) lét ho stå i teksta, men meiner ho likevel “belongs in *Skáld*” (op. cit.: 64). Om han ser på ho som ei tilføyning, eller berre som litterært malplassert, vert ein derimot ikkje klok på. Holtsmark (utg. 1971: 31) har setninga i teksta, men kommenterer ho ikkje vidare. No finst denne opplysninga òg i *Skáld* 87, i alle dei viktigaste handskrifa (FJ: 190). Det speler difor inga avgjerande rolle om setninga er ei tilføyning i *Gylf* eller ikkje.

3.3.2 *Skáldskaparmál*

I *Skáld* er skildringa av Heimdallr naturleg nok noko annleis. Her er emnet diktekunsten, og i *Skáld* 16 kjem Snorri med desse opplysningane mynta på poetisk bruk:

Hvernig skal Heimdall kenna? Sva, at kalla hann son niv mæþra eða vǫrð gvða, sva sem fyr er ritat, e(ða) Hvíta ás, Loka dolg, mensækir Freyiv. Heimdalar hæfvt heitir sverþ; sva er sagt, at hann var lostin manz hǫfþi igognvm. Vm hann er qveþit iHeimdalgaldri, ok er síþan kallat hæfvt miotvǫr Heimdalar; sverþ heitir manz miotvǫr. Heimdallr er eigandi Gvlltops; hann er ok tilsækir Vagaskers ok Singasteins; þa deildi hann við Loka vm Brisngamen; hann heitir ok Vindler. Vlfr Vgas(on) qvad iHvsdrapv langa stvnd eptir þeiri frasa/gv, ok er þes þar getit, er þeir vorv isela likivm, ok s(onr) Opins.

(FJ: 98–99)

Som me ser, vert nokre av opplysningane frá *Gylf* gjentekne: Heimdallr vert kalla vaktargud og kopla til fargen kvit. At han er son av ni mødrer, er òg nemnt etter

siteringa av *Húsd* 2 i Loki-kapitlet: *Her er þes getit, at Heimdallr er son nív mæþra* (FJ: 100).

Kenningin *Loka dolgr* ‘Lokis fiende’ indikerer ein fiendskap det er vanskeleg å avgjere omfanget av. I *Skáld* 24 står *þrætv dolgr Heimdalar ok Skapa* som Loki-kenningar (FJ: 100). Rett etter seier Snorri: *Sva sem her segir Vlfir Vggason* (ibid.), følgt av *Húsd* 2. Loki som kranglevoren fiende av Heimdallr ser dermed ut til å vere kopla til Snorri si tolking av *Húsd* 2. Han forstår strofa som ein strid om smykket *Brísingamen*. Dette heng vidare saman med kenningane *mensøkir Freyju* og *tilsøkir Vágaskers ok Singasteins*, samt opplysninga om at dei ha vore i seleskapnad (*í sela líkjum*). Dersom me har å gjere med ein strid om sjølvøya (*Singasteinn / hafnýra*), slik Schier hevdar (sjå s. 29–30), er Snorris tolking av *Húsd* 2 feilaktig. Det kan likevel vere han har kjent andre kjelder som fortel ein slik myte, ettersom han nemner *mensøkir Freyju* (FJ: 100). Namnet *Vindhlér* nyttar Snorri i *Hátt* (FJ: 218), men elles er både dette og stadnamnet *Vágasker* ukjent. Ettersom dei to allittererer, kunne dei jo kome frå same kjelde (Lindquist 1937: 69, Ohlmarks 1937: 140).

Noko av den dunklaste informasjonen om Heimdallr i *SnE* er opplysningane om diverse hovud og sverd i *Skáld* 16 og i *Skáld* 87: i *Þat [hǫfuð] skal sva kena, at kalla [...] Heimdalar sverþ, ok er rett at nefna hvert sverz heiti er vill ok kena við eitt hvert nafn Heimdalar* (FJ: 190). Om Snorri har kjelder for å hevde at hovudet til Heimdallr kan kallast ‘sverd’ og motsett, veit me ikkje. Likevel kan ein vanskeleg påstå at opplysningane tener til å oppklare andre samanhengar, så nokon forklaringsstrategi går dei ikkje inn i. At Heimdallr *var lostinn manns hǫfði í gognum*, og at hovud kan kallast ‘lagnad’ eller ‘bane’ til guden (*mjǫtuðr Heimdallar*), kunne vel vise til same myte – der Heimdallr vert drepen av eit mannshovud? Ettersom Snorri seier *um hann er kveðit í Heimdallargaldri, ok er síðan kallat hǫfuð mjǫtuðr Heimdallar*, kunne ein tenkje seg at meininga er ‘deretter, sidan’, og at *Heimdallargaldr* dermed er kjelda her. Hjå Fritzner finn me at *síðan* kan nyttast omtrent som nyno. ‘vidare, dinest’: “dernæst i Rækken inden hvilken flere Ting omtales” (FRZ, bd. 3: 225). I samanhengen er det nett fleire ting som kjem etter kvarandre i ei rekkje, ei oppramsing, og ein kan dermed ikkje seie sikkert at Snorri har opplysninga frå *Heimdallargaldr*, slik Meissner (1921: 126) og Ohlmarks (1937: 119) gjer.

Til sist kan me nemne opplysninga om at Heimdallr vert kalla *sonr Óðins*. Dette står korkje i **W** (FJ: 99) eller i **B** (utg. Jón Sigurðsson 1852: 524). Om

opplýsinga var með í *SnE* opphavleg, kan ein ikkje avgjere, men det må seiast at ho i **T** og **R** er syntaktisk merkverdig. **T** har òg *ok son opins* (utg. Eeden jr. 1913: 70, line 11), og **TR** krev syntaktisk samanheng med *svá at kalla han*. I **U** har me derimot ei fullstendig setning: *hann er ok son opins* (utg. Jón Sigurðsson 1852: 311). Ein må òg nemne at *Týr* í *SnE* vert son av Óðinn (FJ: 99), sjølv om guden í *Hymiskviða* 5 kallar jotunen *Hymir* for *minn faðir*. Det er difor naudsynleg á vere mistenksam mot denne opplýsinga.

3.3.3 To strofer frá tulene

I tulene finn me to strofer der Heimdallr er nemnd, med nummera 429 og 432 hjá Finnur Jónsson (FJ: 196–197). Båe er overleverte í **ABrT** og AM 748 II 4°. I str 429 er Heimdallr ramsa opp blant Óðins søner:

Bvrið er v opins	hermoðr sigi
baldr ok meili	skioldr yngvifreyr
vifur ok nepr	ok itreks ið
völi öli	heimdallr sæmingr.
þor ok hildolfr	

(FJ: 196)

I str. 432 finn me han blant heiti for æser:

EN skal telia	vali ok heimdallr
asa heiti.	þa er tyr ok niorðr
þar er ygr ok þor	tel ec næst braga
ok yngvifreyr	havdr forseti
vifur ok baldr	her er efstr loki.

(FJ: 197)

Tulene í *Skáld* 89 vert ofte rekna for á vere tillegg í *SnE* eller dikta í mellomalderen (utg. Faulkes 1988: 226–227, FJ: XLVIII). Sjølve *pula*-tradisjonen er truleg eldre. Eit gamalengelsk dikt som *Widsið* er, með sine namneremser, eit døme på at tradisjonen truleg må sjáast í germansk perspektiv (E. A. Gurevič 1992: 65). Ordet *pula* stár í samanheng með verbet *þylja* ‘kvískre, mumle, ramse opp’, og det finst eit substantiv *þulr* som kan hende viser til ein person með ei eiga kultisk rolle (Vries 1956: 402–404).

Elena A. Gurevič (1992: 92–94 og note 43) meiner tulene som følgjer *Skáld* både synest á vere svakt tekstleg motiverte í *SnE* og er retta mot eit mellomalderpublikum. Av namna í str. 429 er *Nepr* berre á finne her og som far til *Nanna* í *Gylf*

(FJ: 33, 65); *Sigi* (eller *Siggi*) er ein son av Óðinn i fornaldarsogene (NO: 365). I tillegg må ein nemne at *Yngvifreyr*, dersom han er identisk med *Freyr*, i andre kjelder er son av *Njörðr*. Følgjeleg vekker òg innhaldet sterke innvendingar mot å nytte strofa som truverdig kjelde. I str. 432 er nokre litt overraskande *ása heiti*: vanene Njörðr og Yngvifreyr, samt jotunsonen Loki. Her er det likevel eit spørsmål om kor fikserte desse gruppeomgrepa eigentleg bør oppfattast.

3.4 Ynglinga saga og Sögubrot

I *Yng 5* vert det nemnt at Heimdallr fekk Himinbjörg av Óðinn: *Hann gaf bústaði hofgoðunum. Njörðr bjó i Nóatúnnum, en Freyr at Uppsölum, Heimdallr at Himinbjörgum, Þórr á Þrúðvangi, Baldr á Breiðabliki. Öllum fekk han þeim góða bólstaði* (utg. Bjarni Aðalbjarnarson 1941: 16). *Grm 13* stadfestar at bustaden heiter Himinbjörg, men at han var ei gáve frá Óðinn, er vel ein samanheng Snorri skaper. Allitterasjonen i *Yng* kunne likevel tyde på at Snorri har hatt ei poetisk kjelde for oppramsinga si.

I *Sögubrot af fornkonungum* har kong Ívar inn viðfaðmi Hálfðanarson ein draum, som han ber fosterfaren Hǫrðr tyde. Dei spørsmála kongen kjem med, er alle likeins: han spør kven ein person er *með ásum*. Ser ein på kven kongen sjølv er med æsene, er det ikkje uforståeleg at kongen vert *reiðr mjök*: “*Muntu vera ormr sá, sem verstr er til, er heitir Miðgarðsormr*” (FAS, bd. 1: 348). Det er tale om ein art samanlikningar, og Heimdallr vert samanlikna med ein Guðrøðr: *Konungr mælti: “Hverr var Guðrøðr með ásum?” Hǫrðr svarar: “Heimdallr var hann, er heimskastr var allra ása, ok þó þér illr*” (ibid.). Kven denne Guðrøðr er, er uvisst. Det kunne dreie seg om kong Guðrøðr Ólafsson, nemnd som bror av *Helgi inn hvassi* i *Þáttr af Ragnars sonum* (FAS, bd. 1: 301). Ein slik identifikašjon er i høgste grad usikker, og me må difor avgrense oss til å konstatere at Heimdallr vert kalla *heimskastr* av alle æsene. Tydinga av *heimskr* er “taabelig, enfoldig, uforstandig”, medan det eigentleg viser til ein som ikkje har vore utanfor heimen (FRZ, bd. 1: 773). Sjøelve kjeldeverdien til *Sögubrot* er omdiskutert, men Jan de Vries (1934) har vore inne på at nett denne samtalen mellom Ívarr og Hǫrðr er basert på eit eldre *ljóðahátt*-dikt.

3.5 Namna som kjelde

I den eldre komparative forskinga vert ofte etymologien sentral i argumentasjonen (sjå til dømes Rydberg 1886, Much 1985 [1898] og Mogk 1900). I yngre

samanliknande undersøkingar spelar namnematerialet ei noko mindre rolle.²⁵ Fleire problem er knytt til det å nytte namnematerialet som kjelde til mytologien. For det første tyder mykje på at einskilde namn er svært gamle og i ulike tider har vore knytte til ulike gudar og fenomen.²⁶ I tillegg kan ein sjeldan vite når eit namn er gjeve og kva utvikling som ligg bak det. Språkforskinga har i tillegg påvist at språkending, særleg i kontaktsituasjonar, kan gå føre seg på langt fleire vis enn junggrammatikken tidlegare hevda.²⁷

Både mytane bak dei språklege uttrykka og forholdet mellom dei kan ha vore utsette for endringar. Sambandet mellom innhald og uttrykk er ikkje stabilt – som til dømes når norr. *ygg* ‘skremmeleg, fælsleg’ dannar det etymologiske utgangspunktet for nyno. *ygg* ‘omsorgsfull, var’ (NO: 509, ÍO: 1163). Etymologien kan følgjeleg sjeldan få ei svært sentral rolle i argumentasjonen. Når me derimot har namn som er lette å gjennomskode, vert situasjonen ein annan. Då kan dei ha hatt meining utanfor det reint denotative. Til dømes skulle ein kunne føreslå at konnotasjonane til Óðins namn *Yggr* (jf. *ygg* ‘otte, redsel’ og det allereie nemnde adjektivet *ygg*) truleg svinga med i resepsjonen. Forståinga av namnematerialet har dermed to sider: korleis eit namn er danna og resepsjonen av det. Når me ikkje har til føremål å gripe bakom heiden norrøn tid, vil forklaringar som rettar seg mot eldre språksteg vere både meir usikre og mindre interessante.

Heimdallr er eit samansett ord der førsteleddet stort sett vert tolka som *heimr* ‘heim, verd’. Andreleddet er overlevert anten med enkel eller dobbel *l*. Former med *ll* er dominerande. Om Åke Ohlmarks (1937: 202) har talt rett, er det berre 17 former med enkel *l* mot 88 med dobbel. Det er såleis flest former som talar for eit ledd *-dallr*. Med den inkonsekvante ortografien in mente er det lite grunnlag for å trekkje inn to ulike tydingar, slik Hugo Pipping (1926: 120–122) gjer ved å tolke *Heimdallr* som

²⁵ Kan hende ligg noko av årsaka i at ein finn så mange heilt ulike, og relativt gode, tolkingar. Namna til *Heimdallr* vert til dømes nytta til å etablere eit samband mellom *Heimdallr* og samiske førestellingar (Pipping 1925–30), nordisk folketru (Pering 1941), indoeuropeiske guddomar (Ohlmarks 1937, Schröder 1967, Dumézil 1973). I tillegg er dei og sette i samband med irske heltesegner (Sayers 1993).

²⁶ *Týr* har til dømes vore sett i språkleg samband med den greske guden *Zeus* og den gamalindiske *Dyāus*. Eit samband til substantiva lat. *deus* og sanskrit *deva*, som bae tyder ‘gud’, er òg mogleg dersom pl. *tívar* er av same rot som *Týr* (Vries 1957: 25–26). Vanskelegare er det å sjå konsekvensane av det.

²⁷ Døme på mekanismar i språkkontakt finn me i *russenorsk* (Broch 1984). Om dialekt- og språkkontakt sjå Trudgill (1994).

‘verdiskuppel’ og *Heimdallr* som ‘verdsstamme’. Tydinga av andreleddet har vore tolka i samband med eit adjektiv **dallr* frå ang. *deall*, som Bugge omset til lat. *superbus, clarus* (ED: 68) og gjev ei tyding av *Heimdallr* som ‘den over verda lysande’. Pering føreslår ei tolking der andreleddet står i samband med nyno. *dalle*, som inneber at heile namnet kan vise til ein “der zu Hause umhergeht” (1941: 254). Andre har sett eit samband til ang. *deall* i tydinga ‘byrg, gjæv’ (NO: 73).

Hallinskiði vert nemnd som eit av Heimdalls namn i *Gylf* 15 (FJ: 32) og er elles berre å finne som vêrheiti i tulene (nr. 507, FJ: 210) og i kenningen *Hallinskiða tennr* hjå Glúmr Geirrason i *Gráfeldardrápa* 13 (Skj, B I: 68). Førsteleddet er etter *Íslensk orðsifjabók* (ÍO: 301) av adjektivet *hallr* ‘hellande, som ligg på skakke’, medan andreleddet *skiði* m. er sett i samband med *skið* n. ‘skie, fjøl’. Pipping føretrekkjer derimot forma *hialmskiði* i **U**, forstått som ei tilvising til Heimdallr som “representant för världsaxel och världskupol i förening” (1926: 121). Ein samanheng til vêren har òg vore trekt inn i tolkinga. Rudolf Much (1930: 64) ser førsteleddet i tilknytning til *hallr* m. ‘stein’ og *skiði* i samband med skallen eller horna til vêren. Pering (1941: 266) tolkar *Hallinskiði* som ei tilvising til dei bakoverbøygde horna. Han hevdar vidare at kenningen *Hallinskiða tennr* for ‘gull’ viser til vêren, ikkje til Heimdallr. Han meiner at Heimdalls samband til vêren hjå Snorri er resultat av ei forveksling mellom vêren og guden i etterheiden tid.

Det lett forståelege namnet *Gullintanni* ‘han med tenner av gull’ i *Gylf* 15 (FJ: 32) kunne tyde på eit samband til kenningen *Hallinskiða tennr*, men om desse to namna opprinneleg aleine har vore vêrnamn er uvisst. I str. 507 i tulene finn me òg *Heimdali* som namn på saubukken. Ásgeir Blöndal Magnusson held det for sannsynleg at *Heimdali* er “afbrigðileg mynd af *Heimdall(u)r*, *Heimdal(u)r* [...] Svá virðist sem eitthvert samband sé milli hrútsins og guðsins Heimdalls, Heimdallur e. t. v. tengst einhverju fornu (forngermönsku) hrútgoði” (ÍO: 315).

Namnet som, med mindre variasjonar, i *Skáld* har forma *Vindler* (**rWT**) eller *uindgler* (**U**), nyttar Snorre òg i str. 8 i *Hátt*. På sistnemnde stad står i **r** *Vindhlaes* gen., medan me finn ulike variantar av *Vindler* i **TWU**.²⁸ Førsteleddet er eintydig frå *vindr* ‘vind’. Andreleddet er meir problematisk. I Finnur Jónssons utgåve vel han i *Hátt* **r** framfor dei andre handskrifta, sjølv om forma berre finst her. Trass i at Snorri ofte

²⁸ **U** har ei form *vinles*, men ettersom alle dei andre førekomstane har *Vind-* går eg her ut frå at førsteleddet er tydeleg nok.

vekslar mellom former med eller utan *h* i framlyd, ser det ikkje ut til å vere gode alternativ utan *h*. Eit substantiv *hlér* m. er etter Snorri eit heiti på havguden Ægir (FJ: 117). Me har og eit anna substantiv *hler* n. ‘lytting’, jf. uttrykket *standa á hleri*, “staa paa Lur og lytte” (FRZ, bd. 2: 7, “hler”), og er i etymologisk samanheng med verbet *hlera* ‘lytte’ (ÍO: 339, “hleri”). No er genitivsforma i *Hátt* (str. 8) *–hlæs* (r) ikkje i samsvar med det sistnemde substantivet, som skulle ha vore *–hlers*. Å operere med ein mogleg etymologisk samanheng til *hlé* n. ‘le’ har vore vanleg (t.d. i ÍO: 1136, “Vindhler”), men inneber ei utvikling frå urnordisk *hlewa* n. eller ei maskulin form **hlewar* > **hlér* (sjå ÍO: 339, “hlér”).

Rígr har dei fleste sett som lån av irsk *ríg* ‘konge’, noko som vidare skulle gje eit samband til lat. *rex* og isl. *ríkur* (ÍO: 761, “ríg(u)r”). Alexander Jóhannesson (1956: 701) set det i samband med eit *rígr* ‘stivleik’. Jan de Vries kjem med den innvendinga at eit slikt ord ikkje er kjent frå andre eldre kjelder og støttar teorien om eit irsk lånord (AEW: 446). Det er i det heile mykje som tyder på irsk påverknad på *Rþ*, sjølv om omfanget og konsekvensane av han er omdiskuterte (sjå Gísli Sigurðsson 1988: 82–85).

3.6 Perifere kjelder

Ein har ikkje funne truverdige kjelder som er eldre enn dei me allereie har omtalt. Jan de Vries hevda i førsteutgåva av *Altgermanische Religionsgeschichte* (1937: 300) at Jordanes i *De origine actibusque Getarum* nemner *Gaut*, *Haimdal* og *Rigis* i dei gamle gotiske kongerekjene. Eit år seinare peikte Ohlmarks (1937: 190–192) på at de Vries hadde gjort nokre litt vel dristige emendingar.²⁹ Frå den andre utgåva av *Altgermanische Religionsgeschichte* (1956, 1957) er Jordanes ikkje lenger eit tema i samband med Heimdallr.

I tillegg kan me nemne to omgrep nytta om Gud i det northumbriske diktet *Cædmons Hymn*, omgrep Biezais og Ström (1975: 109–110) meiner opphavleg kan ha vist til ein “germansk Heimdallr”: *hefænricæs uard* ‘vaktaren av himmelen’ og *mōnncynnæs uard* ‘vaktaren av menneskeætta’. Bugge (1887: 69–77) og Dronke (1969) føreslår ein samanheng mellom Heimdallr og *Hāma* i *Beowulf* 1197–1201:

²⁹ I handskrifta ser formene ut til å vere *Hulmul* / *Humul* / *Halmaal* / *Humal* i staden for *Haimdal* og *Augis* framfor *Rigis* (Ohlmarks 1937: 191–192).

Nǣnigne ic under swegle
sēlran h̄yrde
hordmāðum hæleþa,
syþðan Hāma ætwæg
tō þære byrhtan byrig

Brōsinga mene,
sigle ond sincfæt, –
searonīðas flēah
Eormenrīces,
gecēas ēcne ræd.

(utg. Klaeber 1950: 45)

Hāma flyktar til ein bjart by med eit *Brōsinga mene*, eit namn som minner mykje om *Brisingamen*. Teorien om ein samanheng til striden om Brisingamen, inneber ein euhemeristisk transformasjon eller påverknad i ei eller anna retning.

Sophus Bugge inkluderer eit dikt med namnet *Hrafnagaldr Óðins*, eller *Forspjallsljóð*, i si utgåve (ED). Der vert Heimdallr kalla *sverþ áss hvíta* (str. 14), *há gob* (str. 20) og *hornþytvalldr* ‘den som valder horntutinga’ (str. 26). Dette diktet ber, som Bugge (ED: XLVI–XLIX) peiker på, sterkt preg av “prangende Udstilling av mythologisk Lærdom” (op. cit.: XLVII). Saman med framstillinga av mytene gjer språklege trekk at Bugge trur diktet ikkje er “fra Middelalderen overhoved, men maa være fra nyere Tid. Jeg tror, at det ikke er ældre end 17de Aarhundred” (ibid.). Sidan har diktet, så vidt eg veit, korkje vore inkludert i eddautgåver eller nytta som primærkjelde til norrøn mytologi.

Kjelder som ikkje gjev seg ut for å vere heidne, er dei islandske *rímur*. Sjangeren har røter tilbake til seinmellomalderen, og det er enno litt liv i han (Fidjestøl 1998: 121–122). Me har to ulike rimer der Heimdallr er nemnd. Den eine er *Skíðaríma* 127–129 (utg. Finnur Jónsson 1905–12: 29), der Heimdallr slår hovudpersonen *Skíði* på snuten og hovudet med eit drikkehorn, så stakkaren fell i svime. Tidlegare hadde nemleg *Skíði* gjort noko så uhøyrst som å krosse seg i Valhøll. Kor gamal *Skíðaríma* er, kan me ikkje sikkert slå fast. Ho er overlevert i 1800-tals papirhandskrift og finst i latinsk omsetjing frå 1736 (op. cit.: 10–11). I tillegg til denne rima har me jo som allereie nemnd *Drymlur* (sjå s. 23).

I omsetjingsverket *Clemens saga* er Heimdallr nemnd. Clemens fer med blasfemi mot dei heidne gudane: *hann qveþr freyio portkono verit hafa [...] En hrøper heimdall* (utg. Larsson 1885: 67). Sitatet er etter AM 645 4°, men teksta finst òg i fragmentet AM 655 XXVIII a 4°: *hrøper hann heimda* (utg. Hreinn Benediktsson 1965: xlvii). Medan nokre av namna i *Clemens saga* truleg er omsetjingar av romerske gudenamn, som til dømes *Freyja* for *Venus*, er Heimdallr truleg innført ved omsetjinga. Difor meiner Lindow (2001: 443–444) at omsetjaren har hatt til føremål å inkludere alle dei viktigaste gudenamna frå det norrøne panteon.

4.0 OVERSYN OVER FORSKINGA

4.1 Frå solgud til verdsherskar

Deutsche Mythologie av Jacob Grimm kom først ut i 1835 og skulle leggje mykje av grunnlaget for granskinga av dei norrøne mytane. Grimm trekkjer inn eit breitt materiale i si framstilling av mytane: stadnamn, personnamn og vekedagar. Som ei samling av materiale var verket hans eit nybrotsarbeid. Om Heimdallr skriv han heller knapt, men ser ut til å sjå ein samanheng til Óðinn, særleg fordi båe har skapande eigenskapar (Grimm 1854 [1835]: 214). Heimdalls forunderlege fødsel dannar ein parallell til historia om korleis *Athene* føder *Dionysos*, og han meiner desse mytane har felles opphav (op. cit.: 537). Hjå William Müller (1844: 227–233) kan me merke andre impulsar. Her vert Heimdallr ei mytisk realisering av månen, og fødselen hans er ein myte om månen som stig opp av havet. Bakom ligg ein gamal månekultus og ein samanheng med den romerske guden *Luna*.

Ettersom ønsket om å finne eldre og meir opphavlege mytiske førestellingar er dominerande hjå Grimm og forskarane som følgde, får språkforskinga ei viktig rolle. I 1818 peiker Rasmus Rask på den germanske lydforskyvinga, og ein får stadig betre innsikt i språkutviklinga. Ein ser korleis språka har utvikla seg frå eit felles opphav, og utviklinga av komparativ språkvitskap får stor innverknad på mytetolkinga.

På slutten av 1800-talet skreiv både Rudolf Much (1985 [1898]) og Eugene Mogk (1900: 313–328) om Heimdallr. Båe koplur han til ein eldre himmelgud og opererer med omfattande etymologisk argumentasjon – naturfenomena dannar, som hjå Müller, eit grunnlag for sjølvne tolkinga. Tanken om splitting av eldre guddomar til fleire gudevesen, eller ‘hypostasar’, gjev seg mellom anna utslag i at Heimdallr, hjå Much, vert sett i samband med gudar som til dømes Baldr og Freyr. Sidan skulle Much i artikkelen “Der Nordische Widdergott” (1930) trekkje inn Heimdalls samband med vêren. Der meiner han òg at Heimdallr er knytt til månen. Wolfgang Schulz hevdar sidan ein samanheng mellom dei ni mødrene til Heimdallr og ni månenetter (1924: 122).

Naturmytologiske tolkingar der Heimdallr vert knytt til sola, finst det ein del av (Petersen 1863: 245–255, Finnur Jónsson 1913: 70–73, Schröder 1923: 117–118). Golther (1895: 359–366) trur Himinbjörg er oppe mellom skyene og meiner Heimdallr er gud for morgongryet, slik Gudmund Schütte (1923: 73) òg finn truleg.

Elof Hellquist (1891: 171–172) og Elard Hugo Meyer (1891: 228–229) meiner han er ein personifikasjon av regnbogen. Sistnemnde trur òg regnbogen eigentleg er identisk med Gjallarhorn! I Richard M. Meyers *Altgermanische Religionsgeschichte* (1910: 358–368) finn me òg ein diskusjon om naturførestellingane. I tillegg nemner Meyer eit mogleg samband til gudenamna *Dyaus* og *Nerthus* og hevdar at Heimdallr, ved sitt forhold til sosial lagdeling, er ein eldre “kulturgud”, utkonkurrert av Þórr og Óðinn. Førestellingar om Heimdallr som ein “degradert” gud finn me òg hjå Robert Höckert (1926: 44–85). Sidan har Einar Haugen (1967: 862) hevda dette på bakgrunn av dei utydelege og tvitydige trekka han har i kjeldene.

Heimdalls Horn und Odins Auge av Åke Ohlmarks, som kom så seint som i 1937, er innanfor same paradigme som arbeida til den eldre forskinga. Det komparative materialet går likevel langt utanfor det som tidlegare hadde vore vanleg. Eit eksempel har me i den delen av avhandlinga som handlar om Heimdalls horn. Der vert det innanfor same argumentasjon mellom anna trekt inn stoff frå polynesianane, grekarane og egyptarane (Ohlmarks 1937: 315–376). Dermed er det hjå Ohlmarks ikkje ei avgrensing til indoeuropeiske folk, eitt av fleire tilhøve som medførte krass kritikk.³⁰

Innanfor myteforskinga me så langt har sett på, er det påfallande korleis jakta på opphavlege, eldre gudar krev ein analogi mellom utviklinga av dei religiøse førestellingane og endringane i språket. Nett som ein innanfor dei einskilde språka kunne spore ei eldre rot i fleire ulike leksem, meinte ein å finne opphavlege gudar, gjerne knytte til naturfenomen, spalta til fleire gudevesen i dei yngre mytiske systema. Denne forskinga gjev inntrykk av å vere ei slags samansmelting mellom junggrammatikken og natur- og litteratursynet hjå romantikarane. Mytane er resultat av kjensler og opplevingar i møtet med naturen, i ei fjern fortid, og må forståast allegorisk eller symbolsk.

Den finske filologen Hugo Pipping publiserte i løp av 1920-talet ein serie artiklar (Pipping 1925, 1926, 1928, 1930) der Heimdallr vert tolka i samband med samiske førestellingar. Han ser ein samanheng til ein gud *Väralden Olmay*, som hjå

³⁰ Pering (1939) publiserte ei svært negativ bokmelding etter at første band av Ohlmarks’ verk kom ut. Ohlmarks’ bok førte òg til at Lindquist i 1937 gav ut “Guden Heimdall enligt Snorres källor”. I svaret til Perings bokmelding (Ohlmarks 1939) kjem det fram at Pering allereie ved Ohlmarks’ disputas gjekk til åtak på teorien om Heimdallr som solgud. Dag Strömbäck (1937–38) hadde òg sterke innvendingar mot Ohlmarks’ metodikk.

samane representerte både “världsaxeln” og “det av världsaxeln uppburna taket, d. v. s. himmeln” (Pipping 1926: 120). Verdsaksen er vidare identisk med barlinda (!) Yggdrasil. Ved å trekkje inn samiske påleritual, i samanheng med førestellingar om verdstreet, klarer han å kople dei fleste av mytefragmenta saman.

Perings verk *Heimdall* kom ut i 1941 og er langt på veg ein komparativ studie. Han er likevel annleis enn eldre naturmytologiske og samanliknande undersøkingar – her vert koplinga til yngre folkloristisk materiale dominerande. Ein må òg nemne at vurderinga av kjeldene hjå Pering er svært kritisk. Det vert spora kristen påverknad i ein grad ein sjeldan finn i moderne forskning. Likevel er Pering langt meir moderat i kjeldekritikken enn til dømes Kaarle Krohn (1922: 135–141). Hjå han er det meste sett i lys av kristen tankegang, og både Heimdallr og Baldr vert mytologiske omformingar av Kristus!

Pering har ei anna mogleg forklaring på Heimdalls posisjon i gudeverda. På bakgrunn av materiale frå Norden kjem han til at vaktarrolla heng saman med eit fenomen i folketrua, nemleg førestellingane om ein “tunvord”, ein vernande ånd eller “Schutzgeist”. Pering går ut frå ein samanheng mellom yngre kjelder og norrønt mytemateriale som ikkje er uproblematisk:

Hilfe können wir uns hingegen von der volkskundlichen
Forschung versprechen. Denn wir müssen mit der Möglichkeit
rechnen, dass ein Zusammenhang zwischen den religiösen
Vorstellungen der heidnischen Zeit und dem späteren
Volksglauben besteht.

(Pering 1941: 96)

Vinklinga mot folkloristisk materiale hjå Pering og Pipping har på eit vis ein del av dei same problema som den eldre komparative myteforskinga. Både hjå Pering og Pipping er det eit vilkår at førestellingane i folketrua har eksistert i svært lang tid. Jan de Vries peiker på dette som eit problem hjå Pering (Vries 1957: 240). Sjølv om ein har innvendingar mot slik bruk av folkloristisk materiale, fører desse teoriane med seg ei nyansering av komparative rekonstruksjonar. Det noko enkle biletet av ei utvikling frå eit felles indoeuropeisk opphav får ei utfordring. Dersom mytar og kult kan spreie seg over grensene mellom ulike folkegrupper, og på det har me òg tallrike døme frå moderne religionshistorie, vert utgangspunktet så komplisert at ein enkel metode for rekonstruksjon er lite truverdige.

To forskarar som omkring midten av 1900-talet arbeider med Heimdallr innanfor samanliknande metodikk, og i indoeuropeisk tidsperspektiv, er Georges Dumézil (1973) og Franz Rolf Schröder (1967). Dumézil hevdar systematisk likskap mellom uttrykk for sosial ideologi i ulike indoeuropeiske kulturar, ei ideologisk tredeling av samfunnet (“tripartite ideology”). Han ser til dømes ein samheng mellom *Rþ* og det indiske kastesystemet (Dumézil 1973: 118–125) og hevdar at Heimdallr er ein *dieu cadre*, ein gud for byrjinga og slutten. Vidare koplar han Heimdallr til ein pre-indisk guddom *Dyauh* og finn samband til keltisk materiale (op. cit.: 126–140). Schröder ser derimot slektskap mellom Heimdallr og *Agni* i *Rigveda*. Tidlegare hadde Viktor Rydberg (1886: 440–450) hevda at Heimdallr opphavleg var ein illdemon i slekt med *Agni*, og om metodane er ulike, vert parallellane likevel slåande når Schröder skriv at “*Agni mit Heimdallr wesengleich ist und wir in beiden Repräsentanten des indogermanischen Feuergottes sehen müssen*” (Schröder 1967: 3). Ei utvikling av komparativ metodikk ser me særleg hjå Dumézil, ettersom han samanliknar systematiske trekk, meir enn einskilde etymologiar og detaljar. Sjølv om ein kan vere kritisk til dei ekstremt lange linene han trekkjer, inneber metodikken hans eit stort framsteg for samanliknande myteforsking.

I Heimdallr-forskinga har me òg nokre samanliknande undersøkingar som trekkjer inn eit meir avgrensa materiale. Ein kan nemne nokre ulike forsøk på å knyte samband mellom Heimdallr og irske kjelder. Jean I. Young (1933) meinte at irsk materiale delvis kunne forklare element i *Rþ*; Gabriel Turville-Petre (1964: 152–153) føreslo ein samheng mellom den irske segnhelten *Conall*, eit tilhøve undersøkt nærare av William Sayers (1993). Young peikte på at norrønt folk kunne ha plukka opp irsk materiale, medan Turville-Petre legg til at “this need not imply that the Icelanders derived their story from the Irish. It might equally derive from a Celto-German tradition, as some of the stories of Sigurd also seem to” (1964: 153).

Gro Steinsland (1991a, 1991b, 2000) held seg i det store og det heile innanfor det norrøne materialet. Ho meiner å kunne vise at Heimdallr, i seinheiden tid, har ein sentral posisjon i det mytiske verdsbiletet. Han er fødd av ni jotunkvinner, ein særeigen heilskap. Når det gjeld farssida, kjem ho fram til at Heimdallr truleg var utan far, og at han dermed representerer ein “særegen, urtidig kvinnekreativitet” (Steinsland 1991a: 278).

Heimdallr spelar ei viktig rolle i hennar herskarmodell. Den lagnadstunge bindinga mellom æser og jotnar er hjå Steinsland avgjerande for forståinga av

kongeideologien. Det vesen som kjem etter *ragnarøk*, i *Vsp* 65 og *Hdl* 44, meiner ho er ein transformasjon av Heimdallr (Steinsland 1991a: 287–303, 1991b). Særleg ut frå *Hdl* hevdar ho at guden står i samband med ein eigen herskarideologi:

Han er en mytologisk skikkelse, men av et annet slag enn de øvrige makter. [...] Det er intet mindre enn en ny verdensorden og en ny herskerideologi som proklameres med Hyndlas åpenbaring. Til grunn for Heimdall-skikkelsen ligger et enhetlig prinsipp som transcenderer denne verdens velkjente motsetningspar.

(Steinsland 1991a: 303)

Slektskapen til menneska er viktig fordi han står i kontrast til det problematiske genealogiske tilhøvet kongane tidlegare manifesterte – som produkt av eit hieros gamos mellom jotunkvinne og gud.

4.2 Fiendskapen mellom Loki og Heimdallr

Ei motsetning mellom Heimdallr og Loki har vore omtalt av fleire forskarar. Allereie N. F. S. Grundtvig kom i første halvdel av 1800-talet inn på at forholdet mellom Loki og Heimdallr kan stå i ein meiningsfull samanheng (1832: 476–484). Han meiner den vise *Mimir* er far til Heimdallr, og fiendskapen vert tolka i samband med Grundtvigs forståing av visdomen:

Dette [striden mellom Loki og Heimdallr] beseigler da, at Heimdall er Forstanden paa Asernes Side, ligesom Loke paa Jetternes, og erindrer om, at al vor Erkendelse henede, selv den rette, skal som umoden affalde.

(Grundtvig 1832: 484)

Som me har sett ovanfor, knytte Eugene Mogk Heimdallr til sola og ein opphavleg himmelguddom. Kampen mellom Loki og Heimdallr i *Húsd* 2 og *SnE* tolkar han følgjeleg som ein kamp mellom lyset og mørket, der òg Loki vert “eine Seite des alten Himmelgottes” (Mogk 1900: 353). Hjà Ohlmarks er myten i *Húsd* 2 ein myte om solnedgangen, eit bilete på sola som går ned i havet. Månen er reservert eit anna objekt, nemleg Heimdalls horn (Ohlmarks 1937: 257–272, 364–373).

Karl Müllenhoff (1886) meiner å kunne påvise ein samanheng mellom mytane om *Brisingamen* og det såkalla *Hjaðningavíg*. Dette heng saman med andre germanske kjelder, som *Das Nibelungenlied* og *Widsið*; Bugge (1887) og Dronke (1969) ser sidan striden reflektert i *Beowulf*. Pipping tolkar, som Axel Olrik (1911:

572–577) tidlegare hadde gjort, motsetninga i samband med mytane om Prometevs’ tjuveri av elden og nokre kaukasiske mytar. Brisingamen identifiserer Pipping, mellom anna ut frå samiske førestellingar, med nordlyset – sjelene frå dei døde krigarane. Emil Birkeli (1944: 224–225) følgjer opp med å hevde at Heimdallr er gud for nordlyset. Jan de Vries meiner striden “is utterly obscure as to its real meaning [...] For the study of Loki’s character it is a worthless source” (Vries 1933: 141). Det same synet fører han vidare i si *Altgermanische Religionsgeschichte*, og med omsyn til Loki ser han heller ein samanheng til Þórr eller Óðinn.³¹

Franz Rolf Schröder finn parallellar til striden i gamalindiske og iranske kjelder (Schröder 1967: 22–29). Pering legg lite vekt på fiendskapen mellom Heimdallr og Loki. I tolkinga av *Húsd 2* vert hovudsaka å prove ein mogleg samanheng mellom det omdiskuterte objektet for striden, som han meiner er ein slags amulett for fødande kvinner, og Heimdallr si rolle som “tunvord” hjå æsene. Snorri si framstilling, der dei to drep kvarandre, meiner Sophus Bugge (1881–89: 16) og sidan Pering er påverknad frå skildringa av St. Mikael’s kamp med Draken i *Johannes’ Openbaring* (12, 7-10). Han finn heller ikkje i *Húsd 2* grunnlag for å sjå på motsetninga som ein dødsfiendskap (Pering 1941: 262).

Kurt Schier tek spesifikt opp forholdet mellom Loki og Heimdallr i artikkelen “Loki og Heimdallur” (1999). Han argumenterer for at opplysninga hjå Snorri, om striden ved *ragnarøk*, er ei “autentisk” side ved fiendskapen. Dette inneber at Heimdallr må ha ein opphøgd posisjon mellom gudane, noko han reknar for sannsynleg “með því að þessi goð börðust (samkvæmt Húsdrápu 2) þegar í árdaga, er hugsanlegt að stöðugur fjandskapur hafi ríkt milli þeirra og hann svo náð hámarki í ragnarökum” (Schier 1999: 32). Myten i *Húsd 2* tolkar Schier, som han har gjort tidlegare (1976a), til å gjelde ein strid om verda i dei aller tidlegaste tider. Myten finst over store delar av kloden og handlar om eit gudepar som kjempar om herredømet over verda (sjå òg Schier 1963).

³¹ Om forholdet Óðinn - Loki finst ein diskusjon hjå de Vries (1933) og ei kort oppsummering hjå de Vries (1957: 263-264). Turville-Petre skriv om Þórr og Óðinn: “The sources has presented Loki as the companion and friend of Thór; in the tale of *Brymskviða* he helped Thór to recover his hammer, but he was a false friend (*vilgi tryggri*). Loki’s relations with Óðinn were closer; he was Óðins companion friend and foster-brother. Both of them were shape-changers, sex-changers and decievers” (Turville-Petre 1964: 144).

Slektskapen vert hjå Clunies Ross (1994: 173–186) avgjerande for å forstå opposisjonen. Ho meiner “there is no obvious external cause for Heimdallr’s and Loki’s deep mutual animosity” (1994: 173). Hennar forslag er å sjå på Heimdallr som ‘positiv helt’, avkom av ein ås og ni jotunmødrer. Loki er derimot, som Meulengracht Sørensen (1977) tidlegare har hevda, ein ‘negativ helt’ – son av åsynja Laufey og jotunen Fárbaumi. Argumentasjonen hjå Clunies Ross heng saman med synet hennar på mytane som refleksjonar av sosiale normer og forhold, der kontrollen over kvinnene og seksualiteten spelar ei viktig rolle.

Loki og Heimdallr vert på sett og vis dei to klaraste døma på heltetypane, og i deira opposisjon vert heltemodellen “folda ut”. Loki og avkomet er vesen utanfor æsene sin kontroll, resultat av normbrot i jotnane si interesse. Heimdallr er, trass i sine ni mødrer, eit heltevesen av positiv type – fordi faren er guddomleg. Myten om Heimdallr som stamfar går òg inn i den sosiale grunngevinga hennar, ettersom han organiserer sosial klassesdeling og har eit særleg nært forhold til herskarklassa. Oddgeir Hoftun (2001: 192–203) legg, som Clunies Ross, vekt på kontrollen over kvinnene, og meiner striden mellom Heimdallr og Loki er ein strid om retten til å avle søner med Freyja.

Oppsummeringsvis kan ein vel seie at forskinga har vorte meir medveten om forholdet mellom slektskapsnormer og mytar, men det er usemje om korleis Heimdallr skal vurderast ut frå slektskapsførestellingane. I herskarmodellen vert han eit vesen som, på grunn av opphavet sitt i dei ni jotunkvinnene, representerer heilskap – i motsetning til hieros gamos-motiva. Heltemodellen presenterer Heimdallr som ein positiv helt. Dermed har han same utgangspunkt som til dømes Óðinn og Þórr, med gudar til fedrar og jotunkvinner som mødrer. Trass i ein del fellestrekk når det gjeld det teoretiske grunnlaget, har altså desse modellane produsert to ulike og motstridande teoriar om Heimdalls opphav.

Del II: Analyse

5.0 SON AV NI JOTUNSYSTRER

Føremålet med denne analysen er særleg å sjå i kva grad mytiske førestellingar om slektskap kan liggje bak den rolla Heimdallr har i dei ulike mytane. Dei to modellane som vart presenterte i kap. 2, fokuserer hovudsakleg på eksogame forhold og har dermed ei kontaktflate med sosiale normer utanfor mytologien. I tillegg til ei slik breiare sosial grunngeving, må ein etter mitt syn leggje vekt på forholdet mellom æsene og jotnane, særleg relatert til kosmogonimytane. Sjølv om ein nemner forholdet mellom Borr og Bestla som døme på eit eksogamt forhold eller eit hieros gamos (Meulengracht Sørensen 1977: 763, Steinsland 1991a: 269–271, Clunies Ross 1994: 197–198), meiner eg ein må framheve tydinga av drapet på Ymir. Den skapinga æsene står for, har ei dobbel meining, både som skapande og øydeleggjande – som ‘destruktiv skaping’ (sjå s. 11–12).

I dette kapitlet skal me sjå nærare på myten om fødselen og opphavet til Heimdallr og korleis det kan relaterast til kosmogonimytane. Herskar- og heltmodellen presenterer, som me såg i førre kapittel, to heilt ulike oppfatningar av myten om Heimdalls fødsel. Steinsland (1991a: 277–281) hevdar at han er son av ni jotunmødrer aleine; Clunies Ross (1994: 173–186) meiner det må vere ein guddomleg far inne i biletet.

5.1 Fødselen

Fleire kjelder fortel at Heimdallr er son av ni mødrer. Ettersom døtrene til havguden *Ægir* er ni i talet, har det vore vanleg å sjå på desse som mødrerne til Heimdallr, slik allereie Müller gjorde (1844: 229–230). Nokre har òg freista å sjå samband til keltiske og irske førestellingar (Young 1933, Dumézil 1973: 126–140) og til mytar om fødselen til den gamalindiske guden *Agni* (Schröder 1967: 2).

Hdl 35 tek opp nokre av forholda ved Heimdalls fødsel:

Varð einn borinn
í árdaga

rammaukinn mjök
rögna kindar;

(*Hdl* 35, 1–4)

Í árdaga tyder på at fødselen gjekk føre seg i tidleg mytisk tid. Meir presise slutningar om tidspunktet kan ein ikkje trekkje aleine ut frå omgrepet *árdagar* (FRZ, bd. 1: 66).³²

Me såg ovanfor at tydinga av *røgna kindar* er uviss, ettersom *røgna* anten kan vere gen. pl. av *røgn* n. ‘styrande makter, gudar’ eller gen. sg. av *røgni* m. ‘styrar’, helst nytta om Óðinn (sjå òg s. 27). Sjølv om *regin* og sideforma *røgn* oftast er knytte til æsene, må me i denne samanhengen peike på at ho truleg har vore nytta meir generelt om høgare, styrande makter. Fritznar omset *regin* varsamt med “høiere Væsen som raader over Menneskenes Skjæbne” (FRZ, bd. 3: 50). Det heng mellom anna saman med got. *ragin* ‘råd, avgjersler’ og finst i den gamalsaksiske samansetninga *reginogiskapu* ‘lagnad’ (ÍÓ: 747).

I *Vafprúðnismál* er der tre verseliner som Óðinn gjentek fleire gonger: *Fiolþ ec fór, / fiolþ ec freistaða, / fiolþ ec reynda regin* (*Vaf* 3).³³ Denne freistinga av maktene kan vanskeleg gje meining som ein strid mellom Óðinn og *regin*, dersom *regin* har tydinga ‘æser’. Skaldemjødmyten, samtalen med *þriggja þursa móðir* i *Baldrs draumar*³⁴ og rammeforteljinga i *Vsp* dannar ein betre bakgrunn for å forstå *Vaf* på det punktet: *Hvers fregnið mik? / hví freistið mín? / alt veit ek, Óðinn!* (*Vsp* 28, 5–7).³⁵ I ei samansetning som *ginnregin*, slik det er nytta i *Alvíssmál* (str. 20 og 30), er omgrepet ganske sikkert nytta om vanene (LEX: 182). Me fær førebels berre konstatere at omgrepet oftast viser til gudane, men i somme tilfelle synest å vere nytta om andre overnaturlige makter.

Kva *røgna kindar* inneber er òg avhengig av korleis ein oppfattar *kind*. Ein har ei tyding ‘ætling, avkom’ (LEX: 338). I tillegg kan omgrepet vise til ein type eller ei klasse vesen (FRZ, bd. 2: 282). Dette gjer tilhøva ytterlegare kompliserte; om me vel å tolke *røgna* som gen. sg. av *røgni*, får me, avhengig av korleis ein forstår *kindar*, anten ei tyding ‘av herskarklasse’ eller, om *røgni* her er å forstå som Óðinn, ‘av Óðins

³² I ONP finn eg ikkje opplysningar om *í árdaga*, og eg går ut frå at uttrykket dermed ikkje er å oppdrive i norrøne prosakjelder.

³³ *Vaf* 3, 44, 46, 48, 50, 52 og 54.

³⁴ Truleg er volva i *Baldrs draumar* sjølvaste *Angrboða*. Hilda Ellis Davidson har derimot hevda at volva er Loki i kvinneskapnad (1979).

³⁵ Etter *Vsp* 2 kunne ein oppfatte volva som ei jotunkvinne: *Ek man jötna / ár um borna, / þá er forðum / mik fódða hofðu* (*Vsp* 2, 1–4).

ætt'. Dersom *kind* tyder 'avkom', får me følgjeleg tydingane 'herskars ætling' eller 'Óðins ætling'. Har me derimot å gjere med gen. av *røgn*, kan ein anten lese 'i klassen av herskarar' eller 'avkom av herskarar'. Clunies Ross vel å lese *røgna kindar* som "of the race of the gods" (1994: 174); Steinsland føreslår "av maktenes ætt / herskerætt" (1991a: 276).

Dei neste linene i *Hdl* 35 kjem med ytterlegare informasjon om Heimdalls fødsel:

Níu báru þann naddgøfgan mann	jötna meyjar við jarðar þròm.
----------------------------------	----------------------------------

(*Hdl* 35, 5–8)

Her vert Heimdalls ni mødrer presenterte som jotunkvinner (*jötna meyjar*). Ettersom me allereie har sett at *naddgøfgan* 'våpengjæv' er ei retting frå eit uforståeleg *nadbaufgann*, kan me ikkje leggje for mykje vekt på det ordet.

Kva skulle det så innebere at Heimdallr er fødd *við jarðar þròm*? Ettersom *þròm* tyder 'kant, rand, breidd', må me tru at siste line av str. 35 fortel at Heimdallr vert fødd ved 'breidda' eller 'kanten' av jorda. Clunies Ross meiner det dreier seg om kysten, ettersom ho fører vidare identifiseringa av Heimdalls mødrer med havguden Ægis døtrir (1994: 174–175). Steinsland (1991a: 277, note 8) føreslår å sjå *við jarðar þròm* i samband med *Gylf* 15, som fortel korleis Heimdallr står og held vakt over regnbogebrua *Bifröst*. Ho spør om ikkje staden, som Snorri seier er ved enden av himmelen, kan vere same stad som *jarðar þròm* i *Hdl* 35. I alle fall tyder *jarðar þròm* på at Heimdallr er fødd i periferien av den mytiske verda.

5.2 Ni mødrer og ein fråverande far

Hdl 35 fortel altså at Heimdallr vert fødd av ni mødrer, og at desse mødrene er jotunkvinner. I dei einaste to linene me har av *Heimdallargaldr* fortel Heimdallr i 1. person: *Níu em ek mǫðra mǫgr, / níu em ek systra sonr*. I *Húsd* 2, sitert i *Skáld* 24, finn me ei tilvising til guden ved kenning *mǫgr átta mǫðra ok einnar*. Etter strofa skriv Snorri: *Hér er þess getit, at Heimdallr er son níu mǫðra* ('FJ: 100). Kjelde-materialet syner såleis ein myte om Heimdallr som fødd av ni kvinner. Sett bort frå *SnE* og ei av tulene, er dei tyste om ei eventuell farsside. Som me såg i kjeldevurderinga (sjå særleg side 36–38) er det grunn til å tvile på opplysningane hjå Snorri og i tulene om Heimdallr som ein av Óðins søner. Heller ikkje Clunies Ross,

som hevdar at guddomen har ein ás til far, vil følgje Snorris opplysning på dette punktet. Ho vurderer *Njǫrðr* som ein høveleg kandidat, ettersom *Þry* fortel om Heimdallr at *vissi hann vel fram / sem vanir aðrir* (str. 15, 3–4). Sidan *Njǫrðr* i nokon grad har tilknytning til havet, høver dette òg med identifiseringa hennar av Heimdalls mødrer som Ægis døtrer (Clunies Ross 1994: 174–176).

Når Clunies Ross freistar å finne dekning for teorien om ein guddomleg far, dukkar det opp nokre problem. Ho seier at Snorri er inkludert i dei “medieval sources” som støttar *Hdl* i å rekne Heimdallr for å vere av gudeætt (1994: 175). I *Skáld* 16 vert Heimdallr i nokre av handskrifta kalla *sonr Óðins*. Kva andre mellomalderkjelder som støttar dette, presiserer ho ikkje, men det kan knapt vere anna enn tulene ho siktar til. Den eine (429) fortel at Heimdallr er ein av Óðins søner; den andre (432) nemner guden i ei remse med *ása heiti* (FJ: 196–197). Dermed er det rett å seie at tulene og *Skáld* 16 presenterer Heimdallr som son av Óðinn og som ein av æsene, men ingen stader er han kalla son av Njǫrðr. Den einaste kjelda som koplur Heimdallr til vanene, er den siterte strofa av *Þry* – der han òg vert kalla *hvítastr ása* (*Þry* 15, 2). I dei andre eddadikta er han korkje omtalt som ás eller vane, medan *Sögubrot* (FAS, bd. 1: 348) og prosateksta i *SnE* kallar han ás.³⁶ Det er dermed svært spinkelt grunnlag i tekstene for å sjå på Heimdallr som Njǫrðs son.

Ein kan òg trekkje fram ein annan faktor som gjer påstanden om ei farsside problematisk. Lindquist (1937: 59–60) jamfører *Heimdallargaldr* med andre eddadikt der ein figur introduserer seg sjølv. I alle dei andre tilfella er det farssida som vert trekt fram, noko som er å vente i eit samfunn der patrilineære band er dei viktigaste.³⁷ Lindquist hevdar at når mødrene i *Heimdallargaldr*-fragmentet er nemnde først, er det dermed ei medveten tekstleg framheving av dette forholdet. Ein må òg peike på kor fråverande faren er i dei meir truverdige kjeldene, trass i at slektskapstilhøva er tematiserte. Av desse årsakene vil eg støtte Steinsland sitt syn på Heimdallr som son av ni mødrer aleine.

Når det gjeld identifiseringa av mødrene, har me ikkje andre kjelder enn *Hdl* 35 og 37. I str. 35 vert dei omtalte som *jǫtna meyjar*. I str. 37 får me vite namna, og nokre er kjende frå andre kjelder: *Gjalp* og *Greip* er døtrene til Geirrøðr i *Skáld* 27;

³⁶ Ein gong i *Gylf* (FJ: 32) og 2 gonger i *Skáld* (FJ: 78 og 98).

³⁷ Døma hans er *Grm*, *Allvíssmál*, *Reginismál*, *Fáf*, *Hábarðsljóð*, *Helgakviða Hjörvarðssonar* og *Fjolsvinismál*.

Imðr, *Atla* og *Jarnsaxa* er nemnde i tulene i *SnE* (str. 425 og 426, FJ: 196); *Jarnsaxa* er òg mor til Magni (FJ: 103). *Heimdallargaldr* fortel at Heimdallr er son av ni systrer (*Niu em ek [...] systra sonr*). Me har ikkje kjelder som presenterer alle desse jotunkvinnene som systrer, sett bort frå Gjalp og Greip. No er dei ikkje mykje omtalte, og me veit heller ikkje om det har eksistert klare førestellingar om slektskapen mellom dei. Koplinga mot Ægis døtrer kunne høve med Heimdalls mødrer som systrer. Ettersom døtrene til havguden i nokre kjelder er sette i samband med bølgjene, tolka allereie Müller namna i *Hdl* 37 som bølgjenamn (1844: 229, note 2). R. M. Meyer (1910: 360–361) og Ohlmarks (1937: 272–280) følgde sidan opp med liknande tolkingar. Desse tolkingane er i liten grad truverdige. Når *Jarnsaxa*, som heng saman med *jarn* ‘jern’ og *sax* ‘sverd, kniv’, vert “die schneidend kalte Welle” (Ohlmarks 1937: 274), er det grunn til å seie at tolkinga synest noko pressa.

Clunies Ross (1994: 174–176) trekker ikkje inn *Hdl* 37 når ho hevdar at Ægis døtrer er mødrene til Heimdallr. Det er ei innvending mot identifikasjonen hennar at ingen av namna i *Hdl* 37 er kjende, korkje som Ægis døtrer eller bølgjenamn.³⁸ Muchs teori om Heimdallr som “sich selbst immer wieder erneut” (1930: 67), vil òg kunne forklare at dei er systrer. Dei ni mødrene vil då vere ni ulike generasjonar, men alle saman ha ein og same guddomlege far. Han ser føre seg ei incestuøs line, der tiande generasjon er Heimdallr. Sjølv om Much gjev ei interessant og original forklaring, er ho likevel lite tilfredsstillande. Ingenting tyder på at Heimdallr er vurdert som anna enn eit positivt vesen, noko som harmonerer dårleg med ei slik incestuøs line. Incest og blodskam vart vurdert svært negativt (Meulengracht Sørensen 1983: 15, 18–19) og kan vanskeleg høve i denne samanheng.

Det må nemnast at det òg finst fleire grupper med 9 kvinner i norrøn litteratur. Steinsland (1991a: 280) nemner døme frå *Fjölsvinnsmál* (str. 38) og *Sólarljóð* (str. 79). Ein kunne òg nemne dei ni valkyrjene nemnde i prosateksta før str. 6 i *Helgakviða Hjörvarðssonar* (ED: 172–173). I tillegg kan mødrene til Heimdallr òg vere nemnde i *Vsp* 2 **H**. I første halvdel av strofa fortel volva korleis ho hugsar å vere fødd eller fostra hjå jotnar, og vidare: *niu man ek heima / niu iuidiur* (line 5–6). **R** har *nío ivípi* i line 6. Følgjer ein **H**-manuskriptet framfor **R**, er det nærliggjande å sjå på desse *nío iviðjur* ‘ni trollkvinner’ som mødrene til Heimdallr.

³⁸ Pering (1941: 163–170) gjev eit godt oversyn over desse kjeldene.

Ein kan spørje om det i det heile er viktig for myten å presse ei identifisering av mødrene for langt. Pering hevdar at namna utan tvil har “in der Tradition eine sehr untergeordnete Rolle gespielt, so dass es in dieser Beziehung zu keiner Einheitlichkeit gekommen ist” (1941: 187). Etter mitt syn er det her viktigare å leggje vekt på det kjeldene sjølve fortel; dei er ni i talet, og om dei er Ægis døtrer eller ikkje, synest dei etter *Hdl* 35 å vere jotunkvinner. Nitalet har ofte vore oppfatta som eit symbol på heilskap (sjå til dømes Clunies Ross 1994: 51, Meulengracht Sørensen og Steinsland 1999: 41). Dersom det er rett, kan dei ni mødrene til Heimdallr indikere at heilskapen spelar ei viktig rolle. Dei ni mødrene er såleis viktige som *jotunkvinner*. Kan hende må ein sjå deira eigenskap som *syster* i lys av same heilskap. Slektskapen kan her vere eit punkt som ytterlegare vitnar om ei førestelling om dette kvinnekollektivet som lukka heilskap. Det er såleis rett å vurdere myten om opphavet til Heimdallr som ein myte om ein særeigen kvinneskaping (Steinsland 1991a: 280). Likevel er det naudsynleg å gå eit steg vidare og spørje om samanhengen med slektskap elles i mytologien.

Om Heimdallr er eit produkt av ei slik kreativ handling, er det klart at skiljet mellom det kvinnelege og det mannlege er sentralt for forståinga. Heltemodellen legg mykje vekt på ulikskapen mellom matri- og patrilineære band og gjer nok rett i å sjå på farssida som meir forpliktande for avkomet enn morssida. Samfunnet var òg stort sett patriarkalsk organisert, noko som mellom anna er tydeleg i arvelovene (Iuul 1956). Det er ikkje dermed sagt at det ligg bak førestellingar om kvinna som “rugekasse”, for det er nettopp det uvanleg skapande *møtet* slektskapsmodellane fokuserer på. Møtet mellom æser og jotnar, særleg mellom Borr og Bestla, heng nært saman med den mytologiske konflikten mellom desse gruppene. Den kronologiske utviklinga av striden har vore samanlikna med feidemønsteret³⁹ i islendingesogene (Lindow 1995, 1997). Til ein viss grad høver samanlikninga. Konflikten vert utløyst av drapet på Ymir og utviklar seg mot eit øydeleggjande klimaks, *ragnarøk*. Slektskapsband spelar òg ei viktig rolle i konflikten – både i mytologien og i sogene.

Myten om Heimdalls fødsel står i skarp kontrast til dei eksogame forholda dei to modellane legg mest vekt på. Dei ni jotunmødrene representerer nok ein heilskap, slik Steinsland hevdar, men ein må òg sjå kvinnekollektivet i lys av ulikskapen

³⁹ Det er feidestrukturen hjå Andersson (1967) Lindow viser til.

mellom kvinnelege og mannlege slektskapsband. Utan dei patrilineære banda er Heimdallr svakare involvert i konflikten enn nokon annan mytisk figur me kjenner opphavet til. At myten handlar om ni systrer, viser til ein heilskap som er lukka for mannleg innverknad. Ikkje berre er kontrasten til dei eksogame forholda stor; skilnaden er òg tydeleg samanlikna med myten om jotnane sitt utspring. Som Mundal (1998) syner, vert Ymir *argr* ved å bringe born androgynt til verda. Han spelar ei kvinnerolle, og androgynien vert eit bilete på kaos. I myten om Heimdalls fødsel har me òg ein slags androgyni, fordi kvinnene produserer avkom aleine. Men mødrene opptrer ikkje i konflikt med kjønnsgransene, og myten har dermed ikkje slike negative assosiasjonar, som tilfellet er med Ymir.

5.3 Dei tre substansane: Hyndluljóð 38

I *Hdl* 38 finn me ei tilvising til tre ulike substansar Heimdallr vert styrkt eller fylt av:

Sá var aukinn
jarðar megni,

svalköldum sæ
ok sonardreyra.

(*Hdl* 38)

Strofa kjem rett etter oppramsinga av namna til Heimdalls mødrer, og det er såleis nærliggjande å tru at hendinga går føre seg i den tidlegaste fasen av Heimdalls liv. I str. 35 er Heimdallr omtalt som *rammaukinn mjök*, noko som kan hende har samanheng med dei tre substansane i str. 38. Etter skildringa av Loki og *ragnarøk* vert str. 35,1–2 gjenteken i *Hdl* 43: *sá var aukinn / jarðar megni*.

I *Guðrúnarkviða* II 21 og i *Völsunga saga* (utg. Ebel 1983: 114) finst påfallande like formuleringar som i *Hdl* 38. I *Guðr* II 21 får Guðrún eit beger som døyver sorga hennar (etter **R** og utan Bugge si retting⁴⁰): *þat var v̅m akit / vrþar magni / s̅va ca̅ldom s̅e / oc sonom dreyra* (ED: 269 og note 21). *Völs* fortel at Gunnar gjev ho ein gløymsledrykk: *Sá drykkir var blandinn með jarðar magni ok sæ ok dreyra sonar hennar* (utg. Ebel 1983: 114). Før me ser om det er mogleg å seie noko om einskildelementa i *Hdl* 38, kan ein i alle fall slå fast at desse ingrediensane er sette i samband med magi, slik både *Völs* (utg. Ebel 1983: 114) og *Guðr* II 22–23 syner.

Omgrepet *jarðarmeginn* ‘jordkraft’ vert òg nytta i *Hávamál*, der Óðinn kjem med det ráð til Loddfáfnir at *hvars þv al dreckir, / kios þv þer iarðar megin, / þviat*

⁴⁰ Bugge (ED: 269) rettar i si utgåve etter både *Hdl* og *Völs*: *þat var v̅m akit / iarþar magni / svalca̅ldom s̅e / oc sonar dreyra*.

iorð teyr við alþri (*Háv* 137, 5–7). Vidare i strofa følgjer ei oppramsing av middel mot ulike plager: *enn eldr vid sóttom*, / *eik víþ abbindi*, / *ax við fiolkyngi* [...] (*Háv* 137, 8–10). Uttrykket *taka við e-u* kan dermed tolkast på to ulike vis, som å “modtage noget” eller gjere “Modstand mod noget” (FRZ, bd. 3: 672). I alle fall må ein seie at *Háv* 137 ut frå samanhengen viser til *jarðarmeginn* som eit middel mot *øldr*, kan hende ein sjukdom av dårleg eller giftig øl (Reichborn-Kjennerud 1923: 8). Kan hende må ein forstå *jarðarmeginn* som ein motgift av meir generell karakter? I *Guðr* II og *Vøls* går dette middelet inn i ein drykk som motverkar sorga til Guðrún.

Sett bort frå *Guðr* II 21 og *Vøls*, har eg ikkje funne andre døme på *svaldkaldr sær* som kan kaste lys over *Hdl* 38. Rett nok er omgrepet nytta i Bjarni Byskups *Jómsvíkingadrápa* (str.16), men så vidt eg forstår, utan noko vidare tyding enn ‘kald sjø’ (Skj, B II: 4). Reichborn-Kjennerud tolkar *svalkaldr sær* i samband med bruk av saltvann eller salt i folketrúa, men viser ikkje til andre døme frå norrøn litteratur (1923: 46–45).

Sonardreyri har vore sett i samband med *sonargøltr*, ein slags offergalt me kjenner frå nokre andre norrøne kjelder. Førsteleddet, som ikkje er overlevert som eige substantiv, heng truleg saman med gamalengelsk *sunor* ‘svineflokk’. I langobardisk finst eit omgrep *sonorpair*, som viser til leiargalten i svineflokk (Holtsmark 1971, ÍO: 928). Førestellingar om ein offergalt i samband med eidgjerjing er, etter de Vries (1956: 367), eit fenomen med røter langt tilbake i tida. I *Ynglinga saga* 18 vert det fortalt at kong Dagr gjekk *til sonarblóts til fréttar*. Han forstod nemleg fuglemål, og ein sporv han nytta som informant, var forsvunnen (utg. Bjarni Aðalbarnarson 1941: 35–36). I *Hervarar saga ok Heiðreks* 10 (utg. Jón Helgason 1924: 54–55) og i prosateksta før *Helgakviða Hjörvarðssonar* 31 er ein galt nemnd i samband med eidgjerjing. I sistnemnde tilfelle fortel prosateksta: *Vm qvældit oro heitstrengingar; var framleiddr sonargøltr, logðo menn þar a hendr sinar oc strengdo menn þa heit at bragarfvlli* (ED: 176). *Sonardreyri* skulle ut frå desse døma truleg vere blod frå offergalten, **sonargaltardreyri*.

Sjòlv om ein kjenner dette ritualet med ein slik *sonargøltr* og godtek at *sonardreyri* dreier seg om galteblodet, er det likevel høgst uklart korleis ein kan vurdere det i *Hdl* 38. Reichborn-Kjennerud nemner at svineblodet i ulike samanhengar skal ha reinsande evner (1923: 46); Steinsland føreslår å sjå på galteblodet som ein kultdrykk (1991a: 283). Korkje *Guðr* II eller *Vøls* er uproblematiske kjelder til forståinga av *sonardreyri*. **R** har i *Guðr* II 21, line 8 *sonom*

dreyra; *Vols* har *dreyra sonar hennar*. Bugge (ED: 269, note 21) hevdar b e stadene er feilaktig for *sonardreyra*. Det er vel nærliggjande å tru at ein i yngre teksttradisjonen har mista grunnlaget for å forstå *sonardreyra*. Dermed kan ein ha tolka det som blodet til s nene hennar, sjølv om dei vert drepne seinare i forteljinga. Misforst ingane kunne i alle fall tyde på at dei einskilde elementa ein gong i tradisjonen har kome i bakgrunnen, medan dei er forståtte under eitt i desse tekstene – som element i ei motgift.

Dronke (1981: 70 og note 27) har foreslått å sjå *Hdl* 38 i samband med Lokis graviditet i str. 41, der Loki på underleg vis vert *kvi ugr* ‘svanger’. Ho foreslår å sjå partisippet av *auka* i str. 38 i same tyding som i *V lundarkvi a* (str. 36), der *barni  kin* må tyde ‘gravid’. Clunies Ross (1994: 177–178) tek  g opp dette forslaget. Ein kan vere samd i å sjå på Heimdallr og Loki som motpolar i *Hdl*, men Heimdallr som *aukinn*, i tydinga ‘svanger’, er lite tilfredsstillande. Sjølv om dei både er forsiktige på dette punktet, trekkjer korkje ho eller Dronke konsekvensane av ei slik tolking. Dersom Heimdallr vert framstilt som gravid, måtte det karakteriserast som eit relativt eintydig teikn på ei vurdering av guddomen som *argr*.

Det er etter mitt syn mest naturleg å sjå *aukinn* her i tydinga ‘fylt, styrkt’ og vidare foreslå å sjå dei tre substansane som motgifter av noko slag. Sjølv om *sonargoltr* kan koplast med eit ritual i samband med eidgjering, er det vanskeleg å vurdere meininga med at Heimdallr vert styrkt av blodet frå denne offergalten. I tillegg er det få andre kjelder som kopl r svinet og guden. Etter mitt syn må ein heller sj  dei tre substansane under eitt og framfor alt peike på at dei har vore oppfatta som motgifter. Ein kunne spørje seg om me har å gjere med eit forsøk på å motverke eventuelle atale jotuneigenskapar Heimdallr måtte føre vidare fr  mødrene sine? Kan strofa vise til ei magisk “reinsing” av guddomen? Dette kunne høve med forståinga av slektskapstilhøva som bilete på ein avstand til dei to stridande ætter. Om ikkje tolkinga er stort betre enn dei nemnde teoriar, har ho i alle fall ein viss samanheng med den funksjon substansane har i dei andre kjeldene.

6.0 STAMFARMYTEN

I den norrøne litteraturen må ein skilje mellom mellomalderlege koplingar til euhemeriserte gudar og mytiske førestellingar om slektskap med gudane. Både har nok det til felles at dei er forsøk på trekkje genealogiske liner tilbake til ei ærerik og storslått fortid. Likevel er dei heidne mytane noko anna enn dei lærde spekulasjonane ein finn hjå Snorri og Ari fróði. I ein vidare religiøs kontekst skaper slektskap til guddomlege vesen samband mellom ei sakral fortid og notida. Tidlegare har mange hevda at ‘stamfarmyten’, slik han vert presentert i *Rþ*, er resultat av mellomalderfantasjar, men ein må med arbeida til Amory (2001) og Bagge (2000) seie at diktet sannsynlegvis har ein teksttradisjon med røter i heiden tid. Korleis ein kan forstå myten i ein førkristen kontekst er emnet for dette kapitlet.

Steinsland (1991a: 283–286) meiner myten heng saman med Heimdalls eige opphav, som står i kontrast til hieros gamos-motiva. Stamfarmyten inneber ein slektskap til menneska, som ho ser i samband med at han er herskarideal for tidsalderen etter *ragnarøk* (op. cit.: 287–303). Torben Vestergaard (1991) meiner inndelinga av menneskeættene i *Rþ* dannar ein parallell til ei inndeling i æser, jotnar og vaner. Clunies Ross fører vidare parallellen og ser i *Rþ* ei legitimering av makta til hersarklassa; Heimdallr “allows the genealogical ranking of the mothers of the first two generations to determine his offspring’s social ranking as he does not acknowledge his paternity to these groups” (Clunies Ross 1994: 179). Heimdalls rolle i *Rþ* er såleis å initiere dei sosiale skilnadene. Slektskapen til dei lågare klassene er etter hennar syn løynd, og sjølvve vedkjenninga av han, ovanfor herskarætta, spelar dermed ei viktig rolle i argumentasjonen.

6.1 Myten og tekstene

I tillegg til *Rþ* har me to andre kjelder som truleg knyter slektskapsband mellom Heimdallr og menneska. I første strofa av *Vsp* vender volva seg både til menneske og gudar: *Hljóðs bið ek allar / helgar kindir, / meiri ok minni / mögu Heimdallar* (str. 1, 3–4). *Hdl* 43 fortel at Heimdallr er *sif sifjaðr / sjótum gjörvøllum*. Det er likevel berre i prosainnleiinga identiteten til *Rígr* vert kommentert:

Sva segia menn i fornum sögum, at einhverr af áásu, sa er Heimdallr het, fór ferðar sinnar ok fram mēð siofarströndu nockurri, kom at einum husabę ok nefndiz Rigr. Eptir þeirri sögu er kvæði þetta:

(ED: 141)

Klaus von See (1981 [1957]: 514–516, 2000: 514–516), og tidlegare Meissner (1933), har argumentert for å sjå denne identifiseringa som feilaktig. Von See syner korleis Óðinn i større grad minner om Rígr, ved at han ofte opptrer som vandrar eller gjest og har ei nær tilknytning til runemagien. I tillegg finn ein i *Rþ* ikkje dei namn og trekk som elles er assosierte med Heimdallr: “Nichts in der Erscheinung und im Auftreten Rígs erinnert an Heimdallr” (1981 [1957]: 514).

For å få dette “nichts” til å stemme gjev von See ei alternativ tolking av *Vsp* 1, medan han ser *Hdl* 43 som ei framstilling av den kristne gud (1981 [1957]: 515). Han finn det utenkjeleg at volva i *Vsp* 1 skulle vende seg både til gudar og menneske. Dette heng saman med eit krav om konsekvent litterær estetikk, der rammeforteljinga strengt definerer innhaldet: “Die Völva sitzt in Valhöll, spricht Óðinn als den Herrn Valhölls an und gebietet den Insassen der Halle zu schweigen” (See 1981 [1957]: 515). Ikkje berre er det vanskeleg å sjå at rammeforteljinga i *Vsp* skulle gå føre seg i Valhöll⁴¹ – å ha til føresetnad at ho skulle styre innhaldet, er rein estetisk anakronisme. Etter mitt syn vil diktet fungere like godt om oppfordringa til togn i *Vsp* 1 rettar seg både mot gudar og menneske. Eit slikt lyttande fellesskap treng korkje å harmonere med rammeforteljinga eller ein hypotetisk kontekst.

Von See nyttar òg mykje energi på å finne døme der *mōgr* tyder ‘ven, kamerat’ medan hovudtydingane er “Søn” eller “Dreng, Yngling” (FRZ, bd. 2: 772). Det vert i det heile lite overtydande når von See nyttar ei slik sekundær tyding og får *meiri ok minni megir Heimdallar* til å vise til ei rangordning mellom gudane. Det er heller ikkje noko godt argument å hevde at *Hdl* 43 skulle handle om kristne førestellingar. Diktet framstiller elles heidne mytar, om dei enn skulle vere påverka av kristendomen.

Identifikasjonen har òg vore trekt i tvil på eit noko anna grunnlag (Johansson 1998, 2000: 77–78). *Rþ* og *Vsp* **H** er visstnok skrivne av same hand, og skrivaren skal

⁴¹ *Vsp* 28 tyder på at Óðinn her, som i *Baldrs draumar*, oppsøker volva: *Ein sat hon úti, / þá er inn aldni kom / yggjungr ása / ok í augu leit* (*Vsp* 28, 1–4). Truleg gjer Sigurður Nordal, og mange med han, rett ved å sjå på str. 28–29 som ein del av rammeforteljinga (1927: 15). Ingen stader vert det fortalt at Óðinn fær med seg volva til Valhöll.

dermed ha kjent *Vsp* 1. Han kan då ha trekt slutninga om sambandet mellom Rígr og Heimdallr ut frå *Vsp* 1 i **H**. Johansson hevdar vidare at koplinga er naturleg innanfor **W**, som ein kompilasjon av fleire tekster; Rígr er ikkje nemnd i dei andre tekstene, og redaktøren kunne ha behov for å setje *Rþ* i nærare samanheng med dei andre delane av handskriftet (Johansson 1998: 81).

Når det gjeld dei to andre tilvisingane til stamfarmyten, kunne ein føreslå at *sjót* i *Hdl* 43 kunne vise til ein myte lik den me finn i *Rþ*. Rígs vitjingar til dei tre ulike para er sette i scene innanfor dei ulike bygningane. *Sjót* skulle dermed kunne lesast nærare den tydinga ordet eigentleg har, ‘benk’ eller ‘bustad, heim’ (NO: 371). *Vsp* 1 peiker på Heimdallr som stamfar både til *meiri ok minni*, og den klasseskilnaden *Rþ* presenterer, er dermed òg til stades der. Ein skulle såleis kunne seie at konturane av den myten desse to kjeldene omhandlar, ikkje kolliderer med det bilete *Rþ* gjev. Sjølv om Johanssons vurderingar av rolla til diktet i **W** er sannsynlege, kan ein vanskeleg godta at identifiseringa av Heimdallr som Rígr har vorte usannsynleg av den grunn (Johansson 1998: 82). Ein kan ikkje avvise det faktum at *Vsp* 1 og *Hdl* 43 gjer det sannsynleg å kople *Rþ*-myten til Heimdallr, same kva for feilvurderingar og val som ligg bak prosainnleiinga.

6.2 Stamfarmyten i Rígsþula

Om dei irske elementa i *Rþ* (Young 1933, Gísli Sigurðsson 1988: 82–85, Sayers 1994) må ein kunne seie at påverknad er truleg som element i teksta – ikkje teksta som heilskap. Dei irske elementa tyder på opphav i eit miljø med noko kjennskap til irske tradisjonar. Når det gjeld eventuelle samband med andre tekster, har det vore vist til *Grámagafllim* i *Bjarnar saga Hitdólakappa* (Harris 1980, Dronke 1981). Dette er i så fall einaste tilfelle ein har funne, der kjennskap til diktet i nokon grad kan gjerast sannsynleg.

Rþ er prega av få tilvisingar til mytologien elles. Handlinga går føre seg i menneskeverda, men i rammer som synest å presentere eit samfunn i ei fjern fortid. Første strofa fortel om Rígr som kjem gåande på grøne vegar:

At kvaðu ganga
grænar brautir
oþlgan ok alldinn

aas kunnigan,
ramman ok roskvan
Rig stiganda.

(*Rþ* 1)

Diktet er episk og gjentek, etter innleiingsstrofa, tre nærast identiske strukturar, tre bolkar som skildrar korleis Rígr vitjar tre ulike par i heimane deira, et i lag med dei, deler seng med dei og vandrar bort. Desse tre para er *Ái* og *Edda*, *Afi* og *Amma* og *Faðir* og *Móðir*. I det følgjande skal me kalle dei tre bolkanne etter namnet på dei sønene kvinnene får, ni månader etter å ha delt seng med Rígr: *Þrællbolken* (*Rþ* 2–13), *Karlbolken* (*Rþ* 14–25) og *Jarlbolken* (*Rþ* 26–48). Etter at desse tre er fødde, kjem skildringar av dei sjøve, konene deira og borna.

Det strukturelle samsvaret mellom bolkanne er omfattande. Berre Jarlbolken skil seg på sentrale punkt frå dei andre delane. For det første kjem Rígr tilbake til sonen (str. 36), og avkomet til Jarl og kona *Erna* vert handsama annleis enn i Þræll- og Karlbolken. Der har me nemleg berre ei oppramsing av borna, avslutta med *þaðan eru komnar þræla ættir* (*Rþ* 13, 9–10) og *þaðan eru komnar karla ættir* (*Rþ* 25, 7–8). Når Jarl giftar seg og avkomet vert skildra, får me rett nok ei oppramsing av namna til sønene og av aktivitetane deira (str. 41–42), men ikkje noko *þaðan eru komnar jarla ættir*. Frå str. 43 handlar *Rþ* om *Konr ungr*, sonen til Jarl, men avslutninga av diktet er tapt. Avvika i Jarl-bolken dannar eit naturleg utgangspunkt får å sjå nærare på korleis diktet kan ha vore oppfatta.

6.2.1 Jarl og samfunnet

Skildringa av dei tre ektepara synest å indikere at dei eksisterer i eit sosialt tomrom, utan band i noka retning. Dei er likevel skildra ulikt, med omsyn til bustad, matskikkar, utsjånad og aktivitetar. *Ái* og *Edda* bur i eit *hús*, medan ein i *Rþ* 14 og 26 finn substantiva *holl* og *salr*. Desse to siste nemningane viser til store hus, og Stefan Brink (1999: 28) føreslår at dei tre orda høver med den storleik og status ein kunne vente i dei tre tilfella. Når det gjeld matskikkar, er òg *Ái* og *Edda* ganske annleis enn *Faðir* og *Móðir*. Til dømes serverer *Edda* i str. 4 klumpete, tunge og tjukke leivar (*okvinn leif*, / *þungan ok þykkan*), medan *Móðir* kjem med *hleifa þunna* / *hvita af hveiti* (*Rþ* 31, 6–7)! I Karl- og Jarlbolken vert para òg kopla til ulike typar aktivitetar. Medan *Afi* sit og telgjer *meið til rifjar* (*Rþ* 15,2) ‘tre til riven (bommen i vevstolen)’ (NO: 345), er *Faðir* engasjert i produksjon av meir krigerske effektar: *Sat husgumi / ok sneri streng*, / *alm of bendi*, / *orfar skepti* (*Rþ* 28, 1–4).

Avkomet til dei tre para vert òg skildra på eit vis som ikkje gjer det mogleg å peike på avgjerande skilnader mellom para og sønene.⁴² Dei handlingane dei vert sette i samband med, er vel òg å sjå som sosiale indikatorar. Þræll ber mellom anna heim kvist og bind basttau (*Rþ* 9); Karl tem oksar og kører plog (*Rþ* 22). Faðir vert i str. 28 skildra ved tilverknad av boge og piler, og Jarl vert sett i samband med det same i str. 35, 1–6: *Upp ox þar / Iarl á fletium, / lind nam at skelfa, / leggja strengi, / aalm at beygia, / orfar skepta*. Desse døma syner alle at dei sosiale skilnadene er til stades både i 1. og 2. andre generasjon. Altså kan ein ikkje hevde at slektskapen til guden fører med seg at eigenskapane til avkomet vert annleis. Ei slik endring kjem først etter denne strofa i Jarl-bolken:

Kom þar or runni	son kveðz eiga;
Rigr gangandi,	þann bað hann eignaz
Rigr gangandi,	oðalvøllu,
runar kendi;	oðalvøllu,
sitt gaf heiti,	alldnar bygðir.

(*Rþ* 36)

Berre her kjem Rígr tilbake etter å vore dei tre nettene i ektesenga. Han kjem gåande frå skogen og lærer frå seg runevisdom, gjev Jarl namnet sitt og vedkjenner seg farskapen. Dinest kjem det ei konkret oppfordring til Jarl om å skaffe seg *óðalvellir*, område han har arverett til og som vert kalla *aldnar bygðir* ‘gamle bygder / bustader’. Truleg kan me oppfatte dei to neste strofene som ei gjennomføring av Rígs oppfordring. Str. 37 fortel korleis Jarl kjempar til seg odelsvollene sine. Han rir gjennom ein mørk skog *unnz at hǫllu kom* (*Rþ* 37, 4); der dreg han sverdet, vekkjer strid og *væ til landa*, vann seg land med strid eller drap.⁴³ Det er nærliggjande å føreslå at desse områda må vere i dei andre klassene sitt eige, og at Jarl dermed kjempar til seg posisjonen som herskar.

⁴² Dronke kjem med ein interessant observasjon: “The son of the old woman [Edda] bears, even as a boy, all the features of age” (1997: 179). Dronke ser dette i samband med teorien hennar om at namna til dei tre para indikerer ein type evolusjon. I alle fall kan ein sjå nokre av trekka ved Þræls utsjånad, nemnde i str. 8, som teikn på likskap til dei alderdomlege foreldra: den rynkete huden på hendene (*var þar æ hondum / hrokkít skinn*) og den lute ryggen (*lotr hryggr*). No er Þræll samstundes ikkje noko olding i arbeidet: *Nam hann meirr at þat / magns um kosta, / bast at binda, / byrðar giorva, / bar hann heim at þat / hris gerstan dag* (*Rþ* 9). Òg andre av trekka er vanskelegare å sjå som teikn på alder: dei digre fingrane (*fingr digrir*) og dei lange hælane (*langir hælur*).

⁴³ *Vega til landa* må bokstaveleg tyde ‘drepe seg til land’. *Norrøn ordbok* nemner dømet *vega landi og lausum eyri* som viser til det å skaffe seg land ved drap (NO: 488).

Framstillinga av trælene som frie, korkje bundne til bonde eller høvding, treng ikkje vere teikn på at *Rþ* er eit etterheide dikt, slik von See (1981 [1957]: 93) hevdar. Heller ikkje bøndene, som er meir nøytralt omtalte, vert skildra med sosiale band – korkje oppover eller nedover. Følgjeleg kan ein sjå Jarls erobringar som ei markering av rolla som herskar, slik òg str. 38 tyder på:

Reð hann einn at þat	meiðmar ok mǫsma,
aatiaan buum;	mara svangrifia,
auð nam skipta,	hringum hreytti,
øllum veita	hio sundr baúg.

(*Rþ* 38)

Etter striden herskar han over 18 gardar, medan Faðir og Móðir berre hadde sin eigen. No gjev han frá seg slanke hestar og kostbare ting; han sleng ut ringar og hogg i sund baugar! Dermed har me ei skildring av ein slik gjev mild høvding skaldespråket ofte omtaler som *baugbroti*, *hringbroti* og *hringdrifar*.

Rígs vitjing i str. 36 markerer såleis ei endring av posisjonen til Jarl, i det sosiale system *Rþ* presenterer. I motsetning til i dei andre bolkane vert andre generasjonen annleis enn første, men først etter at Rígr vender tilbake. I forskinga finn ein ulike vurderingar av forholdet mellom str. 36 og den herskarrolla jarl får. Clunies Ross viser korleis vedkjenning av farskap i islandske lover var eit kriterium for å verte inkludert i ei ætt (1994: 179, note 27). Ettersom Jarl dermed er den einaste av sönene til Rígr med ei slik vedkjenning, kan berre han “lay claim to divine paternity and so to exclusive possession of divine inheritance in the form of both landed property and divinely transmitted cultural gifts” (op. cit.: 180).

Jere Fleck har tolka str. 36 som uttrykk for ei overføring av numinøs kunnskap. Han hevdar både at dette går inn i eit initiasjonsritual “which led to Jarl’s succesion – and that this ritual education in numinous knowledge formed a part of Jarl’s individual consecration to the god” (Fleck 1970: 42). Steinsland har sidan støtta tolkinga til Fleck og ser ei slik innviing som viktig i fleire kjelder: “I eddadiktene Grimnesmål, Hyndluljod og Rigstula er innvielse til kongeverdigheten og kunnskapsinnvielse knyttet sammen” (2000: 71). Dersom sambandet mellom namnet *Rígr* og irsk *ríg* ‘konge’ er rett, kunne ein tenkje seg at innviinga inneber ei mottaking av ein herskartittel. Likevel veit me ikkje kor kjent dette omgrepet har vore. Trass i at Dronke finn eitt døme som syner kjennskap til det, har me eit svært moderat grunnlag for å hevde at det var “well known among Norsemen” (1997: 215).

6.2.2 *Konr ungr*

I str. 41 og 42 vert ulike aktivitetar kopla til *Konr ungr*, som ikkje skil seg avgjerande frå det Jarl driv med i 35. Som innskot i oppramsingane av sønene til Jarl (*Rþ* 41,6 og 8) vert det sagt at dei *namu leika [...] sund ok tafl*. I neste strofa vert det fortalt at dei *hesta tømðu, / hlifur bendu, / skeyti skofu, / skelfðu aska* (*Rþ* 42, 3–6). Dei tem hestar og lagar til skjold og våpen. Konr ungr ser derimot òg ut til å drive på med slikt som Rígr lærte Jarl:

En Konr ungr	meirr kunni hann
kunni runar,	mønnum biarga,
æfinrunar	eggjar deyfa,
ok alldrunar;	ægi leggia.

(*Rþ* 43)

I str. 43 er Konr skildra som ein med kjennskap til runene, *ævinrúnar* og *aldrúnar*. Dronke peiker på eit samband med uttrykk som *um aldr ok ævinsdagar* ‘for evig og alltid’ og *um aldr várn ok ævi* ‘for heile livet’ (1997: 233). Dette meiner ho heng saman med at Konr kunne *mønnum bjarga* og set om line 3–4 til “runes of eternity, / runes of life” (op. cit.: 172).

Dei eigenskapane Konr ungr har i str. 43 og 44 er i alle fall annleis enn hjá brørne i str. 41–42. Likevel må ein inkludere Konr òg i dei krigerske aktivitetane i desse strofene; ingenting tyder på at han skal haldast utanfor. I str. 41 kjem skildringa av aktivitetane, skoten inn i oppramsinga av brørne, og str. 42 fortel om *Jarli bornir*. Konr har dermed dei særeigne eigenskapane *i tillegg*, eigenskapar som ikkje berre har å gjere med strid. Han har etter str. 43 evne til å berge manneliv (*mønnum bjarga*), døyve eggjar (*eggjar deyfa*) og stille havet (*ægi leggia*). Strofa 44 ramsar opp fleire evner: *Klök nam fugla, / kyrra ellda, / sæva ok svefia, / sorgir lægia, / afl ok eliun / aatta manna*.

I neste strofa er det skildra ein slags underleg suksesjon:

Hann við Ríg Iarl	þa øðladiz
runar deilli,	ok þa eiga gat
brögðum beitti	Rígr at heita,
ok betr kunni;	rúnar kunna.

(*Rþ* 45)

Konr ungr tevlar med far sin i runekunsten, nyttar list og vert best. Dermed vinn han seg rett (*øðlast* ‘få, vinne til eigeedom’) til å heite Rígr og kunne runer. Både denne

strofa og dei to førre legg stor vekt på runekunnskapen. Nett som i *Rb* 36 vert no namnet Rígr overført, og Konr står fram som den neste herskaren. Dei særlege evnene, runekunnskapen inkludert, ser ut til å vere avgjerande for suksesjonen. Fleck har truleg rett når han hevdar at *Rb* presenterer eit kunnskapskriterium i arvefølgja (1970: 39–42). Det er korkje *Arfi* eller *Aðal*, med namn som tyder ‘arving’ og ‘odel’, som følgjer Jarl. Konr vert herskar på grunn av sine særlege eigenskapar. Og ved at namna til brørne på ulike vis indikerer slektskap, framstiller *Rb* tydeleg eigenskapane til Konr som viktigare for herskarrolla enn slektskapen.

Etter at Konr har teke over herskarrolla, og medan han er på jakt i skogen, taler ei kråke til han og oppfordrar til strid: *Hvat skaltu, Konr ungr! kyrra fugla? helldr mætti þer / hestum riða, / [hiðrum bregða] / ok her fella* (*Rb* 47, 3–8). Str. 48 fortel truleg om dei som Konr vert oppfordra til å stride mot: *Áá Danr ok Danpr / dyrar haller, / æðra oðal, / enn er hafit; / þeir kunnu vel / kiol at riða, / egg at kenna, / undir riufa* (*Rb* 48). Ein kan vanskeleg trekkje for mykje ut av dei avsluttande strofene av *Rb*, ettersom avslutninga er tapt. Ikkje veit ein om Konr følgjer oppfordringa eller kva for ein funksjon ein eventuelt skulle gje kråka.⁴⁴

6.2.3 Teksta og dei sosiale tilhøva

Med dateringa av *Rb* har ein ofte freista å finne historiske personar i diktet. Dronke føreslår at Jarl har vore sett i samband med Hákon Jarl (1997: 202–208); von See argumenterer for å sjå Hákon Hákonarson, sonen Hákon ungi og Skúli jarl som historisk bakgrunn for persongalleriet i *Rb* (1981 [1957]: 84–95). Om desse banda mellom *Rb* og historiske tilhøve seier Bagge:

Rígsþula is no direct description of the poet’s own society. It takes place in a distant past and may contain deliberate archaism. However, it does not really deal with the past but with the present. Or more correctly: it tells a story about the past as an explanation of the present *structure*.

(Bagge 2000: 27)

Fleire trekk ved *Rb* støttar dette synet. Namna er i stor grad prega av å vere nytta som litterære verkemiddel. *Þræll* ‘træl’ og *Jarl* ‘jarl’ er tydelege sosiale markørar, medan

⁴⁴ Ein kan her nemne dei fuglane som i prosateksta til *Fáf* vert kalla *ígður*, visstnok ‘lauvmeiser’ (lat. *parus palustris*). Dei gjev Sígurðr Fáfnisbani innsikt i dei lumske planane til Regin (ED: 224–225) og er òg omtalte i *Vǫls* (utg. Ebel 1983: 88–89).

Karl ‘kall’ er meir nøytralt om “fri, men simpel Mand” (FRZ, bd. 2: 258). *Konr ungr* er jo ei *ofljóst*-liknande tilvising til *konungr*, og alle brørne hans har namn som svarer til vanlege substantiv nytta om avkom og slektskapstilhøve (*Rþ* 41). *Rþ* framstiller ein sosial opphavsmyte, og først når Jarl får herskarrolla, vert samfunnet utvikla mot den kjende sosiale orden. Å leite etter direkte samband mellom persongalleriet i diktet og personar i ein historisk kontekst har truleg lite meining. Eit særtrekk ved *Rþ* er at det er lukka og ikkje handlar om einskildmenneske, men om skapinga av sosial orden i ei mytisk ahistorisk fortid.⁴⁵

Dei historiske forholda har likevel ein sjølvstøtt plass i vurderinga av diktet; ein må spørje seg *korleis* det har vore oppfatta som forklaringsmodell for samfunnsstrukturen. Rígs val av herskar vert forståeleg ettersom Jarl er kopla til krigerske aktivitetar og Faðir og Móðir må ha vore oppfatta som meir sosialt raffinerte enn dei andre para. Me veit at valet av konge hang saman med arv, men òg ei vurdering av eigenskapar (Imsen 1974, Bagge 2000: 24). Prinsippet om eldstesonen som tronarving, primogenitur, vert i alle fall ikkje innført før etter midten av 1100-talet. *Rþ* framhevar eigenskapar og kunnskap som kriterium for å motta herskarrolla, både når det gjeld Jarl og *Konr ungr*. Særleg ved innsikta i runemagien står *Konr* fram som ein ny herskar, ein *konungr* og Jarl overlegen. *Rþ* legitimerer ikkje herskarrolla aleine ut frå slektskapen til Rígr og vedkjenninga av han, men ut frå særlege eigenskapar hjå herskaren.

Slektskapen mellom dei ulike gruppene handlar om legitimering av makta til herskaren. Þræll, Karl og Jarl er halvbrør. Ved valet av Jarl som herskar kan ein forstå kvifor dei områda han erobrar vert kalla *óðalvellir*. Rígr er far til dei tre ættefedrane og har ikkje berre vedkjent seg farskapen til Jarl; han har gjeve han rolla som herskar. Ein kunne føreslå eit samband med den særlege type odel kongane etter Haraldr hárfagri stadig hevda å ha (Simensen 1969: 264). *Rþ* legitimerer eit slikt krav, ved å vise til korleis det er grunna i opphavlege skilnader mellom dei ulike sosiale gruppene. Ei stadfesting av herskarrolla frå den guddomlege felles stamfar, gjev kongen odelsrett på landet.

Clunies Ross hevdar Heimdallr skaper sosial klassesdeling av menneskeverda

⁴⁵ Ein kan jo nemne her at historiske og mytologiske verdsmodellar har ein del fellestrekk. Paul Ricoeur meiner til dømes at myten og historia, trass i skilnadene, er “narratives, that is to say, arrangements of events into unified stories, which can then be recounted” (1993: 273).

“by concealing his biological fatherhood of two of the three groups [trælene og bøndene]” (1994: 179). Teorien er interessant, men gjev inga forklaring på kvifor Rígr vert stamfar til dei to lågaste klassene. Om slektskapen her er meint å skulle vere løynd, seier ikkje *Rþ* eller dei andre kjeldene noko om. Når Rígr kjem til Jarl, er det heller ikkje aleine for å vedkjenne seg farskapen; han gjev han jo òg namnet sitt og runelæra.

Steinsland ser på slektskapen mellom guddommen og menneske som eit berande element i ein herskarmodell for tida etter *ragnarøk*. Teorien hennar er problematisk – *Rþ* presenterer ei grunngeving av maktforholda i eit “notidig” samfunn. Etter mitt syn kan heller ikkje stamfarmyten utan vidare jamførast med dei hieros gamos-motiva Steinsland tek opp. Dei omhandlar eit snevrare perspektiv enn stamfarmyten. *Fjólfnir*, stamfar til ynglingeætta, skal ha utspringet sitt i eit hieros gamos mellom Freyr og Gerðr; ladejarlane kjem frå *Sæmingr*, son av Óðinn og Skaði (Steinsland 1991a: 174–226). Her har me å gjere med opphavsmytar til einskilde herskarætter. *Rþ* framstiller derimot ein meir fundamental myte, om *opphavet til sosial orden i det heile*.

Eliade skriv at myten alltid er “related to ‘creation’, it tells how something came into existence, or how a pattern of behavior, an institution, a manner of working were established” (1964: 18), og at “origin myths continue and complete the cosmogonic myths” (op. cit.: 36). Stamfarmyten handlar i alle fall om sosial orden, særleg knytt til herskarinstitusjonen. Heimdalls fødsel indikerer ein annan orden enn den Óðinn representerer. Ein kunne føreslå at sosial deling vert legitimert på eit grunnlag utan dei destruktive sidene som pregar æsene si skaping – at førestellinga om Heimdallr som utspringet til det sosiale systemet, er ei førestelling om systemet som ein *betre* orden.

7.0 GUDEVAKTAREN

Pering (1941) har i størst grad lagt vekt på Heimdallr som *vörðr goða*, eller ‘gudevaktar’, og han nyttar folkloristisk stoff for å prove at Heimdallr er “Schutzgeist” hjå æsene. Bruken av materiale er, som de Vries (1957: 240) peiker på, problematisk. Ein kan vanskeleg nytte yngre ikkje-mytologiske kjelder for å forklare mytologiske vesen i ein tapt religiøs kontekst.

Det finst tilhøve i vikingtida som kunne kaste eit noko anna lys over rolla som *vörðr goða*. Me veit til dømes at det har eksistert ein særeigen type vaktald, *vitavörðr*. Vaktarane si oppgåve var å kveikje ein *viti*, eit reisverk av tre, for å varsle om komande krigsskip og for å spreie bodskapen mellom ulike vaktpostar. Ordninga vart truleg innført på bakgrunn av eldre ordningar og fekk si form i Noreg ved innføringa av leidangsystemet (Dybdahl 1975). Leidangen vert truleg innført omkring midten av 900-talet (Bjørkvik 1965: 434), og ein skulle følgeleg kunne hevde at ei klart definert vaktarrolle har vore kjend på denne tida.⁴⁶

Utan å skulle hevde eit direkte samband med *vitavörðr*-ordninga, tyder mykje på at rolla som *vörðr goða* bør oppfatast konkret, ikkje ulik den me finn hjå vaktarane i *vitavörðr*-ordninga. Føremålet med å trekkje fram denne lovfesta vaktordninga er å grunnge vaktarrolla som funksjon i samfunnet og følgeleg som grunnlag for oppfatninga av denne sida ved guden. Samstundes kan einskilte trekk ved *vitavörðr* kaste lys over nokre av sidene ved den posisjonen Heimdallr har.

7.1 Bustaden Himinbjörg

Bustaden til Heimdallr er *Himinbjörg*. Om me skal tru *Gylf* 15 ligg staden ved *Bifröst*, i utkanten av verda: *Hann býr þar er heitir Himinbjörg við Bifröst; hann er vörðr goða ok sitr við himins enda at gæta brúarinnar fyrir bergrisum* (‘FJ: 32–33). Lokaliseringa har me ikkje noka stadfesting på i andre kjelder, og framstillinga hans av “regnbogebrua” er trekt i tvil (Sjå fotnote 24, side 34). Namnet *Himinbjörg* ‘Himmelberg’ (pl.) er òg nemnt i *Yng* 5 og *Grm* 13 og indikerer ei plassering høgt

⁴⁶ I *Gpl* 311 finn me *vitavörðr* omtalt: *Nv ef heriar er vón. þa scolo menn vita vorð reiða. þa scal armaðr konongs. æða lenðr maðr skera boð. en sa er seccr at .iij. morcom er eigi kemr til. En þeir er liota vorð at hallða. oc fara eigi til. þa abyrgiast þeir vita. Nu scolo menn sva hallða vita vorð. at þeir sofne eigi a verðe. En ef hann sofnar giallde aura .xii. nema herr kome meðan oc brenna eigi vitar. þa er han utlagr* (NGL, bd. 1: 102). Det har ikkje vore tale om eit yrke, men ein funksjon som har vore aktiv i tider med trugsmål om átak (*ef herjar er vón*). I *Fpl* er vaktaldet bøndene si oppgåve: *búandi eða búanda sunr scal vörð hallða* (NGL, bd. 1: 177).

oppe, ein faktor som høver i samband med vaktarrolla. Ein utkikspost ligg høgt i terrenget og samstundes i utkanten av lokalsamfunnet, slik dei norske stadnamna med *viti* syner.⁴⁷

Det finst òg ting som tyder på at den geografiske plasseringa av bustaden er perifer på den horisontale aksa. *Skm* 28 kan tolkast som ei stadfesting av dette tilhøvet. Skírnir trugar Gerðr med kva som hender om ho ikkje følgjer Freys ønske om giftarmål: *víðkunnari þú verðir, / enn vörðr með goðum; / gapi þú grindum frá* (*Skm* 28, 5–7). Her er ei jamføring mellom Gerðs posisjon og Heimdalls rolle som vaktar. Ein kan sjå plasseringa hennar ved gjerdet, ved grensa omkring garden, som ei jamføring med Heimdalls posisjon i utkanten av gudeverda. Kenninga *ragna reinvári* i *Húsd* 2 skulle vise til ein vaktar av ei *rein*, ein “græsgroet Jordstrimmel som ikke maa brydes op med Plov eller Spade, men derimod skal tjene til Grænse mellom Ager eller Grænseskjæl mellem to Jordeiendomme[...]” (FRZ, bd. 3: 66). Snorri fortel jo òg at *hann er vörðr goða ok sitr þar við himins enda* (‘FJ: 32–33). Dermed er det truleg at ein har ei førestelling om guden som høgt og perifert plassert i gudeverda.

Det kan sjåast i lys av dei kosmologiske motsetningane Kirsten Hastrup (1990: 26–34) set opp mellom ‘sentrum’ / ‘periferi’. Samanlikninga med omgrepa *úttangarðs* ‘utangards, utanfor gjerdet’ og *innangarðs* ‘innangards, innanfor gjerdet’ hjá Hastrup er interessant. Ein slik ‘innside’ / ‘utside’-symbolikk finn me òg i dei utstøyttingsmotiva eg har teke opp annanstads (Thorvaldsen 2001). *Skm* viser til gjerdet omkring garden i samanlikninga mellom Heimdallr og Gerðr, og Heimdallr vaktar *rein*, som viser til grenseområdet mellom to eigedomar. Såleis har me i desse to poetiske kjeldene ein medveten bruk av motsetninga mellom ‘innside’ og ‘utside’.⁴⁸ Ein kan såleis slå fast at Heimdallr vert fødd i periferien av verda, *við jarðar þróm*, og at han innanfor gudeverda, fram til *ragnarøk*, er perifert plassert.

⁴⁷ Nokre av desse stadnamna er rett nok frå perioden der *vitavörðr*-ordninga, etter å ha lege nede sidan oppløysinga av leidangen, igjen vert teken i bruk. Dette var først i byrjinga av 1600-talet (sjå Hovda 1975).

⁴⁸ Når det gjeld forståinga av ei plassering på den vertikale aksa, er ikkje inndelinga til Hastrup naudsynleg å kome inn på, ettersom ho opererer med tre plan der Ásgarðr ligg på topp (1990: 30-31). Heimdalls plassering høgt på *Himinbjörg* må ein forstå som høgt innanfor Ásgarðr.

7.2 Gjallarhorn og Völuspá 46

Både Pering (1941: 120–129, 256–258), Olrik (1922: 116–119) og de Vries (1957: 241) meiner rolla til Heimdallr i *Vsp* 46 og hjå Snorri er påverka av førestellingar om erkeengelen Mikael. Pering seier mellom anna: “In der Völuspá trat Heimdall als ein nordischer St. Michael auf. Mit seinem Horn (= *tuba*) leitete er das Geschehen der letzte Zeit ein” (1941: 258).

Leika Míms synir,
en mjötuðr kyndisk,
at inu gamla
Gjallarhorni;

Hátt blæss Heimdallr,
horn er á lopti;
mælir Óðinn
við Míms höfuð.

(*Vsp* 46)

Bruken av ulike typar horn er nok ikkje ukjent i det førkristne Norden. Horna kan ha hatt fleire ulike funksjonar. Mellom anna fortel Adam av Bremen at horn vart nytta som samankallingsinstrument i Birka (Emsheimer 1961). I dei gamalnorske lovene finn me òg hornblåsing for å kalle saman ei forsamling, eit *þing*.⁴⁹ I uttrykk som *blása út sínu liði*, *blása herblástr* (FRZ, bd. 1: 151) og *blása liðinu saman* (NO: 54) finn ein hornblåsinga som eit signal til fylking av hæren. Ein har òg nemningar som *herhorn* og *herlúðr* (FRZ, bd. 1: 798, 801), men då i kjelder som bibelkompilasjonen *Stjórn* og i *Alexander saga*, ei omsetjing basert på eit lat. dikt *Alexandreis* (LAL: 6). Desse omgrepa er innanfor ein samanheng der dei ikkje kan nyttast som kjelde til forståinga av *Vsp* 46.

Om ein ser *Vsp* 46 i sin tekstlege samanheng, er det tydeleg at *ragnarøk* er i kominga. Det er rett før striden bryt ut, og blåsinga er neppe for å vekke gudane, slik Snorri fortel (FJ: 72). I *Vsp* 43 gjel hanen *Gullinkambi* og *vekr hólða at Herjafoðrs*, og krigarane er dermed allereie vekte. Her er det interessant å sjå at *Vsp* 48 fortel at *æsir eru á þingi*. Det er nærliggjande å sjå blåsinga i Gjallarhornet som ei samankalling til ting. Snorri ser òg ut til å oppfatte det slik. Han siterer str. 46, 5–8 (FJ: 73) etter at han har fortalt om jotnane som rykkjer framover på vollen *Vígríðr*. Dinest seier han at Heimdallr blæs *ákafliða í Gjallarhorn ok vegr upp ǫll guðin, ok eiga þau þing saman* (FJ: 72). Ei samling av hærstyrkane er og ein mogleg bakgrunn for resepsjonen av

⁴⁹ Uttrykk som *kreþfa horns*, med same tyding som *kreþfa þings*, inneber ei samankalling av ei forsamling der ei sak skal handsamast (sjå “Glossarium” i NGL, bd. 5: 295). Eit anna døme er: *Hvervitna þar er .ij. koma vanhaldnir á móti ok hefir hinn hann lostin eða særðan. ok bregðazt þeir móti viðr. Þá skal sá þeirra mót eiga fyrri er fyrri krafði horns* (NGL, bd. 1: 310).

strofa, om ein kan tenkje seg at styrkane samlar seg medan æsene held tinget sitt. At ‘lagnaden’ eller ‘øydelegginga’ (*mjǫtuðr*) set i gang, treng ikkje tyde anna enn at hornstøytet er eit teikn på den komande undergangen. Det er òg eit mektig teikn, ettersom det inneber ei siste samling av gudane før verda går under.

Vidare fortel Snorri at hornet til Heimdallr er ein lur og *heyrið blástr hans í alla heima* (‘FJ: 33). Pering hevdar at bilete av Heimdallr hjå Snorri reflekterer “der mittelalterlichen Ritterburg mit Wallgraben, Zugbrücke und einem wachsamem Hüter mit laut schallendem Horn” (1941: 120). Mellomalderlege tilhøve har sjølvsagt påverka Snorri. Her må ein likevel peike på at framstillinga av hornblåsinga, både hjå Snorri og i *Vsp*, kan forståast ut frå ein praksis med røter tilbake i heiden tid. Gjallarhorn er ein rekvisitt som set guden i stand til å kalla æsene og krigarane saman. Ein kan og bør sjå hornblåsinga i *Vsp* 46 i samband med vaktarrolla hans; han *krefr þings* og kan *blæss út liðinu* når han oppfattar at det stundar mot det siste slaget.

Lite tyder derimot på at han skulle vere som erkeengelen som “leitet das ganze Ragnarök ein” (Olrik 1922: 116). Me kan ikkje leggje så mykje vekt på Heimdalls rolle her. Meir moderat kan ein seie at han utfører sin funksjon som *vǫrðr*. Olrik legg mykje vekt på at skildringa av jotnane som fer mot Ásgarðr først kjem etter hornblåsinga (ibid.). Her gløymer han at første lina i strofa fortel om *Míms synir* i rørsle, og sønene til jotunen kan neppe vise til anna enn jotnar. I tillegg har òg andre ting hendt som varslar undergangen: *Vsp* 40 fortel om den gamle kvinna, truleg *Angrboða*, som sit i Járnsviði og *fjóddi þar / Fenris kindir*.

7.3 Sanseeigenskapane og Heimdallar hljóð

Snorri kjem med nokre opplysningar om dei ekstreme sanseeigenskapane til Heimdallr: *hann þarf minna svefn enn fugl; hann ser jafnt nátt sem dag hundrað rasta frá sér; hann heyrið ok þat, er gras vex á jörðu eða ull á sauðum ok allt þat, er hǫra lætr* (‘FJ: 33). At Heimdallr vakar, er stadfesta i *Ls* 48. Sanseeigenskapane finn me ikkje andre stader, og ein veit ikkje om Snorri her hadde kjelder som no er tapte. Både synet og høyrsla er ekstrem – men svært høveleg for ein *vǫrðr*.

I *Vsp* 27 vert det omtalt eit *hljóð*:

Veit hon Heimdallar
hljóð um folgit
undir heiðvǫnum
helgum baðmi;

á sér hon ausask
aurgum forsi
af veði Valfǫðrs.
Vituð er enn eða hvat?

(*Vsp* 27)

Snorri og mange etter han har tolka *Heimdallar hljóð*, løynt under *heilagr baðmr*, som Gjallarhornet; andre har forstått *hljóð* som ‘øyre’ eller ‘høyrslé’. Dette substantivet finn me korkje nytta om ‘horn’ eller ‘øyre, høyrslé’, men som ‘páhøyning’, ‘stille’, ‘togn’ eller ‘låt’, ‘tone’ (NO: 191). Difor kunne ein tenkje seg *hljóð* som mogleg poetisk uttrykk for baa dei nemnde tolkingane.

Her vil eg følgje Sigurður Nordal (1927: 64) og Clunies Ross (1994: 221) som tolkar *hljóð* som ‘øyre’ eller ‘høyrslé’, ettersom det høver betre med den samanheng Clunies Ross (1994: 219–228) peiker på mellom Heimdalls gøymde *hljóð* og Óðins auge.⁵⁰ I *Vsp* er både *Heimdallar hljóð* og Óðins auge nemnde i samanheng. I siste halvdel av str. 27, som er språkleg uklár, er det ei tilvising til eit *veð* ‘pant’. *Valfǫðr* er eit Óðinn-heiti, og det er vanleg å sjá på *veð Valfǫðrs* som auget til guden. I str. 28 finn me same uttrykk nytta igjen:

Hvers fregnið mik?
hví freistið mín?
alt veit ek, Óðinn!
hvar þú auga falt;
í inum mǫra

Mímis brunni;
drekkr mjǫð Mímir
morgin hverjan
af veði Valfǫðrs.
Vituð er enn eða hvat?

(*Vsp* 28, 5–14)

Snorri har etter *Vsp* 27 og 28 truleg plassert *Heimdallar hljóð* på same stad som auget til Óðinn og tolkar det som Gjallarhorn (sjá s. 34). Ut frå desse strofene kan ein hevde ein samanheng mellom dei to løynde objekta; jamføringa med Óðins auge gjer at ein best kan forstå *hljóð* som ‘øyre’. Då har me to mytar der gudar mistar sanseorgan.

Ein spørsmål som dukkar opp i denne samanhengen, er kva rolle desse offera har. Etter Snorri er Mímis brønn fylt med *spekð ok manvit* (FJ: 22), og offeret til Óðinn vert eit vis han skaffar seg løynd kunnskap på. Clunies Ross ser i tillegg eit samband med *Háv* 138–141, der guden får innsikt i runelære og magi “of otherworld

⁵⁰ Ho trekkjer òg Týr inn i samanhengen, ettersom han mistar armen når Fenrisulven vert bunden.

provenance, like the other powers that Óðinn seeks but does not originally possess” (1994: 224). Dette synet høver godt med mytematerialet elles, der Óðinn i mange tilfelle freistar å få del i den kunnskapen som er hjå jotnane.

Korleis kan me så forstå ofringa av øyret? Clunies Ross hevdar eit nært samband mellom Óðinn og Heimdallr, som “sacrifice a body-part that represents one of the five senses in order to gain the kind of knowledge that resides with Mímir in his well” (1994: 222). Dersom Snorri (FJ: 22) gjer rett i å plassere Mímis brønn under ei av dei tre røtene til Yggdrasil, hjå rimtussane, synest dette truleg. Øyret er gøymt *undir heiðvönnum helgum baðmi* og vert omtalt i samband med panten til Óðinn i *Vsp* 27–28. Kan hende er auget til Óðinn og øyret til Heimdallr oppfatta som aktive sansar i visdomsbrønnen? For om dei er å oppfatte som pant for eit eller anna, slik substantivet *veð* indikerer om auget til Óðinn, er dei framleis eigedommen til dei to gudane.

Om parallellen er rett, skulle ein kunne sjå ein samanheng mellom Óðins visdom og Heimdallr sin eigenskap som rådvis. I førre kapittel vert det i alle dei tre bolkane i *Rþ* fortalt at *Rígr kunnir þeim / ráð at segja*. I *Húsd* 2 er adjektivet *ráðgegninn* ‘rådklok’ nytta om Heimdallr; i *Þry* 15–16 kjem han med forslaget om å kle Þórr i brureklede. Ei rolle som rådgjevar har òg Óðinn i *Háv*, og kan hende auser dei to gudane så og seie av same kjelde? I så fall er det og mogleg å hevde at den kunnskapen som vert overlevert Jarl i *Rþ* 36, kan ha samanheng med den innsikta Heimdallr fær ved ofringa av øyret. Årsaka til likskapen mellom Rígr og Óðinn, når det gjeld visdomen, skulle dermed kunne forklarast med at dei bae har fått del i den kunnskapen Mímir vaktar. Ein kunne jo òg spekulere på om ikkje sanseeigenskapane òg kan vere oppnådde ved ofringa av sanseorgana. Heimdallr har jo etter Snorri ekstremt gode sansar, der han er plassert på Himinbjörg, og Óðinn ser jo vidt omkring frå Hliðskjölf?

7.4 I periferien av gudeverda: it ljóta líf?

Eit av problema ved å tolke *Ls* heng saman med karakteren til replikkane. I fleire tilfelle har me å gjere med *níð*, skuldingar prega av overdrivingar og direkte løgn. Denne typen skuldingar har likevel størst effekt, som skuldingar flest, om dei har ei kjerne av sanning – om dei viser til eit eller anna forhold som er verkeleg. Ut frå dette kan skuldingane skape samband mellom verkelege tilhøve og løgn, helst om perverse eigenskapar, *ergi*.

Loki kjem med denne kommentaren til Heimdallr:

Þegi þú, Heimdallr! Þér var í árdaga it ljóta líf um lagit;	ørgu baki þú munt æ vera ok vaka vǫrðr goða.
---	--

(Ls 48)

I siste halvdel av strofa har me truleg det som er klarast er eit *níð*: *ørgu baki þú munt æ vera*. Meulengracht Sørensen omset “you will allways have a shameful back” (1988: 253). Om me følgjer lesinga hans av *argo R* eller ser det i samband med *aurugr* ‘vassrik’ i *Vsp* 27, skulle dette vere nærliggjande å tolke i samband med dei fornæringane Meulengracht Sørensen (1983) peiker på, obskøne tilvisingar til den “kvinnelege part” i eit homofilt samleie. Viktig er det her at Loki gjer ei kopling til Heimdalls “faktiske” rolle som *vǫrðr goða*; han vel ho til emne for sitt *níð*.

I første del av strofa seier Loki: *Þér var í árdaga it ljóta líf um lagit*. For det første må *it ljóta líf* vise til vaktarrolla, skildra som ein lagnad Heimdallr får ein gong i fortida, *í árdaga*. Me har ein passivkonstruksjon som indikerer at rolla vert gjeven til Heimdallr. Ein kan sjå det nemnde *níð*, koplinga til ein umandig posisjon, som ei tilvising til denne rolla. Kort sagt skulle tydinga vere at Heimdallr er audmjuka ved å verte tvinga til vaktarrolla. Kan hende kunne dette forklare problemet med *sveinn inn hvíti* i *Ls* 20. Ved å omtale Heimdallr som *sveinn* gjer Loki han til ein underordna, ein tenar (sjå den fjerde tydinga hjå FRZ, bd. 3: 614). Skulle ein freiste å sjå konturane av ein mytisk bakgrunn, må ein først slå fast at det neppe er tale om ei form for direkte audmjukande tilstand. Den sida av saka må ein sjå i lys av funksjonen til fornæringa; å nytte makt mot ein mann gjev assosiasjonar til ‘phallic aggression’ og *ergi* (Meulengracht Sørensen 1983: 27–28).

Str. 13 i *Grm* tyder på at ein ikkje kan sjå på vaktarrolla som *ljótt líf*:

Himinbjörg eru en áttu, en þar Heimdall kveða valda véum;	þar vǫrðr goða drekkr í væru ranni, glaðr, inn góða mjöð.
---	---

(Grm 13)

Her har me ei skildring av guden i bustaden sin, og han skildrast som *glaðr*. Likevel kunne ein hevde at fornæringa Loki kjem med, krev at Heimdallr må ha vore oppfatta som perifer, både romleg og sosialt. Kan hende vert han òg gjeven posisjonen som *vǫrðr* i ein tidleg mytisk epoke – sjølv om det ikkje treng vere ved tvang. Vaktarrolla er oppgåva til bøndene i *vitavǫrðr*-ordninga, slik ho skildrast i *Fþl*

(sjå fotnote 46, side 70) og har dermed ikkje vore oppfatta som noko “høgstatusyrke”. Kan hende ligg det i Lokis *níð* ei tilvising til denne sida ved vaktarrolla, at ho ikkje er knytt til mykje ære.

Ein kan i denne samanhengen òg nemne samtalen i *Sögubrot* der *Hörðr* kallar Heimdallr *heimskastr allra ása*. Om ein ser på adjektivet *heimskr* ‘einfaldig, dum’, så er tydinga eigentleg knytt til det å alltid vere heime. Ein som er *heimskr* er ein heimføding – ein som ikkje kjenner anna enn sin eigen heim. Kan hende kunne ein tolke dette som eit ordspel? For det første viser det til førsteleddet i Heimdalls namn – for det andre til guden si rolle som vaktar. Han er ved si vaktarrolle, om ikkje bunden til *Himinbjörg*, så i alle fall knytt til staden.

8.0 FIENDSKAPEN MELLOM HEIMDALLR OG LOKI

Ein har lenge sett at fiendskapen mellom Heimdallr og Loki kan vere viktig for forståinga av båe (sjå s. 47–49). Clunies Ross (1994: 173–186) legg stor vekt på slektskapstilhøva som vilkår for forståinga av fiendskapen. Ho byggjer teorien sin på den eldre hypotesen om at Loki er ein negativ heltetype (Meulengracht Sørensen 1977), og meiner Heimdallr må ha eit motsett genealogisk utgangspunkt. I tillegg til at dei strukturelle omsyna vert trekte litt langt, må ein seie at argumenta for å rekne Loki som son av ein jotun og ei åsynje ikkje er svært sterke. Sjølv om namnet *Laufey* ikkje gjev negative assosiasjonar, så er òg namnet *Nál* ‘nål’ nytta om mora til Loki, eit namn som kunne høve om ei jotunkvinne. Det finst i alle fall ein del jotunkvinnenamn som er knytte til våpen eller strid (Mundal 1990: 16). Meulengracht Sørensen (1977: 764) sluttar at ho er gudinne hovudsakleg ut frå dei systematiske tilhøva. Ettersom me såg i kapittel 5 at myten om Heimdallr truleg ikkje inneber innverknad frå mannlege vesen, må me her freiste å finne eit anna perspektiv på denne motsetninga.

8.1 Hyndluljóð

Både Heimdallr og Loki vert nemnde i den delen av *Hdl* der dei mytologiske motiva står i sentrum, str. 29–44. Tidlegare har ulike store ætter vorte knytte til *Óttar*. Han skal etter rammeforteljninga stride med ein *Angantýr* om ein farsarv (*Hdl* 9). Freyja, som han tydelegvis har eit nært forhold til, vender seg til jotunkvinna *Hyndla* for å få den kunnskapen *Óttar* treng i arvestriden: *Sennum vit or sodlum*, / *sitia vit skulum* / *ok vm iofra* / *ættir dæma*, / *gumna þeirra* / *er fra godum kuomu* (*Hdl* 8). Høvdingættene kjem frå gudane, og dei mytologiske strofene (*Hdl* 29–44) høver med ein slik slektskapstematikk. Ein har gjort fleire forsøk på å identifisere *Óttar* med ulike historiske personar, utan den største suksess.⁵¹

Ein veit ikkje sikkert kva for førestellingar som ligg bak at ættene i *Óttars* genealogi *frá goðum kvámu*. Tilvisinga til stamfarma myten i *Hdl* 43, 5–8 er einaste sambandet mellom gudar og menneske direkte uttrykt i *Hdl*. At andre slektskapsmodellar ligg bak, slik Steinsland hevdar, kan ein ikkje slutte direkte frå teksta: “*Hyndluljóð* viser til et miljø der kunnskap om kongsættens utspring i et hieros gamos [...] har utgjort viktige elementer i fyrsteideologien” (1991a: 259).

⁵¹ Sjå oversikt over desse forsøka hjå von See (2000: 670–671).

Gurevich har eit ganske anna syn på diktet. Han viser til arveprinsipp i dei norske lovene, der mellom anna genealogisk kunnskap er kriterium for å vinne ein arvestrid (1973: 77–78). Dermed kan *Hdl* omhandle ein annan arv enn trona. Her må ein likevel seie at dei ættene som vert ramsa opp i genealogien til Óttar, tyder på at han er ein *svært* høgboren mann:

<i>Þadan eru Skiolldungar,</i>	<i>þadan hersborit,</i>
<i>þadan eru Skilfingar,</i>	<i>mest manna val</i>
<i>þadan Audlingar,</i>	<i>vnd Midgardi;</i>
<i>þadan Ynglingar,</i>	<i>allt er þat ætt þin,</i>
<i>þadan hauldborit,</i>	<i>Ottar heimski!</i>

(*Hdl* 16)

Fleck hevdar at Óttar skal arve ein herskartittel og meiner ein må sjå rammeforteljinga i samband med kunnskapskriteriet i *Rþ*: “The succession is not to be decided by primogeniture or, for that matter, by ultimogeniture, but rather is dependent on the greater possession of numinous knowledge” (Fleck 1970: 43).

Str. 29–44 omhandlar mytologiske motiv utanfor rammeforteljinga og kan delast inn på følgjande vis: først kjem to strofer der Baldrs død står sentralt (str. 29–30), sidan to strofer om jotunættene (str. 32–33), dinest delen om fødselen til Heimdallr (str. 35–38); str. 40–41 omhandlar Loki, og str. 42 må ein kunne kalle ei meir generell *ragnarøk*-skildring. *Hdl* 43 og 44 viser anten bae til Heimdallr, eller str. 44 presenterer eit anna guddomleg vesen. Forskinga har her ofte sett strofa som ei framstilling av Kristus. Innanfor den mytiske delen finn me, berre med små variantar, same omkvede i str. 31, 34, 36 og 39: *Mart segium þer / ok munum fleira / vorumz at viti sua, / villtu enn leingra?* (*Hdl* 31).

8.1.1 Strofene om Heimdallr og Loki

Framstillinga frå *Hdl* 29 til 35 retrospektiv og endar opp med å nemne Ymir som stamfar til jotnane (str. 33). Etter eit omkvede kjem så tilvisinga til Heimdalls fødsel (35–38), og det er nærliggjande å føreslå at desse to androgyne handlingane er sette kontrasterande opp mot kvarandre. Tidlegare i den mytiske delen er nokre eksogame forhold nemnde: *Var Balldr fadir / Burs arfþegi, / Freyr atti Gerði, / hon var Gymis dottir, / iotna ættar, / ok Aurbodu* (*Hdl* 30, 1–6). Forholdet mellom *Freyr* og *Gerðr* er sjølvsagt det tydelegaste dømet, men viktigare er nok det faktum at Baldr vert omtalt som arvtakar til Borr. Såleis vert lina strekt tilbake til urparet Borr og Bestla – og

dermed den fatale koplinga mellom æser og jotnar. Fødselen til Heimdallr står i kontrast både til dei eksogame forholda og Ymis androgyni (jf. s. 56–57).

Etter skildringa av fødselen, dei ni mødrene og den magiske drykken vender diktet seg mot Loki. Medan Heimdallr ikkje har vore nemnd i *Hdl* 29–33, er Loki så og seie usynleg til stades i str. 29 og 30. Både i Baldr- og Þjazi-myten representerer han ein trugsel mot gudeverda, som Baldrs *ráðbani* og medverkande i bortføringa av Iðunn. I str. 40–41 vert rolla hans ytterlegare sett i samband med kreftene som truger den guddomlege orden:

Ol vlf Loki	eitt þotti skars
vid Angrbodu,	allra feiknazst,
enn Sleipni gat	þat var brodur fra
vid Suadilfari;	Byleistz komit.

(*Hdl* 40)

Ulven Loki avlar med jotunkvinna *Angrboða*, er truleg Fenrisulven, som Snorri fortel har Loki til far og Angrboða som mor: *Eitt var Fenrisvlfr, anat Iormvngandr – þat er Miðgarþz ormr –*, iii. *er Hel* (FJ: 34). Trass i at mykje er uvisst her, er det vanleg å gå ut frå at den ulven som Loki etter fleire kjelder er far til, er identisk med den som drep Óðinn ved *ragnarøk*. Dei fire første linene er kommenterte i kapittel 2 (s. 8–11), der me såg at fødselen er ein klar indikasjon på at Loki er ein representant for kaos.

Byleistr er vanleg å oppfatte som Lokis bror. *Vsp* 51 synest å nytte *Byleists bróðir* om Loki; i *Ynglingatal* skulle dei to kenningane om Hel *Loka mær* (*Yt* 7) og *Byleists bróður mær* (*Yt* 31) tyde på det. Dette *skars* ‘kvinneleg troll’, som alle finn så uhyrleg og er komen eller stammar frå *Byleists* bror, er vel truleg Hel (ED: 160, note 41; See 2000: 801–802).

Str. 41 har fleire uklare punkt:

Loki af hiarta	vard Loptr kuidugr
lindi brendu,	af konu illri;
fann hann hælfuidinn	þadan er æ folldu
hugstein konu;	flagd huert komit.

(*Hdl* 41)

Bugge har her valt å endre *komu F* til *konu*, noko dei fleste har akseptert som ein god emandasjon. Line 3–4 skulle følgjeleg tyde at Loki fann ein halvsvidd *hugsteinn* ‘sinnsstein’ som, må ein tru, viser til *hjarta* i dei to første linene. Korleis line 1–2 skal lesast er omstridd, men trass i mange ulike forsøk på å få syntaktisk samanheng og

forståeleg innhald, er ikkje ulikskapen avgjerande for tolkinga her. Von See (2000: 803) føretrekkjer å operere med *Loki* [át] *af hjarta lindi brendu*; “Loki át av eit hjarte brent med lind”. Bugge og mange seinare forskarar har sett på *lindi* som eit verb: “*lindi* er vel av et verb *lina*, *linða*, *linat* der forholder sig til *lina*, *linaða* paa samme Maade, som *varir* til *vara*, *varaða*” (ED: 404). Dersom det skal forståast slik, skulle me ha ei tilvising til Lokis *ergi*-eigenskapar, *lina* tyder ‘gjere mjukare, verte veik’ (Mundal 1998: 8).

Ei eintydig framstilling av Loki som *argr* finn me i line 5–6 i *Hdl* 41: *Varð Loptr kviðugr af konu illri*. Mundal (ibid.) hevdar ein mogleg samanheng til Gullveig, som vert omtalt i *Vsp*: *Þat man hon fólkvíg / fyrst í heimi, / er Gullveig / geirum studdu / ok í höll Hárs / hana brendu* (*Vsp* 21, 1–6). Eit slikt samband kunne høve om me jamfører med myten i *Hdl*; det halvsvidde hjartet Loki et, gjer han svanger med denne kvinna. Såleis ligg det ein slags reinkarnasjonstematikk i *Hdl* 41. *Vsp* 21 vitnar òg om eit brent vesen som lever vidare: *brysvar brendu / brysvar borna / opt, úsjaldan, / þó hon enn lifir* (*Vsp* 21, 7–10). Om denne samanhengen er truleg, er ei vidare identifisering av Gullveig meir problematisk. Mundal meiner me har å gjere med *Angrboða*; andre, som Clunies Ross (1994: 198–211), meiner Gullveig og Freyja er identiske. Diskusjonen om dette er for omfattande for ei utdjupeing her. Ein må òg halde det for mogleg at Gullveig ikkje er nemnd i andre samanhengar enn *Vsp* 21 og *Hdl* 41.

Dei siste to linene fortel at *þaðan er á foldu flagð hvert komit*. Dette inneber at følgja av Lokis svangerskap er trolla. Om strofa fortel same myte som *Vsp* 21, høver det dårleg å sjå på kvinna som Freyja. Noko kan ein eintydig slutte frå strofa, nemleg at Loki her vert sett som stamfar til negativt vurderte vesen, til kvart eit troll på jorda. Str. 40 og 41 framstiller Loki i samband med heller tvilsame slektskapsband, både ved det å produsere kaosvesen og ved å vere *argr*.

Etter ei *ragnarök*-skildring i str. 42 vert Heimdallr igjen nemnd i *Hdl* 43, der dei fire første linene viser til fødselen hans: *Varð einn borinn / þllum meiri, / sá var aukinn / jarðar megni*. Her vert Heimdallr skildra som større enn alle (*þllum meiri*), og igjen vert det vist til den magiske motgifta nemnd i str. 38. Tilvisinga til stamfarmyten i *Hdl* 43 (*þann kveða stilli / stórauðgastan, / sif sijaðan / sjótum gjörvþllum*) står i kontrast til skildringa av Loki. Heimdallr har eit genealogisk utgangspunkt som inneber avstand til dei kaotiske slektskapsforholda i gudeverda – Loki er derimot både far og mor til uvesen som er sentrale i øydelegginga av det

ordna tilveret. Saman med rolla han speler i mytane refererte i *Hdl* 29 (Baldrmyten) og *Hdl* 30 (Þjazimyten), tener *ergi*-eigenskapane til å framstille han som eit vesen i skarp kontrast til æsene sin orden.

Siste strofa av den mytologiske delen er omstridd:

Þá kemr annarr	fáir sjá nú
enn mátkari,	fram um lengra
þó þori ek eigi	enn Óðinn man
þann at nefna;	ulfi móta.

(*Hdl* 44)

Hdl 44 har ein openbar parallell i *Vsp* 65: *Þá kemr inn ríki / at regindómi / oflugr ofan, / sá er oflu ræðr*. Det har vore vanleg å sjá desse strofene i samband med førestellingane om Jesu kome ved dommedag. Sist ute med ei slik tolking er, så vidt eg veit, von See (2000: 818–819). Steinsland (1991a: 292–303, 1991b, 2001: 257–259) er den som har hatt sterkast innvendingar mot ein slik teori. Ho hevdar ein vanskeleg kan førestelle seg ei plassering av Kristus innanfor ei slik heiden kontekst, i rammene av ein *interpretatio christiana*. Vidare skulle korkje omgrepsbruk, eller ei tolking innanfor mellomaldertypologien, høve med *Hdl* 44 og *Vsp* 65. Ho meiner påverknad frå kristendomen er sannsynleg, men då som heiden fortolking av Kristus-førestellingar, eit heide “alternativ”. Dette komande vesenet meiner ho er Heimdallr. Òg Clunies Ross nemner at “The identity of the unnamed other is obscure, though possibly Heimdallr is meant” (1994: 239).

Innvendingane mot å identifisere vesenet som Kristus må eg seie meg samd i, og ein *interpretatio norroena* synest meir truleg enn ei plassering av Kristus, frå eit kriste utgangspunkt, i ein samanheng som tydeleg tematiserer heidne oppfatningar av gudeverda. Når det gjeld Steinslands teori om vesenet som ein transformert Heimdallr, viser ho mellom anna til to samanfall i omgrep mellom *Húsd* 2 og *Vsp* 65: *oflugr* og *ráða*. I tillegg meiner ho at adverbet *ofan* i *Vsp*-strofa kan forklarast ut frå at namnet på bustaden *Himinbjörg* indikerer ei plassering høgt i det mytiske landskapet. Ein kan i tillegg til desse indisia nemne at den komande herskaren i *Vsp* 65 vert kalla *inn ríki*. Adjektivet *ríkr* kan tyde både ‘mektig’, ‘streng’ og ‘rik’ (NO: 345), og ein kan sjá det i samanheng med *stórauðigr* ‘storrik’ nytta om Heimdallr i *Hdl* 43.

8.1.2 Tematikk i *Hyndluljóð* 29–44

Tekstleg er det ikkje så vanskeleg å forstå kvifor drapet på Óðinn vert nemnt i samanheng med den nye herskaren. Det er tale om ein art guddomleg suksesjon og Óðins møte med ulven markerer undergangen og døden, ikkje berre for Óðinn – men for heile den notidige orden. Undergangsstemninga er til stades i den mytiske delen, for myten om Baldr som vert drepen (*Hdl* 29), er vendepunktet i maktkampen mellom gudar og jotnar. Frå det punktet vert æsene sin posisjon stadig svakare, og døden trengjer inn i krinsen deira. Dødstematikken er òg til stades i Þjazimyten, vist til i str. 30; Iðunn vert ved Loki si hjelp kidnappa til Jotunheimen, og alderdomen byrjar å truge gudeverda (jf. *Hstl* 10). Det er såleis mogleg å forstå tematikken i den mytiske delen av *Hdl* som ein døds- og lagnadstematikk, relatert til slektskap. Ymir er i enden av slektsrekkjene til jotnane, og drapet på han er ei kaoshandling, eit frendedrap. Den retrospektive rørsla frå Baldrs død til Ymir, syner det doble perspektivet ved æsene si verd. I eine enden markerer frendedrapet på Ymir byrjinga på æsene sin orden; i andre enden vert Baldr drepen av sin eigen bror og æsene sin lagnad stadfesta.

Når Loki og Heimdallr vert framstilte kontrasterande i ein slik samanheng, vert det i grunnen nok ein akse i motsetninga mellom kaos og orden. Loki, som son av jotunen Fárbaumi, er forplikta i striden mellom dei to gruppene. Blodsbrorskapen som *Ls* 9 ymtar om, kan ikkje hindre at Loki vert lojal mot ætta si. Sosiale “kontraktar” viser seg å vere svakare enn blodsband òg i andre samanhengar (Tulinius 2001). Loki er følgjeleg midt i den konflikten Heimdallr, med sitt matrilineære utgangspunkt, har distanse til.

I sine tekstlege omgjevnader kan det vere vanskeleg å sjå nokon eintydig samanheng til genealogiane frå menneskeverda. Ingen kongeideologisk modell er tydeleg framstilt i diktet; berre tilvisinga til stamfarmyten er relativt klar. Ein må difor nøye seg med å seie at *Hdl* vitnar om genealogiske samband mellom gudar og menneske. Dine st kunne døds- og lagnadstematikken kan hende indikere ein samanheng til arven av ein herskartittel, men kan òg dreie seg om ein annan arv – ein kvar arvesituasjon har jo noko med døden å gjere.

Som me har sett, er det ikkje vist til ein konflikt mellom Heimdallr og Loki i tekstrepertoaret – dei er sette opp mot kvarandre tekststrategisk. Både uvissa ved sjølv interpretasjonen og dei kjeldekritiske tilhøva gjer dermed samanhengen usikker. Ein kan jo tenkje seg endringar i teksttradisjonen. *Hdl* som heilskap har jo av

somme vore rekna som ei tekst frå mellomalderen, medan str. 29–44 skulle kome frå eit eldre *Völuspá in skamma*. No er denne tokjeldehypotesen ikkje svært sterkt grunngjeven (sjå kap. 3.1.7), og sjølv om han skulle ha noko føre seg, kan ein her trekkje fram at analysen hovudsakleg går ut frå dei meir “truverdige” strofene, *Hdl* 29–44.

8.2 Snorra Edda

I *SnE* er opplysningane om fiendskapen prega av høgst problematiske kjeldetilhøve. Det er mogleg at Snorri har hatt kjelder for å hevde at Loki og Heimdallr drep kvarandre ved *ragnarøk*: *Loki á orrostu við Heimdall, ok verðr hvarr annars bani* (‘FJ: 73). I *Skáld* 16 fortel han at Heimdallr *var lostinn manns höfði í gognum [...] er síðan kallat höfuð mjötuðr Heimdallar; sverð heitir manns mjötuðr* (‘FJ: 98–99). Kan hende har me her å gjere med same mytiske førestelling? I så fall må ein slutte at Loki og Heimdallr strider ved endetida, og at Loki på eit eller anna vis gjennomborar Heimdallr med eit mannshovud nytta som sverd. Kjelda til ein slik myte kan ikkje vere *Húsd* 2, som Snorri tolkar til ein strid om Brísingamen og difor ikkje går føre seg ved endetida. Utover dette har me nokre kenningar som viser til Heimdallr som *Loka dolgr* og til Loki som *þrætudolgr Heimdallar*.

Striden om Freyjas smykke *Brísingamen*, som ein strid mellom Loki og Heimdallr, har me berre frå Snorri: *hann er ok tilsøkir Vágaskers ok Singasteins; þá deildi hann við Loka um Brísingamen; [...] Ulfr Uggason kvað í Húsdrápu langa stund eptir þeirri frásögu, ok er þess þar getit, er þeir váru í sela líkjum* (‘FJ: 99). Tolkinga han gjev av *Húsd* 2 har fått motbør frá Schier (1976a, 1999) – sjølv om Schier meiner Snorri kjende ein annan myte om Brísingamen-striden. Snorri nemner kenningane *mensøkir Freyju* om Heimdallr og *þjófr Brísingamens* om Loki: “Hann hlýtur því að hafa þekkt sögn, þar sem Loki hefur stolið skarti Freyju en Heimdallur náð því aftur” (Schier 1999: 37). Sjølv om dei andre kjeldene om Brísingamen ikkje fortel noko om Heimdallr, kan det sjølv sagt tenkjast at ein slik myte har eksistert. No nemner Snorri ein heil del kenningar som ikkje finst i andre kjelder, slik tilfellet er med *mensøkir Freyju*. Ein kan følgjeleg vanskeleg avgjere om desse kenningane kjem frå kjelder Snorri kjende eller er hans egne.

Dronke (1969) har hevda, som Bugge i si tid gjorde (1887: 69–77), at myten kan sjåast i samband med *Beowulf* 1197 – 1201, der det vert fortalt om *Hāma og Eormenrīc* i samband med eit *Brōsinga mene*. Hennar tolking kviler tungt på

opplýsingane hjá Snorri. Sjølv om likskapen mellom orða *Brisingamen* og *Brōsinga mene* er påfallande, er *Eormenrīc* og *Hāma* personar som ikkje er ukjende i den germanske helte-diktinga (Haubrichs 1995: 80–105). Sambandet mellom namna *Hāma* (mht. *Heimi*) og *Heimdallr* er i alle fall eit spinkelt grunnlag for å etablere ein samanheng. Forteljingane om *Eormenrīc* / *Jormunrekr* er kjende frå den eldste skaldediktinga, allereie i *Ragnarsdrápa* av Bragi enn gamli. Om eit kostbart smykke *Brōsinga mene* har vore innanfor desse segnene, kan ein svært vel tenkje seg at namnet, ikkje naudsynleg forteljingane knytte til det, har vorte nytta i mytiske samanhengar.

I *Hstl* 9 finn ein kenning *brísings girðipjófr* som viser til Loki. *Girði* tyder ‘gjord, belte, band’, medan *brisingr* i **AB** står som eld-heiti i tulene (utg. Jón Sigurðsson 1852: 486, 570). Sjølve kenninga skulle høve godt om eit smykke. Kenningar for ‘gull’ kan til dømes nytte *eldr* som kjenneord: *Hvernig skal kena gull? Sva at kalla þat [...] elldr allra vatna ok handar* (FJ: 120). Loki som ‘eldens beltetjuv’ er ingen svært problematisk kenning; ‘eldens belte’ skulle vise til dei glitrande eigenskapane ved smykket, slik *eldr vatna / handar* tydelegvis gjer.⁵² *Brisingamen* skulle vel kunne forståast som ‘eldars belte’. Å operere med *brisingr* som eit person- eller slektsnamn (LEX: 65) har òg vore gjort, men synest altså ikkje naudsynleg.

Brisingamen finst aleine i *Dry* (str. 15, 19) og i *SnE* (FJ: 38, 99, 100), baa stader om eit smykke. I *Gylf* 22 fortel Snorri at *Freiþya atti Brisingamen* (FJ: 38). Det er vanleg å sjá ein samanheng til *Sþrla þátrr* (FLB, bd. 1: 275–283), der Óðinn fær Loki til á stele eit smykke frá Freyja. Deretter set ho i gang *Hjaðningavíg*, ettersom Óðinn krev at ho skal fá to store kongar til á verte *missattir ok berizst med þeim alógum ok atkuæðum at þeir skulu jafnnskiott upp standa ok beriazst sem þeir adr falla* (op. cit.: 276). At Óðinn stár bak tjuveriet, er aleine fortalt i *Sþrla þátrr*, ei kjelde som ber tydeleg preg av á vere ung. Her vert derimot ikkje smykket nemnt med namn, og *Heimdallr* er absolutt fráverande.

8.3 Myten om *Brisingamen* og *Gefjon*-strofa i *Lokasenna*

“Þegi þú, Gefjon! þess mun ek nú geta, er þik glapti at geði	sveinn inn hvíti, er þér sigli gaf ok þú lagðir lær yfir.”
	(Ls 21)

⁵² Meissner (1921: 229–237) ramsar opp ei stor mengde gullkenningar der ‘eld’ opptrer.

At denne strofa skulle vise til Brisingamen-mytane (Sayers 1993: 7, Dronke 1997: 360–361), er svært problematisk. Føresetnaden er å godta tolkinga hjå Jan de Vries, der Gefjon “ist ein anderer, lokalbedingter Name für die Göttin der Fruchtbarkeit” (1957: 331). No seier de Vries (op. cit.: 329–331) ikkje tydeleg kva for ei tid ei slik identifisering gjeld, om det er *før* eller *i* vikingtida. I dei norrøne tekstene er det i alle fall lite som skulle tyde på at dei vert oppfatta som same guddom.

Gefjon er sjeldan nemnd i dei norrøne kjeldene. Ein har ei drottkvættstrofe som kan hende er ein del av Bragis *Ragnarsdrápa*, str. 13 hjå Finnur (Skj, A I: 3); Þórólfr inn hvinverski nyttar namnet *Gefjon* i nokre ulike kenningar, og strofa til Bragi er sitert i samband med prosatekst i *Gylf* 1 og *Yng* 5.⁵³ Myten handlar om at Gefjon får seg land av ein svenskekonge *Gylfi*, i *Yng* eit *plógsland*. I *Gylf* 1 vert det fortalt, ikkje berre at *Gylfi* gjev landet som løn for *skemtan*, men at det skulle vere så stort *er iii. avxn drægi vpp dag ok nott* (FJ: 8). Rifta etter pløyinga vert fylt med vatn. Gefjon dreg så landet vestover med nokre oksar, *gaf nafn ok kallapi Selvnd* (ibid.). Tolkinga av Bragi-strofa er usikker på nokre punkt, men det kan neppe vere tale om ein myte som skil seg mykje frå prosatekstene. Samanhengen myten vert tolka inn i (*Yng*), som ein del av Óðins okkupasjon av Skandinavia, kan ein sjølvsagt ikkje leggje mykje vekt på. *Gylfi* si rolle i *SnE* og i *Yng* 5 er det nok òg all grunn til å rekne som resultat av Snorris kreativitet.

Tolkingane av myten er sprikjande, men å sjå Gefjon i samband med fruktbarheit har vore vanleg. Dei fleste er samde om at myten truleg er frå dansk tradisjon. Axel Olrik (1910) meiner Gefjon var ei gamal sjællandsk frukbarheitsgudinne og ektefelle til himmelguden Þórr. Orluf (1923) hevdar at myten ikkje handla om noka trekking av landet i det heile, men er ein gamal plogmyte. Vilhelm Kiil (1965) kallar myten, med bakgrunn i sitt syn på volvene som prostituerte spåkvinner, for ein erotisk prostitusjonsmyte. Clunies Ross (1978) ymtar om at møtet mellom *Gylfi* og Gefjon er eit møte mellom høvdingen og *fylgjukona* hans, eit rituelt giftarmål.

Her får me konstatere at dersom *sveinn inn hvíti* viser til Heimdallr, har me ein myte som ikkje er fortald andre stader. Clive Tolley føreslår at *Ls* 20 “reflects a version of the concluding episode of the Brisingamen myth [...] in which case

⁵³ Ein har sett på saga om Gefjon som ein interpolasjon i *Gylf* (FJ: XIX, Lindow 1977).

Lokasenna presents a variant involving another fertility goddess” (1996: 85). I lys av at kjeldene elles ikkje koplar Heimdallr og Gefjon, kunne ein tenkje seg eit mytologem om ei frukbarheitsgudinne og hennar tapte prydoobjekt. Saman med Brisingamen-myten synest Heimdallr å kunne knytast til fruktbarheit. Om eit erotisk element verkeleg har vore til stades i myten om Heimdallr og Gefjon, er likevel høgst usikkert. Med tanke på den virile rolla guden har i *Rþ*, kunne det jo sjølvsagt høve.

8.4 Húsdrápa

På grunn av den fragmentariske overleveringa kan ein ikkje skape noko heilskapleg bilete av *Húsd*. Utan tilvisingar til rammesituasjonen er kampen mellom Heimdallr og Loki skildra i str. 2, Þórr sin kamp med Miðgarðs-ormen (str. 3–6) og Baldrs bálferd (str. 7–11).

Myten om Miðgarðs-ormen, omtalt av Meulengracht Sørensen (1986), finst i fleire kjelder, men berre i *Húsd* vert ormen drepen (str. 6). I *Hymiskviða* 21 vert ormen råka av hamaren, men diktet fortel ikkje at han døyr. I alle fall tematiserer myten forholdet mellom gudar og jotnar, ved at den mektige Þórr og den gruelege Miðgarðs-ormen vert sette opp mot kvarandre. Strofene om bálferda til Baldr, der Heimdallr er nemnd i str. 10, skaper ei stemning av undergang, av det komande *ragnarøk*. Myten markerer slutten for gudeverda, vendepunktet i den mytologiske maktkampen.

8.4.1 *Húsdrápa* 2 som alternativ skapingsmyte

I *Húsd* 2 vert ein strid mellom Heimdallr og Loki skildra (for kommentar og omsetjing sjå s. 29–30):

Ráðgegninn bregðr ragna rein at Singasteini frægr við firna slóggjan Fárbauta mög vári;	móðoflugr ræðr móðra mögur hafnýra fögru, kynnisk, áðr ok einnar átta, mærdar þóttum.
--	--

(*Húsd* 2)

Kurt Schier (1976a, 1999: 34–42) si tolking av strofa er etter mitt syn eit stort framsteg, særleg ved at kenninga *hafnýra* vert sett i samband med kenningar som viser til naturformasjonar. Alternativet er den merkelege kenninga for *Brisingamen*, som Finnur Jónsson og mange seinare forskarar har lese. Schier ser strofa i

samanheng med eit stort komparativt materiale, og på bakgrunn av dette tolkar han *Húsd 2* som ein kosmogonimyte, ein strid mellom Heimdallr og Loki om verda:

Meðal hinna mörgu og mjög svo útbreiddu sagna af því hvernig jörð rís úr frum-hafinu er mikill flokkur sagna, þar sem sköpun jarðar er háð andstæðukenndu pari. Þessar sögur ná frá Suðaustur-Evrópu yfir stóran hluta Mið- og Norður-Asíu og allt til Norður-Ameríku.

(Schier 1999: 37–38)

Retten nok er det truleg at ulike mytar kan eksistere side om side i eit samfunn der religiøs overstyring ikkje finst. Når det gjeld *Húsd 2*, har me likevel ein situasjon der Schiers tolking bryt med ein skapingsmyte overlevert i fleire kjelder – utan avgjerande skilnader.

Snorri fortel i *Gylf 5* korleis Óðinn, Vili og Vé skaper verda av kroppen til urjotunen Ymir. Dei andre kjeldene som omtaler skapinga, som *Grm 41–42* og *Vaf 21*, bryt ikkje med Snorri. Det einaste trekket som har noko til felles med dei mytane Schier viser til, er førestellinga om at jorda stig opp av havet. I *Vsp* vert det nemleg fortalt at Bors søner lyftar opp landa: *Áðr Burs synir / bjǫðum um yptu, / þeir er Miðgarð / mǫran skópu* (*Vsp 4*, 1–4). Etter skildringa av *ragnarøk* står det: *Sér hon upp koma / ǫðru sinni / jörð ór ægi / iðjagróna* (*Vsp 59*, 1–4), og på bakgrunn av dette er det naturleg å slutte at *Vsp 4* fortel om landa (*bjǫð*) som vert lyfta opp frá havet. Her er det likevel *Burs synir* som er dei aktive kreftene, korkje Heimdallr eller Loki.

I eit dømme på *hjástælt* i *Hátt*⁵⁴ er innskota (*stál*) uttrykk som etter Snorri skal vere gamle: *ok skal orðtak vera forn mini* (FJ: 222). Desse innskota er *stoð ser of fiollvm* og *skavt iorð or geima* (FJ: 221). Fidjestøl skriv at “det må vere tale om sjølv skapinga av verda” (1982: 249). Eigentleg er det vanskeleg å avgjere kva for ein mytisk periode ordtaka viser til. Det første fortel at havet stod over fjella og kan dermed både vise til skapinga og jorda som er søkkt i havet etter *ragnarøk*. Det andre skulle òg kunne vise til jorda som etter verdsundergangen stig opp igjen av havet. Når jorda *skaut ór geima*, er det i alle fall ikkje fortalt om noka lyfting av landa, slik som i *Vsp 4*. Kjeldene fortel at blodet til jotunen vert til havet, og det er mogleg at ein har førestelt seg ei overfløyning av verda, slik Snorri seier (FJ: 14).

⁵⁴ Sjå Fidjestøl (1982: 249–250) om den rett fiffige funksjonen til desse innskota i strofa til Snorri.

8.4.2 *Den komande verda*

I staden for å sjå på strofa som ein alternativ og annleis skapingsmyte, kunne ein føreslå at *Húsd 2* skildrar situasjonen der jorda kjem opp av havet andre gongen – slik *Vsp 59* og eit av ordtaka i *Hátt* truleg viser til. Om den komande guden i *Hdl 44 / Vsp 65* er Heimdallr, kunne ein forstå striden i *Húsd 2* som ein kamp om jorda, som igjen *skaut ór geima*. Snorri fortel at Loki og Heimdallr drep kvarandre i endetida. *Húsd 2* fortel ikkje at dei drep kvarandre, men kan hende har ei slik førestelling likevel eksistert. Om ein tenkjer seg ein slik bakgrunn for *Hdl 44*, som kjem etter at motsetninga mellom gudane er tekstleg framheva, vert det enklare å skjønne kvifor Heimdallr vert kalla *annarr*.

Tolkinga av *Húsd 2* som ein strid om den nye verda kviler rett nok på eit usikkert fundament. Det er ikkje semje om at det komande gudevesen er Heimdallr eller ein transformasjon av han. Dinest får det komparative grunnlaget Schier trekkjer fram noko mindre verdi. Om ein skulle nytte det innanfor argumentasjonen, måtte ein gå ut frå at eit opphavleg kosmogonisk motiv her vert nytta i ein ny, men ikkje heilt ulik, samanheng.

For å grunnje tolkinga av *Singasteinn* og *hafnýra* som same objekt, viser Schier til parallelliteten “wobei die zweite Halbstrophe oft häufig den Inhalt der ersten variiert, weiterführt oder abschließt” (1976a: 581). Strofa skulle følgjeleg skildre ein strid mellom dei to gudane *på* og *om* denne staden. Resultatet vert at Heimdallr råder over øya. Det er heilt klart at andre halvstrofa fører emnet vidare. Men framfor å tolke *áðr* som ‘før, tidleg’ (Schier) eller ‘først’ (Finnur Jónsson) vil eg sjå det i samanheng med første halvstrofa og i tydinga ‘til dess at’ eller “førend” (FRZ, bd. 1: 6). Då vert samanhengen mellom dei to halvdelane klarare. Om ein då skal gje ei omsetjing av strofa, utan ambisjonar om å bringe dei poetiske kvalitetane vidare, får ein noko slikt som: “Den rådkloke grenselandsvaktaren til gudane vender seg mot den grueleg listige sonen til Fárbaumi; inntil den mot-mektige sonen til åtte mødrer, og ei, råder over den fagre havnyra; det gjer eg kjent i eit diktavsnitt”.

Når det gjeld plasseringa av *Húsd 2* hjå Finnur, er ho nok meir eller mindre vilkårleg. Kan hende skulle ho heller vere plassert heilt i slutten av diktet. Først kjem myten om Þórs møte med Miðgarðs-ormen; dinest er me inne i myten om Baldrs bálferd, der Heimdallr vert omtalt som *kostigr*, ein med gode eigenskapar (omsetjing på s. 30–31):

Kostigr ríðr at kesti,
kynfróðs þeims goð hlóðu

Hrafnfreistaðar, hesti
Heimdallr, at mög fallinn.

(*Húsd* 10)

Om me ser nærare på kenningane i *Húsd* 2, ser me at dei høver godt med tolkinga av strofa som ei skildring av overgangen mellom *ragnarøk* og den nye verda. Loki vert sett i samband med slektskapen til jotnane (*mögr Fáurbauta*), eit tilhøve som ligg bak rolla han har som representant for kaos. Kenningen *ragna reinvári* viser til Heimdallr som vaktar av dei perifere grenseområda. I andre delen, der Heimdallr vert framstilt som sigrande og sentralt plassert, er han vist til som *mögr átta móðra ok einnar*, sonen av dei ni mødrene. Slektskapstilhøva kenningane tematiserer, markerer opposisjonen mellom dei to og syner korleis slektskapen her, som elles i norrøn mytologi (og litteratur), er ei sentral drivkraft for lagnaden.

8.5 Den andre orden og tidsdimensjonen

I myten om den komande verdsherskar vert Heimdallr klarast framstilt som produkt av ei unik kreativ handling. Både i *Húsd* 2 og i *Hdl* 35–38 vert utspringet i dei ni mødrene nemnt. Loki er derimot jotunson, negativ helt eller ikkje, og dermed midt oppi konflikten mellom æsene og jotnane. I *Vsp* er han ein av dei som fører jotunmaktene mot Ásgarðr: *Kjóll ferr austan, / koma munu Muspells / um lög lýðir, / en Loki stýrir* (str. 51, 1–4). Kampen mellom dei to er som ein strid mellom eit noverande kaos og ein framtidig orden. Det kaos Loki representerer, er likevel født av den orden Óðinn har skapt med Vili og Vé. Kontrasten mellom Heimdallr og Loki, som særleg vert tydeleg i *Hdl*, er dermed ikkje berre mellom kaos og orden. Enda meir er Heimdallr der eit vesen frå ein *annan* orden, den framtidige. Når Óðinn møter ulven, møter han konsekvensane av si eiga skaping – når Loki og Heimdallr brakar saman, er det eit bilete på overgangen frå ei verd til ei ny.

Spørsmålet som då dukkar opp, er om den nye verda er fundamentalt annleis enn den førre. Om me har å gjere med kristen påverknad, kunne ein jo tenkje seg den nye orden som evigvarande, lukkeleg og stabil. Generelt er det uvisst om norrøn mytologi reflekterer lineær eller syklisk tidsoppfatning. Steinsland (1991a: 287–291) hevdar at eddadikta vitnar om eit lineært tidssyn, noko òg Clunies Ross (1994: 242) meiner. Andre, som Schjødt (1981) og Eliade (1965 [1949]: 112–130), har hevda ei syklisk tidsoppfatning. I *Vsp* er det trekk som kunne tyde på begge delar, og det er

ikkje utenkjeleg at diktet kan reflektere b e syn – i ulike lag av teksttradisjonen. Schjødt (1981) meiner *Vsp* har trekk som tyder på ei syklisk oppfatning av tida. Ein må gje han rett i å sjå koma til *hinn dimmi dreki* i str. 66 som eit *mogleg* døme på førestellingar om den nye orden som forgjengeleg. Likevel må ein  g peike på trekk som tyder på lineær tidsoppfatning (Mundal 1998): str. 64 fortel at ætter skal glede seg i Gimle *um aldrdaga* ‘i all øve’ og *Vsp* 62 fortel at all vondskapen kjem til å heile seg (*b ls alls batna*).

Tanken om verdsundergangen inneber  g ei krise for menneska. Dei einaste kjeldene som tek opp lagnaden til menneska etter *ragnar k*, er *Gylf* 41, *Vaf* 45 og *Vsp* 66. I dei to førstnemnde vert det fortalt at *Lif* og *Lifþrasir* g ymer seg i holtet til ein eller annan *Hoddmimir*, n erer seg på morgondogg og vert opphavet til nye ætter. *Vsp* 66 seier at *Ni hoggr* kjem med lik i fjærene: *berr s r i fj  rum / – fl gr v ll yfir – / Ni hoggr n i* (*Vsp* 66, 5–7). Mundal (1989) meiner ein best kan forstå dette som ein myte om menneska som vender tilbake. Stamfarmyten, som både *Hdl* og *Vsp* viser til, gjer denne guden til eit vesen med eit særleg forhold til menneska og spesielt det sosiale systemet deira. Sambandet med menneska, førestellingane om fødselen hans og avstanden til den destruktive bindinga mellom  ser og jotnar gjer posisjonen som komande verdsherskar religiøst relevant innanfor *Vsp*.

Både i *Vsp* og *Hdl* er det nok sannsynleg at me har å gjere med ein interpretatio norroena av kristne førestellingar om den komande verdsherskar og ein evigvarande lukkeleg tilstand. Dei tekstlege uttrykka myten har i *Hdl* og *Vsp*, må ein vel seie peiker mot seinheiden tid, og *H sd* er jo ganske sikkert fr  slutten av det 10. hundreåret (sj  kap. 3.2.1). Kva for miljø desse førestellingane har vore levande i, er uvisst, men ein kan nemne forsøk på å knyte myten om den komande verdsherskar (Steinsland 2000: 176–178) og spesifikt *H sdr pa* (Kurt Schier 1976b) til det gjennomheide ladejarlmilj et i Trøndelag.

9.0 VÊREN, SVERDET OG HOVUDET

Materialet om sambandet mellom Heimdallr og vêren er svært knapt og svært usikkert. Vêrnamna *Hallinskiði* og *Heimdali* vert nemnde i tulene (FJ: 210), og Snorri fortel at òg Heimdallr kan kallast *Hallinskiði*. Ein nærliggjande tanke er sjølvsagt at vêren er eit offerdyr knytt til guden (Finnur Jónsson 1919: 313). Pipping meiner, på bakgrunn av samiske førestellingar, at Heimdallr er ein “stolpegud, vilken vid offeret bekläddas med delar av offerdjuret” (1925: 20–21). Eit anna alternativ er å sjå føre seg guden i vêrskapnad (Much 1930: 63). Ei meir åndfull tolking er å sjå guden som ein guddomleggjort vår – sola står jo i vêren sitt teikn ved vårjamdøgn (Lindquist 1937: 96–98)! Pering (1941: 264–276) foreslår eit samband med dei kenningane for ‘hovud’ og ‘sverd’ Snorri nemner, og konkluderer med ei samanblanding av guden og vêren i etterheiden tid.

Den norrøne skaldediktinga ber i stor grad preg av å operere med ulike samband mellom språkleg uttrykk og innhald som er svært vage. Argumentasjonen hjå Pering skaper ein samanheng mellom nokre av dei nemnde kenningane. Snorri nemner i *Skáld* 16 at *Heimdallar hofuð heitir sverð* (‘FJ: 98), og i *Skáld* 87 seier han at ein kan kalle ‘hovud’ for *Heimdallar sverð*, *ok er rétt at nefna hvert sverðs heiti er vill ok kenna við eitthvert nafn Heimdallar* (‘FJ: 190). Teorien til Pering går ut på at desse kenningane har vist metonymisk til vêren sine horn, eit ganske vanleg samband mellom uttrykk og innhald. Horna til saubukken er våpen som horn flest, og ein kan godt tenkje seg at ‘horn’ og ‘sverd’ kunne vise til kvarandre. I *Yt* finn me fem ulike kenningar som byggjer på samanlikningar mellom hornet til stuten og sverdet, alle saman viser til ‘horn’: *farra trjónu flæmingr* (str. 17) ‘oksens snuts sverd’, *høfis hjorr* (str. 18) ‘tyrens sverd’. *okhreins logðir* (str. 16) ‘åk-reinens sverd’, *sveiðurs mækir* (str. 16) ‘oksens sverd’ og *hjarðar mækir* (str. 16) ‘bølingens sverd’. Den sistnemnde er nytta om eit drikkehorn. Kenningane skulle vere eit tilstrekkeleg grunnlag for å etablere ein samanheng mellom ‘horn’ og ‘sverd’, sjølv om det her dreier seg om oksar.

Sjølv om metonymiske kenningar av ulikt slag er svært vanleg i skaldediktinga, har eg ikkje funne eintydige døme på ‘hovud’ for ‘horn’, anna enn eventuelt strofa frå *Grettis saga* (sjå kap. 3.2.2). På bakgrunn av teorien om forveksling tolkar Pering *Heimdala hjorr* som sverdet til vêren *Heimdali*. Handskriftet har *Heimdala*, og resultatet er ein relativt uproblematisk kenning, der ‘sverdet til

Heimdali' = 'horn' = 'hovud'. I *Hymiskviða* er ein liknande konstruksjon nytta om ein okse: *Brat af þióri / þvrs ráþbani / hatvín ofan / horna tveggja* (str. 19, 1–4). Rett nok er 'hovud' her ikkje representert ved horna, men ved deira 'høge tun' (*hátún*).

Perings hovudinnvending mot teorien om mytiske førestellingar der Heimdallr har delvis vêrskapnad, er framfor alt at me ikkje har førkristne kjelder som eintydig stadfestar eit slikt forhold. Ei samanblanding av namna på vêren og guden kan ha gått føre seg, men heller ikkje *det* kan grunngjevast godt. Hadde ein sett føre seg Heimdallr delvis lik vêren, i det minste med vêrhovud, ville ein såleis kunne hevde at sverdet hans kunne vise til hovudet og vice versa.

Om ein jamfører med andre opplysningar om Heimdallr, kunne faktisk delvis vêrskapnad fungere oppklarande. Heimdallr er kalla kvit i *Gylf* 15, *Skáld* 16, *Ls* 20 og *Dry* 15, og saubukken er kvit, i alle fall i utgangspunktet. Much (1930: 64) hevdar til og med at *Gullintanni* kan forståast som ei tilvising til eit gult bakterielag vêrane får på tennene, og at *Hallinskiði*, som 'hellande treskie', står i metaforisk samband med dei krumme horna. Dette er heller ikkje vektige argument for å slutte at Heimdalls utsjånad dels har vore saubukken lik, men kunne vere svake indisium på det. Ein slik teori er meir truleg enn berre å hevde at vêren har vore eit offerdyr knytt til guden – sett bort frå at Pippings teori òg kunne passe med argumentasjonen. Dersom førestellingar om guden i vêrskapnad verkeleg har eksistert, kan det jo òg tenkjast ein vêrkult. Ein kan merke seg at *sauðr* heng saman med got. *sauþs* 'offer', så truleg har ein slik kult eksistert blant germanske folk (Simek 1993: 136). Much (1930: 66) føreslår òg eit samband med greske førestellingar om vêren.⁵⁵

⁵⁵ Arthur Bernard Cook (1912: 428–430) hevdar at dei gamle grekarane såg eit særleg samband mellom vêren og Zevs. Same korleis det måtte ha seg med det sambandet, viser han til fleire greske mytar der sauen, og særleg vêren, spelar viktige roller (op.cit.: 346–422).

10.0 KONKLUSJON

Hovudmålet for analysen var å sjå om myten om Heimdalls eige opphav kunne danne utgangspunkt for å forstå andre av dei mytane han går inn i. Utan å skulle avgrense meiningspotensialet i dei einskilde mytar og tekster til aleine å dreie seg om slektskap, meiner eg dei følgjande konklusjonane representerer hovudtrekk ved oppfatninga av guden i kjeldetekstene.

I kapittel 5 vert det hevda at Heimdallr er fødd av ni jotunsyster, utan medverknad frå mannlege gudar. På sett og vis gjer Steinsland (sjå s. 46–47) rett i å skildre mytane om fødselen hans som vitne om ein særeigen jotunkvinneaktivitet og eit teikn på heilskap. Men ein må leggje til at førestellingane bakom heng saman med ein generell tendens til å vurdere patrilineære band som viktigare enn matrilineære. Han er resultat av ei unik kreativ handling, der det heilskapelege kvinnekollektivet tyder på at han ikkje er forplikta ovanfor æser eller jotnar. Kontrasten til dei sentrale slektskapsmytane i kosmogonien er såleis stor: det eksogame forholdet mellom Borr og jotunkvinna Bestla og Ymis kreative *ergi*. Heimdallr er eit vesen som, i lys av mytiske slektskapstilhøve elles, representerer ei anna form for orden – utan dei same destruktive konsekvensar.

Stamfarminga kan relaterast til myten om Heimdalls opphav. Heimdallr, i form av Rígr, vert assosiert med sosial organisering av menneskeverda. Kan hende har me ei førestelling om at det sosiale system er av ein annan og betre orden enn den Óðinn står for. I alle fall såg me i kapittel 6 at *Rígsþula* best kan forståast som ei skildring av ein opphavsmyte for det sosiale system. Diktet er truleg ikkje mynta på eit historisk persongalleri, men presenterer mytiske førestellingar plasserte i ei fjern kreativ urtid. Det er lite grunn til å tvile på at *Rígr* og *Heimdallr* er same gud, og funksjonen hans i diktet er å skape sosial orden ut frå ei uordna sosial verd. Heimdallr legitimerer herskarmakta og den kongelege odelsretten, ved slektskapen til stamfedrane for dei tre klassene og innviinga av herskarætta i den løynde visdomen.

Heimdallr vert etter *Hyndluljóð* 35 fødd i utkanten av jorda (*við jarðar þróm*). Dei kjeldene som framstiller han som vaktargud, knyter òg rolla til ein ‘sentrum’ / ‘periferi’-symbolikk. I *Húsdrápa* 2 vert han omtalt som *ragna reinvári* ‘gudars grenselandsvaktar’; *Skírnismál* 28 samanliknar plasseringa til Heimdallr med gjerdet omkring garden; Snorri meiner i *Gylfaginning* 15 at han *sitr við himins enda*. Dette har samband med at rolla som vaktar ikkje har vore oppfatta som spesielt ærerik.

Dette ser ein når Loki nyttar ho som utgangspunkt for sitt *níð* i *Lokasenna* 48. Heimdallr er altså lojal mot æsene sin orden, men han vert framstilt som lite viktig i deira verd – både sosialt og romleg knytt til periferien.

At Heimdallr er gud for ein annan orden, er tydeleg i fiendskapen til Loki. Motsetninga vert i kapittel 8 tolka i samanheng med teorien til Gro Steinsland, om Heimdallr som verdsherskar etter *ragnarøk*. Ho meiner både *Völuspá* 65 og *Hyndluljóð* 44 fortel om koma hans etter verdsundergangen. Når det gjeld *Hyndluljóð*, så set diktet dei to mytevesena kontrasterande opp mot kvarandre. Den mytiske delen av diktet, str. 29–44, dreier seg om ulike former for slektskap, i samband med ein døds- og undergangstematikk. I tillegg til at slektskapsbanda mellom gudane og jotnane vert nemnde, kjem diktet inn på Ymir som utspringet til jotnane. Loki vert kopla til destruktive handlingar, indirekte i mytane om Baldrs død og kidnappinga av Iðunn – direkte i mytane om korleis han produserer avkom. Kontrasten til Heimdallr er tydeleg, for myten om Heimdalls eigen fødsel får mykje plass og står i skarp kontrast til dei andre formene for slektskap diktet nemner. Dette må vere bakgrunnen for rolla som komande verdsherskar i str. 44.

Det finst og ein myte om ein strid mellom Heimdallr og Loki. Medan Snorri meiner at *Húsdrápa* 2 fortel om ein kamp om *Brisingamen*, vert ho i kapittel 8.4 tolka annleis. Stridsobjektet (*hafnýra*) er ikkje smykket til Freyja, men verda sjølv. Kurt Schier har tidlegare kome med ei slik tolking, men meiner strofa fortel om skapinga – om verda som då stig opp av urhavet. Både på grunn av at Snorri fortel om ein strid mellom Heimdallr og Loki ved verdsundergangen (*Skáld* 16) og myten om Heimdallr som kjem tilbake etter *ragnarøk*, er det meir nærliggjande å sjå på *Húsdrápa* 2 som ei skildring av ein strid om den nye verda. Ho skal etter *Völuspá* og eit ordtak i *Háttatal* stige opp av havet på ny.

Verdsundergangen kjem som ei følgje av slektskapsbanda mellom æser og jotnar, særleg fordi verda vert skapt ved eit frendedrap, drapet på Ymir. Heimdallr har derimot utspring i ei kreativ handling som står i motsetning til desse destruktive banda, og striden med Loki markerer dermed ein overgang mellom to former for orden. Om denne nye verda er fundamentalt annleis enn den førre, er avhengig av vurderinga av syklisk eller lineært tidssyn. *Völuspá* har moglegvis spor av baa førestellingar i tekstrepertoaret. Etersom str. 65 truleg er resultat av kristen påverknad, er det vel nærliggjande at myten om den komande verdsherskar er blant

dei yngre elementa i repertoaret. Og er baa syn verkeleg til stades, er nok dei lineære førestellingane yngst.

Sambandet mellom Heimdallr og vêren kan vanskeleg sjåast i samanheng med andre mytar, men ein kan heller ikkje sjå bort frå at Snorri har kjent til tekster som stadfestar noko slikt. Kenningane der Heimdalls hovud viser til sverdet og motsett, kan indikere at ein har sett føre seg guden med delvis vêrskapnad. Kan hende har det òg eksistert ein vêrkult på eit eller anna tidspunkt. Det førstnemnde synest det å vere einskilde indisium på i dei norrøne tekstene. Guden vert kopla til fargen kvit og har namn som kan sjåast i lys av dei gule tennene og dei krumme horna til vêren (*Gullintanni* og *Hallinskiði*).

Ytterlegare to sider ved mytane om Heimdallr kan nemnast her. Både Óðinn og Heimdallr er knytte til visdom, og i kapittel 7.3 såg me at årsaka er at baa har eit sanseorgan i brønnen til Mímir. Dette gjev dei tilgang til løynd jotunkunnskap og forklarar kvifor dei vert knytte til overlevering av visdom i kjeldene. Eit anna trekk ved Heimdallr er at han synest å vere kopla til fruktbarheit. Både rolla som stamfar, Brisingamen-mytten og mytten om eit erotisk samband med Gefjon, tyder på det.

Analysen har altså hovudsakleg peikt på eit samband mellom mytane om Heimdalls fødsel, vaktarrolla og fiendskapen mellom Heimdallr og Loki. I andre strofa av *Húsdrápa*, som er datert til 980-åra, vert desse mytane kombinerte i tekstrepertoaret. Ei einskild skaldestrofe skulle jo vere ein relativt stabil berar av eit tekstrepertoar, og ein har difor grunn til å hevde at mytane har vore sette i samanheng i heiden tid – i alle fall vore kjende i eitt og same miljø. Når skalden viser til desse mytane, må ein gå ut frå at publikum har kjent dei – og at *Húsdrápa* verkeleg representerer ei nærliggjande tolking av dei utskjeringane som er utgangspunktet for drápa. Stamfarmytten og mytten om fødselen til Heimdallr finn me derimot berre saman i tekstrepertoaret til *Hyndluljóð*, og det er meir usikkert om *den* teksttradisjonen kan seiast å støtte koplinga av desse to mytane.

Ved å sjå mytten om utspringet til Heimdallr i lys av andre skapingshandlingar har me altså kunne stadfeste at slektskapsførestellingar er sentrale for vurderinga av guden. Skal ein til slutt freiste å trekkje eit par metodiske liner frå resultata av granskinga tilbake til slektskapen si rolle i mytologien, må ein kritisere både herskar- og heltetypemodellen (sjå s. 12–15) på to punkt. For det første tek dei ikkje nok omsyn til kosmogonimytane som paradigmatisk innanfor mytologien; dei vert langt på veg handsama på same vis som alle andre mytar. Den andre innvendinga er at

normer omkring slektskap, i eit vidare perspektiv, ofte forsvinn i stadfestinga av dei mytiske mønstra – heltetypane og det guddomlege bryllaup. Ein må heile vegen rekne normene om slektskap som aktivt grunnlag for oppfatninga av slike motiv, sjølv om dei er gjentekne. Mytar om slektskap har nok appellert nettopp *fordi* dei står i samanheng til dei sosiale normene.

SAMANDRAG

I hovudoppgåva *Mogr átta móðra ok einnar: mytane om Heimdallr i lys av førestellingar om slektskap* tek Bernt Øyvind Thorvaldsen føre seg dei norrøne mytane knytte til *Heimdallr*. Denne guden er eit av dei lite omtalte mytologiske vesena, både i primærkjeldene og forskinga. Av eddadikta er *Hyndluljóð*, *Völuspá* og *Rígsþula* dei mest sentrale kjeldene, men òg i *Skírnismál*, *Lokasenna*, *Þrymskviða* og *Grímnismál* vert Heimdallr nemnd. Ei anna viktig kjelde er skaldekvadet *Húsdrápa*, dikta av Ulfr Uggason. I tillegg presenterer Snorri Sturluson guden i si *Snorra Edda* og nemner han i *Ynglinga saga*. Ei tilvising til Heimdallr er det òg i *Sögubrot af fornkonungum*.

Hovudmålet for avhandlinga var å undersøkje i kva grad, og korleis, ei vektlegging av slektskapsforhold kan kaste lys over mytane om Heimdallr. Det vert difor fokusert på myten om korleis guden vert fødd av ni jotunsyster og samanhengen mellom denne myten og slektskapen i mytologien elles. Første delen av oppgåva drøftar dei problema det vitskapelege studium av mytar inneber: forholdet mellom tekst, myte og kultur. Dinest vert kjeldematerialet vurdert og tidlegare forskingsresultat presenterte.

To teoriar med utgangspunkt i slektskap har vore sette fram om Heimdallr. Gro Steinsland hevdar, hovudsakleg i *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* (1991a), at Heimdallr ved opphavet sitt i ni jotunmødrer representerer heilskap og ein særeigen kvinnekreativitet. Margaret Clunies Ross tek i *Prolonged Echoes* (1994) til orde for å at Heimdallr, i tillegg til dei ni jotunmødrene, har ein far av guddomleg ætt, helst *Njörðr*, og at han er eit døme på ein ‘positiv helt’. Ho legg særleg vekt på motsetninga mellom Loki og Heimdallr. Loki er etter hennar syn ein ‘negativ’ helt, eit produkt av eit sosialt uakseptabelt forhold mellom ei åsynje og ein jotun.

Andre delen av oppgåva omhandlar dei ulike mytane guden går inn i. Analysen av myten om Heimdalls opphav konkluderer med å sjå guden som eit produkt av ni jotunmødrer aleine. På bakgrunn av slektskapstilhøva elles vert det hevda at denne myten difor indikerer avstand til konflikten mellom æsene og jotnane. Kvinnelege slektskapsband er mindre viktige enn dei mannlege, både i mytane og elles i samfunnet. Heimdallr er difor, av alle dei mytevesena me kjenner opphavet til, i minst grad er forplikta innanfor den mytologiske konflikten. Denne teorien viste seg å skape samband mellom dei mest sentrale mytane om Heimdallr.

Fleire av dei tekstene som presenterer Heimdallr som vaktar for gudane, synest å knyte rolla til den romlege periferien. I *Lokasenna* vert ho utgangspunktet for det *níð* Loki rettar mot Heimdallr, og i dei gamle lovene vert vaktarplikta knytt til bøndene. Trass i at guden er framstilt som lojal mot æsene, har han altså ei perifer rolle blant dei – både “geografisk” og sosialt. Sjølv om han som vaktar er knytt til sosial orden, syner desse mytane at Heimdallr ikkje høyrer til i den orden Óðinn representerer.

Særleg i motsetninga til Loki vert Heimdallr tydeleg framstilt som ein gud for ein annan orden. Herskarvesenet, som etter *Völuspá* 65 og *Hyndluljóð* 44 skal kome etter verdsundergangen, meiner Steinsland er ein transformasjon av Heimdallr. Hennar syn høver med den tolkinga av *Húsdrápa* 2 som vert presentert i åttande kapittel. Strofa handlar ikkje om ein strid om Brisingamen, slik mange har forstått ho, men om ein kamp mellom Heimdallr og Loki – om verda som stig opp av havet etter *ragnarøk*. Snorri ser òg ut til å ha kjent til ein slik strid, og det gjev fornuft å sjå delar av *Hyndluljóð* på bakgrunn av ei slik førestelling.

Myten handlar i alle fall om ein overgang mellom to mytiske epokar, noko som heng saman med førestellingane om at Heimdalls fødsel inneber ein kontrast til dei skapande handlingar Óðinn og Ymir står for og til dei øydeleggjande banda mellom æser og jotnar. *Húsdrápa* 2, frå 980-åra, viser både til mytane om Heimdallr som son av ni mødre, som vaktargud og komande verdsherskar. Difor kan ein hevde at desse mytane, som har vorte knytte saman i denne granskinga, har vore kjende innanfor same heidne miljø, og at det dermed er eit reelt grunnlag for å sjå dei i samanheng.

Heimdallr vert, hovudsakleg i *Rígsþula*, presentert som stamfar til menneska. Denne myten kan med fordel sjåast i samanheng med Heimdallr som gud for ein annan orden. Diktet presenterer ein mytisk forklaringsmodell for samfunnsstrukturen, der *Rígr* står for ei legitimering av makta til herskaren og grunngev kongens odelsrett på landet. Ein sosial opphavsmyte som kviler på ein gud for ein annan og betre orden, er ei sterk grunngeving av den sosiale inndelinga.

LITTERATUR

- Alexander Jóhannesson. 1956. *Isländisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: A. Francke Verlag.
- Amory, Frederic. 2001. The Historical Worth of *Rígsþula*. *Alvíssmál* 10, 3–20.
- Andersson, Theodore M. 1967. *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*. Harvard Studies in Comparative Literature, nr. 28. Cambridge: Harvard University Press.
- Ásgeir Blöndal Magnússon. 1995 [1989]. *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík: Orðabók háskólans.
- Bagge, Sverre. 2000. Old Norse Theories of Society from *Rígsþula* to *Konungs skuggsjá*. *Speculum regale: Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, red. Jens Eike Schnall og Rudolf Simek, 7–45. Wien: Fassbaender.
- Barthes, Roland. 1993 [1973]. Tekstteori. Først publisert i *Encyclopedia universalis*, bd. 15. Paris. Her omsett av Karin Gundersen i *Moderne litteraturteori*, red. Atle Kittang mfl., 70–85. Oslo: universitetsforlaget.
- Berg, Mai Elisabeth. 2001. *Fra myte til poesi: gudediktene i Den eldre Edda som litterær komposisjon*. Dr. art.-avhandling ved Det historiske fakultet: Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap. Trondheim: NTNU.
- Bergsveinn Birgisson. 2001. Frå liv til fossil: nokre utviklingslinjer i den norrøne skaldediktinga frå Bragi Boddason inn gamli til Snorri Sturluson. *Nordica Bergensia* 25, 127–144.
- Biezais, Haralds og Åke V. Ström. 1975. *Germanische und Baltische Religion*. Die Religionen der Menschheit, bd. 19/1. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Birkeli, Emil. 1944. *Huskult og hinsidighetstro: nye studier over fedrekult i Norge*. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse. Oslo: I kommisjon hos Dybwad.
- Bjarni Aðalbjarnarson, utg. 1941. *Heimskringla*, bd. 1. Íslenzk fornrit, bd. 26. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Bjørkvik, Halvard. 1965. Leidang: Noreg. KLNLM, bd. 10, 434–442.
- Björn M. Ólsen. 1914. Til Eddakvadene: I. Til Völuspá. ANF 30, 129–169.
- Boer, R. C. 1906. Beiträge zur Eddakritik II. ANF 22, 217–256.
- Bolle, Kees W. 1993. Myth: An overview. *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, bd. 12, 261–273. New York, London: Macmillan Publishing Company og Collier Macmillan Publishers.
- Brink, Stefan. 1999. Fornskandinavisk religion – förhistoriskt samhälle: en bosättningshistorisk studie av centralorter i Norden. *Religion och samhälle i det förkristna Norden*, red. Ulf Drobin, 11–55. Odense: Odense universitetsforlag.
- Broch, Ingvild og Ernst Håkon Jahr. 1984 [1981]. *Russenorsk – et pidginspråk i Norge*. 2. opplag. Oslo: Novus forlag.
- Bugge, Sophus, utg. 1867. *Norræn fornkvæði: Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Christiania.
- Bugge, Sophus. 1869. *Efterslæt til min Udgave af Sæmundar Edda*. Særskilt Aftryk af Aarbøger for nord. Oldk. og Historie 1869. Kjøbenhavn.

- Bugge, Sophus. 1881–89. *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, bd 1. Christiania.
- Bugge, Sophus. 1887. Studien über das Beowulfepos. PBB 12, 1–112.
- Bugge, Sophus og Moltke Moe. 1897. *Torsvisen i sin norske form udgivet med en afhandling om dens oprindelse og forhold til de andre nordiske former*. Christiania.
- Clunies Ross, Margaret. 1978. The Myth of Gefjon and Gylfi in *Snorra Edda* and *Heimskringla*. ANF 93, 149–165.
- Clunies Ross, Margaret. 1987. *Skáldskaparmál: Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. The Viking Collection, nr. 4, red. Preben Meulengracht Sørensen og Gerd Wolfgang Weber. Odense: Odense University Press.
- Clunies Ross, Margaret. 1994. *Prolonged Echoes*, bd. 1: *Old Norse myths in medieval Northern society*. The Viking Collection, nr. 7, red. Preben Meulengracht Sørensen og Gerd Wolfgang Weber. Odense: Odense University Press.
- Cook, Arthur Bernard. 1912. *Zeus: A Study in Ancient Religion*, bd. 1: Zeus God of the Bright Sky. Cambridge: The University Press.
- Davidson, Hilda Ellis. 1979. Loki and Saxo's Hamlet. *The Fool and the Trickster: Studies in Honour of Enid Welsford*, red. Paul V. A. Williams, 3–17. Cambridge: D. S. Brewer, Totowa: Rowman and Littlefield.
- Dronke, Ursula. 1969. Beowulf and Ragnarøk. SB 17, 302–325.
- Dronke, Ursula. 1981. *Sem jarlar forðum: The influence of Rígsþula on two saga-episodes*. *Speculum Norroenum: Norse Studies in memory of Garbriel Turville-Petre*, red. Ursula Dronke mfl., 56–72. Odense: Odense University Press.
- Dronke, Ursula. 1997. *The Poetic Edda*, bd. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Dumézil, Georges. 1973. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dundes, Alan. 1984. Introduction. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, red. Alan Dundes, 1–3. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dybdahl, Audun. 1975. Vete I. KLNLM, bd. 19, 673–674.
- Ebel, Uwe, utg. 1983. *Völsunga saga*. Frankfurt am Main: Haag und Herchen.
- Eeden jr., Willem van, utg. 1913. *De Codex Trajectinus van de Snorra Edda*. Leiden: Eduard Ijdo.
- Einar Ól. Sveinsson, utg. 1934. *Laxdæla saga; Halldórs þættir Snorrasonar; Stífs þáttir*. Íslenzk fornrit, bd. 5. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Eliade, Mircea. 1959 [1957]. *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. Først gjeven ut på tysk med tittelen *Das Heilige und das Profane*. Her sett om til engelsk av Williard R. Trask. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.
- Eliade, Mircea. 1964. *Myth and Reality*. World Perspectives, nr. 21. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Eliade, Mircea. 1965 [1949]. *The Myth of the Eternal Return*. Sett om frå fransk av Williard R. Trask. Bollingen Series, nr. 46. Kingsport: Pantheon Books.
- Emsheimer, Ernst. 1961. Horn. KLNLM, bd. 6, 672–673.
- Faulkes, Anthony, utg. 1988. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research.
- Faulkes, Anthony, utg. 1998. *Edda: Skáldskaparmál*, bd. 1–2. London: Viking Society for Northern Research.

- Faulkes, Anthony, utg. 1999. *Edda: Háttatal*. London: Viking Society for Northern Research.
- Fidjestøl, Bjarne. 1982. *Det norrøne fyrstediktet*. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- Fidjestøl, Bjarne. 1998. *Norrøn felleslitteratur. Norsk litteratur i tusen år: teksthistoriske linjer*, red. Bjarne Fidjestøl mfl., 31–129. LNUs skriftserie, nr. 97.
- Fidjestøl, Bjarne. 1999. *The Dating of Eddic Poetry: A Historical Survey and Methodological Investigation*, red. Odd Einar Haugen. Bibliotheca Arnarnagnæana, nr. 41. Copenhagen: C. A. Reitzels forlag.
- Finnur Jónsson, utg. 1905–12. *Rímnaafn: samling af de ældste islandske rimer*, bd. 1. København.
- Finnur Jónsson. 1913. *Goðafræði norðmanna og íslendinga*. Reykjavík: Prentsmiðjan Gutenberg.
- Finnur Jónsson. 1919. Gudenavne – dyrenavne. ANF 35, 309–314.
- Finnur Jónsson. 1920. *Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie*, bd. 1. København: G. E. C. Gads forlag.
- Finnur Jónsson. 1931. *Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis: ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson*. København: S. L. Møller.
- Finnur Jónsson, utg. 1931. *Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskrifterne af Kommissionen for Det arnamagnæandske legat*. København.
- Finnur Jónsson, utg. 1967–73 [1912–15]. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, del A–B, bd. I–II. København: Rosenkilde og Bagger.
- Fleck, Jere. 1970. Konr–Óttarr–Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship. SS 42, hefte 1, 39–49.
- Focault, Michel. 1980. What Is an Author? *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, red. Josué V. Harari, 141–160. London: Methuen & Co. Ltd.
- Fritzner, Johan. 1886–96. *Ordbog over Det gamle norske Sprog*, bd. 1–3. Kristiania: Den norske Forlagsforening.
- Frye, Northrop. 1990. The Koine of Myth: Myth as Universally Intelligible Language. *Myth and Metaphor: Selected essays, 1974–1988*, red. Robert D. Denham, 3–17. Charlottesville, London: University Press of Virginia.
- Gísli Sigurðsson. 1988. *Gaelic Influence in Iceland: Historical and Literary Contacts: A survey of research*. Studia Islandica 46.
- Golther, Wolfgang. 1895. *Handbuch der germanische Mythologie*. Leipzig: Verlag von Hirzel.
- Goody, Jack. 1987. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge o.a.: Cambridge University Press.
- Grimm, Jacob. 1854 [1835]. *Deutsche Mythologie*, bd. 1. Göttingen.
- Grundtvig, N.F.S. 1832. *Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog*. Kiöbenhavn.
- Guðni Jónsson, utg. 1950. *Fornaldarsögur norðurlanda*, bd. 1–4. Íslendingasagnaútgáfan. Reykavík.
- Gurevič, Elena A. 1992. Zur Genealogie der þula. *Alvíssmál* 1.
- Gurevich, Aron Ya. 1973. Edda and Law: Commentary upon *Hyndlolióð*. ANF 88, 72–84.
- Hallberg, Peter. 1952. Världsträdet och världsbranden. Ett motiv i Völuspá. ANF 67, 145–155.
- Hallberg, Peter. 1954. Om Þrymskviða. ANF 69, 51–77.

- Halvorsen, E.F. 1963. Loki Cut down to Size. [Bokmelding til Rooth (1963).] *Norveg* 10, 129–133.
- Harris, Joseph. 1980. Satire and the Heroic Life: Two Studies (*Helgakviða hundingsbana* I, 18 and Björn Hítðelakappi's *Grámagafiim*). *Oral Traditional Literature: A Festschrift for Albert Bates Lord*, red. John Miles Foley, 322–340. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.
- Hastrup, Kirsten. 1990. *Island of Anthropology: Studies in past an present Iceland*. The Viking Collection, bd. 5, red. Preben Meulengracht Sørensen og Gerd Wolfgang Weber. Odense: Odense University Press.
- Haubrichs, Wolfgang. 1995. Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter. *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, bd. 1/1, red. Joachim Heinzle, 1–159. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Haugen, Einar. 1967. The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil. *To honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*, bd. 2, 855–868. Paris, The Hague: Mouton.
- Haugen, Odd Einar. 1990. Mål og metodar i tekstkritikken. *Den filologiske vitenskap*, red. Odd Einar Haugen og Einar Thomassen, 128–180. Oslo: Solum forlag.
- Haugen, Odd Einar. 1998. *Grunnbok i norrønt språk*. 3. utg. Oslo: Gyldendal.
- Heggstad, Leif mfl. 1997. *Norrøn ordbok: 4. utgåva av Gamalnorsk ordbok ved Hægstad og Torp*. Oslo: Det norske samlaget.
- Heinrichs, Anne. 1997. Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch enthmythisiert. *Alvissmál* 7, 3–36.
- Hellquist, Elof. 1891. Bidrag til läran om den nordiska nominalbildningen. ANF 7, 1–62 og 142–174.
- Hoftun, Oddgeir. 2001. *Norrøn tro og kult ifølge arkeologiske kilder*. Oslo: Solum forlag.
- Holtmark, Anne. 1950. *Forelesninger over Völuspá: Høsten 1949*. Oslo: Universitetets studentkontor.
- Holtmark, Anne. 1961. Skírnismál. KLNLM, bd. 15, 570–572.
- Holtmark, Anne. 1964. *Studier i Snorres mytologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holtmark, Anne. 1971. Sonargöltr. KLNLM, bd. 16, 433.
- Holtmark, Anne og Jón Helgason, utg. 1971. *Edda: Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál*. 2. utgave. Oslo, Stockholm, København.
- Honko, Lauri. 1984. The Problem of Defining Myth. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, red. Alan Dundes, 41–52. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hovda, Per. 1975. Vete I: Stadnamn. KLNLM, bd.19, 674–676.
- Hreinn Benediktsson, utg. 1965. *Early Icelandic Script: As Illustrated in Vernacular Texts from the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Íslenzk handrit, bd. 2. Reykjavík: The Manuscript Institute of Iceland.
- Höckert, Robert. 1926. *Völuspá och vanakulten*, bd. 1. Uppsala.
- Imsen, Steinar. 1974. Tronfølge: Alm., Norge. KLNLM, bd. 18, 689–692.
- Iser, Wolfgang. 1994 [1976]. *Der Akt des Lesens*. München: Wilhelm Fink verlag.
- Iuul, Stig. 1956. Arveret: Norge og Island. KLNLM, bd. 1, 264–266.
- Johansson, Karl G. 1998. Rígsþula och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilersperspektiv. *Alvissmál* 8, 67–84.

- Johansson, Karl G. 2000. Völuspá – muntlig og skriftlig tradition. En diskussion om skäringspunkten mellan filologi och litteraturvetenskap. *Den fornordiska texten: i filologisk ock litteraturvetenskaplig belysning*, red. Karl G. Johansson mfl., 64–82. Gothenburg Old Norse Studies, nr. 2. Göteborg: Litteraturvetenskapliga Institutionen, Göteborgs Universitet.
- Jón Helgason, utg. 1924. *Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. Skrifter 48. København: Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur.
- Jón Helgason, utg. 1971. *Eddadigte I: Völuspá, Hávamál*. Nordisk filologi: Tekster og lærebøger til universitetsbrug. Oslo, Stockholm, København.
- Jón Sigurðsson, utg. 1852. *Tractatus philologicos et additamenta ex codicibus manuscriptis*. Edda Snorra Sturlusonar, bd. 2. Hafniæ: Kommisionen for Det arnamagnæanske Legat.
- Keyser, R. mfl., utg. 1846–95. *Norges gamle Love indtil 1387*, bd. 1–5. Christiania: Grøndahl.
- Kiil, Vilhelm. 1965. Gevjonmyten og Ragnarsdråpa. MM, 63–70.
- King, Winston L. 1993. Religion. *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, bd. 12, 282–293. New York, London: Macmillan Publishing Company og Collier Macmillan Publishers.
- Kirk, G.S. 1984. On Defining Myths. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, red. Alan Dundes, 53–61. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Klaeber, Fr., utg. 1950. *Beowulf and the Fight at Finnsburg: Edited, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary, and Appendices*. Boston, New York, Chicago, Atlanta, San Fransisco, Dallas, London: D. C. Heath and Company.
- Krag, Claus. 2001. Trosskiftet og teorien om sakralkongedømmet. [Bokmelding til Steinsland 2000]. *Collegium medievale* 14, 211–225.
- Krohn, Kaarle. 1922. *Skandinavisk mytologi: Olaus-Petri-föreläsningar*. Helsingfors: Holger Schildts Förlagsaktiebolag.
- Krömmelbein, Thomas. 1992. Creative Compilers: Observations on the Manuscript Tradition of Snorri's *Edda*. *Snorrastefna: 25.–27. júlí*, red. Úlfar Bragason, 113–129. Rit Stofnunar Sigurðar Nordals, nr. 1. Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals.
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, norsk red. Finn Hødnebo. Oslo: Gyldendal (1956-1978).
- Larsson, Ludvig, utg. 1885. *Isländska handskriften N° 645 4°: I. Handskriftens äldre del*. Lund.
- Lexicon der altnordischen Literatur*. Rudolf Simek og Hermann Pálsson. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag (1987).
- Lie, Hallvard 1982 [1952]. Skaldestil-studier. *Om sagakunst og skaldskap: Utvalgte avhandlinger*, 109–200. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- Lie, Hallvard 1982 [1957]. 'Natur' og 'unatur' i skaldekunsten. *Om sagakunst og skaldskap: Utvalgte avhandlinger*, 201–315. Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- Lindow, John. 1977. The two Skaldic Stanzas in Gylfaginning: Notes on Sources and Text History. ANF 92, 106–124.
- Lindow, John. 1995. Bloodfeud and Scandinavian Mythology. *Alvíssmál* 4, 51–68.
- Lindow, John. 1997. *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology*. FF Communications, nr. 262. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

- Lindow, John. 2001. Norse Mythology and the Lives of the Saints. SS 73, hefte 3, 437–456.
- Lindquist, Ivar. 1937. Guden Heimdall enligt Snorres källor. *Vetenskaps-societeten i Lund: Årsbok 1937*, 55–111. Lund.
- Loorits, O. 1932. Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten. *Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft 1930*, 47–121. Tartu: Gelehrte estnische Gesellschaft.
- Lönnroth, Lars. 1977. *Skírnismál* och den fornisländska äktenskapsnormen. *Bibliotheca Arnamagnæana*, nr. 25, 154–178.
- Magerøy, Hallvard. 1991 [1958]. Prymskviða. *Norroena et Islandica: utvalde artiklar av Hallvard Magerøy*, red. Eivind Fjeld Halvorsen mfl., 1–15. Øvre Ervik: Alvheim & Eide
- McTurk, R. W. 1974. Sacral Kingship in Ancient Scandinavia: A Review of Some Recent Writings. SB 19, hefte 2–3, 139–169.
- McTurk, R. W. 1994. Scandinavian Sacral Kingship Revisited. SB 24, hefte 1, 19–32.
- Meissner, Rudolf. 1921. *Die Kenningar der Skalden : ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Bonn: Kurt Schroeder.
- Meissner, Rudolf. 1933. Rígr. PBB 57, 109–130.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1977. Starkaðr, Loki og Egill Skallagrímsson. *Sjöttu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, red. Einar G. Pétursson mfl., bd. 2, 759–768. Reykjavík.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1983. *The Unmanly Man*. The Viking Collection, nr. 1, red. Preben Meulengracht Sørensen og Gerd Wolfgang Weber. Odense: Odense University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1986. Thor's Fishing Expedition. *Words and Objects: Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*, red. Gro Steinsland, 257–278. Oslo: Norwegian University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1988. Loki's Senna in Ægir's Hall. *Idee. Gestalt. Geschichte. Festschrift Klaus von See*, red. Gerd Wolfgang Weber, 239–259. Odense: Odense University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1991. Om eddadigtenes alder. *Nordisk hedendom: et symposium*, red. Gro Steinsland mfl., 217–228. Odense: Odense University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1992. Snorris fræði. *Snorrastefna: 25.–27. júlí*, red. Úlfar Bragason, 270–283. Rit Stofnunar Sigurðar Nordals, nr. 1. Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals.
- Meulengracht Sørensen, Preben og Gro Steinsland. 1999. *Voluspá*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Meyer, Elard Hugo. 1891. *Germanische Mythologie*. Lehrbücher der germanischen Philologie, bd. 1.
- Meyer, Richard M. 1910. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Mogk, Eugene. 1900. Der altgermanische Himmels-gott. *Grundriss der germanischen Philologie*, bd. 3, 313–328. Strassburg.
- Much, Rudolf. 1930. Der nordische Widdergott. *Deutsche Islandsforschung*, red. Walther Heinrich Vogt, bd. 1, 63–67. Breslau: Hirt.
- Much, Rudolf. 1985 [1898]. Der germanische Himmels-gott. *Abhandlungen zur Germanischen Philologie: Festgabe für Richard Heinzel*, red. F. Detter, 189–278. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

- Mundal, Else. 1989. Korleis endar eigentleg Vøluspá? *Festskrift til Finn Hødnebo 29. desember 1989*, red. Bjørn Eithun mfl., 210–223. Oslo: Novus forlag.
- Mundal, Else. 1990. Forholdet mellom gudar og jotnar i norrøn mytologi i lys av det mytologiske namnematerialet. *Studia Anthroponymica Scandinavica*, årgang 8, 5–18.
- Mundal, Else. 1991. Forholdet mellom myteinnehald og myteform. *Nordisk hedendom: et symposium*, red. Gro Steinsland mfl., 229–244. Odense: Odense University Press.
- Mundal, Else. 1992. Snorri og Vøluspá. *Snorrastefna: 25.–27. júlí*, red. Úlfar Bragason, 180–192. Rit Stofnunar Sigurðar Nordals, nr. 1. Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals.
- Mundal, Else. 1998. Androgyny as an Image of Chaos in Old Norse Mythology. *MM*, hefte 1, 1–9.
- Mundal, Else. 2001. Skaping og undergang i Vøluspá. *Sagnaheimur: Studies in Honour of Hermann Pálsson in his 80th birthday, 26th May 2001*, red. Ásdís Egilsdóttir og Rudolf Simek, 195–207. *Studia Mediaevalia Septentrionalia*, nr. 6. Wien: Fassbaender.
- Müllenhoff, Karl. 1886. Frija und der Halsbandmythus. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 30, 217–260.
- Müller, William. 1844. *Geschichte und System der altdeutschen Religion*. Göttingen.
- Noreen, Adolf. 1923. *Altisländische und altnorwegische Grammatik*. 4. utg. Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte: Altnordische Grammatik I. Halle (Saale): Verlag von Max Niemeyer.
- Ohlmarks, Åke 1937. *Heimdalls Horn und Odins Auge: Studien zur nordischen und vergleichenden Religionsgeschichte*. Lund: C. W. K. Gleerup. København: Levin & Munksgaard.
- Ohlmarks, Åke. 1939. Anmärkningar och genmåle angående Heimdall. *ANF* 54, 354–363.
- Olrik, Axel. 1910. Gefjons pløjning. *Danske studier*, 1–31.
- Olrik, Axel. 1911. Myterne om Loke. *Festskrift til H.F. Feilberg fra nordiske sprog- og folkeminddeforskere på 80 års dagen den 6. august 1911: udgivet af Svenska Landsmälen, Maal og minne (Bymaalslaget, Kristiania), Universitetsjubilæets danske samfund (Danske Studier)*, 548–591. Stockholm, København og Kristiania.
- Olrik, Axel. 1922. *Ragnarök: Die sagen vom Weltuntergang*. Berlin og Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Olsen, Magnus. 1909. Fra gammelnorsk myte og kultus. *MM*, 17–36.
- Olsen, Magnus. 1933. Fra Eddaforskningen. *ANF* 49, 263–278.
- Ong, Walther J. 1982. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Ordbog over det norrøne prosasprog*, bd. 1–2. København: Den arnamagnæanske kommission (1989–).
- Ordbog over det norrøne prosasprog: registre*. København: Den arnamagnæanske kommission (1989).
- Orluf, F. 1923. Gefjonmythen hos Brage den Gamle. *Danske studier*, 22–30.
- Pering, Birger. 1939. [Bokmelding til Ohlmarks (1937)]. *ANF* 54, 342–353.
- Pering, Birger. 1941. *Heimdall: Religionsgeschichtlichen Untersuchungen zum verständnis der altnordischen Götterwelt*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Petersen, N. M. 1863. *Nordisk Mythologi*. København.
- Pipping, Hugo. 1925. Eddastudier I. *SNF* 16, hefte 2, 1–53.

- Pipping, Hugo. 1926. Eddastudier II. SNF 17, hefte 3, 1–138.
- Pipping, Hugo. 1928. Eddastudier III. SNF 18, hefte 1, 1–58.
- Pipping, Hugo. 1930. Eddastudier IV. SNF 20, hefte 3, 1–21.
- Ralph, Bo. 1972. The Composition of the Grímnismál. ANF 87, 97–118.
- Randlev, Julie. 1985. Skírnismál. MM, hefte 3–4, 132–159.
- Reichborn-Kjennerud, I. 1923. Lægerådene i Den eldre edda. MM, hefte 2, 1–57.
- Ricoeur, Paul. 1993. Myth: Myth and History. *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, bd. 12, 273–282. New York, London: Macmillan Publishing Company og Collier Macmillan Publishers.
- Rooth, Anna Birgitta. 1963. *Loki in Scandinavian Mythology*. Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXI. Lund: C. W. K. Gleerups förlag.
- Rydberg, Viktor. 1886. *Undersökningar i germansk mytologi*, bd. 1. Stockholm : Bonnier.
- Sayers, William 1993. Irish Perspectives on Heimdallr. *Alvíssmál* 2, 2–30.
- Schier, Kurt. 1963. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá. *Märchen, Mythos, Dichtung: Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*, red. Hugo Kuhn mfl., 303–334. München.
- Schier, Kurt. 1976a. Húsdrápa 2: Heimdall, Loki und die Meerniere. *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, red. H. Birkhan, 577–588. Wien, Stuttgart: Wilhelm Braumüller.
- Schier, Kurt. 1976b. Die Húsdrápa von Úlfr Uggason und die bildliche Überlieferung altnordischer Mythen. *Minjar og menntir: afmælsrit helgað Kristjáni Eldjárn 6. desember 1976*, red. Bjarni Vilhjálmsson mfl., 425–443. Reykjavík: Bókaútgáfa menningarsjóðs.
- Schier, Kurt. 1999. Heimdallur og Loki. *Heiðin minni: Greinar um fornar bókmenntir*, red. Baldur Hafstað mfl., 25–46. Reykjavík: Heimskringla.
- Schjødt, Jens Peter. 1981. Völuspá – cyklisk tidsopfattelse i gammelnordisk religion. *Danske studier*, 91–95.
- Schjødt, Jens Peter. 1990. Det sakrale kongedømmet i det førkristne Skandinavia. *Chaos* 13, 48–67.
- Schröder, Franz Rolf. 1923. *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlin og Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Schröder, Franz Rolf. 1952. Das Symposium der Lokasenna, ANF 67, 1–29.
- Schröder, Franz Rolf. 1967. Heimdall. PBB 89, 1–41.
- Schulz, Wolfgang. 1924. Zeitrechnung und Weltordnung bei den Germanen. *Mannus* 16, 119–126.
- Schütte, Gudmund. 1923. *Dänisches heidentum*. Kultur und Sprache, bd. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- Seagal, Robert A. 1999. *Theorizing about Myth*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- See, Klaus von. 1972. *Die Gestalt der Hávamál: eine Studie zur eddischen Spruchdichtung*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- See, Klaus von. 1981 [1957]. *Edda, Saga, Skaldendichtung: Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag.
- See, Klaus von mfl. 1997. *Götterlieder: Skírnismál, Hábarðslióð, Hymiskviða, Lokasenna, Brymskviða*. Kommentar zu den Liedern der Edda, bd.2. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

- See, Klaus von mfl. 2000. *Götterlieder: Völundarkviða, Alvíssmál, Baldrs Draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grottasöngur*. Kommentar zu den Liedern der Edda, bd. 3. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Sigurður Nordal. 1927. *Völuspá: Völvens spådom*. København: H. Aschehoug & Co.
- Simek, Rudolf. 1993. *Dictionary of modern mythology*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Simensen, Jarle. 1969. Rikssamling. KLNLM, bd.14, 260–267.
- Steinsland, Gro. 1990. Pagan Myth in Confrontation with Christianity. *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-names*, red. Tore Åhlbäck, 316–328. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History
- Steinsland, Gro. 1991a. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi: en analyse av hierogami-myten i Skirnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Oslo: Solum forlag.
- Steinsland, Gro. 1991b. Religionskiftet i Norden og Völuspá 65. *Nordisk hedendom: et symposium*, red. Gro Steinsland mfl., 335–348. Odense.
- Steinsland, Gro. 2000. *Den hellige kongen: om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Ström, Folke. 1981. Poetry as an instrument of propaganda: Jarl Hákon and his poets. *Specvlvm Norroenvm: Norse Studies in memory of Garbriel Turville-Petre*, red. Ursula Dronke mfl., 440–458. Odense: Odense University Press.
- Ström, Folke. 1983. Hieros gamos-motivet i Hallfreðr Óttarssons *Hákonardrápa* och den nordnorska jarlvärdigheten. ANF 98, 67–79.
- Strömbäck, Dag. 1937–38. Philologisch-kritische Methode und altnordische Religionsgeschichte. *Acta Philologica Scandinavica* 12, 1–24.
- Thomassen, Einar. 1990. Vitenskapsbegrepet i filologien. *Den filologiske vitenskap*, red. Odd Einar Haugen og Einar Thomassen, 37–64. Oslo: Solum forlag
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind. 2001. *Katla, Ymir og landhreinsan*: forestillinger om utstøtelse og orden. *Nordica Bergensia* 25, 145–166.
- Tolley, Clive. 1996. Heimdallr and the Myth of the Brisingamen in Húsdrápa. *Tijdschrift voor skandinavistiek* 17, hefte 1, 83–98.
- Trudgill, Peter. 1994. Language contact and dialect contact in linguistic change. *Dialektkontakt, språkkontakt och språkförändring i Norden : föredrag från ett forskarsymposium*, red. John Helgander mfl., 13–22. Meddelanden från Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet, nr. 20. Stockholm: Institutionen för nordiska språk, Stockholms universitet.
- Tulinius, Torfi. 2001. Fornaldarsögur and Ideology: the Matter of the North Revisited. Papir frá konferansen *Fornaldarsagornas struktur och ideologi* 31. 8 – 1. 9. 2001.
- Turville-Petre, Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Unger C.R. og G. Vigfusson, utg. 1860–68. *Flateyjarbók: En Samling af norske Konge-sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*, bd. 1–3. Christiania.
- Vésteinn Ólason. 1989. “Máhlíðingamál”: authorship and tradition in a part of *Eyrbyggja saga*. *Úr Dölum til Dala: Guðbrandur Vigfússon Centenary Essays*. Leeds Texts and Monographs. New series, nr. 11, 187–203. Leeds: University of Leeds.
- Vestergaard, Torben A. 1991. Marriage Exchange and Social Structure in Old Norse Mythology. *Social Approaches to Viking Studies*, red. R. Samson, 21–34. Glasgow.

- Vries, Jan de. 1933. *The Problem of Loki*. Folklore Fellows Communications, nr. 110. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Vries, Jan de. 1934. Om Eddaens Visdomsdigtning. ANF 50, 1–59.
- Vries, Jan de. 1937. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 1. utgåve, bd. 2. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Vries, Jan de. 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2. utgåve, bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Vries, Jan de. 1957. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2. utgåve, bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Vries, Jan de. 1962 [1961]. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. 2. utgåve. Leiden : E.J. Brill.
- Vries, Jan de. 1964. *Altnordische Literaturgeschichte*. bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Vries, Jan de. 1967. *Altnordische Literaturgeschichte*. bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Wellek, René og Austin Warren. 1956. *Theory of literature*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
- Wiland, Sverre. 1994. Biografisk analyse: en utdatert lese måte? *Veier til teksten: litteraturteori og analysepraksis*, red. Kaj Berseth Nilsen mfl., 53–89. LNUs skriftserie, nr. 81. Oslo: Cappelen og Landslaget for norskundervisning. (LNU).
- Young, Jean I. 1933. Does Ríospula Betray Irish Influence. ANF 49, 97–107.
- Zima, Peter V. 1995. *Literarische Ästhetik*. 2. utgave. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag.
- Østbye, P., utg. 2000 [1922]. *Odysseen*. Oslo: Gyldendal.