

Þrunginn móði

Studier i den norrøne tordengudens ambivalens

Eirik H. Storesund



Masteroppgave i norrøn filologi
Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier
Universitetet i Bergen
Vår 2012

Forsideillustrasjon av Isolde Rongevær de Jonge.

HENDENE VEV

Eit menneskeliv
er ein vev, voven
av ukjende hender:
Truskuld
i barnehjarta,
strålande hug.

Og hendene vev:
liv, fylte med bragder
som Bayeux-teppet,
men òg Ofelias
og Hamlets lagnad.

Varpen er arven
med lange trær
i ætti attende.
Veften i skutelen
som eldsnøgt fer
att og fram,
er livet med glede,
sorg og skam
som lagnaden,
skeilaget,
hardhendt slær
til det me er.

Olav H. Hauge

Forord

Høsten 2011 var jeg fersk masterstudent, og hadde ved en misforståelse meldt meg til prosjektforberedelsene et semester for tidlig. Dette gjorde at jeg på svært kort varsel ikke bare var nødt til å bestemme meg for et tema, men stille med et mer eller mindre fullutviklet konsept! Jeg gikk i kast med å grave frem gamle ideer jeg hadde fått i studieløpet, og gikk møysommelig gjennom dem. Noen var gode, andre ikke fullt så gode. Til slutt kom én idé gjennom nåløyet, som jeg tok til å pøse videre. Inspirasjonen til å sette ord på denne ideen fikk jeg videre av at det var usedvanlig varmt utpå høsten: I møte med et alminnelig fuktig klima, resulterte dette i hyppige tordenbyger som lyste opp den bergensiske nattehimmelen. I skrivende stund har vi lagt bak oss en usedvanlig sen og kald vår – vi har bevitnet et nådeløst klima som utvilsomt vil ha en viss konsekvens for bøndene i landet. De har fått kjenne på væretes ambivalens, i tråd med denne avhandlingens ånd. Og igjen tordner det, som høsten jeg begynte.

Det er mange som fortjener heder i denne sammenhengen, og ingen av disse skal føle seg den andre underdanig, men først og fremst vil jeg takke veileder Eldar Heide. Det er ingen overdrivelse å si at denne oppgaven aldri kunne vært til uten inspirasjon, støtte, hjelp og råd fra deg. Jeg vil takke Bergsveinn for hans skaldskap og kloke ord. Jeg vil takke felag Aksel, for gode og kritiske innspill, og for å lese gjennom underveis, og jeg vil takke mine foreldre, som har alet meg opp og subsidiert studentlivet. Til slutt vil jeg ære min kjæreste Unni, for hennes støtte og omsorg i slitsomme og tunge perioder.

Det har vært en dannelsesreise!

Eirik Hansen Storesund, 13.5.2013, Bergen.

Innholdsfortegnelse

Del I: Teori	6
1 Problemstilling, metode og kildekritikk	6
1.1 Tema og problemformulering	6
1.2 Teoretisk og metodologisk utgangspunkt	6
1.3 Kildekritiske problemer	8
1.4 Om komparativ kildebruk	11
1.5 Utgaver	12
2 Tor i forskningshistorien	13
2.1 Allmennfremstillingen av Tor	14
2.2 Kritikk av forskningshistorien	25
Del II: Drøfting	29
3 Tor som kosmisk beskytter – Tendens 1	29
3.1 Tor, kosmisk orden og balanse	33
3.2 Tor og gudenes samfunn	51
3.3 Andre sosiale aspekter av Tors beskyttelse	65
3.4 Oppsummering	72
4 Tor som gud for vær og fruktbarhet – Tendens 2	73
4.1 Tordengud, ergo regngud?	74
4.2 Jakten på regnet	77
4.3 Det kompliserte været	79
4.4 Tordengudens farlige nærvær	85
4.5 Tor og vindene	89
4.6 Oppsummering	96
5 Tors status og stilling i samfunnet – Tendens 3	96
5.1 En latterlig gud?	96
5.2 En «bondegud»?	105
5.3 Hva med Tor og aristokratiet?	108
5.4 Tor som krigsgud?	112
5.5 Oppsummering	117
6 Tor som konstruktiv, vennlig og lojal – Tendens 4	118
6.1 Tor – en omsorgsfull venn?	118
6.2 Kontemplativ kommunikasjon?	121
6.3 Tor, menneskeofferet og gudenes vrede	124
6.4 Oppsummering	130
7 Konklusjon	131
Kildesamling	134
A. Norrøn poesi	134
A.1. Völuspá	134

A.2. Hárbarðsljóð.....	135
A.3. Hymiskviða.....	136
A.4. Lokasenna.....	136
A.5. Prymskviða.....	137
A.6. Brage den Gamle – Ragnarsdrápa (Først halvdel av 800-tallet).....	137
A.7. Tjodolv fra Kvine – Haustlǫng (800-tallet).....	139
A.8. Einar Skálaglam – Vellekla (slutten av 900-tallet).....	140
A.9. Torbjørn Disarskald – Diktfragment om Tor (slutten av 900-tallet).....	141
A.10. Steinunn Revsdatter – Lausavise om Tor (Omkring år 1000).....	142
A.11. Ulf Uggason – Húsdrápa (omkring år 1000).....	142
A.12. Øysteinn Valdason – Om Tor og Midgardsormen (Omkring år 1000).....	143
B. Norrøn Prosa.....	143
B.1. Gylfaginning 42: Tor dreper byggmesteren.....	143
B.2 Gylfaginning 44: Tor truer familien og tar Tjalve og Roskva.....	144
B.3 Gylfaginning 47: Om da Tor løftet Midgardsormen.....	144
B.4 Gylfaginning 48: Tors fiskeferd.....	145
B.5 Droplaugarsona saga 4: Gudenes vrede bringer storm.....	145
B.6 Egils saga 56: Egil truer med gudenes vrede.....	146
B.7 Eyrbyggjarsaga 3-4: Torolv Mosterskjeggs landnám og Tor-kult.....	146
B.8 Eyrbyggjar saga 9: Helligbrøde på Torsnes.....	148
B.9 Fljótsdóla saga 26: Spak-berses hov.....	149
B.10 Flóamanna saga 20-21: Tor konfronterer og truer Torgils.....	149
B.11 Kjalnesinga saga 2: Torgrim godes hov og Tor-kult.....	151
B.12 Landnámabók S85, H73: Torolv Mosterskjeggs landnám og hov på Torsnes.....	151
B.13 Landnámabók S123, H95: Hallstein Torolvson får høysetestolper.....	153
B.14 Landnámabók S197, H164: Kråke-Reidars landnám.....	153
B.15 Óláfs saga Tryggvasonar 67-68: Olav og blotene.....	153
B.16 Óláfs saga helga 112: Dale-Gudbrands ærefrykt.....	154
C. Kontinentale kilder.....	154
C.1. Adam av Bremen, fjerde bok, 26-27: Helligdommen i uppsala.....	154
C.2 Dudo av St. Quentin (omkring år 1000): Menneskeoffer til Tor.....	155
D. Figurer.....	155
Litteraturliste.....	158
Sammendrag / Abstract in English.....	169

Del I: Teori

1 Problemstilling, metode og kildekritikk

1.1 Tema og problemformulering

Grunntanken som siden utviklet seg til en hel avhandling, fikk jeg allerede da jeg som bachelorstudent ble var Meulengracht Sørensen's tolkning av kampen mellom Tor og Midgardsormen. Ifølge ham har det vært en utbredt forestilling at Midgardsormen var nødvendig for opprettholdelsen av den førkristne verdensorden, motsatt enkelte tidligere oppfatninger. Dette foreslår naturlig at Tor i denne konteksten utgjorde en trussel, ikke kun for ormen – men hele det levende universet. Tanken på at Tor, «beskytteren av kosmos», kunne snu alt på hodet fant jeg komisk og underholdende, men på et vis også fint og stimulerende filosofisk sett. Jeg følte det ga den førkristne verden en forfriskende og spennende dybde. Deretter begynte jeg å lure på om Tor kunne være like ambivalent ellers også, og etter hvert begynte andre spørsmål å åpenbare seg; rettet mot fremstillingen av Tor rent generelt. Det fikk meg til å undre på om siste ord egentlig var sagt i denne saken, og det skulle også vise seg slik, at det faktisk var sagt relativt lite om Tor de siste hundre årene. Nå skal jeg ikke hevde at en stabil, gammel og utbredt tolkning nødvendigvis er dårlig eller ukorrekt; intuitivt skulle man jo trodd det motsatte. Men til tross for at Tor på mange måter har blitt et symbol for norrøn og germansk hedendom generelt – er han på mange måter en litt oversett gud. I alle fall fra et akademisk ståsted. Mitt bidrag i denne oppgaven er, på og vondt, å komme til bunns i denne todelte problemstillingen:

A: I hvor stor grad kan tendensene i den generelle fremstillingen av Tor støttes i kildene?

B: Er Tor mer ambivalent i kildene enn han vanligvis fremstilles?

1.2 Teoretisk og metodologisk utgangspunkt

Spørsmålet om metode kom tidlig i arbeidet til oppgaven. Dette var likevel ikke et enkelt spørsmål å besvare, da norrønfilologifagets kulturhistoriske del foreløpig ikke rommer en bugnende metodologisk diskusjon, enda fagtradisjonen er lang. På den andre siden fremstår den metodologiske tradisjonen som akkurat det; en tradisjon. En følger ofte tidligere forsknings utgangspunkt, sentrert rundt nærlesing og hermeneutisk tolkning: Metodologiske innfallsvinkler som er grunnleggende fundert i *kontekst*. En kan ved dette søke å vurdere kildenes form og innhold, sammenhengen dem imellom, eller i en gitt kildesammenheng

synkront eller diakront. I denne oppgaven vil mitt fokus i all hovedsak være diakront, og det vil være på kildenes motivmessige innhold, fremfor studiet av deres konkrete form. Jeg vil med andre ord legge vekt på kildenes røtter og fenomenologiske kontekst, og legge mindre vekt på kildenes rent tekniske overlevering og diskusjoner rundt nedskrivningens samtid (se nedenfor).

Som enhver annen masteroppgave vil denne være sterkt rotfestet i den tidligere tradisjonen. Men det gjelder kanskje spesielt i dette tilfellet, fordi min analyse i høy grad trer ut av et kritisk blikk på temaer som i en årrekke har dominert forskningen på Tor. Når jeg begynte å arbeide med oppgaven var det allerede mitt inntrykk at enkelte av disse måtte nyanseres. Det har ikke vært min intensjon å bryte ned, men å bygge opp. Dermed virker det naturlig å tilby en alternativ forståelse av visse nøkkelkilder, og nye tilnærminger til forståelsen av Tor i religionen. Jeg vil derfor først vie leseren en gjennomgang av det jeg oppfatter som viktige forskningshistoriske tendenser, som i de forestående kapitler enten suppleres eller kritiseres med mine vinklinger og alternative tolkningsforslag. Disse tolkningene er inspirert av, om ikke direkte basert på en religionsfenomenologisk forståelse av at det hellige har en iboende dobbelthet, og kan ta former som kan oppfattes som både konstruktive og destruktive. Dette er kun en av mange potensielle innfallsvinkler, men jeg anser den som spesielt viktig, fordi det er mitt inntrykk at det sjeldent blir gransket hvordan tvetydige elementer i den norrøne mytologien kunne fortone seg i religiøse forestillinger. Dette er på tross av hva jeg oppfatter som en bred faglig enighet om at gudene slettes ikke var entydige, men ambivalente og komplekse. Det virker midlertidig som om dette lyset sjelden treffer Tor, hvilket jeg blant annet skal forsøke å demonstrere i kapittel 2. Likevel skal det nevnes at det generelt er uvanlig å drøfte ambivalens og tvetydighet som et tema i gammelskandinavisk religion¹.

Denne erkjennelsen ser dermed ut til å ha stoppet på halvveien forskningshistorisk sett, men jeg vil også legge til at dette er ikke overraskende. Den essensialistiske religionsforskeren Rudolf Otto formulerte komplekset med treffsikkerhet: Vi tenker ofte på det hellige som den perfekte moralske vilje, det absolutte og gode. Sannheten er at dette er historisk sett langt mer komplisert (Otto 1936: 5)². Otto introduserte flere nye begreper som fikk innflytelse for religionsvitenskapen, blant annet hos Eliade³, som jeg vil benytte meg rikelig av i denne

¹ En håndfull forskere, eksempelvis Leszek Gardela, Eldar Heide, Neil Price og Bernt Øyvind Thorvaldsen, utgjør unntak fra denne regelen.

² Vel å merke er spørsmålet *også* mer forvansket enn Otto (og mange andre essensialister) fremla. Se Gilhus og Mikaelson 2012: 18-19.

³ Å benytte Eliade er ikke helt uproblematisk det heller, da han har vært nødt til å tåle mye kritikk for sine tolkningrammer, som kan være for universalistisk og svært metafysisk orientert mot essensen av det hellige, hvilket kan være problematisk f. eks i studiet av religiøs utvikling og endring. I denne avhandlingen benytter jeg meg av Eliades verk først og fremst som kildesamlinger, samt til religionsfenomenologisk referanse.

avhandlingen. Selv om Ottos begrepsapparat ikke vil brukes gjennomgående i oppgaven, mener jeg det vil være til leserens fordel å gjøre seg kjent med aspekter av hans bidrag for den senere drøftingens skyld. Her er en kortfattet innføring: Otto berører ulike måter mennesker kan oppfatte og *oppleve* det hellige på. Med andre ord er det menneskers egen oppfatning av hellighet som står sentralt. Sentralt for Ottos forståelse av det hellige, ligger det numinøse, som betegner tilsynekomsten av et hellig vesens nærvær eller makt, og hvordan dette affekterer mennesket. Tilsynekomsten av det hellige kan for eksempel vekke fascinasjon og beundring (*mysterium fascinans*) hos mennesker, men også frykt og redsel (*mysterium tremendum*). Samtidig kan hellige makter virke *både* tiltrekkende og frastøtende samtidig (Otto 1936: 12-14). Jeg er kjent med at religionsvitenskapelig essensialisme i dag ofte møter hard kritikk – selv om essensialister som Eliade fortsatt blir hyppig benyttet, f. eks av arkeologer. Jeg tror likevel ikke vi er nødt til å begrense oss til *kun* den essensielle forståelsen av religion for å utnytte enkelte av dens kjerneideer. Vi snakker om en forståelse av *det hellige* som noe stort og u håndgripelig, kontrastfullt og ambivalent.

Det er altså med dette i bakhånd jeg vil drøfte kildene til Tor – i mindre grad som litterær mytekarakter, i større grad som hellig vesen i møte med et førkristent publikum. Dette synet vil jeg sette i kontekst både med annen forskning innen norrøn kultur, men jeg vil også se bredere, og forsøke å støtte opp hypotesene med materiale fra komparative kilder. Dette er delvis for å ha flere ting å støtte meg på når det norrøne materialet ikke strekker til, men også for å illustrere at disse tolkningene ikke er mindre rimelige enn de traderte tolkningene.

1.3 Kildekritiske problemer

I arbeid med mytologiske tekster er den religiøse konteksten som regel tapt, men dette forhindrer oss ikke nødvendigvis i å vurdere disse tekstene som kilder til religion og religiøse mentaliteter likevel. Men det medfører flere forbehold. Dette utgangspunktet for en avhandling er ikke nødvendigvis selvsagt: En kunne for eksempel studert diktenes form og poetikk, gransket deres syntaks, struktur, rim og metrikk. En kunne analysert verkenes resepsjon med tekstfilologiske metoder, eller etterprøve deres innhold i lys av en gitt fagteori. Disse ulike utgangspunktene medfører vidt forskjellige kildekritiske spørsmål, og vil til syvende og sist gi utslag i vidt forskjellige produkter. Det jeg har valgt å gjøre er å gjennomføre en nærlesing av innholdet, hvor målet ideelt skal være, at man skal kunne avdekke en plausibel, om ørliten, del av førkristne religiøse forestillinger og opplevelser.

Tragedien enhver forsker innen norrøn religion før eller siden forsoner seg med, er at de mange motivene som finnes i hver mytologisk tekst, og mytene tekstene manifesterer, deres

underliggende forestillinger og mange betydninger, aldri kan ha den samme dybden for en moderne forsker som de kunne ha for miljøet mytene opprinnelig ble formidlet i. Denne steinen vil alltid stå i veien. Dette betyr dermed også, at den ikke behøver være et større problem enn vi selv gjør det til. Skal sammenligningsgrunnlaget være resepsjonen av romersk religion eller kristendommen – vil man selvfølgelig alltid komme tilkort. Sammenligner vi derimot de islandske kildene med det som er overlevert av kilder til førkristen keltisk eller slavisk mytologi, blir det klart hvilken skattekiste vi egentlig sitter på. Selv i et så beskjedent korpus som det norrøne er man faktisk privilegert! Dette betyr åpenbart ikke at perspektivet dikterer eller påvirker vårt kildeomfang; det er ingen trylleformel som gir oss mer enn det vi har. Derimot kan det diktere vårt utgangspunkt, og vårt mål.

Målet for studiet av norrøn religion kan aldri være å rekonstruere hele den «opprinnelige» tradisjonen. Men for i det hele tatt å kunne si noe som helst, er vi nødt til å benytte oss av alle tilgjengelige verktøy og nytte dem så langt de rekker. Et enkelt utgangspunkt er, for eksempel, at vi kan ta for gitt at bildet kildene danner av Tor aldri kan forenkles til kun å være «motiver» - deres kombinasjoner og fremstilling formidler også forestillinger, selv om fremstillingen er episk, og sannsynligvis aldri ble trodd på i helt bokstavelig forstand (Nordberg 2004: 9). *Det bokstavelige* er dog ikke et premiss for *religiøs sannhet*; det rene og hellige er i prinsippet oversanselig. Vår tilgang på disse forestillingene avhenger åpenbart også av vår forståelseshorisont, som kildeomfang, teori og metode forhåpentligvis kan bidra til å øke. Selv om et tapt verdensbilde åpenbart aldri totalt kan rekonstrueres, kan vi rekonstruere en rekke sosiologiske faktorer som igjen kan ha utgjort viktige rammebetingelser for deres religiøse liv. F. eks hvordan samfunnet var organisert, hvilke landskap de bevegde seg i osv.

I det hele tatt å studere religionen via tekst demonstrerer at det er et skille og en avstand mellom de som opplevde religionen og vi som studerer sporene av den (Thomassen 1990: 61-63; jf. Gilhus og Mikaelson 2012: 60). Derfor er tekstkritikk i siste instans også utilstrekkelig. Filologi er et godt utgangspunkt for å studere en religion hvis kilder er delvis tekstlige, men det i seg selv er ikke nok: «Den ensidige vekten på tekstkritikk og filologi medførte at andre sider ved det å skrive historie ikke ble tilsvarende reflektert over.» Dette skriver Gilhus og Mikaelson (2012: 60) om filologiens historiske dominans over det religionsvitenskapelige faget. I studiet av norrøn religion, som nødvendigvis *må* avhenge av filologi, betyr dette at vi også er nødt til å gjøre vurderinger som ikke kun er tekstkritiske: Selv om utgangspunktet for enhver filologisk avhandling er nødt til å ha sin basis i det i det traderte tekstmaterialet, er vi også nødt til å basere tolkningene på et bredere kildeomfang, og foreta en

større kildekritisk vurdering. Så lenge vi i klarer å unngå problematiske generaliseringer, mener jeg dette er forsvarlig. For i det hele tatt kunne gjøre dette er det nødvendig å ha et nøkternt og kritisk blikk på kildene og deres kontekster.

Kritikkens innhold vil det dog alltid finnes divergerende syn på, og noen konsensus vil neppe noensinne oppnås – men er likevel underlagt konstante endringer. For eksempel hadde forskningen en periode sett bort i fra tekstenes detaljer om egne, små hedenske kultbygninger, såkalte hov (Etter Olsen 1966). Det ble etter hvert gjengs å tro at slike bygg aldri hadde eksistert, og at deres tilstedeværelse i kildene hvilte på kristen fiksjon. I dag er det vel derimot kun en minoritet som mener dette, ettersom religionsarkeologien de siste tiårene har identifisert flere av dem (jf. Zachrisson 2004; Bjarni F. Einarsson 2008; Jørgensen 2009; Lenntorp og Hårdh 2009; Abram 2011: 70). Kildeutvalget i denne oppgaven er også nødvendigvis nødt til å reflektere utvalget i tidligere forskning, da den danner utgangspunktet for store deler av drøftingen min. Det betyr at kildene jeg bruker, i all hovedsak er de samme som hos autoritetene.

Mange kildekritiske spørsmål retter seg mot påvirkning kristendommen. Dette er såpass viktig at jeg føler noen ord om saken er nødvendig. Man fremstiller gjerne kristendommen, bevisst eller ubevisst, som en altomspennende makt hvis mentaliteter og motiver smitter over på alt den kommer i kontakt med. Derfor er man ofte villig til å strekke seg langt for å påvise kristen påvirkning på samfunnet i den såkalt førkristne perioden. Ofte også mer villig til å akseptere teorier om kristen innflytelse, enn å akseptere tilsvarende teorier knyttet til andre religioner – eller den førkristne religionens egen utvikling. Noen ganger er dette velbegrunnet, andre ganger er grunnlaget svakere: Et lokalt eksempel jeg kjenner godt, er skipsgraven på Storhaug på Karmøy, datert til midten av 700-tallet, hvor det blant annet ble funnet en vokskake med to overlappende innprikkede rader – som sammen danner et korsornament. Hvilket har dannet grunnlag for spekulasjon om kristen innflytelse. Inhumasjonen bærer ellers alle trekk vi skulle forvente gravleggingen av en hedensk fyrste. Skal det bevises at Storhaugfyrsten hadde god kjennskap til kristendommen, mener jeg vi behøver mer å gå etter enn to overlappende streker. Anekdoten har sin relevans også i studiet av mytologiske tekster. Det hender at motiver fra de mytologiske tekstene, som kanskje kun overfladisk ligner kristne motiver, antas å reflektere kristne ideer (se f. eks kapittel 3.1). Kristendommen er svært form- og innholdsrik, og det burde derfor være rikelig med tilfeller hvor dens symbolspråk, uttrykk og motiver overlapper med andre tradisjoner – uten at vi automatisk kan snakke om påvirkning. Jeg vil gjerne ta ett av flere mulige eksempler: Vi kan på den ene siden tenke oss at innslag av elver og vann i kosmologien har en forbindelse med

kristen teologi (jf. visjonslitteraturen), men når vi ser at vann er et viktig element i nesten alle religioner blir denne koblingen noe mer diffus. Den førkristne religionen kan også ha benyttet seg av symbolspråk som var forståelig av selv de kristne (og omvendt). Den kan også ha mottatt kristne innslag flere århundrer før misjonsvirksomheten fant veien til Skandinavia. Om et slikt innslag rette kan kalles kristent, etter flere århundrer i hedensk drakt, kan diskuteres.

Noen kildekritiske problemer er likevel konstante: Situasjonen kompliseres både av at det faktiske religionsskiftet, og det at tekstene er tradert av kristne over en betydelig periode etter kristningen. Vi forstår derfor at dette på en eller annen måte, og i større eller mindre grad, må ha påvirket materialet. Men sene, kristne fortolkninger er ikke nødvendigvis mer objektive enn ikke-kristne, tidlige tolkninger – selv om dette later til å være et vanlig synspunkt blant filologer. Det er i mine øyne svært problematisk at mange som arbeider med gammelnordisk religion mangler komparativ religionsvitenskapelig kompetanse. Det har derfor vært vanlig å gå ut fra at dersom et motiv ligner et annet som finnes i lærd og kristen litteratur, så stammer det nødvendigvis derfra – uten at man kjenner til eller forsøker å undersøke om motivet er utbredt i ikke-kristne kulturer, og derfor like gjerne kan være eldre. I denne sammenheng har Meulengracht Sørensen fremlagt to argumenter som i mine øyne er helt essensielle for bruken av eddadiktene som kilder til religionen før kristendommen, for å konkludere dette delkapittelet:

«For det første inneholder intet gudedigt nogen explicit reference til kristendommen eller til kristen moral. Det gjør det betænkeligt at tale om digtene som kristne. For det andet er der intet, der tyder på, at de mennesker, der interesserede sig for digtene i islandske højmiddelalder, betragtede dem som andet end hedenske. Redaktøren af samlingen af eddadigte i *Codex Regius* indsatte ikke noget sted bemærkninger af kristen karakter. Han videregiver digtene som det, de selv hævder at være: beretninger om ældgamle tider og fjerne egne, fra en mytisk tid før historisk tid.» (Meulengracht Sørensen 1991: 225)

1.4 Om komparativ kildebruk

Jeg har valgt å supplere drøftingen med komparative kilder. I denne sammenhengen er disse kildene først og fremst ment for å påpeke likheter med det norrøne korpuset i motiver og trekk, som kan vitne om forestillinger som kan eller ikke kan ha eksistert i det førkristne samfunnet. Formålet med denne vinklingen er da å se om kilder fra andre etniske religioner kan utfylle eller kaste lys over elementer ved den norrøne religionen hvor de norrøne kildene

er tvetydige. I denne funksjonen kan ikke komparative kilder gi klare svar, men kan bidra til å sannsynliggjøre spørsmål og tolkninger som kan gi selvstendig mening i ens primærmateriale, der sistnevnte gir oss ufullstendige opplysninger (Schødt 2000: 38). Dette utgangspunktet finner jeg naturlig fordi den førkristne norrøne religionen ikke oppstod, utviklet seg eller forsvant i et vakuum, men er dømt til å bære likhetstrekk med de andre indoeuropeiske religionene i Europa. Vi kan til en viss grad også, i kraft av akkulturasjon, forvente fellestrekk med religionene til finsk-ugriske nabofolk (Bertell 2003: 24); Komparative studier i denne retningen har båret mange frukter (f. eks Bertell 2003; Heide 2006). Selv om likheter vil bli pekt på, og i blant foreslått som analoge, vil jeg sjeldent forsøke å identifisere lån, eller forklare opphavet til disse likhetene, ei heller vil jeg foreslå at forestillingene bak likhetene er identiske – for det vil de så klart ikke være. Man skal i tillegg være var på den norrøne mytologiens selvstendige utvikling, som ikke behøver ha motsvar i andre kildegrupper.

Det komparative utgangspunktet har både en tidsdimensjon og en romdimensjon, hvor kilder som er nære i tid og rom av åpenbare grunner forstås som mer verdifulle enn motsatt. Selv om dette er et fornuftig prinsipp, kan det også være en illusjon, og ikke nødvendigvis reflektere faktiske forhold. Jeg mener at det er akseptabelt å bruke kilder som er sene, selv når disse ikke er fullgode (jf. kapittel 1.3), men helst hvis det gjelder mer eller mindre allmenngyldige, universelle forestillinger. Når kildeutvalget er så vanskeligstilt som det norrøne, er det all grunn til å ta med i vurderingen alt som er relevant. Dårlige kilder er bedre enn ingen kilder, i den grad man er bevisst over alle forbehold dette medfører (se f. eks Heide 2009). I kritikken mot komparativ metode blir det ofte innvendt at de som benytter seg av den vil favorisere likheter – men ser bort ifra ulikheter. Denne kritikken er urimelig fordi et komparativt utgangspunkt selvfølgelig også kan brukes til å belyse ulikheter av alle tenkelige slag (jf. Bertell 2003: 21), noe jeg også vil gjøre i løpet av avhandlingen. Studiet av ulikhetene er også av stor verdi hvis vi skal forstå og skille mellom ulike mentaliteter, og sosiologiske kontekster, som kommer til syne i kildematerialet.

1.5 Utgaver

Til alle sitater fra *Snorra Edda* har jeg benyttet meg av Faulkes sin utgave, og følger dermed også utgavens kapittelinndeling. For utgaver av sagaene har jeg i all hovedsak benyttet meg av utgivelser fra serien *Íslensk fornrit*, eller Guðni Jónssons *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Til de poetiske kildene har jeg brukt forskjellige utgaver: Alle skaldedikt er sitert fra Finnur Jónssons utgave *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B1*, men med *Haustløg* har jeg også hatt Richard Norths (1997) kommenterte utgave for hånd. Eddadiktene jeg siterer er hovedsakelig

etter Sophus Bugges utgave av *Codex Regius GKS 2365 4^o* utgitt i 1867, hvor jeg bruker nyutgivelsen fra 1965. I de fall jeg siterer fra eddadikt som ikke er i *Codex Regius*, benytter jeg meg Andreas Heusler og Wilhelm Ranichs *Eddica Minora* (1903). Alle norrøne tekstkilder normaliserer jeg selv, etter normen i *Norrøn Ordbok* og Haugen (2006). I den grad jeg har benyttet meg av runologisk materiale har jeg vedlagt signum fra Samnordisk Runtextdatabas, men gjengitt tolkningen i normalisert norrøn form. Figurer og bilder av arkeologiske funn er gitt i kildevedleggene under kategorien D. Her har jeg oppgitt inventarnummer der disse har vært tilgjengelige. Jeg har valgt å gjengi alle norrøne navn og begreper på moderne norsk, med flere unntak: Navn på norrøne tekstkilder og verk har jeg gjengitt i norrøn form – noen ganger med norsk genitiv-s. Hvis et gitt ord har omdiskutert etymologi, eller der det gjelder et særegent begrep som vanskelig kan oversettes direkte, har jeg også valgt å gjengi det i norrøn form. Oversettelser vil være mine egne med mindre annet er uttrykt.

2 Tor i forskningshistorien

Tor har vært gransket like lenge som mytologien selv, og forståelig nok har mengden litteratur om ham vokst seg til et betydelig volum over årenes løp. Det er ikke realistisk å bite over et slikt omfang i denne oppgaven, og ettersom utgangspunktet delvis baserer seg på vurdering av den rådende fremstillingen av Tor, burde en gransking av viktige oversiktsverk og nye monografier være tilstrekkelig for denne delen.

Fremstillingen av Tor har, i kontrast til enkelte andre deler av mytologien, vært uhyre konsistent: Flere grunnsyn kan spores til 1876, da Henry Petersen først ga ut *Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold*, som hadde stor innvirkning på Jan de Vries mytologiske magnum opus *Altgermanische Religionsgeschichte*, utgitt 1935-37, siden gjenutgitt i revidert utgave 1956-57. Sistnevnte utgjør det tidligste punktet for min presentasjon av det jeg har valgt å kalle allmennfremstillingen av Tor. Denne er konsistent videreført fra verk til verk etter de Vries, men er muligens noe mer nyansert i de senere monografiene, hvor fokuset som regel står på ett eller flere enkeltaspekter ved Tor, eksempelvis som objekt for en viss type kult. I motsetning til oversiktsverkene, hvor det er lettere å få inntrykk av Tor som en litterær eller mytografisk figur. I disse varierer i fremstillingsmåtene fra det livlige og fortolkende, til det deskriptive og oppramsende. Et godt eksempel på dette skillet kan illustreres ved å sammenligne Turville-Petres (1964) livlige stil med Halvorsens (1976) konkrete og kortfattede oppramsing av kilder. Håndbøkens forskningshistoriske verdi er stor enda de, i motsetning til monografiene, stort sett ikke drøfter. De benytter seg gjerne av en fremstilling som ligner drøfting, men gir ikke alltid

spillerom for motargumenter. Deres posisjon er derimot autorativ: De utgjør ofte studentenes første møte med faget, og har dermed en stor potensiell innvirkning i den grad verkene er fortolkende. Oversiktsverkene for norrøn religion blir også flittig brukt tverrfaglig. Dette medfører at verkenes representative ansvar overgår det rent filologiske, som deler av fagets ansikt utad.

Her følger en liste over verk jeg vil ta utgangspunkt i: Jan de Vries *Altgermanische Religionsgeschichte Vol II*, hvor jeg tar utgangspunkt i den reviderte utgaven fra 1957. I tillegg har jeg tatt med Gabriel Turville-Petres *Myth and Religion of the North* (1964), Folke Ströms *Nordisk Hedendom* opprinnelig utgitt i 1961, hvor jeg bruker 1997-utgaven, Britt-Mari Näsströms *Fornskandinavisk Religion* (2002), Gro Steinslands *Norrøn Religion* (2005) og Christopher Abrams *Myths of the Pagan North* (2011). I tillegg vil jeg benytte meg av leksikonartikler om Tor i Rudolf Simeks *Dictionary of Northern Mythology* (2007) samt Halvorsens artikkel om Tor i *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk Middelalder* (1976). Flere av disse har utgjort pensum på universiteter i Norge og andre land, eller vært typiske referanseverk i academia. Det er skrevet få monografier om kun Tor fra gammelt av, og av dem jeg har valgt ut er samtlige skrevet etter årtusenskiftet. I 2001 publiserte Anthony Perkins *Thor the Wind-Raiser*; hans hovedpoeng er å kaste lys over en underfokusert side av Tor, som en gud for vind og sjøfart. Maths Bertells doktoravhandling ved Stockholms Universitet, *Tor och den nordiska åskan* (2003) gransker kulten til Tor og de finske og samiske tordengudene i komparativt lys. Bertells studie går til dels inn for å nyansere fremstillingen av Tor, men også å utvikle og utforske forståelsen av de gammelnordiske religionenes samspill (Bertell 2003: 29). Den nyeste monografien er Lasse Christian Arboe Sonnes doktoravhandling med det ambisiøse navnet *Vikingetidens Thor-Kult* (2011), utgitt ved Københavns Universitet. Sonne tar et radikalt oppgjør med den allmenne oppfattelsen av kulten til Tor. Tidligere forskning mener han hviler på utdaterte metoder og ugyldig tolkningsgrunnlag. Han benytter seg av skaldedikt, samt runologisk og arkeologisk materiale, men fremgangsmåten er først og fremst tekstkritisk.

2.1 Allmennfremstillingen av Tor

Tor er en av gudene med bredest representasjon i kildene. Derfor kan man forvente at han dekkes av, nær sagt, hvert eneste oversiktsverk eller leksikon som angår norrøn religion. Det er ikke uvanlig å se ham umiddelbart etter gudehøvdingen Odin i kapittelinnstillingen, hvilket burde indikere høy status i det mytologiske hierarkiet. Jeg har alt nevnt et par av premissene for presentasjonen av Tor, som jeg straks skal forsøke å gjengi med fokus på hans mytologiske

stilling og personlighet. Den homogene «konsensus» gir seg til kjenne på ulike sett: Sammenligner man de ulike verkene kan man i ett gitt verk lese formuleringer som går igjen som tydelige parafraseringer av tidligere, hvilket demonstrerer hvor innflytelsesrikt et gammelt verk kan være selv uten en formelt sitert tilstedeværelse i teksten. Ettersom disse verkene dermed representerer variabler av en felles abstrakt fremstilling vil jeg, for å unngå å trøtte leseren, dele resten av kapitlet inn etter aspekter ved Tor som er typiske for overnevnte verk. De to første delene angår Tors religiøse og religiøse funksjon, henholdsvis som beskytter på den ene hånd, og gud for vær og fruktbarhet på den andre.

I tredje del vil jeg gjengi fremstillingen av Tors kult i forbindelse med ulike samfunnslag, mens jeg i fjerde og siste del har valgt å inkludere en bolk om Tors personlighet. I flere av verkene er tilsvarende deler eksplisitt markert med overskrifter som tilsvarer inndelingen jeg her har valgt å utføre. Enkelte verk kan inneholde både utvidelser og forenklinger av et slikt inndelingssystem, men det skal nevnes at slike tematiske inndelinger også forekommer implisitt, eller i flytende overgang. Tors personlighet inngår eksempelvis sjeldent som en klart avgrenset enhet, og blir i enkelte tilfeller svært sparsommelig eller deskriptivt gjengitt. Der dette presenteres er det likevel klart nok til at jeg mener en slik avgrensing er berettiget, for ikke å snakke om konseptuelt nødvendig for oppgavetemaet. På slutten vil jeg også trekke ut og presentere tendenser jeg mener kan defineres utfra fremstillingen av Tor. Disse essensielle aspektene vil jeg så bruke som referansepunkt når jeg legger frem drøftingen.

I den grad forskjeller i fremstilling verkene imellom er relevante, vil jeg strekke meg etter å gjengi disse. Enkelte ting vil jeg dog ikke gjengi: Mange av verkene inneholder inngående mytegjengendiktninger og oppramsinger av ulike kilder der Tor står i sentrum, men jeg ser ikke på dette som fruktbare diskusjonsobjekter. Ei heller vil jeg gå dypt innom alle kildekritiske diskusjoner i de enkelte verkene. Visse unntak forbeholder jeg meg likevel, dette gjelder spesielt de instanser der en kilde drøftes flittig, og hvor dette har større implikasjoner for forståelsen av Tor.

2.1.1 Tor som beskytter

Den mest utbredte forestillingen om Tor er at han beskyttet kosmos. Både Bertell, Steinsland, Näsström, Turville-Petre, Ström og de Vries ser ut til å forestille seg at Tor først og fremst er den som verner den innordnede verden: Tor styrker sikkerhet og balanse i verdensordenen gjennom sin kompromissløse kamp mot jotnene, som tradisjonelt har blitt oppfattet som destruktive kaoskrefter. Beskyttelsen utføres som et ekstrovert og aggressivt vern av både

menneskenes samfunn og gudenes kosmiske orden. Dette illustreres gjerne via oppramsingen av kjenninger som *Jotna dolgr* («jotnenes fiende») og *Midgarðs véurr* (Etymologien bak ordet *véurr* er omdiskutert, men kjenningen oversettes vanligvis som «Midgards beskytter»;
Steinsland 2005: 195; Ström 1997: 124; Turville-Petre 1964: 75-76; de Vries 1957: 121, 131).
Enda beskytterrollen blir betraktet som omfattende og innholdsrik, ser fellesnevneren for alt Tors vern ut til å utlignes i at han verner det etablerte mot ytre fiender. Jotunen opptrer der til stadighet som den arketypiske nemesis. De utgjør altså destruktive vesener som Tor beskytter hele kosmos imot. Näsström betegner ham som «den lysande krigaren och den manhaftige beskyddaren av den ordnade världen mot det kaos som jättarna hotar med» (Näsström 2002: 74). I blant stilles han i kontrast til Heimdall, for mens sistnevnte betraktes som en passiv vokter, er Tor den som farter rundt i gudenes tjeneste - stadig på nye eventyr der han målrettet utradrer jotner for å holde dem fra kosmisk dominans (Steinsland 2005: 195, 222; Ström 1997: 124). Det er i lys av dette vanlig å tolke Tor som en hjelpende makt: Simek skildrer det slik, at om æsene er i noen form for krise er det så enkelt som å si Tors navn; da trapper han umiddelbart opp for å hjelpe gudene ut av knipen (Simek 2007: 319). Turville-Petre og de Vries regner på linje med Simek Tor som en hjelpemakt som redder både mennesker og guder i nød (de Vries 1957: 147, 152; Turville-Petre 1964: 84). Det kosmiske perspektivet er altså relevant også i menneskenes verden: Sivilisasjon mot natur, orden mot kaos, vi mot dem, ås mot jotun.

Tilsvarende blir vikingtidens miniatyrhammere («torshammere») universelt tolket som etterligninger av tordenvåpenet Mjølne, og Halsvorsen sier om smykkene at «de har skullet beskytte eieren, som [Tors] hammer beskytter hele menneskeheten» (Halvorsen 1976: 396). Tor skal med andre ord også ha en klar relasjon til mennesket, som en forlengelse av hans status som kosmisk beskytter. Det skal være sagt at det på dette punktet eksisterer visse nyanser hos forfatterne, men ingen klart motstridende såvidt jeg kan se: Turville-Petre har for eksempel et større fokus på Tors samfunnsfunksjon og elsk hos folket enn hva andre har, med Jan de Vries som mulig unntak, mens Bertell i høy grad fokuserer på sider av Tor spesifikt innrettet mot kult og rite. Sonne ser derimot ut til å forkaste flere skriftlige kilder som andre forskere tradisjonelt har brukt, og diskuterer dermed motiver og forestillinger kun unntaksvis, og da helst for å kritisere. Turville-Petre uttrykker at Tors fiendskap også rammer samfunnets ytre fiender: Selv mot makthungrige norske konger kunne han beskytte – og skal ha vært en motsats til Kristus hos konservative hedninger i religionsskiftet (Näsström 2002: 79; Ström 1997: 123-124; Turville-Petre 1964: 94).

Steinsland og Näsströms bøker fokuserer klarere Tor som mytologisk symbol, uten å

gå for dypt innom hans samfunnsfunksjon slik eksempelvis Turville-Petre gjør. Likevel er lett å forstå at Tors funksjon hos Steinsland nødvendigvis har direkte implikasjoner for menneskenes samfunn, hvor han omtales som en «verdensoppretholder» som stabiliserer kosmos (Steinsland 2005: 195, 206) – men her er det viktig å nevne at den vanlige dualismen mellom æser og jotner noe nedtonet hos Steinsland. Hun har deriblant en disposisjon som vier jotnene høyere grader kosmisk integritet: Hun forestiller seg at de kunne motta visse former for kult og ofte opptrådte som positive vesen (Steinsland 2005: 140). Det gamle perspektivet holdt av de Vries er en klar kontrast til dette: Hos de Vries er det «Mittgard gegen Utgard» som er tingenes klare orden, der jotnene har rollen som demoner (de Vries 1957: 147). Også hos Halvorsen står det at «han kjemper mot onde makter og således er guder og menneskers beste venn» (Halvorsen 1976: 395).

Hos Ström er Tors kosmiske funksjon bokstavelig talt opprettholdende, da han også ser for seg at Tor holder himmelen oppe og beveger himmellegemene, på grunn av tilnavnet *Himinsjóli* (Ström 1997: 124), uten at han forklarer dette videre. Men som opptrer som torsheite i Eiliv Godrunarssons *Þórsdrápa*. Bertell har et lignende perspektiv der han knytter Tor til forestillinger om *axis mundi*, der verdenssøylen/verdenstreet garanterer kosmisk opprettholdelse, og Tor gir beskyttelse mot anti-kosmiske makter (Bertell 2003: 206, 210). For dette er myten om Tors fisketur og møte med Midgardsormen av særegen relevans, og den blir behandlet på forskjellig vis. Myten har blitt sammenlignet med historien om Leviatan fra kristen eskatologi, men de Vries innvender at helter og guder som dreper drager er svært vanlige innslag i flere andre indoeuropeiske mytologier. Derimot tenker han at nederlaget mot ormen, og Tors død etter kampen mot den i Ragnarok må være et kristent innslag. Fordi han ser det som utenkelig at hedningene forestilte seg Tor som noe annet enn uovervinnelig (de Vries 1957: 143). Tilsvarende regner man ofte med at Tor skjuler seg bak tittelen *hinn almatki áss* dvs. «den allmektige ás» (Halvorsen 1976: 393). Turville-Petre velger på samme komparative grunnlag som de Vries å se bort ifra *Snorra Edda*, *Hymiskviða* og flere av skaldediktene når de gir uttrykk at midgardsormen overlever fisketuren. Dette mener han er kristent motivert: Ondskapens orm vil leve til verdens ende (Turville-Petre 1964: 76). Ström ser ikke ut til å kritisere Snorres versjon, mens Steinsland ser ormens overlevelse som et kosmologisk prinsipp fra hedendommen, i at hun tolker ormen som en nødvendig del av spenningen som skaper kosmisk stabilitet: Ormen holder verden sammen, så å fjerne den er generelt en dårlig idé (Steinsland 2005: 200).

Flere tenker seg at Tors beskytterrolle omfatter forsvar av sosiale normer, for eksempel i forhold til ekteskapelige og erotiske forbindelser mellom mann og kvinne. Her inngår blant

annet at han hindrer utenforstående tilgang på æsenes kvinner, primært ved å drepe jotner som enten prøver, eller uttrykker ønsker om å røve åsynjer. Dermed stadfester Tor gudenes grep om kosmos (Turville-Petre 1964: 77). Tor «vier» (norr. *vigja*) med hammeren ved flere instanser i *Snorra Edda*, og dette har vært et yndet tema i sekundærlitteraturen. Det er svært vanlig å se dette som spor etter mimetiske kulthandlinger eller overgangsriter under Tors vern (Halvorsen 1976: 395; Näsström 2002: 73; Perkins 2001: 116-117; Ström 1997: 122), enten Tor vier for å vekke geitene sine til live, «vier» Balders kremasjonsbål, ekteskapets riter og relasjoner, eller runeinnskrifter (Bertell 2003: 193-195; de Vries 1957; Ström 1997: 123; Turville-Petre 1964: 81-82, 86). Mens Sonne erkjenner det allmenne forholdet mellom myter og riter, mener han det ikke er mulig for oss å verifisere om mytene om Tor er faktiske kultmyter, eller at vi kan skille ut kulthandlinger fra dem (Sonne 2011: 11-14). Visse runesteiner med formelen tolket som «Tor vie» (*Þórr vigi*), såkalte torshammerringe og miniatyrhammerer i gravkontekst har ført til at Tor gjerne plasseres i rollen som vokter over de døde. Näsström mistenker at formelen «Tor vie» er inspirert av kristent tankegods, mens Sonne ikke finner støtte for en slik tolkning – men mener at formelen ikke kan tydes (Näsström 2002: 73; Sonne 2011: 56-57). Tilstedeværelsen av formelen på amuletter der Tor tilsynelatende opptrer som fordriver av sykdomsvetter, øker ytterligere forståelsen av Tor som beskytter av liv og helse hos Bertell (2003: 193). Bertell argumenterer for at Tor har en forbindelse med ilden, blant annet via Rungne-myten, og at kultisk ildslåing kunne opptre som en parallell til Tors vigsel under forestillingen at ild kan fordrive sykdommer, eller at ildslåingen som imitasjon av torden kunne tiltrekke tordengudens oppmerksomhet i kulten (Bertell 2003: 195-205). Sonne mener å bekrefte at kulthandlinger og formularer forbundet med Tor kunne inngå i vikingtidens legekunst. Han utfordrer likevel at «Tor vie» formlene er mulige å analysere på en semantisk meningsbærende måte (Sonne 2011: 111-113). Samtidig bryter Sonne med den populære forestillingen om at miniatyrhammerer kan tolkes som «torshammerer», og mener disse ikke har noen beviselig sakral eller magisk funksjon som skiller dem fra andre miniatyrer (Sonne 2011: 115-152).

En vanlig kilde til forståelsen av vigsel med hammeren som en av Tors funksjoner finnes skildret i *Þrymskviða*, et dikt som blir møtt med kildekritisk skepsis hos blant annet Simek, uten at dette dermed hindrer samme i å finne spor av hedensk kulturpraksis i diktet. For eksempel mener han at diktet må være en sen oppfinnelse da myten ikke omtales av skaldene eller Snorre, men bruker enda diktet som kilde til en hypotetisk ekteskapsgudinne *Vár* som ellers kun nevnes i to korte passasjer i *Snorra Edda* (Simek 2007: 331). Turville-Petre kaller diktet et potensielt sent, burlesk bidrag og kaller det enda videre «a joke». Trass i det, nøler

han med å forkaste diktet som kilde, og mener det avslører Mjølne som et fallisk fruktbarhetssymbol som setter vernet av ektesengen til listen over Tors funksjoner (Turville-Petre 1964: 9-10, 81-82). Det er mitt inntrykk at disse eksemplene reflekterer en utbredt holdning til kildene generelt.

2.1.2 Tor som gud for vær og fruktbarhet

I forrige kapittel var jeg såvidt innom forskningshistoriens syn på Tor som vokter og beskytter – før jeg gled over i grenselandet til andre funksjonsområder. I flere av verkene ser det ut til at hans primærfunksjon som beskytter overlapper delvis med hans funksjon som fruktbarhetsgud, blant annet hos Bertell som ser denne fruktbarheten som vernende heller enn livgivende (Bertell 2003: 244). Mens kjønnslig og animalsk fruktbarhet er noe man typisk forbinder med Frøy, blir Tor oftest forbundet med regnet, åkergrøden og kulturplantenes vekst (de Vries 1957: 147; Steinsland 2005: 196; Ström 1997: 124; Turville-Petre 1964: 93-94). Bertell ser ut til å ta resonnementet på kornet når han sier at «Frej sår och Tor vattnar, för at uttrycka det enkelt» (Bertell 2003: 191). Som støtte for dette synet nevner han finsk-ugriske paralleller til *Drymskviða*, der regnet opphører når tordengudens instrument eller våpen blir stjålet. Både han og Näsström betrakter det som at fraværet av hammeren medfører en kosmisk instabilitet som i Tors avmakt forstyrrer grensene for makt, kjønn og fruktbarhet (Bertell 2003: 186; Näsström 2002: 73-74). Både de Vries, Ström og Turville-Petre uttrykker at funksjonen som fruktbarhetsgud kommer klart nok frem i hans rolle som tordengud, ettersom regnet følger tordenværet, mens hans forbindelse med landbruket illustreres i stedsnavn som *Dórsakr* (Halvorsen 1976: 394; Turville-Petre 1964: 93). Näsström uttrykker enighet i at Tor på grunn av tordenværsregn kan tilskrives rollen som fruktbarhetsgud, og hevder at «enligt folktron var också åskan i sig själv livgivande för naturen» (Näsström 2002: 71). Ström uttrykker at Tor står bak «det befruktande och livgivande åskregnet», og ser Tors identitet som sammenflettet med tordenværet. de Vries foreslår at Tor i utgangspunktet var en personifisering av torden, og at alle andre hans attributter og funksjoner har utviklet seg ifra dette (de Vries 1957: 147; Ström 1997: 123-124). I denne sammenhengen peker verkene ofte til Adam av Bremen, og hans berømte skildring av tempelhellighdommen i Uppsala, med den tilhørende hellige lund. Adam nevner at Tor var den fremst dyrkede guden, og skildrer at Tor styrte vær og grøde, og ble ofret til når farsotter herjet (de Vries 1957: 147; Turville-Petre 1964: 93). Sonne på sin side avfeier Adams skildringer som lærde konstruksjoner, som han setter i et kirkepolitisk lys (Sonne 2011: 177-178). Bertell påpeker til ulikhet fra andre at det ikke er entydig uttrykt i norrøne tekster at Tor bringer regn, men at det må forventes ettersom det er en fundamental

funksjon hos andre tordenguder, samt at været nevnes hos Adam (Bertell 2003: 185).

Noen ganger tenker man at Tor var en sjøfartsgud som ble dyrket for god bøl. Näsström nevner dette (2002: 79), men synet kommer fremfor alt frem hos Perkins (2001) som vier boken til å diskutere Tor som en å påkalle og ofre til for at han skulle øke eller senke vindene. Abram nevner forestillingen om at Tor kunne dyrkes for vind, men tar ikke en klar stilling til det: «we do not know if he was thought to grant protection from specific threats like ill-health or bad weather» (Abram 2011: 6-7, 66).

2.1.3 Tors status og kult i samfunnshierarkiet

Tors popularitet i ulike samfunnsgrupper blir ofte tatt opp i sekundærlitteraturen, men det er samtidig kanskje et punkt der ulikhetene hos enkelte er klare uttalt. Jeg har alt nevnt hvordan oversiktsverkenes hovedforskjeller ligger i vektingen av ulike kilder og motiver. Det inngår naturlig å spørre hvem det egentlig var som dyrket Tor, og dette blir ikke alltid like klart besvart. Det er bred enighet om at Tor nøytt stor popularitet i vikingtiden, og en av de mest åpenbare indikasjonene som trekkes frem er hvor ofte Tor opptrer som ledd i personnavn, som forekom i spesielt store mengder på Island (de Vries 1957: 120; Ström 1997: 88; Turville-Petre 1964: 75-76). Praktisk talt alle våre skriftlige kilder er åpenbart også islandske, og her mener en gjerne at Tor-kulten var mest markant (Perkins 2001: 19). Turville-Petre tolker dette som konsekvens av en særdeles sterk Tor-kult på vestkysten av Norge på Harald Hårfages tid som ble videreført av landnåmsmennene (Turville-Petre 1964: 86). Jan de Vries påpeker at det ikke finnes noen tegn til teofore personnavn forbundet med Tor i skandinaviske runeinnskrifter før vikingtiden, hvorav han konkluderer med at dette var tidspunktet hvor Tor først ble en populær guddom (de Vries 1957: 121). Likevel er det ingen som derav hevder at Tor er et sent innslag i mytologien. de Vries, Ström og Turville-Petre kobler deriblant Tor til øksebærende, falliske figurer fra bronsealderens jordbruksristninger (de Vries 1957: 124-125; Ström 1997: 121; Turville-Petre 1964: 84). De fleste nevner også hans tilsvar i andre indoeuropeiske tradisjoner, eksempelvis Taranis, Herkules, Jove/Jupiter, Perun og, aller oftest, den vediske tordenguden Indra (de Vries 1957: 107-111; Näsström 2002: 68; Steinsland 2005: 197; Ström 1997: 121; Turville-Petre 1964: 103). Bertell fokuserer generelt på likhetene mellom Tor og finsk-ugriske og baltiske tordenguder som Ukko og Hovrengaellies (Bertell 2003).

Turville-Petre mener at Tor i vikingtiden ruvet som den edleste og mektigste av gudene, samtidig sier han klart at «Thór is the god of the peasant, Óðinn the god of the king» blant flere lignende formuleringer. Ellers legger han stor vekt på Tor som en støtte og venn av

menneskeheten (Turville-Petre 1964: 75, 211). Det samme synet vektlegger de Vries, som forestiller seg Tor som en sympatisk figur som loset menneskene i allmuen gjennom livsfasene, som til gjengjeld så på ham som en *ástvinr* «kjær venn» (de Vries 1957: 147). Steinsland og Ström ser ut til å ha et lavere perspektiv på Tors status (i skyggen av Odin som en nobel herskergud), enda begge uttrykker at Tor var populær, i alle fall i ikke-aristokratiske kretser (Steinsland 2005: 206; Ström 1997: 123). Enda Tor vektlegges som beskytter av verdensaltet er det vanlig å se et klasseskille mellom kultene til henholdsvis Tor og Odin: Steinsland, som flere andre, ser Tor som en gud for bønder med et tydelig macho-preg som det norrøne samfunnet fant komisk: «Vi er uvante med at man kan gjøre narr av det hellige. Men humor hører sammen med en gudsoppfatning som lar gudenes makt være begrenset» (Steinsland 2005: 202). Ström insisterer på at Tor er en gud dyrket av bondestanden – ikke aristokratiet, enten sistnevnte skulle bestå av høvdinge, krigere eller skaldere. Det kunne dog innvendes at det muligens ligger en selvmotsigelse i at han også omtaler Tor som en yndling blant storbøndene (Ström 1997: 121), men dette står ikke i stil med hva han ellers uttrykker: Tors grove, kraftige trekk eksemplifiserer et «grovhugget nordiskt bondeideal». Ström understreker synet ytterligere med følgende sitat:

Över hans framträdande vilar intet av det mystiska halvdunkel som är så karakteristiskt för Oden. Hans väsen är enkelt, utan svek och utan dubbelthet. Med sitt osamansatta väsen förkroppsligar Tor den enkle bondens religiöst demokratiska ideal. Det var också bondeklassen som dyrkade honom, inte furstarna, krigarna eller skalderna.

(Ström 1997: 123)

Grunnlag for synet på Tor som enkel og laverestående får de fleste fra *Hárbarðsljóð*, der han går fillete kledd og skildres som mottaker av døde trelle (24). de Vries nøler med å akseptere denne strofen slik den står, og omtolker den for å foreslå at strofen opphavelig må ha siktet til frie bondefolk – og til dødsrikeforestillinger for ikke-aristokratiske klasser bevertet av Tor. Han tolker også Tor som en gud for den allmenne soldat, og tenker seg Tor som et bilde av idealmannen (de Vries 1957: 148-149, 152-53). Flere ser ut til å følge de Vries i dette synet. Steinsland siterer det for å illustrere at Tors status var lavere enn Odins, og at Tor er en «bondegud» (Steinsland 2005: 206-207). Også Näsström (2002: 80) mener strofen er en overdrivelse, og at vi heller burde lese det i tilknytning til den frie bonden. Hun gjør seg uavhengig ved å hevde at Tor ikke ble fallisk fremstilt, og at han derfor ikke var primært en gud for jordbruk. Tor er «først och fremst krigargud» heller enn fruktbarhetsgud, og forsvarer bondegud-perspektivet med at også bønder bar våpen i vikingtiden. Näsström har også et eget avsnitt under overskriften «Tor som krigets gud» der hun understreker videre at «Tor var

krigets gud framför andra» men benytter ikke anledningen til å forklare teorien, heller enn å snakke om Tors våpen og voldsraid mot jotnene (Näsström 2002: 71-72). Det fremkommer likevel tidligere i boken at Näsström er benytter seg av Dumézils indoeuropeiske trefunksjonssystem som ofte plasserer Tor i krigerklassen (Näsström 2002: 21). Steinsland er kritisk til trefunksjonssystemet, og sier at krigskunst ikke var en av Tors funksjoner (Steinsland 2005: 197). Abram skriver at enda Tor ofte spiller rollen som *krigergud* er det Odin som er *krigsguden* (Abram 2011: 56). Den eneste som uttrykker en noenlunde tydelig innvending til det ikke-aristokratiske perspektivet er Bertell, såvidt jeg kan se. Han påpeker blant annet at Adam av Bremen skildrer Tor som «ståtlig och med närmast kungliga drag» (Bertell 2003: 81). Sonne hevder at fremstillingen av Tor hos Adam er basert på klassiske skildringer og avbildninger av Jupiter, satt i en fiktiv uppsalahelligdom skapt av Adam for å legitimere Hamburg-Bremens kirkepolitiske posisjon (Sonne 2011: 190, 196).

Diskusjoner om humor i kildene er vanlige, og har både indirekte og direkte tilknytning til spørsmål knyttet til mytenes ideologier: Bertell mener at flere av tilfellene der Tor skildres i et komisk lys, eksempelvis i *Snorra Edda*, først og fremst skal tolkes som litterære grep som ikke forringer myteinholdet (Bertell 2003: 70-71). For øvrig er det vanlig å tolke komikken i disse kildene som betegnende for henholdsvis aristokratisk eller kristen parodi⁴, mens det tredje alternativet – som også er å finne hos forfattere som forfekter begge de to andre perspektivene – er at humoren reflekterer Tors popularitet. *Brymskviða* er et spesielt vanlig eksempel der eksempler utenom *Snorra Edda* først nevnes. Halvorsen, for eksempel, bruker ord som «ironisk» når han beskriver korpuset om Tor, men sikter spesielt til *Snorra Edda* (Halvorsen 1976: 392). I motsetning til blant annet Steinsland mener Ström at *Brymskviða* må stamme fra en tid hvor hedendommen ikke lenger behøvde å tas seriøst (Steinsland 2005: 161; Ström 1997: 125). de Vries utpeker at *Snorra Eddas* sene redaksjoner av mytene gjør dem novellistiske og eventyraktige, men at latter forøvrig ikke er problematisk. Den er snarere et tegn på Tors kjære stilling i hedenske hjerter (de Vries 1957:147-148). Turville-Petre omtaler *Brymskviða* som skjemt, men lar ikke dette hindre ham – eller andre for den saks skyld (jf. Simek ovenfor) – å bruke diktet som kilde for religionen, og sågar spesifikke kulthandlinger jf. Overnevnte bruk av hammeren (Turville-Petre 1964: 81). Foruten at man kunne le av eller med gudene er det også andre måter å forholde seg til dem på i sekundærlitteraturen. Svært vanlig er det å se visse begreper, som eksempelvis å være en guds *fulltrúi* som et uttrykk for tillitsforhold til gudene som kjennetegn for norrøn gudsforståelse.

⁴ Dette er åpenbart mindre problematisk i *Snorra Edda* enn poesien.

Näsström uttrykker her at «Man samspråkade ganska fredligt med gudarna i böner eller i drömmar» (Näsström 2002: 287).

I kildene forekommer også mindre fredelige måter å snakke med gudene på, eksempelvis menneskeoffer. Kilder som setter Tor i forbindelse slik praksis, for eksempel *Eyrbyggja saga* og Dudo av St. Quentins historie om normannerhøvdingene, blir som regel enten ikke berørt eller forsøkt bortforklart. Näsström tolker begge som produkter av kristen fantasi (Näsström 2002: 69). Simek er enda mer kritisk og hevder sågar at «human sacrifice to Thor is not recorded at all» (Simek 2007: 165). de Vries og Steinsland diskuterer ofring av mennesker i norrøn religion, men ser ikke dette i direkte sammenheng med Tor (de Vries 1957: 114; Steinsland 2005: 300-301). Et unntak blant de «eldre» verkene finner vi hos Turville-Petre som ikke ser ut til å behandle menneskeoffer til Tor som noe iboende problematisk (Turville-Petre 1964: 87). Perkins er åpen for at Tor kan ha mottatt menneskeoffer som skildret av Dudo: «There is no reason why Dudo should not have been in possession of reliable information about heathen Scandinavian customs» (Perkins 2001: 21). Sonne på sin side er sterkt uenig, og kaller Dudos skildring en «stereotyp fremstilling af uciviliserede og menneskeofrende barbarer» og nevner eksempler på andre groteske skildringer fra lærde miljøer (Sonne 2011: 224-225). Abram argumenterer gjennom en rekke litterære og arkeologiske kilder, for at menneskeofring sannsynligvis fant sted. Tro mot tradisjonen knytter han dette til Odin, men utelukker ikke at andre guder også mottok slike offer (Abram 2011: 71-77).

Selv om Sonne også avfeier Adam av Bremens skildringer av kulten, mener han kildene taler for at offentlige kultfester forekom, og at Tor etter alt å dømme også har blitt dyrket i slike sammenhenger (Sonne 2011: 162, 174). *Eyrbyggja saga* og *Landnámabóks* skildringer av høysetestolper i Tor-kulten møter mindre kritikk enn menneskeofringene i de samme kildene (Näsström 2002: 71; Ström 1997: 127). Sonne betrakter skildringene generelt som kristen fiksjon basert på helgendyrkelse og folkeetymologisk spekulasjon, og dermed tilsynelatende tappet for kildekritisk verdi (Sonne 2011: 276).

2.1.4 Tors personlige egenskaper

Tors personlighet blir også behandlet i sekundærlitteraturen, og spesielt hans sinne blir ofte trukket frem. Jeg nevnte tidligere de Vries, som ser for seg Tor som en personifisering av torden, som følgelig har sterk innvirkning på hans humør (de Vries 1957: 147). Ström tilslutter seg også at hans «mytiska personlighet präglas av åskans och blixstens våldsamma naturfenomen» (Ström 1997: 124). Sekundærlitteraturen nevner ofte hans sinne og

skremmelige fremferd, men alltid rettet mot jotnene. de Vries omtaler ved en anledning Tor som en gud som kunne fremkalle ærefrykt hos sine tilhengere, og uttrykker ved en annen at «fürchterlich ist er, wenn er in Zorn gerät; da kommt das *ásmegin* über ihn» (de Vries 1957: 121-122). Jeg kan dog ikke se at dette har blitt videreført hos de senere forfatterne – med unntak av Bertell, som nevner at tordenguder ofte er uforutsigbare og truende når de blir provosert. Han nevner finske Ukko og samiske Hovrengaellies som eksempler, men drøfter ikke hvordan dette eventuelt er å spore i kilder til Tor (Bertell 2003: 181, 212). Den dominante oppfatningen ser ut til å være slik de Vries uttrykker det, på tross av sitatet over, at Tor var en «*ástvinr* oder, «lieber freund», mit dem sie ihn anrufen» (de Vries 1957: 122), og forholdet mellom Tor og menneskene står nesten utelukkende i positivt fortegn i verkene. Tor blir ofte entydig positivt fremstilt, og kun skildret som en trussel for jotner og andre kaotiske skapninger. Enda Tor har et enkelt sinn og opptrer med komisk fråtseri, aggresjon og sinne, forestiller man seg at han er beundringsverdig mektig, kjapp til handling, hjelpsom og vennlig. Hans laster begrenser seg til en komisk bakside av hans beundringsverdige aspekter, basert i det maskuline eller bondske, med kildevekt på *Snorra Edda*, *Þrymskviða* og *Hárbardsljóð* (de Vries 1957: 122; Steinsland 2005: 201-202, 206; Turville-Petre 1964: 81). Ström anser som sagt også Tor som ensporet og enkel, men likevel svikløs og pålitelig. Man sammenligner gjerne Tors lojalitet mot Odins illojalitet og svik. Näsströms forståelse av Tors væremåte ligner også Ströms:

Den ideale krigaren som aldrig tvekar att försvara gudarna mot angripare. Han griper aldrig til svek, vilket ju into er främmande för Oden [...] den ända överdrift han gör sig skyldig till är att äta och dricka omätligt, en blygsam synd i sammanhanget, även om apititen är makalös (Näsström 2002: 83).

En motsats til synet som uttrykkes hos Näsström, Steinsland og Ström, er at både de Vries og Turville-Petre ser Tor som en klok og vis figur som vekker begeistring (de Vries 1957: 149). Turville-Petre skildrer Tor som verdig, men entydig når han sier «Thór stands in contrast to Óðinn, a chaotic, amoral figure, as the upholder of order» og kaller ham «the deep thinker» (Turville-Petre 1964: 86, 104).

2.1.5 Oppsummering

Vi har nå tatt en titt på fremstillingen av Tor, og sett på tendensene som åpenbarer seg i dem. Momenter fra sekundærlitteraturens fremstilling ble lagt frem, og likheter og ulikheter mellom verkene ble stadfestet. Vi så samtidig at mange av verkene følger en homogen fremstillingstradisjon. Etter denne fremstillingen var Tor en uhyre populær gud, som først og

fremst skulle verne sivilisasjon og kosmos mot outsiders og uvesen som truet stabilitet og forfektet kaos. I denne funksjonen skal også beskyttelse av familiære forbindelser, helse og fruktbarhet inngått. Man ser Tor som en lojal venn av mennesker og guder, og alle hans lyter er stort sett begrenset til det komiske og parodiske. Sistnevnte forstås ofte som et litterært grep, enten det skulle være middelaldersk eller også del av førkristne forestillinger. Ikke alle sier like entydig om Tor er korttenkt, enkel og ensporet, men problematisering av dette forekommer praktisk talt aldri, foruten hos Bertell, som kritiserer forskningshistorien for å kultivere et bilde av at Tor er dum. I forbindelse med dette blir det ofte uttrykt at kulten til Tor var klassebetont og begrenset seg til bønder og ikke-aristokratiske miljøer. Nedenfor har jeg tilspisset en essens av den tradisjonelle fremstillingen, som vil danne en ramme for drøftingen i resten av avhandlingen. De første to punktene gjelder Tors konkrete funksjoner:

Tendens 1: Tor er den lojale beskytteren av sivilisasjon og kosmos; en fiende av ytre krefter, som verner æsene og menneskenes eksistens.

Tendens 2: Tor råder for torden, samt vær og vind generelt. Ergo er han en fruktbarhetsgud knyttet til vegetasjonen – men også fruktbarhet generelt og samfunnets fysiologiske behov.

Tors sosiale relasjoner og status er også sentrale deler av hans fremstilling. Til dette hører også hans personlighetstrekk. Komplekset kan syntetiseres slik:

Tendens 3: Tor er ikke klok, men enkel, vennlig og ukomplisert komisk. Tor dyrkes ikke av aristokrati og elite, men av bønder og småkårsfolk.

Tendens 4: Tor er mild og vennlig ovenfor menneskeheten, han var universelt konstruktiv, rettferdig og lojal.

2.2 Kritikk av forskningshistorien

Nå som jeg har påpekt tendensene er det på tide å komme med mine generelle vurderinger av resepsjonen. Jeg kan begynne med å nevne et par sjangertypiske trekk som skiller monografiene fra oversiktsverkene. Blant annet er det visse ulikheter i argumentasjon og bruk av kilder. Inntrykket mitt er at monografiene ofte motivert av selve forskningsprosessen, mens håndbøker og leksika skal gi en oversikt over fagets *status quo*. I tillegg til å illustrere kildeomfanget må oversiktsverkene også skildre rådende syn innenfor ulike tema – de er ikke

først og fremst til for å foreslå noe nytt og selvstendig, men burde ideelt sett reflektere samtidens perspektiver. Argumentative elementer opptrer også i disse håndbøkene, men skiller seg fra monografiene på en rekke vis, ikke minst kildekritisk. Man forventer at studenter skal ta stilling til dem som autoritative verk, enda de etter sjanger ser ut til å være fritatt enkelte formelle krav man i øvrig forskning må ta stilling til. Ströms *Nordisk Hedendom* inneholder eksempelvis ikke tradisjonelle kildehenvisninger, foruten henvisninger til visse primærkilder. Tidligere forskning er generelt magert gjengitt i oversiktslitteraturen. På slutten av hvert kapittel opptrer ofte en litteraturliste med en håndfull verk til videre lesning, mens selve fagprosaen kun unntaksvis inneholder referanser. Resultatet er et uklart skille mellom hva som er forfatterens egne tanker og hva som er hentet fra andre, samtidig som hver forfatter ser ut til å ha sin egen dreining, men som altså er ment å representere et slags tverrsnitt av forskningen. Blant annet finnes det formuleringer av typen «av sagorna framgår också at Tors bild, till båtnad för vegetationen, fördes omkring i markerna» (Ström 1997: 122), og «enligt folktron var också åskan i sig själv livgivande för naturen» (Näsström 2002: 71). Begge er problematiske formuleringer av flere årsaker. Jeg har foreløpig ikke sett noen tekst som støtter første påstand. Det andre sitatet nevner ingen eksempler, og det slår meg ikke umiddelbart at dette nødvendigvis gir mening. Begge påstandene formuleres som om de er allmenngyldige, men er ikke det og oppgir ingen kilder. I Steinslands *Norrøn Religion* er det flere kildehenvisninger enn i flere av de andre håndbøkene, men hun sier veldig lite om forskningen på Tor, foruten at det *har* blitt forsket på Tor. For eksempel nevner Bertells komparative arbeid, men sier ikke noe om resultatet av disse studiene. Ellers er fremstillingen av Tor svært lik de andre håndbøkene.

Man skulle forvente at oversiktsverkene speilet det totale kildeomfanget, men her er det en viss skjevhet: Typisk sett er det eddadikt, Snorres mytiske prosa og sagalitteraturen som brukes. Skaldediktingen nevnes i blant, men er helst løst sitert i gjengivelsen av en og annen Tor-myte, om i det hele tatt. Dette gjelder eksempelvis møtet med Rungne. Bemerkninger fra komparativ mytologi blir tilsynelatende gjengitt direkte fra tidligere oversiktsverk, fordi ofte er de samme eksemplene som blir gitt.

Med tanke på Tors personlighet og funksjon er det generelt sagalitteraturen og *Snorra Edda* som benyttes. Fremstillingen av Tor i *Snorra Edda* utpekes i håndbøkene som eventyraktig og lite representativ for hedendommen, men likevel drypper denne godt over på den generelle fremstillingen likevel. Jeg synes dette er problematisk, og bidrar til en fremstilling av Tor som er mer banal enn den behøver å være. Motsigelser av denne typen trer samtidig frem i behandlingen av visse poetiske kilder: *Þrymskviða* blir problematisert som en

parodi, uten at man dermed unnsår seg for å gjøre mer eller mindre vidstrakte religionsvitenskapelige tolkninger av håndplukkede strofer i diktet. Simek ser som nevnt ut til å anerkjenne diktet først og fremst som kilde til en hypotetisk og ellers ubelagt ekteskapsgudinne, og vurderer ellers ikke de paralleller diktets øvrige innhold har i andre mytologier.

Monografiene kan på generelt grunnlag ikke beskyldes for den samme omgang med kildene; der er kildeomfanget mer variert og blir drøftet mer detaljert og grundig. Innholdet er også innovativt i alle tilfeller. Jeg vil nevne Abram som et visst unntak fra deler av min kritikk mot oversiktsverkene: I deres selskap er Abram langt mer selvstendig, og han skiller seg ut i kildeutvalg og struktur. Det finner jeg positivt. Rent personlig synes jeg dog at han i blant kan være litt vel forbeholden, og dette gjør det vanskelig å forstå hvor Abram selv står, og han kan noen ganger være flinkere til å påpeke svakheter enn styrker i kildekritiske spørsmål.

Vi har i forrige delkapittel sett at grunnsynet er at Tor er en beskytter og fruktbarhetsgud, men altså lettfattelig og primitiv. Her er det mest Bertell som skiller seg ut. For meg ser det ut til at den generelle fremstillingen er unyansert, og med dette mener jeg i særegenhet fremstillingen i oversiktsverkene, som kun i liten grad har moderert sitt syn på Tor. I tross Tor-forskningens utvikling det siste århundret. Forskjellene på Tor-fremstillingen i de eldre håndbøkene skiller seg derfor ikke fra de senere i noen særlig grad. Jeg tar dette til inntekt for at forskning som eventuelt har utviklet et mer komplisert bilde av Tor ikke har fått rotfeste i allmennfremstillingen. Jeg mener derfor at oversiktsverkene ikke reflekterer den forskningshistoriske utviklingen rundt Tor godt nok. Bertell (2003: 26-27) uttrykker at den forskningshistoriske mentaliteten lenge var at den norrøne mytologien ikke egentlig ble tatt på alvor som del av et religiøst system, men det har også eksistert en skjevhet denne tradisjonen. I motsetning til Odin, som for oss fremstår som mer intellektuelt stimulerende og spennende, blir Tor hardere rammet av det gamle synet om at den norrøne religionen var simpel og ukomplisert, mener han. Historisk sett har det medført at man sjeldnere har forsøkt å finne dypere meninger, eller underliggende religiøse mentaliteter i Tor-mytene. Dette er et inntrykk jeg til en viss grad støtter. Men om Tor har blitt så lite skrevet om som Bertell mener, tror jeg kan diskuteres⁵. Jeg betviler likevel ikke at Tor i hundre år har vært tynget av en altfor stereotyp fremstilling i forskningen, som muligens skyldes moderne fordommer.

Monografiene tar ellers kun stilling til fremstillingen i mindre grad. Spesielt hva angår

⁵ Det er for eksempel en del artikkelstoff viet Tor. Det ville dog blitt for omfattende å ta dette med i resepsjonskapittelet, jeg venter derfor med dette til drøftingen.

selve fremstillingsformen i primærkildene. Hva disse forfatterne mener om Tors faktiske vesen er dermed ofte uklart. Sonne unngår dette spesielt, i stil med hans deskriptive og positivistiske metodikk som gir lite rom for vurdering av Tors personlighet og oppførsel i mytene. Perkins går noenlunde prosaisk til verks for å granske Tors samfunnsmessige kontekst og praktiske funksjon, mens Bertell er mindre redd for å diskutere episke motiver. Dette bidrar til at Bertells bok fremstår som mer holistisk og levende, hvilket i mine øyne er positivt. Blant alle vurderte verk er Sonne den jeg har størst vansker med å forholde meg til. Hans kritikk er grundig, hard, og ofte treffende. Men til tross enkelte momenter, finner jeg det lett å være uenig i metodene og konklusjonene hans - som i mine øyne fremstår som i overkant kritiske. Subjektive kildekritiske vurderinger er vanlige i studiet av førkristen religion, og Sonne er her ikke et unntak. Forskjellen er at Sonnes subjektivitet baserer seg på et kildesyn som i mine øyne er hyperkritisk og reduksjonistisk, og som *a priori* favoriserer profane eller kristne tolkninger på steder der jeg mener dette ikke er like naturlig. Motiver som står i hedensk kontekst tolker Sonne ofte kategorisk som lærd fiksjon hvis paralleller i kristen lærd litteratur forekommer (jf. Sonne 2011: 229-286), og overser dermed mulige paralleller som kunne medført en annen konklusjon. Den inngående kritikken og aversjonen mot kildetekstene og forskningstradisjonen gjør at han står isolert fra de andre verkene jeg benytter meg av. Mens bidraget hans på mange måter er forfriskende, finner jeg anledning til å være uenig, for eksempel i det følgende utsagn: «[...] håndbøgene til den førkristne religion i Norden videregiver fremstillinger av vikingetidens Thor-kult, der bygger på en tilgang, der ikke står i mål med den kildekritiske metode, der nu er vanlig indenfor den historievitenskapelige beskæftigelse med middelalderen» (Sonne 2011: 19). Her det er snarere mitt inntrykk at det var en periode på 60- og 70-tallet som var kjennetegnet av høy, og noen vil si urimelig, skepsis rettet mot kildenes verdi (f. eks Olsen 1966; Schjødt 1988: 137). Det er mitt inntrykk at tendensen siden har vært en stadig økende tillit til de skriftlige kildene, men også økende aksept for både komparative og yngre kilder. Samtidig har en mer ansvarsfull, metodologisk bevisst og mindre naiv kildekritisk holdning steget frem (jf. Schjødt 1988; Meulengracht Sørensen 1990, 1991, 1992; Drobin 1991; Kaliff og Sundqvist 2006; Heide 2009; Sävborg: kommende;). At de enkelte håndbøkene kan i blant har sine svakheter kan jeg være enig i, men i mine øyne er Sonne er den som skiller mest seg ut med et hyperkritisk syn som er ukarakteristisk for dagens vitenskapelige klima.

Del II: Drøfting

3 Tor som kosmisk beskytter – Tendens 1

I forskningshistorien så vi at det hersker en bred, vedvarende enighet om at «**Tor er beskytteren av sivilisasjon og kosmos; en fiende av ytre krefter, som verner æsene og menneskenes kultur og eksistens**», et punkt jeg kalte Tendens 1 (T1). I dette kapitlet skal jeg prøve dette synet mot kildene for å se hvor godt påstanden stemmer. Samtidig vil jeg underveis lansere mine egne, alternative tolkninger og vurderinger der disse oppstår. Jeg vil heretter referere til hvert «tendenspunkt», under kodene T1, T2, T3 og T4 der jeg referer til dem i drøftingen.

Et sentralt element i T1 er at Tor bruker vold som virkemiddel for å sikre kosmisk orden: I norrøne tekster er det ingen mytologisk skikkelse som overgår Tor i drapsstatistikken, og i all hovedsak er det jotnene som bokstavelig talt må gå under hammeren. At voldsutøvelse spiller en viktig rolle i forestillingen om ham som beskytter er ikke overraskende; jotnene er gudenes fremste fiender og kaotiske motparter. Fiendskapen gudene og jotnene imellom er et hyppig motiv i mytologien, og desto mer markant er dette i mytene som omhandler Tor.

Som i alle mytologier, varierer de norrøne mytene i sitt innhold: De kan fortelle om tilgang på magiske gjenstander og kosmisk viten, definere handlingsparadigmer, eller formidle hvordan abstrakte eller rent konkrete ting og fenomener fikk sin eksistens. En myte kan med andre ord bidra til å definere virkeligheten, og er derfor også nært tilknyttet ideologi – men hvordan de ble oppfattet for over tusen år siden er ikke nødvendigvis tilgjengelig for oss. Det narrative innholdet i Tor-mytene skiller seg fra andre i korpuset⁶, for eksempel mytene om Odin: Tor er aldri motivert av et ønske om esoterisk viten, eller kunnskap om fremtiden slik Odin er. Gudenes mål og metoder er ulike. Dette demonstrerer en grense mellom deres to ulike vesen og funksjoner. I blant handler Tor-mytene om tilgang på spesifikke gjenstander og ressurser, men fokuset på vold er større i disse mytene enn andre av lignende type. Slik er det blant annet i *Hymiskviða*, hvor utgangspunktet er at Tor og Ty må skaffe en bryggekjele, for å tvinge Æge til å brygge øl og holde gilder for gudene. Mytens ulike prøvelser gir Tor mange anledninger til å demonstrere sine krefter, ikke minst gjennom utøvelsen av vold. I visse tilfeller utgjør vold det sentrale klimakset i myten, som når Tor kjempet mot Rungne, Geirrød

⁶ Mytenes generelle heterogenitet kan drøftes, men den diskusjonen kan ikke tas her. Poenget her er snarere at Tor-mytene er distinkte.

og Midgardsormen⁷. Det fremstår som klart at dette var et aspekt publikum forventet av Tor-myttene, hvor maktdemonstrasjon, trusler om vold og generell brutalitet var obligatoriske narrative elementer. Vi skal se at vold er sentralt for alle kildekategorier hvor Tor opptrer. Derfor er det lett å anta at vold også hadde en fundamental stilling i de religiøse forestillingene om ham, både på godt og vondt. Dette har likevel gjort at enkelte legger vekt på Tors som et idealbilde av det virile, fryktløse og kjempende menneske – som uten å vike står klar til forsvare æren, i tråd med forventningene til frie menn i det norrøne samfunnet (Clunies Ross 1998: 156; Meulengracht Sørensen 1995: 194; Steinsland 2005: 201).

Slik en kar skulle være, var Tor ikke konfliktsky. Men han trekker det enda lengre: Han venter ikke på at fienden skal gjøre første trekk, men oppsøker konflikten. Og søker aktivt og fryktløst sine motstandere for å gjøre kort prosess på dem. Der Odin bruker kløkt, involverer Tors metoder som regel ett eller flere dødsfall. Hvis han dermed var en beskytter, slik T1 forteller oss, må rollen forstås ut ifra at denne voldsutøvelsen var uttalt aggressiv og utfordrende: Den var proaktiv heller enn reaktiv. I det henseende kan det være like naturlig å kalle Tor en erobrer, som det er å kalle ham en beskytter.

I skaldediktingen blir Tor identifisert med hvem han dreper og skrekken han vekker. Vanlige kjenninger er for eksempel *níu höfða Þrívalda sundrkljúfr* «sønderkløyveren av Trivaldes ni hoder», *Hrunnis haussprengir* «Rungnes hodesprenger», *jotna ótti* «jotnenes redsel» og *gygjar grótir* «han som får gygrene til å gråte» (Meissner 1984: 254). Vi har sett at tradisjonen ofte har sett jotnene som representanter for destruktive og kaotiske krefter, hvilket leder en til å formode at Tor representerer konstruktiv orden. Jeg ser gode holdepunkter for å forstå jotnene som både kaotiske og destruktive, men ikke at de *kun* var dette. Jotner kan tvert om være riktig så nyttige: Æge utgjør her et kroneksempel, som produserer øl og holder gilder for gudene. Samtidig er det verd å nevne at han er nyttig under tvang. I alle fall hvis *Hymiskviða* 2-3 er til å stole på, som også sier at det var Tor som tvang Ægir inn i denne stillingen. Dette kan sies å være ajour med mytenes Åsa-dominerte ideologi, hvor underkastelsen av jotnene kan være en positiv sak rent prinsipielt (Clunies Ross 1994a: 62). Dette er samtidig ikke helt uproblematisk: Forskningen har med tiden fått et nyansert, ofte nesten sympatisk syn på jotnenes funksjon. Blant disse finner vi Steinsland, som vektlegger at det norrøne verdensbildet handler om en skjør balanse mellom kosmos (representert av gudene) og kaos (hvor jotnene hører til), og følger det samme polare perspektivet lagt frem av

⁷ Kampen mot Midgardsormen er interpolert i *Hymiskviðas* anskaffelse av bryggekjelen - men trolig var disse hendelse i utgangspunktet separerte, se kapittel 3.1.

Meulengracht Sørensen (1986). Begge parter er komplementære og like viktige for eksistensen av altet, den kosmiske orden, som opprettholdes av dynamiske spenninger mellom de ulike maktene, hvor ingen er absolutt gode eller onde (Steinsland 1997: 25-27). Jotnene representerer hos Steinsland kreative krefter som er vanskelige å temme, fremfor å være direkte destruktive. Hun foreslår også at jotnene nøy en særegen kult, med egne helligsteder (Steinsland 1986; 1997: 35). Jeg finner grunnprinsippet i dette synet overbevisende. Samtidig mener jeg elementer av denne «egalitære» problematisk. Mens jeg ikke har noen prinsipielle innvendinger mot at jotner i visse kontekster kunne motta av ulike kultformer, mistenker jeg at dette må ha utgjort en marginal del av (den offentlige) kulten. I kildene er det riktig, som Steinsland opplyser, at jotnene er viktige kilder til skjult kunnskap, teknologi, og ressurser generelt – men dette er ofte noe de blir utnyttet for eller tvunget til å gi fra seg. Clunies Ross følger ikke like tett den «kosmiske» tolkningen av jotner og æser, til fordel for en mer sosialt basert, hierarkisk forståelse, hvor jotnene er æsenes underdanige (Clunies Ross 1994a: 62). Hun uttrykker ellers at jotnene lever i en passiv, feminin, «unaturlig naturlig», monstrøs, perifer og fremmed tilværelse, og bærer hovedsakelig med seg negative assosiasjoner i en rekke kilder (Clunies Ross 1994a: 68-69). Elementer av begge forståelsene er, såvidt jeg ser, vanlige i forskningen enten man ser sosialt eller kosmisk på ulikhetene i maktenes stillinger. Selv om jeg mener de negative assosiasjonene til jotnene dominerer, ser det ut til å finnes spor av forståelse for jotnenes funksjon også, og at denne funksjonen innebærer en basisk *nødvendighet*, som ikke nødvendigvis tar hensyn til menneskenes ambisjoner. Dette hører til at man i mange eldre kulturer har oppfattet overlevelsen som en slags kamp mot naturen. Gudene har på sin side definisjonsmakten for mennesket som kulturvesen, og det vil være rett å si at man i det førkristne verdensbildet primært knyttet mennesket og gudene til *kultivasjon*. Denne stillingen er fundamentalt annerledes enn den jotnene representerer; det ukultiverte. De innehar dermed også råvarer kulturbærende makter kan ta av (Bergsveinn Birgisson 2007: 107). Derav kan det virke som at gudene faktisk avhenger av jotnene.

Det er lett å se at forskningen har gjennomgått en til dels betydelig forvandling i sitt syn på jotnene, til tross for forskjellene forskerne imellom. Jotnene har gått fra å være rent destruktive, anti-kosmiske uhyrer til nyttige og nødvendige sosiale makter som, om enn skumle og mystiske, ikke kun er til bry (Clunies Ross 1994a: 62, 66; Steinsland 2005: 252-254). Dette er meningsbærende også i et komparativt perspektiv, som i Mary Douglas studie av det *rene og urene* som en innfallsvinkel til religionsvitenskapen. Disse kategoriene har en direkte forbindelse med orden og kaos: Uorden har et uendelig basispotensial mens orden impliserer

avgrensning. Derfor er uorden er alltid en nødvendig forutsetning for orden. For at disse til kategoriene skal eksistere, må de først være differensierte (Douglas 2010: 196-199). I det vi ofte kaller «urkaoset» i norrøn mytologi, før verdens skapelse og drapet på Yme, eksisterte det ingen differanse mellom orden og kaos – men den kreerende handling, orden, gjør at det faktiske kaos, uorden og urenheter kan defineres. Vi ser derfor at det er et samspill maktene imellom, som gjør at de tilfører mening til hverandres stillinger. Av dette oppstår binære opposisjoner som f. eks kjønnene, hvor den før-kosmiske tilstanden var preget av urvesenet Ymes androgyni (Mundal 1998: 3).

Derav kunne en kanskje spørre seg om dikotomien «kosmos mot kaos» (og motsatt), ikke er vel forenklet for det norrøne forestillingsuniverset – ettersom jotnene etter skapelsen av verden i all rettferdighet utgjør en bestanddel i det skapte, differensierte kosmos. Kanskje som et etterheng av «urkaoset», men like fullt nødvendige for den nåværende kosmiske orden. Dessuten er disse kategoriene ikke belagt av kildetekstene selv, men pålagt materialet i løpet av forskningen. Kanskje var den kosmiske ordenen i virkeligheten langt på vei mer komplisert og multidimensjonell.

Som følge av dette mener jeg et nytt problem oppstår: Hvis jotnene ikke var entydig negative og kaotiske er det ikke lenger åpenbart at Tors voldshandlinger var entydig positive og ordentlige. Hvis det er slik at vi skal forstå jotnenes posisjon i universet generelt som et nødvendig onde, er det lett å tenke seg at det må ha vært en tvetydighet i Tors konstante streben etter å utslette dem. Dette spørsmålet ser ut til å ha blitt berørt av Clunies Ross, som holder det tradisjonelle synet, at kildenes ideologi er at gudenes overgrep er legitime fordi de underbygger orden (Clunies Ross 1994a: 62). Tors handlinger er altså positive fordi det holder jotnene på sitt rettmessige, underlegne sted, slik at de ikke forstyrrer gudenes maktplattform. Dette synet forutsetter selvfølgelig at Tor faktisk underbygger kosmisk orden ved å drepe jotner, eller at det var stabilitet i kosmos som var motivasjonen for handlingene.

Sannelig ville ikke guder og mennesker kunne utfoldet seg i et jotundominert kosmos. Men kunne de gjort det samme *uten* Jotnene? Premissene for at kosmos skulle bli innordnet og levelig ble jo nettopp satt av drapet på Yme. Lindow tolker det dermed som at hvert eneste jotundrap Tor gjennomfører er en symbolsk bekreftelse av kosmos (Lindow 1994: 502). Når Tor dreper jotner er det derfor lett å se det som en primært positiv ting, men det er kanskje vel enkelt: I så fall kan en også si at handlingen har et visst kreativt potensial for jotnene, da disse handlingene tillater dem å ha en praktisk funksjon i kosmos – de ser derfor ut til å eksistere i en paradoksal tilstand, hvor både deres eksistens og utslettelse må legitimeres. Det er

kulturens kamp mot naturen: Meislet ut fra et urkaos som klarte seg fint på egenhånd, er kulturen avhengig av naturen for selv å eksistere. En paradoksal eksistens som krever bekjempelse av en natur som både er giftig og nærende. Æsene og jotnene ser derfor ut til å være fastlåste i en binær opposisjon som er helt faktisk og nødvendig for verden slik den eksisterer. Dette stemmer overens med oppfattelsen av jotnene som en feminin, og æsene som en maskulin part – hvor det er i møtet dem imellom at verdensordenen oppstår. Om vi da aksepterer resonnementet, at jotnene var nødvendige for opprettholdelsen av kosmisk balanse, er det slettes ikke en selvsagt ting at Tor bidrar til underbyggelsen av kosmisk stabilitet. Tvert om gir det inntrykk av at Tor tøyser grensene for en prinsipielt skjør orden, som han ironisk nok er helt nødt til å gjøre.

Slik jeg ser det, avhenger «ordensbeskytter»-funksjonen på hvor ivrig og flink han er til å utføre sitt imperativ: Er Tor for dyktig viser dette at æsene er sterke, men det kaster kosmos i ubalanse. Om han derimot svikter i sine plikter, velter kaotiske krefter inn i kosmos på bekostning av orden og kultur. Jeg tror dette perspektivet har kildenes støtte. Vi skal derfor først ta for oss den mest sentrale av alle myter relatert til Tors beskyttelse av kosmisk orden, nemlig myten «Tor fisker Midgardsormen», heretter kalt *fisketur-myten*.

3.1 Tor, kosmisk orden og balanse

3.1.1 Tor og midgardsormen

Midgardsormen er Tors erkefiende, og de møter hverandre ved tre anledninger i tekstene. Dømmer vi ut fra det overlevende kildekorpuset ser fisketur-myten ut til å ha vært den mest utbredte av alle mytene Tor opptrer i. Den utgjør dermed et godt utgangspunkt for å diskutere funksjonene hans. En utbrodert og livlig versjon finner vi i *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 48) som kombinerer elementer fra ulike poetiske kilder, som alle varierer sine opplysninger i en eller annen form. I Snorres versjon forekommer dessuten detaljer vi annensteds kun har ikonografisk belegg for, som at Tors føtter går gjennom båten. Dette indikerer at Snorre hadde tilgang på (poetiske?) kilder ukjente for oss. Summen av dette ser ut til å bekrefte at myten var svært kjent alt i vikingtiden (Meulengracht Sørensen 1986). Kildene foruten *Snorra Edda* omfatter eddadiktet *Hymiskviða* og skaldediktene *Ragnarsdrápa* av Brage den gamle, *Húsdrápa* av Ulf Uggason, samt tre lausaviser av Øystein Valdason og en av Gamle Gnævadarskald (Et utvalg er samlet i kildevedlegg: A.3, A.6, A.7, A.11, A.12). De ikonografiske kildene omfatter tradisjonelt fire avbildninger fra Sverige, Danmark og England: Altunasteinen U 1161 (Uppland), Ardre VIII (Gotland), Gosforthkorset (England) og Hørdumsteinen (Danmark), med forbehold om at ikonografien ved et par tilfeller er svært

knapp og følgelig omdiskutert (Abram 2011: 33-38).

Nylig har også Roger Wikell fremlagt Lingasteinen Sö 352 (Södermanland) som en oversett ikonografisk kilde, hvilket er svært oppsiktsvekkende (Wikell 2012; Figur 1 i kildevedlegg). Tar vi utgangspunkt i Brages *Ragnarsdrápa* og Ardre VIII kan vi trolig plassere mytens *terminus post quem* på 800-tallet. I versjonene fra *Gylfaginning* 48 og *Hymiskviða* fremstilles fisketuren som en slags digresjon relatert til to ulike myter: Jeg nevnte ovenfor at fisketuren i *Hymiskviða* er en hendelse med utgangspunkt i at Tor må en gigantisk bryggekjele. Det er mulig at disse to hendelsene opprinnelig var urelaterte, fordi ingen andre kilder ser ut til å gjøre denne assosiasjonen (Abram 2011: 33-38). I Snorres versjon blir det hevdet at hevn var fisketurens motivasjon, fordi Tor ville gjøre opp for vanæren han måtte tåle når han ble utsatt for Utgardslokes synkvervinger (*Gylfaginning* 45-47). Hevnmotivet Snorre skildrer virker mindre sannsynlig enn konteksten presentert i *Hymiskviða*, og vi har ingen støtte i andre kilder for å foretrekke Snorres kronologi mellom fisketur-myten og ferden til Utgardsloke. Mest trolig dreier det seg om et av Snorres forsøk på å skape sammenhengende historier i mytologien. Det tredje, avgjørende møtet med Midgardsormen skjer i Ragnarok. *Völuspá* 56-57 (Kildevedlegg A.1) opplyser at da skal Tor og Midgardsormen kjempe mot hverandre, og begge skal dø. Det fremstår som om dette er handlingen som endelig avslutter kosmos, fordi den neste strofen skildrer at verdensaltet kollapser; jorden synker i havet, himmellegemene faller ned og altet slukes av flammer – før en ny verden atter oppstår.

3.1.2 Et kristent apokalyptisk innslag?

Kampen mellom Tor og Midgardsormen er fisketur-mytens klimaks, og det har lenge vært omdiskutert hvorvidt ormen døde i den «opprinnelige» myten. I alle tekstkilder ser ormen ut til å overleve, med Ulf Uggasons *Húsdrápa* som tilsynelatende unntak. Også enkelte av billedsteinene ser ut til å vise at Hyme avverger drapet på ormen (Meulengracht Sørensen 1986: 270). Tidligere i forskningshistorien var det vanlig å tro at tidligere og mer opphavlige versjoner av myten må ha resultert i at Tor overvinner og dreper ormen. de Vries mente for eksempel at det ville være ufattelig for den førkristne torsdyrker om Tor tapte slaget. Turville-Petre mener (jf. x.2.1 ovenfor) Midgardsormens overlevelse til Ragnarok burde tolkes som et apokalyptisk kristent innslag, et uttrykk for ondskapens kontinuerlige tilstedeværelse til dommedag – og sant nok innleder kampen mellom Tor og Ormen den aller siste fasen av Ragnarok. Etersom kristen innflytelse er et sentralt spørsmål i sekundærlitteraturens holdning til ormen i Ragnarok-komplekset, vil jeg her ved uttrykke noen tanker om saken.

Først og fremst mener jeg at selv om Ragnarok skulle være en selvstendig ikke-kristen

idé, så har vi fremdeles flere grunner til å tro at *fokuset* på Ragnarok i det overleverte materialet skyldes kristen påvirkning. Fra midten av jernalderen og utover må det etter hvert ha blitt umulig for skandinaver å unngå å bli eksponert for kristne ideer i større eller mindre grad, deriblant apokalyptisk tankegods (jf. McKinnell 2003 og Sävborg 2003). Det har forøvrig blitt fremlagt hypoteser om at det fantes et skille mellom religionen i eldre og yngre jernalder, hvor man i sistnevnte periode gikk mot en stadig mer transcendent forståelse av det hellige. Øyensynlig er denne oppfattelsen spesielt utbredt blant arkeologer: «Hvis disse antakelsene medfører riktighet, så er den norrøne kroppslige og kosmologiske verdensanskuelsen i yngre jernalder parallell og samkjørt med den kristne selv om det fremdeles er to ulike religioner med forskjellig trosinnhold og ritualer» skriver Terje Østigård (2007: 109). Dette er interessant, men jeg finner det ikke overhengende sannsynlig at disse to verdensbildene var parallelle i sine mentaliteter: Bergsveinn Birgisson's kognitiv-psykologiske studie av skaldediktingen indikerer at verdensbildet før kristningen på mange måter var svært annerledes enn det som kom etter (Bergsveinn Birgisson 2007). Men gitt kristendommens økende dominans er det slettes ikke urimelig å anta at enkelte elementer ble absorbert av den hjemlige polyteistiske tradisjonen. En analogi til dette kunne være den religiøse akkulturasjon, heller enn synkretisme, som Kaliff og Sundqvist argumenterer for at Odin-kulten ble utsatt for i møte med den senromerske Mithras-kulten (Kaliff og Sundqvist 2004, 2006). Med endetidsteologien primsignede skandinaver møtte på sine reiser, og det religiøse presset utenfra generelt, kunne konsepter som ellers lå i bakgrunnen av det hedenske verdensbildet plutselig ha fremstått som ytterst aktuelle, kanskje også attraktive. Deriblant eskatologiske ragnarokforestillinger. Dette forteller oss i realiteten svært lite om *hva* denne innflytelsen i så fall gikk ut på.

Fraværet av kristen teologi og sympati i de poetiske kildene, undergraver eventuelle påstander om at dette var kristent fabrikat vesentlig i mine øyne (jf. kapittel 1.3). I så fall avslører de seg ikke. Men hvor lå motivasjonen for å fabrikere en empatisk hedendom, hvis en så på den som noe villedende og forkastelig? Vi burde forventet flere eksempler på utvetydig kristne referanser, anakronismer, åpenbar falsifisering og svartmaling. For eksempel av det udiskrete slaget vi finner i andre kilder, som genealogier og euhemeristisk prosa. For ikke å snakke om den onde og vulgære karikatur-heddommen vi finner i helgenlitteraturen. Poeten bak *Völuspá* skildrer den post-apokalyptiske verden, ikke som et åpenbart kristent sted. Han lar tvert imot mer eller mindre obskure hedenske skikkelser få sine seter. Som vi altså skulle forvente av en som var sympatisk til den førkristne religionen. Jeg ser det som rimeligst å anta at han ikke bekjente seg til den kristne tro, men det er både trolig og sannsynlig at han

hadde en viss kjennskap til kristendommen (jf. McKinnell 2003). Når alternativene vurderes i dette lyset, mener jeg det er lettere å akseptere at kildene reflekterer en slik mytologisk akkulturert utvikling, og at vi vanskelig kan snakke om Ragnarok som noe kristelig så lenge hedningene tydeligvis oppfattet det som hjemlig.

Et annet grunnleggende problem er at vi ikke kan vite sikkert hvilke ideer som skal ha blitt kristelig introdusert, og hvilke motiver som alt var tilstede i mytetradisjonen. Enda fisketuren har visse likheter med den bibelske Leviatan-myten (hvilket de kristne utvilsomt merket seg), så viser ikke dette at den norrøne forestillingen ikke eksisterte før den kristne påvirkningen. Det demonstrerer heller ikke at selvstendige eskatologiske oppfatninger *ikke* fantes i det førkristne Skandinavia. Det finnes også andre argumenter som taler for at de Vries og Turville-Petre tar feil i deres syn på Midgardsormens funksjon og opphav, som et kristent influert symbol for ondskap – både i relasjon til fisketur-myten og i Ragnarok.

Fisketur-myten utgjør et eksempel på en «kaoskamp» der en kulturhero, gjerne en himmel- eller værgud, overvinner et såkalt kaosvesen som ofte er en slange eller drage (Eliade 1979: 144). Det er i stor grad enighet om at fisketur-myten hører til i en urindoeuropeisk mytetradisjon, men grunnmotivet i kaoskamp-myten er for såvidt enda mer utbredt. Det samme mytekomplekset finnes også i flere orientalske tradisjoner, og i hele Eurasia forøvrig. Leviatan-myten, også, er en del av denne mytografiske storfamilien. Håndbøkene nevner og bruker gjerne den indoeuropeiske mytearven: Når Turville-Petre og de Vries hevder at Tors andre møte med ormen i Ragnarok ikke kunne tilhøre en «opprinnelig» hedensk tradisjon, så er dette basert på forutsetningen at helten i kaoskamp-myten alltid overvinner uhyret. Ifølge resonnementet skulle Tor utslettet Midgardsormen ved første møte, fordi dette er hva alle andre helter og guder gjør, og fordi det er hva førkristne mennesker ville forventet av svikløse Tor. Meulengracht Sørensen nevner dette komparative synet, men hevder at det ikke ser ut til å passe med de nordiske kildene (Meulengracht Sørensen 1986: 270). Steinsland følger den samme retningen (1997: 41). Implisitt hos Meulengracht Sørensen ligger det muligens en kritikk av overdrevet tillit til komparativ metode. Men det som i begge instanser overses, både hos Steinsland/Meulengracht Sørensen og Turville-Petre/de Vries, er at ormens overlevelse *også* kan belegges med det samme komparative utgangspunktet. Mircea Eliade kan til og med opplyse at guden eller heltens nederlag ved første møte er et sjangertypisk trekk ved slike myter (Eliade 1979: 144). I en utgave av kampen mellom Zevs og Tyfon, blir Zevs overvunnet når Tyfon skjærer over senene hans, ikke ulikt hvordan Tor «overvinnes» ved overskjæringen av fiskesnøret. Den hettittiske guden Tarhun/Teshub blir først overvunnet av slangen Illyanka,

som senere blir skjenket full og slått i hjel. Vediske Indra, som har en hel rekke slående likheter med Tor, sies i blant å ha flyktet i frykt for sitt liv den første gangen han møtte dragen Vrtra. I noen versjoner dreper Indra uhyret på skammelig og svikefullt vis etter et inngått forlik (Eliade 1979: 143-145; 205-207), og vi skal senere se at dette passer vel inn i kildenes omtale av Tor – blant annet når han dreper byggmesteren. Utallige flere eksempler kan nevnes. Midgardsormens overlevelse i fisketur-myten er altså ikke noen anomali i komparativt perspektiv, men kan like godt ha vært mytens konklusjon helt siden «opphavet». Dette gir mening når vi nå skal se at Midgardsormen sannsynligvis var nødvendig for opprettholdelsen av kosmos, som ikke kunne fjernes uten at det tæret på verdensordenen.

3.1.3. Tor truer midgardsormen og dermed den kosmiske orden

Hvor intrikat balanseforholdet mellom kosmos og kaos kanskje kunne være, uttrykkes sjelden like slående som i Meulengracht Sørensen's innflytelsesrike artikkel «Thor's Fishing Expedition» fra 1986, hvor han tar for seg alle kjente kilder til fisketur-myten. Han understreker at Midgardsormens overlevelse var et premiss for kosmisk balanse: Når Tor (verdens beskytter) angriper ormen (som er nødvendig for balansen) som reddes av jotnen Hyme – som dermed redder verdensordenen, blir det illustrert i myten hva balansens premisser er, og det intrikate forholdet denne balansen har til de ulike maktene. Mytens funksjon er dermed en bekreftelse av grensene for kosmisk dualisme (Meulengracht Sørensen 1986: 274). Et viktig poeng i dette tilfellet er at flere kilder vitner om ormens assosiasjon med kosmos: Kjenninger som «jordens halsring» (*storðar men*), «alle lands omspente belte» (*allra landa umgjorð*) og «jordens belte» (*jarðar lindi*) vitner om at ormen trolig hadde den nødvendige funksjonen, at den omsluttet kosmos og holdt det fra å falle sammen. Sånn jeg ser det, betyr dette også at Tors rolle innenfor opprettholdelsen av verdensordenen er mer dynamisk enn at han simpelthen «beskytter».

Tor og Midgardsormen utgjør da muligens komplementære, opposisjonelle krefter som begge er nødvendige for verdensordenens opprettholdelse. Tors kamp er altså ikke uten tvetydighet. Enda kampen mot ormen skulle bekrefte grensene for kosmisk orden, fremstår den ikke som et direkte bidrag til opprettholdelsen denne ordenen. Dette er på mange vis ulikt fra de Vries og Turville-Petres tanker om at ormen er et skrekkvesen som måtte utslettes, men det skiller seg også fra ideen om den naturlige ondskap som Leviatan representerer i kristendommen. Et annet vesentlig poenger at ingen kjenninger identifiserer Tor som ormens banemann, slik vi i så fall skulle forvente. Det Tor først og fremst gjør er å slå ting ihjel, slik kjenninger av typen *haussprengi Hrungnis* «Rungnes hodesprenger» vitner om (*Ragnarsdrápa*

17). Siden ormen er hans fremste fiende, er det all grunn til å tro at tilsvarende kjenninger hadde eksistert om ormen ble drept på fisketuren; det ville ha overgått alle andre dåder. Dette tyder på at man tenkte seg at ormen overlevde, og som vi har sett, holder ikke resonnementene som tilsier at ormen likevel ble drept.

Meulengracht Sørensen plasserer hendelsen tidlig i mytisk tid, fordi *Hymiskviða* og *Ragnarsdrápa* ser ut til å uttrykke at Tor var ung da det hendte. Tilsvarende formuleringer benyttes av Snorre, men han tolker det som at Tor reiste i en gutts skikkelse. Tor er ellers ikke kjent for hamskifte, og utfra konteksten er det mer fristende å lese det som en opphavsfortelling satt til Tors ungdom, slik Meulengracht Sørensen gjør. Han foreslår dermed at myten skal forstås som en introduksjon til Tors beskytterrolle (Meulengracht Sørensen 1986: 273-274). Videre hevder han at kildene ikke forteller hva som hadde skjedd om Tor drepte ormen, men lar det henge i luften. Han sier at selv om vi må tro at konsekvensene ville være katastrofale, er disse ikke mytologisk interessante, fordi drapet blir unngått. Han hevder også at kildene ikke støtter Snorre når han knytter myten til Ragnarok ved å plassere episoden sent i *Gylfaginning* (Meulengracht Sørensen 1986: 273-274). I prinsippet finner jeg introduksjonsmyte-tolkningen rimelig, men jeg mener likevel det er flere momenter som taler for en klarere relasjon mellom fisketuren og Ragnarok enn Meulengracht Sørensen uttrykker.

Hvis jeg forstår Meulengracht Sørensen riktig, ser han på mytens nesten-katastrofe som tuftet i at Tor enda ikke var blitt beskytter på dette tidspunktet i mytisk tid. Den foregår heller i det skjæringspunktet hvor Tor lærte seg hvor de kosmiske grensene gikk – slik at han *ble* ordensbeskytteren. Fisketuren fortøner seg dermed omtrent som en feilvurdering begått av Tor når han var ung og uerfaren. Mitt problem med denne tolkningen er at dette «feiltrinnet» ikke ser ut til å forhindre at Tor gjør andre skadelige ting; hans oppførsel ser tvert imot ut til å ha destruktive konsekvenser på et mer generelt plan. Hvis vi følger Meulengracht Sørensen sin linje og antar at de katastrofale og Ragnarok-aktige konsekvensene av ormens død ikke var interessante i fisketur-myten, skulle vi heller ikke forvente å høre noe om den nærliggende katastrofen. Men i *Hymiskviða* ser det ut til at det motsatte er tilfellet. I strofe 23 leser vi hvordan Tor drar ormen opp til båtripa og begynner å gyve løs på den. I strofe 24 ser vi den dramatiske konsekvensen, at Tor utløser en dramatisk scene der den ordnede verden er nær å gå i oppløsning: *hreingálnk hlýmðu / en hólkn þutu, / fór in forna / fold ǫll saman. / Søkðiz síðan / sá fiskr í mar* – «reinutysker braket og fjell tutet, den gamle jord for helt sammen. Dernest sank den fisk i havet» (oversettelse basert på Heide 2001: 13). Heide har pekt ut likheter mellom denne delen av *Hymiskviða* og Ragnarok-sekvensen i *Völuspá* hvor han

mener å se paralleller, men med det unntak at fisketur-myten i *Hymiskviða* ender med kosmisk stabilisering istedenfor *Völuspás* oppløsning av kosmos. Fisketuren forstås dermed som et «nesten-Ragnarok», som er i slekt men ikke identisk med Meulengracht Sørensens tolkning av myten. Hvordan vi ser på dette i et semantisk perspektiv har konsekvenser også for hvordan vi betrakter myten. For å bruke et kjent idiom: Er glasset halvfullt eller halvtomt?

Heides tolkning ser i mine øyne ut til å vektlegge mytens eskatologiske dimensjon, og at ulykken *nesten* skjer. Sørensens fokus er derimot på at det *ikke* skjer, og mot mytens kosmos-bekreftende aspekter. Ingen, såvidt jeg ser det, ekskluderer den andre – men det eskatologiske aspektet jeg favoriserer ser ut til å være underfokusert i faghistorien, og dermed verd å utforske videre. Heide skjematiserer fire steg som kjennetegner Ragnaroks siste faser fra *Völuspá*:

- 1: Verdenstreet skjelver, braker og lager lyd.
- 2: Berg og fjell durer og braker.
- 3: Bergene raser sammen.
- 4: Kosmisk kollaps - solen svartner og jorden synker.

(Heide 2001: 11, jf. 1997: 108-109)

I *Hymiskviða* 24 er det åpenbart at fjellene buldrer og kollapser - verden ser ut til å være nær bristepunktet, som i *Völuspá*, men i *Hymiskviða* er det «reinutyskenes» brak som åpner sekvensen. Opp gjennom tidene har det oppstått flere mer eller mindre kreative tolkninger og rettelsesforslag for å forklare hvilket beist *hreingálmn* er. Vanligvis blir vesenet forbundet med troll og jotner. Heide bryter med denne tradisjonen, i lys av hendelsen som «nesten-Ragnarok». Han foreslår at *Hreingálmn* er en parallell til *Yggdrasill* som navn på verdenstreet, som i *Völuspá* «jamrer» før ragnarok (*ymr it aldna tré*). I *Völuspá* virker det som treet tilstand reflekterer overodnede kosmiske forhold, ettersom det forfaller etter hvert som endetiden trekker nærmere (Holtsmark 1950: 63): Først er treet frodig og eviggrønt (*Völuspá* 19), men senere rister det og jamrer når slutten begynner: *Skelfr Yggdrasíls / askr standandi, / ymr it aldna tré* «Yggdrasils ask står og skjelver, det gamle treet jamrer» (*Völuspá* 47). Heide skriver så: «Ordet *hreingálmn* kan rimeleg lesast som bortimot identisk med *Yggdrasill*. *Yggdrasill* kan enkelt lesast som «den fælslege hesten», medan *hreingálmn* er «den farlege, skadelege reinen», som kan stå for «hesten»». (Heide 2001: 17). Flertallsformene av verbene *hlymðu* og *hrutu* som opptrer i de ulike håndskriftene (inf. sg. *hlymja* «å klinge, brake» i *Codex Regius* / inf. sg. *hrjóta* «å brumme, murre» i *AM 748 I 4^o* – førstnevnte foretrekkes som *lectio difficilior*)

mener han å forklare med at flertall for entall forekommer i flere eksempler i norrøn poesi. Heide gjengir et interessant eksempel der Odin sies å være god til å «temme hester», hvor det trolig må være «hesten» Yggdrasil som siktes til (Heide 2001: 12). Om vi aksepterer at *hreiingákn* i dette tilfellet er verdenstreet – med *hreinn* som poetisk variant av *drasill* «hest» - er det kun klimakset (opløsningen av kosmos) som utestår i fisketur-myten: Hyme avverger ulykken ved å skjære over fiskesnøret – men når Tor dreper ormen i Ragnarok (*Völuspá* 56-57) kollapser hele verdensaltet.

Uansett om dette er riktig eller ikke, så ser vi at Tor handler med truende styrke i fisketur-myten: Ved å angripe ormen tar hele kosmos skade, jorden begynner å bryte sammen og verdenstreet braker. Hyme ser ut til å forstå dette, da *Ragnarsdrápa* 19 uttrykker Hymes motvilje og overskjæringen av repet som *Hymiskviða* utelater. Men når Hyme først møter Tor i *Hymiskviða* (14) har han allerede bange anelser (*Sagðit hán um hugr vel*). Hallvard Lie gjorde et livlig forsøk på rekonstruksjon av motivene på skjoldet Brage beskriver i *Ragnarsdrápa*, og nevner denne delen med stor iver. Han ser for seg at mytens avsluttende handling stod tydelig plassert i sentrum av bildet, *fyr Þóri*; foran Tor (Lie 1982: 143), og en slik lokativ lesning vel her sannsynlig. Finnurs tolkning «for Tor», som om Hyme gjør Tor en tjeneste, kan vi bite oss fatt i: «For Tor» på moderne skandinavisk får det til å fremstå som om Hyme gjør Tor en tjeneste, men formuleringen er ikke semantisk entydig på norrønt. For så vidt er den ikke det på norsk heller, jf. fraser som «å ødelegge for noen» eller *aðra nótt eptir dó uxi gamall fyrir Þorgilsi* «Andre natten etter døde en gammel okse for Torgils» (*Flóamanna saga* 20: Kildevedlegg B.9) osv. Det kunne være fristende å lese formuleringen i dobbel mening, nemlig at Brage skildrer hendelsen på skjoldet som ironisk «for Tor» samtidig som det i realiteten er «til vern mot Tor», som for å forhindre katastrofen. Vi kan likevel forvente den samme konstruksjonen uansett hva Tor vil, å argumentere rent språklig for det ene eller det andre er derfor kanskje problematisk. Vi må likevel anta at Tor *ønsker* å trekke konflikten lenger – til og med til det katastrofale, før Hyme endelig skjærer over snøret. Det er dermed urimelig at tolke det som om Hyme handler på vegne av Tors *ønsker*, men i diktet kan det se ut som dette skildres med et større tilfall av ironi enn Finnurs tolkning i B1 skulle tilsi: Kjenningen som i denne situasjonen sikter til Hyme er i B1 gjengitt som *vágs byrsendir*. Dette kan oversettes som «senderen av vågens bær», som om Hyme var en slags vindgud eller naturvette. Men ifølge A1 (Finnur Jónsson 1967: 4) ser det ut til at *vágs byrsendir* i *Codex Regius* har blitt rettet fra et opprinnelig *vágs hysendir*. Det virker altså som at en lærd mann en gang i tiden ikke fikk mening i kjenningen slik den stod oppført i håndskriftet, og dermed endret det etter sin egen forståelse. Trolig er dette fordi kjenningen før rettelsen utgjør en ekstremt utypisk

jotunkjenning, og derfor har skapt en viss forvirring også i fagmiljøet (Bergsveinn Birgisson 2007: 47), da *vágs hyrsendir* lettest kan tolkes som «senderen av *vågens ild* [= gull]». Varianter av denne poetiske metaforen er tallrik i skaldediktene, og bør trolig ha utgjort en dypt innarbeidet poetisk konvensjon allerede på Brages tid. Havets ild er en utvetydig gullkjenning (jf. skáldskaparmál 33), og den som distribuerer gull er følgelig det vi kan kalle en generøs mann. I skaldediktene som regel en konge o.l. og jotner er vanligvis *ikke* «gavmilde menn». Det at Hyme er en i *akkurat denne situasjonen* må bety at noe helt spesielt foregår, og harmoniserer med synet på fisingen av ormen som en kosmologisk destruktiv handling. Hyme fremstår altså en gavmild mann som både redder verden og trosser Tor ved å skjære over fiskesnøret.

Jeg konkluderer med at Tor, i denne mest sentrale av mytene om ham, oppfører seg snarere som en destabilisator av kosmos enn omvendt, slik også den felles døden med ormen oppløser *hele* den kosmiske orden i Ragnarok. Dette stemmer ikke med T1, og ideen om at Tor og gudene forøvrig alltid søkte å underbygge stabilitet og orden i mytene. Det er likevel mer å si om saken, og vi skal se videre på andre paralleller mellom Ragnarok og fisketur-myten som i mine øyne stemmer med denne tolkningen av fisketur-myten.

3.1.4 Tor, «himmelrydding» og Tors dyrs egenskaper

For å fange ormen bruker Tor et oksehode som agn. Snorre sier i *Gylfaginning* 47 at denne oksens navn var *Himinhrijóðr*, som er svært interessant når vi ser trusselen mot ormen *også som en trussel mot kosmos*. Ifølge Norrøn Ordbok kan verbet *hrijóða* bety «å rydde», men også «å drive bort noe», for ikke å snakke om «å ødelegge noe». Man kan dermed lese navnet som «himmelrydderen». Simek tolker navnet dramatisk som «Destroyer of Heaven», men stiller seg uforstående til navnet i konteksten, og da navnet kun forekommer i *Gylfaginning* og *Þulur* foreslår Simek at navnet er Snorres påfunn (Simek 2007: 148). Dette kan så klart ikke utelukkes, men hvorfor skulle Snorre finne på å kalle denne oxen for «himmelrydderen»? Jeg kan ikke se noe i Snorres kristne bakgrunn, euhemeristiske strategi eller poetikkprosjekt som skulle tilsi det. Da virker det enklere å gå ut fra at Snorre hentet navnet fra en av kildene han hadde, men som senere gikk tapt (jf. Sørensen 1986: 260), og han kan godt ha fått oksens navn *Himinhrijóðr* fra et tapt dikt. Som den mest utbredte av alle mytene om Tor, er det rimelig å anta at myten må ha hatt en omfattende detaljrikdom men også variasjon. Men det virker også litt for tilfeldig at Snorre skulle gi oxen et slikt navn på slump. I så fall, hvorfor himmelrydding? Hvor ellers finner vi slike motiver? Skildringene av Ragnarok i *Völuspá* 57, involverer nettopp en slik «rydding» som medfører at himmellegemene forsvinner eller faller

ned fra den brennende og klovnende himmelhvelvingen (Se kildevedlegg A.1). Dette eskatologiske motivet er muligens også belagt fra Skarpåkersteinen Sö 154, hvor runeteksten tolkes som *jarð skal rifna ok upphiminn* «jorden og opphimmelen skal revne», altså langt på vei er en reversering av kosmosetableringen jf. den før-kosmiske tilstanden i *Völuspá 3 (jorð fannsk æva né upphiminn* «jorden fantes ikke, ei eller opphimmelen»). Som *nomen agentis* er «himmelrydderen» og Simeks tolkning «himmelødeleggeren» antakeligvis synonyme, for om navnet tas alvorlig kan det kun forklares i tråd med at det er destruktivt for Tor å drepe ormen.

Hvis dette medfører at også himmelen kolliderer blir parallellene med Ragnarok desto klarere. Kanskje har man har forestilt seg det som en dominoeffekt, hvor ødeleggelsen av en del av kosmos følger en annen. Ettersom Lingasteinen Sö 352 avbilder to kors i tillegg til fisketur-motivet med oksehodet, er det ikke utenkelig at motivet er ment å symbolisere Ragnarok, gjennom å vekke assosiasjoner til de destruktive aspektene ved kampen mot Midgardsormen (Wikell 2012: 70). Det er vanlig å se denne typen Ragnarok-symbolikk også på andre kristne steiner, som Gosforthkorset, Torvaldskorset og Ledbergsteinen Ög 181 (Turville-Petre 1964: fig. 38 mellom 116 og 117; Bailey 2002: 21), og for kristne kan dette ha vært effektivt til å illustrere og formidle hedendommens nederlag på. Det eneste diktet som skildrer drapet på Midgardsormen som en del av fisketur-myten, er som sagt *Húsdrápa*. Bergsveinn Birgisson har i den forbindelse foreslått at dette var et uttrykk for Ulf Uggasons overbevisning om at hedendommens skulle gå under, fordi ormen holdt den hedenske verden på plass i både ontologisk og metaforisk forstand (se fotnote 389 i Bergsveinn Birgisson 2007: 419-420).

Om navnet *Himinhjóðr* forespeiler rollen Tor kommer til å spille neste gang han skulle møte ormen, kan vi ved assosiasjon overføre tolkningen «den som rydder bort/ødelegger himmelen» over på Tor. Det er jo tross alt han som benyttet seg av hodet som agn. Kanskje er *Himinhjóðrs* sosiative rolle ovenfor Tor ikke helt ulik geitebukkene hans, som trolig også bidrar til å uttrykke Tors aggressive natur (se kapittel 3.3). Et annet argument for å si at Tor kunne ødelegge himmellegemene, er at kildene sier at han har evnen til å *skape* himmellegemer: *Ragnarsdrápa 20* og *Hárbarðsljóð 19* avviker fra Snorres versjon av Tjatse-myten ved å identifisere Tor som gjerningsmannen bak Tjatses død istedenfor Odin (se kildevedlegg A.2). I alle tre kildetekstene blir øynene til Tjatse kastet opp på himmelen, hvor de blir til stjerner. I Snorres versjon gjorde Odin det som erstatning for drapet. Kvadene skildrer det derimot som en visuell maktdemonstrasjon fra Tor – et sant vitnesbyrd om storverkene han kunne gjøre. Også i *Skáldskaparmál* møter vi motivet, hvor Tor brenner tåen av Aurvandil og kaster den

som stjerne opp på himmelen. Etter mitt syn burde de poetiske kildene være å foretrekke over Snorre. Ser vi bort fra kosmogonien er ikke Odin kjent for å påvirke landskap eller endre den fysiske verden. Tor gjør det derimot oftere: Hos Utgardsloke drikker han for eksempel tidevannet og lager daler. Sistnevnte ved å slå hammeren ned i landskapet, uten at han er klar over hva han gjør (*Gylfaginning* 47). Om han i tillegg hadde kraften til både å plassere og fjerne himmellegemene, peker det mot en forestilling om at Tor hadde makten til påvirke det fysiske kosmos på en rekke dramatiske måter.

3.1.5 Tor og hans mor: Er Tor generelt farlig for kosmos?

I de forrige delkapitlene så vi at et problem med å tolke fisketur-myten som en myte om kosmos-beskytteren Tor, er at Tor ikke beskytter noe i myten, men går aggressivt inn for å ødelegge en «bærebjelke» i kosmos slik han også bidrar til i Ragnarok. Men det er én ting å påpeke at Tor virker destruktiv i to myter knyttet henholdsvis til opphavstid og endetid. Behøver dette å bety at rollen Tor spiller derav er generelt tvetydig? For å diskutere dette vil jeg rette blikket bort fra Midgardsormen et øyeblikk, og se nærmere jorden den omkranser. Jorden er personifisert i verdensbildet som et levende vesen; en jotunkvinne ved navn Jord (*Jörð*) som opptrer i en rekke kjenninger der jord/land er tydeordet. En større del av disse belyser hennes familiære forhold til æsene, eksempelvis hennes ekteskap, eller i det minste erotiske og kjærlige relasjoner til Odin: *Báleygs brúðr*, *Yggjar brúðr*, *Yggjar man* og *Míms vinar rúna* utgjør et utvalg av disse, som Meissner (1921: 87) gir 17 ulike eksempler på. Jord er også Tors mor, og blant kjenningene som henspiller på dette finner vi blant annet *Mellu dolgs móðir* «trollkvinnenes skrekks mor», og *jotna dolgs móðir* «jotnenes skrekks mor». Videre er Tor *Jarðar burr*, *Jarðar sunn*, og *Grundar sveinn* osv. (Meissner 1921: 87, 253), som alle faller inn under betydningen «jordens sønn». Mens noen av kjenningene for Jord henspiller på sønnens fiendskap med jotnene, uttrykker andre positive assosiasjoner i hennes samliv med Odin. Det samme gjelder kjenningene med tydeordet «Tor» med moren som kjenneord.

Forholdet Tor hadde til sin mor står det ikke mye om i tekstene. Det hadde heller ikke vært interessant hvis ikke det var for at hun tydeligvis ble oppfattet som jorden selv. Det er først og fremst gjennom metaforen «jorden er en person»⁸ hun dukker opp i kildene, og opptrer ikke som handlende karakter i noen som helst overlevert myte. Det er også lite som antyder at Jord nøt egen kult. Hun kan derfor vanskelig ha vært en gudinne i noen tradisjonell forstand. Snarere fremstår hun som et uttrykk for førkristen forkroppsliggjøring av kosmos. Det er her kanskje verd å merke at assosiasjonene skaldespråket maner henspiller så til de

⁸Formuleringen følger metaformodellen etter Bergsveinn Birgisson 2007: 174, 356.

grader på hellige makter. Dette leder meg til å tro at jord representerte mild og mer positiv side av naturen, enn den man ofte ellers kan møte i den hedenske poesien, hvor «naturen er «jotun» og «uorden», nådeløs og giftig» (Bergsveinn Birgisson 2007: 107, 177)⁹. De positive sakrale konnotasjonene som omkranser Jord er unike for henne; slikt gjøres ikke med andre jotunkvinner. Spesielt ikke Hel – som først og fremst blir assosiert med skrekkelige uhyrer (Bergsveinn Birgisson 2007: 351). Kollektivt gis det muligens uttrykk for en ktonisk tvesidighet som er iboende i den norrøne motsetningsspenningen, hvor Jord fremstiller naturens kreative og mildere side. Bergsveinn Birgisson skriver: «Kvinnefiksering av jorden hører til det vanlige i verdens kulturer. Det var også en naturlig følge at kvinnen/jorden, som føder alt liv, også tok det tilbake til seg. I så fall er det kvinnens dualistiske natur vi møter i Hel og Moder Jord [...]» (Bergsveinn Birgisson 2007: 354).

I eddadiktene tjener hun ulike narrative funksjoner der Tor opptrer: I *Hárbarðsljóð* 4 prøver Odin å holde Tor for narr ved å si at moren hans er død, men dette avfeier Tor kontant i neste strofe. Så klart; utsagnet er jo helt absurd. Hvis «Tors mor» dør, går selve jorden under. Det låter vakkert at «beskytteren av kosmos» skulle være født av denne *terra mater* skikkelsen, som utgjør en «jotunkvinne» av et helt annet slag enn de vi ellers møter i tekstene, som Tor har et målrettet fiendskap mot (*Hárbarðsljóð* 23, 37-39; kildevedlegg A.2; *Hyndluljóð* 4)¹⁰. Muligens kan Jords forhold til Odin leses som et uttrykk for dominans, slik det også brukes ideologisk om Håkon jarls «hierogame» underleggelse av Norge i *Hákonardrápa* 3-6 og *Háleygjatal* 15 (Mundal 2001: 31; Sundqvist 2007: 101). Men jorden ble også til i æsenes differensierende skaperakt: Hvis det var meningen at Tor skulle sikre kosmisk stabilitet, burde vi forvente at Tor la jorden under sin beskyttelse. Slektskapet dem imellom burde endatil styrke dette forholdet.

Men det er mer komplisert enn som så, for Jord er nemlig ikke unntatt fra Tors vrede: Presis som han skader verdenstreet i kampen midgardsormen, tar Jord skade i kampen mot jotnene. I *Þrymskviða* 21 fremstår det som om Tors ivrige fremferd er nok til å utløse destruktive krefter: *Senn váru hafrar / heim um reknir, / skyndir at sköklum, / skyldu vel renna; / björg brotnuðu / brann jörð loga / ók Óðins sonr / í jotunheima* «Siden ble bukkene hentet hjem, de hastet ved skoklene, de skulle fare vell. Bergene brotnet, jorden stod i flammer;

⁹ Denne forståelsen av natur må derfor ikke, forveksles med moderne forestillinger om hva naturen *er* og *ikke er*. I norrøne kilder kan det virke som om menneskets stilling i kosmos er kjennetegnet av en «kamp mot naturen», som det ikke vil være upassende å utlikne som kampen for tilværelse og overlevelse, og kultivasjonen av ressurser mer generelt.

¹⁰Et annet unntak kan forøvrig være Jernsaksa som er mor til Tors sønn Magne ifølge *Skáldskaparmál* 17, men forvirrende nok bruker Snorre også Jernsaksa som et synonym for Tors kone Siv i *Skáldskaparmál* 21.

Odins sønn kjørte til Jotunheimene!». Igjen ser vi paralleller til Tors rolle i Ragnarok og fisketur-myten: Fjell og landskap tar skade, med den viktige forskjellen at dette ikke er en opphavs- eller endetidsmyte. Etter mitt syn må personen/landskapet Jord ha blitt forstått som det totale landskapet, fjellene inkludert, og i så fall blir Ragnarok-parallellene fra *Hymiskviða* og *Völuspá* enda klarere. I *Lokasenna* 55 forventer Bøyla at Tor skal komme hjem, presis på grunn av kreftene han setter i sving når han flytter på seg: *Fjöll öll skjalfa /hygg ek á fôr vera /heiman Hlórriða* – «Alle fjell skjelver, jeg tror Lorrider er på ferd hjemmefra». I strofe 58, når buldringen formodentlig har roet seg og Tor kommet innomhus, utbryter Loke at *Jarðar burr /er hér nú inn kominn* «Jordens sønn har nå komt herinn!», og like etter setter Tor den hellige freden på spill med sine trusler om vold. Skjelvene fremstår som symptomatiske for Tors bevegelser gjennom kosmos. Gitt fjellenes statiske natur, kan de kanskje forstås som symboler for det som er bestandig. Deres kollaps er gode uttrykk for effekten av Tors krefter, men kan også tolkes som Tors evne til å rokke det man skulle trodd var stabilt og evig; kraften til å bevege det ubevegelige. Den kosmiske brannen som er i stand til å brenne alle fremstår som et apokalyptisk topos i mytologien. I *Grímnismál* 38 forteller Odin at *björg ok brim /ek veit at brenna skulu* «jeg vet at berg og hav skal brenne». Dette er parallelt til ilden som når helt til himmels enda jorden synker i havet i *Völuspá* 57, og vi husker at dette fulgte kampen mellom Tor og Midgardsormen. Men der disse to eksemplene kanskje skildrer apokalyptiske symptomer mer generelt, ser *Haustlǫng* ut til å bekrefte at slike krefter tilhører religiøse forestillinger som er karakteristiske for Tor. For når Tor drar for å møte Rungne i *Haustlǫng* 14-16 (kildevedlegg A.7) leser vi at Tor, oppsvulmet av vrede, farer frem mens jorden piskes av hagl, himmelen brenner og fjell dunderer og kollapser, før vi får vite at «Svolnes enke» er nær å bryte – og det allerede før kampen har begynt! Svolne er et *heiti* for Odin (Falk 2005: 47), og hans enke er dermed Jord. Rungne er riktig nok et destruktivt vesen, men å si at Jord er i ferd med å bryte er i realiteten å si at kosmos er i ferd med å bryte. Tor er altså ikke bare nådeløs, han er hensynsløs også.

Handlingene Tor utfører i diktene er dermed ikke uten ambivalens. Det kunne hende at dikteren bak *Þrymskviða* ikke var oppmerksom på slektsbåndet mellom Jord og Tor, men dette er usannsynlig fordi *Þrymskviða* opplyser alt i første strofe at Tor er *Jarðar burr* «Jordens sønn». Også Tjodolv må ha ansett Tor som sønn av Jord fordi han kaller ham *Jarðar sunn* i *Haustlǫng* 14. Som Richard North sier, er dette neppe en tilfeldig opplysning; dikteren må ha ment noe ved det. Muligens var tanken at det skulle humanisere brutaliteten (North 1997: 67). Men for meg er det mer fristende å tro det var for å tilspisse situasjonen, og understreke Tors

dualistiske natur. Denne tvetydigheten kommer spesielt klart frem i at Tor vanligvis sies å være beskytter av både kvinner og kosmos (Clunies Ross 1998: 156). Her skader han derimot en kosmisk kvinne, som attpåtil er hans eget kjøtt og blod.

I *Haustlǫng* 15 finner vi også de kosmiske motsetningsparene *is-ild* og himmel-jord (*jörð-upphiminn*). Slike motsetningspar er viktige i norrøn kosmogoni, men også eskatologi: Dette er de samme kreftene som gnisser mot hverandre i Ragnarok som støtte mot hverandre i opphavstida (Bergsveinn Birgisson 2007: 87) Når Tjodolv har valgt å skildre disse kraftparene i relasjon til Tors, bidrar det til å gjøre Tor numinøs: Han er både imponerende og skremmende.

Men Jord er ikke mer et mål i kampen mot Rungne, enn det Yggdrasil er når Tor slåss mot midgardsormen. Skadevirkningene er tvert imot konsekvensen, der Tor kjemper for å beskytte eller øke æsenes dominans: I *Brymskviða* er det en konsekvens av at Tor haster til Jotunheimene for å hente tilbake Mjølne, slik at æsene igjen kan forsvare seg (*Brymskviða* 18). I *Haustlǫng* er Tor på vei for å utslette Rungne, som Tor ønsker å bekjempe for hans arroganse, og fordi ingen har turt å utfordre ham til tvekamp før (Ifølge *Skáldskaparmál* 17). Begge er hendelser hvor Tor handler i iver og affekt, og vreden brenner så intenst i ham at det er som om den truer med å spre seg over hele jorden.

Jeg mener dette står i overveldende kontrast til T1-perspektivet på Tor, som det er vanskelig å tolke som annet enn et iboende kreativt/destruktivt potensial i Tor som kommer tveegget til uttrykk i hans kamp mot uhyrene – og det fremstår derfor som om æsenes kamp for dominans uttrykkes som noe ambivalent: Både godt og ille – godt fordi det holder tilbake jotnene, ille fordi det destabiliserer orden og bidrar til verdens forfall.

3.1.6 Den guddommelige tragedie: Er kampen om dominans dømt til å være selvdestruktiv?

I dette underkapittelet vil jeg forsøke å se det vi til nå har diskutert i en videre kontekst. I denne sammenhengen vil jeg drøfte enkelte momenter jeg mener bidrar til å styrke min hypotese, nemlig at Tors funksjoner gjorde ham ambivalent. Vi skal nå gjøre oss ferdige med å drøfte Tors beskyttelse i et overordnet kosmologisk perspektiv, og straks rette blikket mot hans beskyttelse i mer eller mindre sosiale og kulturelle kontekster. Men først skal vi prøve å se Tor som en aktør i den kosmiske konkurransen mellom gudene og jotnene, og forsøke å se dette i lys av generelle forestillinger om moral, makt og skjebne.

Der er nærliggende å tro fremstillingen av Tor vi nå har sett, fullspekket av kontraster og spenninger, var ment å vise frem en gud med nær totale mengder makt. Disse kunne i enkelte tilfeller slå ut i begge retninger og resulterte i en tvetydig evne til både å ødelegge og

oppretholde. Det må ha vært en gud man virkelig ønsket å holde seg inne med! Ser vi Tors handlinger i dette lyset ser vi at hans rolle ligner den amoralske hero vi ofte finner i helteidrett og episk litteratur. Aron Gurevich er blant dem som har pekt ut at guder og episke helters særstilling ikke ligger i deres etiske renhet, men er knyttet til deres overmenneskelige kvaliteter på et mer demonstrativt plan: Som hellige vesen var gudene ambivalente og amoralske av natur – de var både groteske og komiske, men samtidig høyverdige, ideelle og alvorlige. Frie fra spillereglene de har gitt menneskene (Gurevich 1992: 163-176). Dette betyr samtidig likevel det at gudene forholder seg til disse spillereglene på et definisjonsnivå innenfor det religiøse universet. Jeg tror derfor andre begreper enn *amoral* behøves for å beskrive gudenes oppførsel. Kanskje ville det være mer korrekt å si at gudene spiller en *meta-moralsk* rolle. Konsekvensene av handlinger er selvfølgelig ikke gudene fritatt fra, selv om de følger en egen mytologisk logikk. Deres oppførsel bidrar til å farge deres roller – og derfor også hvordan menneskene oppfattet dem. Frøy er eksempelvis en helt annen figur enn Tor på utallige måter, og vi må kunne si at Tor, som kombinerer sin ekstreme fysiske overlegenhet med en truende uforsiktighet i høy grad innehar både groteske og komiske kvaliteter, samtidig som funksjonen er preget av overordnet alvor og nød. Man er nødt til å bekjempe Jotnene, men dette gjør samtidig verdensordenen skjør.

Bak denne masken fremstår derfor Tor egentlig som en tragisk skapning, som med rette kan kalles *faustisk* om vi skal snakke med Spengler¹¹, når vi først er hans kamp, streben, og senere undergang bevisste: Hvis forestillinger som de uttrykt i *Vøluspá* var vanlige over hele Norden i vikingtiden, demonstrerer det at folk var klar over at kampen til slutt ville resultere i gudenes egen undergang. Med dette kan vi si at mange av æsene, deriblant Tor, i mytisk fremtid skal lide en heroisk død. Skjebnetro figurerer svært sterkt i norrøne kilder: Man skal utfordre, men det nytter ikke å utfordre skjebnen. Selv gudenes fremtid er forseglet (Mundal 2001: 206). Slik jeg ser det, er det også mulig å forstå det norrøne mytologiske narrativ som et narrativ bygd opp av prøvelser: Det er ikke nok for gudene bare å eksistere – de er nødt til å agere. Dette kan kanskje virke syntetisk, men jeg fremholder at dette ikke nødvendigvis forutsetter en enhetlig mytologi av typen vi ser hos Snorre. Det holder at vi ser på alle kildene hvor gudene søker etter kunnskap om fortiden, eller forsøker å tilegne seg spesielle ressurser: De er ikke allmektige, men underlagt visse kriterier for selv å overleve.

¹¹ Det *faustiske* er i Spenglers sivilisasjonskritikk det som strever etter evig utstrekkelsete og vekst, intetanende om at dette samtidig baner vei sin egen undergang. Mens Spengler hovedsakelig snakker om sivilisasjoner, benytter han seg flittig av mytologiske eksempler for å farge den filosofiske hypotesen. I dette tilfellet kan brukes til å beskrive Tors mytologiske situasjon, kanskje også gudenes mer generelt. Se Spengler 1926.

Som Mundal har påpekt, ser det ut til at gudene blir mindre mektige etter hvert som tiden går og nye ting skapes. Hun setter dette i sammenheng med en generell forestilling i kildene, om at alt som er nytt skapes på bekostning av noe gammelt, enten dette er materialer eller egenskaper. Når noe nytt skapes, går materialet inn i det. Derfor svekker også gudene seg selv ved at de handler som guder skal. Det hele må selvfølgelig anses som skjebnens gang:

Etter norrøn tankegang kan kampen mot lagnaden aldri vinnast. Innanfor denne forståingsramma gjev det god meining at gudane sjølv der dei opptrer som ordnande og skapande makter, samstundes er reiskapar for den lagnaden som driv alt mot ragnarok. (Mundal 2001: 205-206).

Ettersom norrøne kilder opererer med forestillinger om at universet skal gå under, gir det mening at de som skapte verden også spiller en rolle i dens ødeleggelse. Jeg finner derfor Mundals tilskudd overbevisende. Dette perspektivet foreslår at gudenes handlinger, selv om meningen er at de skal sikre deres overlevelse (ikke minst deres overtak), i lengden bidrar til deres egen undergang. Hvis dette er riktig har det mye å si for hvordan vi forstår Tors utallige raid mot jotnene, og forklarer hvordan Tor kan være destruktiv samtidig som at det han gjør er positivt. Det er effektivt den *faustiske* streben etter det uoppnåelige, via metoder som til syvende og sist resulterer i kollaps.

Etter dette synet er det ikke først og fremst jotnene som løser opp verdensordenen i Ragnarok, det er del av en prosess som gudene selv har satt i gang og aktivt bidrar til, selv om det ikke er til deres langsiktige fordel. Denne prosessen kalles «selvfelling» hos Heide (1997: 79-87). Han nevner i denne sammenheng en oppsiktsvekkende tolkning an Balders død: Både de Vries og Kragerud har argumentert for at den blinde Hod som dreper Balder, i realiteten skal tolkes som en hypostas av Odin. Han bemerker at hvis vi dermed følger denne lesningen må det bety at det er *Odin* som utfører hendelsen som vipper verden i retning ragnarok (Heide 1997: 87). Vi behøver likevel ikke akseptere denne lesningen for å akseptere at gudene selv bidrar, direkte eller indirekte, til fremskyndelsen av Ragnarok. I samme ånd har det blitt foreslått at Tor var ansvarlig for det første edsbrudd da han drepte byggmesteren i *Völuspá* 25-26¹². Hendelsen utgjør ifølge Sigurður Nordal den virkelige slutten på gudenes uskyld (1927: 60). Jeg finner dette sannsynlig, fordi menneskene definerte sine handlinger i relasjon til gudene: Ved å inngå og bryte eder, muliggjør gudene de samme handlingene. Det er like rimelig at det som er skapt også nødvendigvis vil være i stand til å forfalle. Følger vi denne tankerekken videre burde det ikke være oppsiktsvekkende at Tor kanskje også gir det

¹² Hendelsen drøftes i større detalj i kapittel 3.2 nedenfor.

kosmiske nådestøtet, ettersom han også bidrar og har makten til å konservere kosmos. På samme måte som at det å gi mennesket liv og åndedrett gjorde kanskje var en av tingene som gjorde Odin til dødsgud (Mundal 2001: 205).

Kampen om dominans blir ikke forutsatt av et krav om bærekraftighet, men bidrar til å oppfylle profetien om det stadig økende forfallet fra gullalderen til Ragnarok. Det er holisme i praksis at begynnelsen, midten og slutten innehar de samme kvaliteter, og at kulturens kamp mot naturen til syvende og sist er et tapsprosjekt.

Ønsket om dominans ser ut til å spille en stor rolle i den norrøne fisketur-myten. I *Ragnarsdrápa* 14 sier Brage at Tor ville *freista afls við úri þófdan jarðar reist* - «prøve kræfter med jordens tvinge, valket af den fugtige sø» (Finnurs tolkning, se kildevedlegg A.6). Det kan derfor se ut som det er en maktdemonstrasjon som utgjør motivet for konfrontasjonen i *Ragnasdrápa*, og sant nok er det også et element av konkurranse mot Hyme i *Hymiskviða*. Kanskje ønsket Tor å utfordre Midgardsormens rolle (Bergsveinn Birgisson 2007: 69), eller demonstrere at han er sterkest av alle vesen. Tor ser ikke ut til å være tilfreds med visshet om egne ferdigheter – og maktenes sameksistens medfører kanskje den konstante strids ambivalens, som krever at Tor først og fremst er viril og aggressiv (Clunies Ross 1994a: 263). Motivet bak drapsforsøket mot ormen var derfor kanskje at Tor ønsket å overta dominansen ovenfor en del av verdensordenen som æsene ikke styrte, og som æsene ikke kunne få dominans over på noe sosialt vis, fordi ormen representerte en makt som er enda mer naturlig og utemmelig enn jotnene forøvrig (jf. Clunies Ross 1994a: 52-53). Dette må være en bitter erkjennelse, når Snorre hevder det var gudene selv som var ansvarlige for plassere ormen i havet (*Gylfaginning* 33). Tor ser uansett ut til å gå på som om det var en idrett for ham, slik kjeningen *forns Litar flotna fangboði* – «den forne Lits sjømanns brytekamp-utfordrer» uttrykker (*Ragnarsdrápa* 7). Det virker som om Brage, og andre hedninger forøvrig, fokuserte på en fremstilling av Tor som skulle demonstrere makt ved å utfordre makt, enda dette har en dobbeltsidig natur.

Vi må likevel huske at alt dette i prinsippet ble oppfattet som positiv ting, kanskje selv når Tors selvhevdelse beveger seg mot det problematiske: I fisketur-myten er Hymes kreative handling liten og tilfeldig, og kanskje også feig når den sammenlignes med Tors djerne, men destruktive handling, som er mektig og motivert med den samme misnøyen mot det ukultiverte som ellers driver ham. Jeg tror det må ha vært attraktivt å knytte denne makten til Tor på dette viset: Denne fremstillingen av Tor som et vesen med destruktiv styrke kunne også ha tjent som en solid maktbasis, og da er det naturlig at det også forholder seg til

problemene makt og dets midler generelt kan medføre (se kapittel 5.3). Det er likevel en ironi i at *Ragnarsdrápa* fremstiller den kosmiske kampen mot Midgardsormen som en styrkeprøve, en lek om dominans hvor ingen dominans kan oppnås. I motsetning kampen mot Rungne – hvor den seirende ideologien er klinkende klar: *lét ek hann falla / ok fyrir hníga* – «Jeg lot han falle, og knele foran (meg)», sier Tor i *Hárbarðsljóð* 15, en kamp som i oppi Haustlǫngs apokalyptiske poetiske språk kalles *ísarnleikr* «jern-lek» (jf. North 1997: 61). Lignende motiver kan vi se også i andre myter. I *Skáldskaparmál*s versjon av Geirrød-myten, er kampen mellom Tor og Geirrød som et ballspill, hvor Tor tar imot den smeltede metallklumpen kastet mot ham av Geirrød – og kaster den tilbake på ham gjennom en søyle. Fremstillingen av kampen som en lek er ikke like tydelig i *Þórsdrápa*, men ødeleggelsen av søylen er tilstedeværende i begge versjoner (McKinnell 1994: 73). Søyler er symbolsk ladete i mange religioner, som symboler på verdensaksen, og i førkristen nordisk religion kunne trolig både høyetestolper og søylene i midten av de skipede langhusene representere verdensaksen («Yggdrasil») i kulten – hvor hallen representerer en reduplikasjon av kosmos, et mikrokosmos (Nordberg 2004: 172). Kulten til disse stolpene hadde trolig en nær forbindelse til Tor (se kildevedlegg B.7, B.12, B.13, B.14; Bertell 2003: 239-241; McKinnell 1994: 66), og høvdinghallene de stod i ser også ut til å ha vært et ettertraktet mål for fiendtlige høvdinge å ødelegge, fordi hallen stor i metaforisk parallell til herskerens egen makt. Å skjende fiendens hall hadde en tydelig symboltyngde. Man raserte fiendens politiske, økonomiske, kulturelle og religiøse sentrum – deres kosmos (Nordberg 2004: 114-117). Når Tor dermed ødelegger søylen i Geirrøds hus er det derfor ikke usannsynlig at *Þórsdrápas* publikum kunne tolke dette som at Tor kollapser Geirrøds «kosmos» på samme måte. Dette inntrykket styrkes muligens av at Mundal tolker Geirrød-myten som episoden hvor Tor fikk makten over lynet (Mundal 1991: 234-235), som følgelig Geirrød eide før ham. En kan dermed også lese Geirrød-myten som en kamp hvor Tor overtar makten fra en del av jotnenes verden, slik også jotnene søker etter å dominere æsene i andre myter. Dette er også meningsbærende for de Tors mange av eskatologiske dimensjoner.

Tevlingen er også sentral i myten om Tors ferd til Utgardsløke, hvor jotunen byr Tor på flere prøvelser, hvor den siste og mest alvorlige er utfordringen om å løfte en katt som viser seg å være Midgardsormen, skjult i synkvervinger. Tor får kun til å løfte den så høyt at den ene poten steg fra gulvet – men virkeligheten var annerledes, og uforutsett av Utgardsløke, fordi Tor i realiteten var i ferd med å fjerne ormen fra dypet: *Þér satt at segja, þá hræddust allir þeir, er sá, er þú lyftir af jörðu einum fætinum* «sant skal jeg si deg, at alle ble redde som så da

du løftet den ene poten fra jorden» (Kildevedlegg B.3). Denne maktdemonstrasjonen ser hele tiden ut til å være på nippet til å true med å bryte orden, og i tilfellet med Geirrød kunne dette kanskje tolkes som en brist i ordenen som siden blir reparert i et paradigmeskift. Det er dette som ser ut til å skje i *Völuspás* Ragnarok – som også kan forstås som en ødeleggelse og fornyelse av kosmos – hvor en ny, åsadinert gullalder oppstår etter den totale ordenskollaps. Selv Ragnarok ser altså ikke ut til å være en entydig negativ ting (Steinsland 1997: 51).

Fordi det er Tor som forskylder ordensforskyvingen, fremstår det for meg som om det å demonstrere *makt* og *dominans* var viktigere enn jevn balanse, enda balansen er et premiss for at verdensordenen alltid gjenopprettes når kampen er ferdig. Før dette er Tor kun en hårsbredd fra å få alt til å rakne, og det ser ut til at forskyvningen av denne balansen er en liminaltilstand som forutsetter gjenopptakelsen av stabilitet – som når man svir mark, eller hugger ned en sitkaskog slik at nytt liv pipler til i skogbunnen. De overnevnte tilfellene bærer med seg all verdens alvor, men for Tor er det som en uansvarlig lek – og likeledes en lek han går inn for å vinne.

De kosmiske forstyrrelsene er noe hverken Utgardsløke eller Hyme på forhånd forutså. Mens styrkeprøven i *Ragnarsdrápas* fisketur-myte ikke ble fullbyrdet, blir styrken bekreftet med katastrofale konsekvenser i Ragnarok. Tor kan dermed dø «uredd for nid», slik det står i *Völuspá* 57. Velger man å tolke fiendskapet med ormen på dette viset fremstår det som at Tors tidligere nederlag mot ormen var en skam for Tor¹³. Dette ville i så fall stemme godt med mønsteret i noen av de andre indoeuropeiske kaoskamp-mytene, hvor skam på ett eller annet vis ofte er underliggende – enten gjennom flukt eller at nederlaget bøtes med svikefulle metoder. Ved å drepe ormen får Tor avsluttet et kapittel han selv startet, og destruerer det endelige hinderet for æsenes dominans. Paradokset er at gjenopprettelsen av æren også medfører at jorden faller fra hverandre. *Umandighet* skal likevel ikke Tor beskyldes for.

3.2 Tor og gudenes samfunn

I mytene vi til nå har diskutert, har fokuset vært på Tors relasjon til naturlige og overordnede kosmiske forhold, hvor hans rolle som beskytter, langt fra å være entydig slik T1 hevder, ser ut til å ha en destruktiv, men konvensjonsbetont bakside. Denne konvensjonen ser ut til å innebære at Tor hadde et iboende potensial som kan fortone seg både kreativt og destruktivt. Han både truer og verner kosmos, og dermed også eksistensen til alle vesener som lever i det. Men samtidig så vi at dette ikke nødvendigvis er målet fra Tors side, men utgjør bieffekter av

¹³Kanskje var det her Snorre fikk det for seg at fisketur-myten var et hevntokt etter turen til Geirrød?

handlingene han gjør, noe som gjør at han kanskje fremstår som vill og ustyrlig. Jeg har dermed forhåpentligvis demonstrert at T1-perspektivet på Tor ikke reflekterer kildenes kompleksitet i forhold til Tor. Det store spørsmålet er likevel om dette begrenser seg til naturmessige og kosmologiske forhold. Kan vi si det samme om Tors innflytelse i en kulturmytologisk og samfunnsmessig kontekst? For å si noe om dette må vi bevege oss fra landskap og periferi, mot de instansene der Tor handler i sentrum av gudenes verden. Jeg vil i denne delen av kapittelet diskutere Tors beskytterfunksjon innad i sivilisasjonen mer spesifikt enn jeg til nå har gjort, og vi skal se nærmere på fiendtligheten Tor holder mot det ytre som et ledd i beskyttelsen av guder og mennesker.

Byggmestermyten er en av de mytene som berører gudenes samfunnsmessige forhold, og jeg anser den for å være en viktig kilde til temaet vi nå skal ta for oss: Her er ikke Tors fiende et uhyre fra dypet, men en utenforstående håndverker i gudenes verden. Myten vil dermed nyttes som et springbrett til andre myter knyttet til Tors rolle i gudenes samfunnsorden og beskyttelsen av gudenes kvinner. På grunn av forskningshistorien rundt disse mytene, er det til argumentasjonens fordel at vi først drøfter forholdet mellom jotnene og æsene via behandlingen og beskyttelsen av kvinnene, ettersom dette har store konsekvenser for hvordan de tolkes.

3.2.1 Kvinner, kosmos, kaos

I mytene er tilgangen til gudinnene ofte tungt regulert. Tor regnes ofte som kvinnes beskytter, og denne rollen oppfattes som helt sentral, alfa og omega for gudenes sikkerhet. Dette perspektivet er den vanlige tolkningsrammen for flere av de mytene vi straks skal se på. Derfor er det nødvendig for meg å ta for meg det generelle forholdet mellom jotner og æser via kvinnene. Kort fortalt vil det være lettere for meg å demonstrere min tolkning av disse mytene, om jeg først får anledning til å kritisere det jeg mener er en vel rigid forståelse av dynamikken mellom æser og jotner.

Hvorfor er det viktig å regulere reproduksjonen? Røttene for dette ligger i grunnleggende skapelsesmetaforikk, som kanskje har sitt opphav i at førkristne mennesker kunne forstå verden med kroppen som utgangspunkt (Bergsveinn Birgisson 2007: 35): Den førkristne verdensforståelsen var full av motsetningspar, og det kjønnslige motsetningsparet *maskulin* og *feminin* kanskje det mest fundamentale. Det ser ut til at det tidlige norrøne samfunnet opererte med en biologisk metaformodell for skapelse generelt. Den *kjønnslige skapelsesakten* tjener som en modell hvorfra også ikke-kjønnslige krefter og abstrakte ting kan oppstå (Clunies Ross 1994a: 106; Heide 1997: 75-76). Dette har også sine motsvar i norrøne

kjønnsidealene, og ideologien tilknyttet de ulike kjønnsrollene, og har en sterk undertone av makt og aggresjon.

I den kosmiske maktkampen er derfor tilgangen på kvinner en viktig faktor som underbygger den ene partens dominans: Æsene gifter seg med jotunkvinner – eller har fruktbare erotiske forbindelser med dem, mens produktet av jotnenes ufruktbare begjær for åsynene kun avler kaos. Møtet mellom sakrale motsetningspar innebærer et møte mellom to ambivalente størrelser, som kan gi destruktive produkter. Dette er hva Meulengracht Sørensen kaller «ekstreme eksogame forbindelser», som han sier ble sett på som unaturlige og normbrytende når den maskuline parten har et fremmed opphav. Barn av positive ekstreme eksogame forbindelser får kreftene til å opprettholde og forsvare kultur og samfunn, mens barn av negative forbindelser blir destruktive og kaotiske (1977a: 761).

Jotnenes begjær kan være like destruktivt for æsene, selv når det ikke resulterer i avl: Et eksempel på dette finner vi i myten om Tjatse fra *Skáldskaparmál* 56 og *Haustlǫng* (1-13): Når Tjatse bortfører Idun taper gudene gulleplene som sikrer dem evig liv, slik at de blir gamle og gråhårede. En kan lese dette som en vital metafor: Uten kvinnene opphører det «evige liv» som slektens videreføring garanterer. Kvinnene er dermed også ressurser som sikrer samfunnet stabilitet på et mer generelt plan. Når vi ser at Tor i flere sammenhenger dreper åsynje-begjærende jotner er det lett å tolke ham som en beskytter av orden, generasjon og fruktbarhet, som selvfølgelig er helt sentralt i T1-synet på funksjonen.

Dette også har sine motsvar i det norrøne samfunnet, hvor en manns integritet ofte kunne avhenge av hans evne til å verne om familiens kvinner (Meulengracht Sørensen 1995: 194). Og det hender Tors rolle her sammenlignes med rollen husbonden spilte i å verne kvinner mot utenforstående menns begjær og overgrep i sekundærlitteraturen (Clunies Ross 1998: 156). Clunies Ross skriver derfor at jotnenes «actions are represented as the excessive of intolerable lust, fully justifying the severest of sanctions, including the use of physical violence to the point of murder and the breaking of solemnly sworn oaths.» Meulengracht Sørensen har en tilsvarende posisjon, hvor han ser Tors drap på kvinnerøverne som avverging av forsøk på å destruere æsenes univers (Meulengracht Sørensen 1977a: 763). Ut fra deres synsvinkel er det å forvente at Tor bekjempet kaos ved å holde jotnene borte fra kvinnene, som er helt i tråd med perspektivet T1 – hvor det formodes at alt Tor gjør underbygger orden. Men er dette systemet så rigid som hevdet, eller er Tor her like ambivalent som han ser ut til å være i beskyttelsen av kosmos?

Meulengracht Sørensen har gode argumenter som støtter sitt syn, men systemet er ikke uten unntak: Lindow peker på at når Gevjon pløyer Sjælland ut fra Mälaren, gjør hun det ved hjelp av fire okser som Snorre hevder er hennes avkom med en uidentifisert jotun (Lindow 1997: 15). Om Snorre har rett i denne opplysningen, kan det knapt bety at seksuelle forbindelser mellom jotner og åsynjer var entydig destruktive og ustyrlige. Enda disse avkommene er uvanlige er de er del av en kosmisk skapelsesakt. Ifølge *Hymiskviða* er også guden Ty barn av jotunmann og gudekvinne – diktet sier han er halvt jotun, da han refererer til Hyme som far sin – mens moren, i kontrast til de ofte heslige og vulgære jotunkvinnene, er fremstilt som kjærlig, vis og vakker (*Hymiskviða* 8). I *Sqrla þáttr* prostituerer Frøya seg til noen dverger, men ingen destruktive skapninger blir født, istedenfor får hun smykket Brisingamen.

I *Þrymskviða* forlanger Trym å få Frøya til brud i bytte mot hammeren, og det kravet vil «kvinnebeskytteren» Tor etterkomme. Sant nok er dette en presset situasjon, og passer muligens bedre inn som del av diktets generelle inversjonsmønster (se f.eks kapittel 5.1), men det bør likevel nevnes, i tillegg til de andre eksemplene. Forestillingene ser altså ut til å ha vært mer komplekse og innfløkte enn Meulengracht Sørensens modell innebærer, uten at jeg av den grunn vil avvise den. Når disse uhyre utbredte tolkningsrammene derfor har flere svakheter, kan vi spørre oss om Tors funksjon i dette mønsteret fortsatt står like stødig. I neste delkapittel skal vi se at Tors ambivalens også ser ut til å gjelde beskyttelsen av kvinnene.

3.2.2 Byggmestermysten – en myte om et normbrudd

Det eksisterer to kilder til den norrøne byggmestermysten henholdsvis i *Gylfaginning* 42 og *Völuspá* 25-26 (Kildevedlegg A.1 og B.1), og i tillegg finner vi varianter av myten som et utbredt sagn i senere nordeuropeisk folketro. Ved siden av drapet på Midgardsormen i Ragnarok, utgjør disse to episodene de eneste stedene i *Völuspá* hvor Tor opptrer. Den overleverte myten fra *Snorra Edda* foregår slik at en jotun, «byggmesteren», tar kontakt med æsene og tilbyr å bygge en mur rundt Åsgard¹⁴. Til gjengjeld ville han ha Frøya, sola og månen, dette går æsene med på – men pruter arbeidstiden ned til en vinter, og blir samde om noen vilkår: Han skal ikke ha noen annen hjelp enn hesten sin, og hvis noe av arbeidet gjenstår første sommerdag skal han ikke betales for arbeidet. Snorre uttrykker at det ikke var kjent for æsene at han var jotun når han satt i gang med arbeidet – men denne opplysningen er underlig, når Snorre selv opplyser at byggmesterens jotunopphav stod i fokus når partene inngikk arbeidskontrakten: *En at kaupi þeira váru sterk vitni ok mǫrg sóri, fyrir því at jotnum þótti*

¹⁴ Muligens handlet det om å gjenopprette forsvarsverket vanene ødela like før, i gudekrigen jf *Völuspá* 24?

ekki trygt at vera með ásum griðalaust ef Þórr kvæmi heim – «ved avtalen deres var sterke vitner og mange løfter, fordi jotnene mente det ikke var trygt å være hos æsene uten at deres trygghet var garantert, i det fall at Tor kom hjem». Snorre opplyser likevel at æsene innså hvilket feiltrinn de hadde begått når de så hvor store fremskritt byggmesteren gjorde i arbeidet sitt. De samlet seg til tings og begynte dermed å klekke ut en plan for å slippe å betale, en scene Snorre åpenbart hentet fra *Völuspá* 25 (Kildevedlegg A.1). De beslutter at Loke skal holdes ansvarlig, og at byrden faller på ham for å få dem ut av knipen: Loke forvandler seg derfor om til ei hoppe som frister byggmesterens arbeidshest, Svadilfare, bort fra pliktene. Svadilfare rir Loke som ei hoppe, slik at sistnevnte føder Sleipne. Hendelsen tenner også byggmesterens jotunvrede når han innser at han har blitt svindlet. Snorre hevder at det er dette som gjør at æsene blir byggmesterens opphav bevisste. For å redde seg ut av knipen påkaller de Tor, som «løser problemet» uten å nøle – ved å slå den ville og hysteriske byggmesteren så *haussinn brotnaði í smán mola ok sendi hann niðr undir Niflhel* «hodet ble knust i små biter og han ble sendt ned under Tåkehel».

Denne myten sees ofte som ett av mange eksempler på at en outsider truer med å røve bort en av gudenes kvinner (Clunies Ross 1994a: 72). Dette ser jeg likevel flere problemer med. For det første er det aldri snakk om noen faktisk kidnapping, og heller ingen trusler om å røve bort Frøya; det er gudene i felleskap som gikk med på å gi henne bort. Et faktum som ikke endres av at de siden (i følge Snorre) kom til å angre på det og bestemte seg for å gi Loke skylden. Vi så også at Snorres opplysning om at jotunen holdt identiteten sin skjult er selvmotsigende. Det er derfor vanskelig å se myten som et kidnappingsforsøk.

Fordi kontrakten måtte settes i hans fravær, virker det underforstått at Tor aldri ville godtatt en slik avtale, mens de andre æsene ikke virker like kresne. *Völuspá* 25-26 ser ut til å støtte denne lesningen, hvor det fremstår som om æsene krangler seg imellom om hvem som skal holdes til ansvar, mens Tor gjør kort prosess og slår – *þrunginn móði* «trengt av vrede» – når han får høre hva som har hendt, slik at edene blir brutt (Kildevedlegg A.1). Slikt et voldelig edsbrudd er en svært alvorlig konvensjonsbrist: En ed er så klart en ed først og fremst fordi den ikke skal kunne brytes, og avleggingen var en handling med sakrale implikasjoner – for ikke å snakke om ens personlige integritet og ære. Som vi skal se (kapittel 6.3) innebar edsavleggelsen også å gjøre seg sårbar for represalier i tilfelle vilkårene skulle bryte, ikke minst kunne disse represaliene være like mye av sakral karakter som selve edsavleggelsen.

Jeg har alt nevnt at Sigurður Nordal (1927: 60) har tolket hendelsen som et veiskille hvor gullalderen (i hans ord «uskyldighetsperioden»), for alvor er over, og ser derfor ut til å

bidra til at verden går mot det stadige forfall som forårsaker Balders død og til slutt kulminerer i Ragnarok. I så fall er det en betydelig tvetydighet i Tors oppførsel i denne sammenhengen. Holtsmark (1950: 35) tolker episoden slik (mine klammer): «Tor bryr seg ikke om eder som aldri skulle ha vært svoret, går rett på og slår (dreper). Er *Þórr* da *eiðrofi* [edsbryter], slike som Vsp. 39 fordømmer til å vade i *þunga strauma* [vade i tunge strømmer]?». I denne sammenheng kan det være interessent å merke seg at Tor ofte er nødt til å krysse elver: *Grímnismál* 4 ser til og med ut til å implisere at Tor bor bortenfor gudene et sted, og opplyser senere at han må vasse over en rekke kosmiske elver hver da, noe som står i kontrast til at de andre gudene får ri på hester (29-30).

I *Völuspá* 26 får man nesten inntrykk av at det er *mange* eder som blir brutt av den *ene* handlingen, men jeg synes det virker mer trolig at bruddet kun omfatter brudd med jotnene, men som kanskje legger til rette for alle fremtidige edsbrudd. Det er både *eiðar*, *orð*, *særi* og *mál meginlig* som ryker – hvor alle er forskjellige ord for løfter. Dette gir inntrykk av at det er snakk om «en emfatisk gjentakelse av stor virkning, en variasjon som oppholder oss en stund ved det dikteren vil innprente. Det står for ham som skjebnesvangert at eder ble brutt. Samtidig er det noe triumferende: Tor er ikke engang redd for følgene av edsbrudd når det gjelder å verge guder og mennesker mot jotner» (Holtsmark 1950: 36).

Vi skal spinne videre rundt forestillingene om disse kildenes forbindelse med tabu, som her er nært forbundet med *æren*. Ifølge Meulengracht Sørensen (1980: 28-29) fantes ingen moral utenom æren i førkristen religion, og det er derfor slående at æsene reverserer kontrakten ved å bryte to alvorlige tabu: Loke skifter ham og kjønn og blir befruktet av et dyr, dermed er han skyldig i *ergi* (det å være *argr*). *Argr* – som svært forenklet betyr «pervers, umandig» er et svært ladet og innholdsrikt begrep, og er det mest stigmatiserende et menneske kunne være. Det betegner i prinsippet perverse, seksuelle avvik, men ledsager også andre former for avvikende, overskridende og uredelig oppførsel, som kunne oppfattes som støtende og truende på et moralsk eller metafysisk plan. Den underliggende mentaliteten er at den som utfører én form umoral er troende til å praktisere alle former for umoral, og derfor er både farlig og forkastelig (Meulengracht Sørensen 1980: 35). Det er i dette tilfellet av interesse at Tor – som er ytterst maskulin – har lett for å beskyldte andre for slike ting. I *Hárbarðsljóð* 26-27 beskylder Hárbard ham for å ha vært *hugblauðr* «bløt i hugen», altså feig (og derfor umandig), når han møtte Skryme – som er dette samme som å beskyldte Tor for å være *argr*, men Tor legger ingenting mellom i tilsvaret: *Hárbarðr inn ragi / ek mynda þik í hel drepa [...]* «Hárbard den arge! Jeg skulle slått deg i hjel [...]». I *Lokasenna* 57-63 kaller Tor Loke *rög vættr*

«pervers, umandig vette» fire ganger og truer med å slå ham ihjel like mange. I *Þrymskviða* 17 protesterer Tor mot forslaget om å la seg ikle brudelinet i frykt for at han dermed vil oppfattes som *argr*. «Arghet» har også en klar tilknytning til *níð* (nid). Beskyldninger om grov seksuell umoral (*ergi*) er ofte karakteristisk for *níð*, men implikasjonen skjuler et langt større forestillingskompleks. Om nidingen sier Thorvaldsen følgende: «*Níðingr* refers to an abhorrent person who is devoid of honour and disrespects the basic norms of society. Although it is possible to point out specific kinds of behavior (*níðingsverk*) that reveals the *níðingr*, such a person is generally dishonourable and destructive» (Thorvaldsen 2011: 171).

Tor viser en særegen interesse for dette temaet, som sjeldent uttrykkes om andre guder i kildene (Loke unntatt). Derfor kan vi muligens oppfatte det som om Tor hadde en særegen intoleranse for de formene for transgresjon som begrepene *níð* og *ergi* omfattet. Nidingens handlinger utgjør en trussel for både sosiale, politiske og religiøse konvensjoner, er både usømmelige og, i en kultur-biologisk forstand, unaturlige og vekker derfor gudenes harme (Meulengracht Sørensen 2000: 86). Etersom nid derfor kan forstås som et middel for utøvelsen av sosial kontroll, burde det passe godt inn i forestillingene bak T1; nemlig at Tor representerte gudenes voldsmonopol og beskyttet sosial orden. Dette gjør det desto mer oppsiktsvekkende at denne typen oppførsel også ser ut til å karakterisere hans handlinger og intoleranse i mytene. For å illustrere det klarere: Ved å drepe byggmesteren bryter Tor gudenes eder, og gjør seg dermed skyldig i en transgresjon mot en normbærende institusjon i samfunnet, som altså er en nidingsdåd. Tor er ikke skyldig i noen form for seksuelle avvik, men som nevnt er seksuelle avvik ikke et obligatorisk kriterium for å bli oppfattet som *argr* eller *níðingr*. Slike avvik kan derimot brukes metaforisk for å peke ut nidingsmannens egenskaper. Loke er derimot helt utvetydig *argr* i denne situasjonen, karakteristisk for tricksterens ofte vulgære rolle. Det at de to bruddene opptrer side om side i byggmestermyten i *Gylfaginning* 42 kan understreke den skamfulle undertonen i edsbruddet. Edsbruddet er et produkt av den fysiske handlingen at Tor dreper byggmesteren, og dette momentet må ha vært av særegen interesse da denne delen av myten er den eneste som blir formidlet i *Völuspá*.

Vi skal likevel ikke si at gudene ikke hadde fordel av bruddet: I følge *Gylfaginning* fikk gudene hesten Sleipne, og de slapp å gi fra seg sola, månen og Frøya. Ifølge *Völuspá* 5-6 er det gudene som satte himmellegemenes plassering og baner, for at det skulle bli mulig å telle årene og måle tiden. Sola og månen representerer derfor en del av æsenes ordnede kosmos. Å gi makten over himmellegemene til en jotun ville vært det samme som å frasi seg dominans, og som har blitt pekt på – er det prospektet om dominans som ligger til grunn for jotnenes

begjær for åsynjene. Så hvordan kunne æsene i det hele tatt tenke på å inngå denne avtalen med byggmesteren? Kanskje var kontrakten et forsøk på å forlike seg med jotnene, etter at krigen mot vanene etterlot æsene sårbare for nye angrep fra andre fiender? Muren ville gjort dem mindre sårbare, og inngifte med jotnene – sammen med en jevnere maktfordeling, ville kanskje sluknet fiendskapen dem imellom. Samtidig ville da deres kultiverte kosmos vært forgjeves, og gudene ville ikke oppnådd noe som helst med sitt skaperverk. Men så kan vel mytene knapt leses i et om-og-men-perspektiv: Mytene forteller en historie i sin *overleverte*, ikke potensielle form. Clunies Ross er som sagt av den oppfatning at gudenes overgrep alltid kunne legitimeres, og det er vel sant – da man vanskelig kan dømme gudene for deres oppførsel: Det sier seg selv at mennesket kun er passive mottakere av definisjonsmakten gudene demonstrer, som selvfølgelig legitimerer seg selv. Og det har blitt påpekt, blant annet av Brit Solli (2004), at reglene som gjelder i mytene ikke alltid kan gjelde eller tillates i virkeligheten. Men da myter også kan være normative, og bidra til å definere menneskenes stilling i den kosmologiske orden i forhold til andre makter, må gudenes transgresjoner også ha en forbindelse til deres normative funksjoner. For disse «legitime handlingene» kan jo også, som vi har sett, fremstå som selvdestruktive i den store sammenhengen, og de burde også ha farget opplevelsen av det hellige.

Ikke heller legitimitet forutsetter et krav om bærekraft, eller en absolutt godhet, og myten bidrar kun til å forklare hvorfor verden er som den er – på godt og vondt. Det gjøres derfor ingen forsøk i *Völuspá* 26 på å legitimere edsbruddene – men et skyldspørsmål ser ut til å åpenbare seg likevel, og ville sikkert ikke vært uten mening for hedningenes forståelse av antagonismen mellom æser og jotner. For å virkelig forstå hvor ekstrem denne handlingen var, er vi nødt til å påminne oss om at edens hellighet gjaldt som bærebjelke i et samfunn uten hverken moderne etterforskningsmetoder, politi eller statlig voldsmonopol til å garantere orden og justis. Det var totalt avgjørende at man kunne stole på at folk avholdt sine eder, og ikke løy eller sverget falskt: Eden var av viktighet både for samfunnsmessig og kosmisk stabilitet, og helt nødvendig for stadfestelse av alle slags avtaler og allianser. Fordømmelsen av de som gjorde de som brøt den må derfor ha vært desto større. Budskapet må dermed være at Tor ikke er til å stole på – en «løs kanon på dekk» etter maritim lingo. Han kan og vil slå i hjel når det faller ham inn å gjøre det, og ved å gjøre dette trosser han samfunnet og verdens orden – ironisk nok for å beskytte æsenes interesser, og derfor kanskje til deres fordel, selv om dette også kan tolkes som et bidrag til den økte fiendskapen mellom æser og jotner som til slutt ødelegger verden. Vi kan derfor trygt si at Tor er like farlig og ambivalent i

byggmestermysten som han er i fisketur-mysten.

3.2.3 Tor sviker Allvis

I eddadiktet *Alvíssmál* møter Tor dvergen Allvis, som er på vei for å organisere bryllup. Tor åpner sin ende av dialogen rett som det er med verbale angrep mot dvergen, som demonstrerer den fiendtlige innstillingen han har til outsidersen (2): *Hví ertu svá fólur um nasar? / Vartu í nótt með ná? / Þursa líki / Þykki mér á þér vera; / ert-at-tu til brúðar borinn* – «Hvorfor er du så blek om nesene? Lå du med lik i natt? For meg ligner du et troll; du er ikke skapt for å være brudgom». Det viser seg at Allvis under uklare omstendigheter har fått gudenes tillatelse å gifte seg med en åsynje, som viser seg å være Trud, Tors datter. Han sier derfor at han akter å bryte eden og nekte ham bruden; han vil ikke akseptere den fordi han ikke var tilstedeværende da avtalen ble gjort (4), men etter litt mildner Tor tilsynelatende: Han uttrykker en vilje til å gå med på den forutsatte kontrakten hvis Allvis kan svare på spørsmålene han stiller. Deretter fritter han ut frieren om hans kosmiske kunnskaper, som ivrig besvarer alt han spør om. Tors sanne jeg skinner gjennom til slutt: Det viser seg at Tor kun oppholder dvergen til soloppgang, slik at han skal bli til stein. Med brudgommen ute av saga slipper Tor følgelig å gifte datteren bort. *Alvíssmál* deler dermed enkelte grunnleggende trekk med byggmestermysten, her skjematiskert i tre punkter:

1. Gudene avtaler å gifte bort en åsynje med et utenforstående vesen mens Tor er borte.
2. Tor returnerer, men aksepterer ikke gudenes avtale.
3. Tor bryter kontrakten ved å drepe outsidersen.

Disse to mytene trekkes ofte frem for å illustrere at Tor beskytter gudenes kvinner (Clunies Ross 1994a: 112), men enda Frøya og Trud formodentlig er glade for å slippe unna giftemålet, mener jeg vi ikke kan overse det faktum at det i begge tilfeller er æsene selv som avtaler å gi bort åsynjene, ut ifra de kildeopplysningene vi har. Det Tor gjør er å forhindre at inngåtte ekteskapskontrakter fullbyrdes.

Enda den langsiktige konsekvensen av dette sikkert er positiv, kan vi holde visse forventninger til hvordan disse instansene kunne tolkes av samtidens publikum: Å avvise et frieri kunne i det norrøne samfunnet forstås som en fornærmelse mot beileren og hans slekt, fordi avslaget impliserer at frieren og hans ætts status er brudens ætt uverdigg (Meulengracht Sørensen 1995: 176-177). Riktig nok er disse beilerne også av lavere status enn åsynjene, og det er ikke overraskende at Tor nekter å akseptere vilkårene. Det som er overraskende, er at gudene aksepterer kontraktene i det hele tatt – som vi ikke burde forvente ut ifra

sekundærlitteraturens fremstilling av disse to mytene, men som er tilstedeværende elementer i kildetekstene. Dette leder meg til å mistenke at det er en grunnleggende forskjell mellom disse mytene, hvor utvekslingen av kvinnene foregår i kontrollerte former, i kontrast til kidnappingen Rungne truet med og Tjatse gjennomførte. Å bryte en bryllupskontrakt må forestilles som desto verre enn å avslå et frieri. Det er vanlig i tradisjonssamfunn at ekteskapsinstitusjonen har en sosiopolitisk og økonomisk funksjon, foruten det rent biologiske. Dermed er dette også en regulert og ritualisert institusjon. I det norrøne samfunnet var det derfor viktig at frieren skulle demonstrere at han var jevnbyrdig (Meulengracht Sørensen 1995: 177). Det er del av forståelsen til Clunies Ross, at jotnene blir ansett som æsenes underdanige, og dermed uskikkede for ekteskapelige forbindelser (Clunies Ross 1994a: 108), men hvorfor *velger* da gudene å gifte bort åsynjene til Allvis og byggmesteren?

Er det et unntak fra denne regelen? Når Allvis må bevise sine kunnskaper for Tor, er det for å overbevise brudens far om at ekteskapet ville være en ressurs for æsene – selv om æsene alt ble overtalt da de lovte ham Trud. Det er ikke helt ulikt hvordan Skirne må overbevise Gerd om at Frøy er en verdig ektemann – hun anser det ikke som en selvfølge at Frøy er en jevnbyrdig make, men i *Alvíssmál* er rollene motsatt fra *Skírnismál*: Der Skirne handler på vegne av beileren i frieriet tar Tor rollen som representant for brudens slekt *etter* at frieriet er avsluttet og ekteskapsavtalen inngått.

Allvis er i besittelse av kosmisk kunnskap i form av innsikt i ulike makters språk og ordforråd, relativt banalt gjengitt i diktet som *heiti*, dvs. poetiske omskrivninger, av konvensjonelle ting. Dette er en type kunnskap som Odin ofte søker, men som Tor er mindre interessert i. Byggmesteren er også en ressurs for æsene fordi han tilbyr en spesialisert tjeneste som gudene behøver for sin sikkerhet (og kanskje er dette enda en grunn til at Tor er fiendtlig mot byggmesteren). At disse avtalene faktisk inngås i mytene, ser ut til å bestride det Clunies Ross og Meulengracht Sørensen hevder: Allvis og Byggmesteren ser ut til å ha fått gudenes anerkjennelse, de er ikke kvinnerøvere og voldtektsmenn. Meulengracht Sørensen stiller byggmesteren på linje med Tjatse og Rungne: «Det lykkes ikke jætterne at destruere asernes univers» skriver han først, men dette er jo ikke slik myten fortøner seg; byggmesteren tilbyr æsene beskyttelse i bytte mot jevnere maktfordeling (det er forøvrig dermed *også* helt naturlig at Tor ser byggmesteren som en trussel). Mer substans ligger det nok i den andre delen av jotnenes ambivalens, hvor Meulengracht Sørensen skriver: «Forsøgene på kvinderov får ingen varige konsekvenser i form av barn, der kan rumme den sociale modsetnings problem» (Meulengracht Sørensen 1977a: 763), i tillegg hører det til at en manns ære og integritet (hans

«mandighet») kunne måles i hans evne til å ta vare på sine kvinner (Clunies Ross 1994b: 50). Jeg tror disse momentene er viktige, men jeg er ikke enig i hvordan dette rammeverket blir benyttet i forhold til mytene vi her tar for oss: Jovisst er det Tors oppgave å beskytte kvinnene mot ytre trusler, men trusselen har i både *Allvísmál* og mytene om byggmesteren og Rungne kommet via gudene. På den ene siden retter han opp i deres feiltrinn, gjør han det ved hjelp av metoder som undergraver orden.

For videre å akseptere den vanlige tolkningen at mytene om byggmesteren og Allvis er del av et korpus av hva vi kan kalle «bortføringsmyter», forutsetter dette at disse virkelig er så homogene som ofte påstått: I Snorres versjon av Rungne-myten oppstår tvekampen mellom Rungne og Tor fordi Rungne truer æsene, blant annet ved å frarøve dem deres kvinner. Tor ville slått Rungne i hjel der og da, men får ikke lov fordi Rungne er Odins gjest (se kapittel 3.2.4 nedenfor). Tor slipper å bryte freden fordi Rungne utfordrer ham til tvekamp. Dette er likevel ikke slik mange forskere ser myten: Det blir ofte tolket som om drapet på Rungne er en hevn for at han bortførte og voldtok Trud (Turville-Petre 1964: 77; Clunies Ross 1994b: 53), og dermed blir mer som Tjatse-myten – som igjen de andre to mytene blir tolket i lys av. Dette finner jeg problematisk fordi hele resonnetet hviler på skjold-kjenningen *blað ilja Þrúðar þjófs* «Truds tyvs (=Rungnes) såle-blad» fra *Ragnarsdrápa*. Mens dette argumentet indikerer at det en gang *kan* ha eksistert en versjon hvor Trud ble bortført, er dette for spinkelt til at vi kan se bort fra Snorres versjon, hvor motivasjonen for tvekampen er mer enn god nok for Tors del. Voldtekten, som sekundærlitteraturen stadig refererer til, ser derfor ut til å være ren spekulasjon, og er strengt tatt ikke nødvendig for å se Rungne som en trussel. Dermed er det kun Tjatse-myten som står igjen som en ekte bortføringsmytene. Likevel omtaler Clunies Ross Allvis som «abductor of Þórr's daughter» i indekset bakerst i første volum av «Prolonged Echoes» (Clunies Ross 1994a: 311), uten at bortføring eller forsøk på det noensinne nevnes i diktet, men Allvis tvert om hevder å ha rett på henne. Jeg konkluderer derfor med at det er mindre kildebelegg for kidnapping av åsynjer i disse mytene enn det sekundærlitteraturen hevder.

Misforstå meg rett: Allvis og byggmesteren opphører ikke å være trusler selv om vi ikke lenger anser dem for å være kidnappere. Ikke ulikt det Clunies Ross og Meulengracht Sørensen foreslår, anser jeg det som at Tor ønsker å regulere kvinnenens omgang med utenforstående vesener fordi det ellers vil skape problemer for æsenes dominans. Man kan tro at Tor, slik han fremstår i mytene, ikke ser nyanser på dette punktet, men en trussel i hver eneste jotun som legger øyne eller hender på åsynjene. Jeg vegrer meg likevel mot en for

kategorisk forståelse av outsiders forhold til æsene. Selv om disse opposisjonelle mønstrene for det meste kan anses som riktig – kan de i blant uttrykkes mer rigid og stereotyp i sekundærlitteraturen enn kildene selv gir uttrykk for. Det er i disse mytene ikke kun jotner og andre skapninger som bidrar til kaos, men også Tor fordi han bryter edene – samfunnets bærebjelker.

3.2.4 Tor er hensynsløs i kampen mot jotnene

I motsetning til æsene forøvrig, anerkjenner ikke Tor frierne som verdifulle forbindelser, men som trusler å utslette. Ved å sette dette til verks handler Tor samtidig imot gudene vilje, men Tor er kompromissløs. De ekstreme eksogame forbindelsene ville garantert æsene tilgang på særegne ressurser, men dette ville samtidig fått negative konsekvenser i form av svekket dominans, og potensielt farlige avkom. Allvis og byggmesteren er eksempler på utenforstående vesener som kommer *til æsene* med teknologi og kunnskap som gudene vanligvis må reise til andre verdener for å hente, og det er kanskje derfor deres tilbud blir vurdert av gudene. Tor er nok neppe villig til å gi fra seg noe til fienden, eller betale for det æsene ellers kan ta med makt og svik. Dette gjør at han fremstår som nidkjær og krigshissende. I *Þórsdrápa* 13 er det derfor passende at han kalles *fríðseinn* «sen til fred». Dette leder oss også til å tenke på Æges gilde i *Lokasenna* (Kildevedlegg A.4), som prologen bemerker var *gríðastaðr mikill* «et svært fredhellig sted». Ironisk nok viser det hellige drikkegildet seg å være alt utenom fredelig, når Loke kommer for å *blanda meini mjóð* «blande vondord i mjøden»(3). Han beskylder gudene for alle former for sjokkerende utukt og, som andre kilder vitner for, er mange av beskyldningen treffende korrekte og ingen av gudene gjør noe forsøk på å benekte dem. Loke er i realiteten ikke noe bedre selv, som overskrider kjønn, farer med svik og sår splid der han går. Da stedet er hellig grunn finnes det ingen muligheter for å tvinge Loke til stillhet med vold. Det er først når Tor kommer inn at Loke til slutt må gi seg, fordi han skjønner at Tor vil bryte helligdommen ved å slå ham ihjel. Dette skjønner formodentlig de andre æsene også, som umiddelbart går fra konfronterende til passive, som for å stille Lokes oppførsel, når de hører fjellene buldre – symptomatisk for at Tor er på vei (Kildevedlegg A.4). Lokes vonde ord ville blekne som nidingsdåd i forhold til hva resultatet hadde vært om Tor hadde fått sjansen til å drepe. Tor viser med andre ord ikke skjønn, men vil slå ihjel alt han forstår som en trussel – selv om dette medfører brudd på hellige konvensjoner.

I *Hárbarðsljóð* 38-39 beskylder Odin ham for skammelig adferd fordi han dreper kvinner, noe Tor forsvarer; de var farlige, og de var *vargynjur* «ulvetisper» i hans øyne, og knapt kvinner. Og sant nok er ikke disse «vargynjene» vanlige kvinner. Rommet Tor beveger

seg i på sine tokt er ikke det samme innordnede rom som hos æsene. Tidligere i diktet (23) uttrykker han klart nok hvorfor han dreper jotunkvinner: «Stor hadde jotners ætt blitt om alle fikk leve. Ikke noe menneske ville vært i Midgard.» Tor er ikke kun interessert i å forhindre at jotnene får tilgang på ressurser; han går aktivt inn for å senke deres bestand. Brutale handlinger er nødvendige for opprettholdelsen av dominans, men de har en dobbel natur ettersom slik adferd (vold mot kvinner) er nidingsverk (Meulengracht Sørensen 1980: 94).

Alle overnevnte eksempler ser ut til å peke mot at hans funksjon gjør at han må gjøre ting som i utgangspunktet er tabu, som i mytologien kan tillates i spesifikke kontekster. Fra Tors synsvinkel ser det ut som om forlik er et hinder for den virilitet som krever at han strever for æsenes dominans. Utfra dette kan det virke som at kosmisk konflikt i det norrøne verdensbildet var et konstant og evig faktum, hvor Tors rolle i det mytiske dramaet også er å forhindre forlik som kan svekke æsenes ideelt sett økende dominans. Æsenes øvrige forhold til jotner og andre skapninger har ikke automatisk den samme fiendtlige overtonen som hos Tor, men er mer fleksibel og variert. Dette forholdet kan også ha diplomatisk karakter, slik som med de eksogame ekteskapsavtalene med byggmesteren og Allvis. Et lignende diplomatisk møte mellom guder og jotner forekommer i Balders kremasjon (*Gylfaginning* 49), hvor Tor også spiller rollen som provokatør av gudenes gjester. Når Balder skulle brennes på skipet sitt, Ringhorne, opplyser Snorre at *mikit fólk hrímþursa ok bergrisar* «en stor forsamling rintisusser og bergriser» var invitert. Når Tor ikke klarte å skyve dødeskipet fra stranden, måtte de bestille hjelp av gygeren Hyrrokkin, som utførte oppgaven med et støt så sterkt at jorden ristet og rullestokkene tok fyr. Dette var nok til å vekke Tors vrede, som umiddelbart grep til hammeren, men ble stoppet i det øyeblikket han skulle til å knuse gygerens skalle, fordi alle gudene tryglet og ba for hennes fred. Tor lar henne være (foreløpig), men sparker dvergen Lit på kremasjonsbålet, trolig for å få utløp for aggresjonen Hyrrokkin såvidt unnsnapp. Selv gudenes gjester må frykte Tor, og Clunies Ross ser hendelsen som et feilslått forsøk på forlik med jotnene som, sammen med Æges gilde i *Lokasenna*, bidrar til å så splid fordi Tor truer med vold på et fredhellig sted (Clunies Ross 1994a: 274). Vi vet også fra en annen kilde at Tor faktisk drepte Hyrrokkin, men ikke hvilken anledning det var i. Det fremkommer av et fragment av et dikt attribuert Torbjørn Disarskald (Kildevedlegg A.9). I sterk kontrast til den vanlige fremstillingen av den nødvendige fiendskapen mellom æser og jotner som er vanlig i sekundærlitteraturen, påpeker Lindow at æser og jotner ofte samhandler i relativt kontrollerte former, som i samfunnet forøvrig:

As in the real medieval world, the mythological beings live close enough together to be

in regular contact one with another, contact of both friendly and unfriendly nature. The basis of much of this contact is hospitality, which indeed functioned in medieval Norwegian law as a metaphor for participation in society [...] Hospitality functions even in the mythology when it is uneasy or forced (e.g., the banquet of Lokasenna, Hrungrnir's visit to Ásgarðr), for without it there would be no society (Lindow 1997: 17).

Æsenes kontrollerte forhold med jotnene er derfor et kulturbærende prinsipp, som sikkert også er av viktighet for deres opprettholdelse: De kan ikke synke til et kaotisk nivå der uorden blir normen. Og mens vi kanskje kan si at Tor i enkelte tilfeller trer inn i en unntakstilstand, som i *Prymskviða*, hvor volden er eneste utvei – ser det ut til at unntakstilstander oppstår hvor enn Tor ferdes, da han ikke behøver noen eksplisitt trussel for selv å true med å angripe. Når Tor i disse sammenhengene bryter norm og konvensjon, fremstår det derfor kanskje som at han på en eller annen måte står utenfor samfunnet – at han selv er et unntak. Kanskje kan *Grímnismál*⁴ tas til inntekt for et slikt syn, fordi vi kan få inntrykk av at Tors virker adskilt fra gudene forøvrig: *Land er heilagt, / er ek liggja sé / ásum ok alfum nær; / en í Þrúðheimi / skal Þórr vera / unz of rjúfask regin* «Hellig er landet som jeg ser ligger nær æser og alver; men i Trudheim skal Tor være til maktene går under». Hvis dette er sant, er det kanskje også verd å tenke på at Tor aldri ser ut til å være der gudene er, men må påkalles gjerne når de skal ha tak i ham – eller dukker opp i konkrete sammenhenger. Snorre opplyser dog ofte at grunnen til at Tor som regel er borte, er fordi han ute for å utslette jotner. Dette kan likevel overensstemme med en forestilling om at Tor så gudenes samfunn både fra innsiden og utsiden. *Grímnismál* ramser dessuten opp 39 elver som renner fra midten av kosmos og utover, som Tor må krysse hver dag for å komme til Yggdrasil i strofe 27-29. Flere allittererer, og er kanskje først og fremst nevnt for å fylle rimet. Poenget ser ut til å være at de kosmiske elvene er riktig så mange, fordi kosmos er et riktig stort sted. Noen av elvene er klart mytologiske, eksempelvis Slid (*Slíðr*) som renner om jotunheimene (*Völuspá* 36) og Gjall (*Gjöll*) som grenser til Hel (*Gylfaginning* 48), andre ser ut til å være vannlegemer av denne verden, i det minste potensielt *Vína* (Dvina) og *Kǫrmt* (Karmsundet?). Tor er tydeligvis en gud som reiser mye rundt i kosmos – og formodentlig var han en gud som offere – i det minste tydeligere – besøkte menneskenes verden, da han er tordengud. Samtidig gir dette muligens også inntrykk av at Tors bolig ligger et sted i periferien, trass i hans tette forbindelser med verdenssøylen/Yggdrasil. Samtidig er det også uttrykt i *Grímnismál*³⁰ at de andre gudene rir til Yggdrasil til hest hver dag – forskjellen kan dermed være logistisk, heller enn at Tor på noe vis var fysisk utstøtt. I så fall er det likevel enn logistisk forskjell som fortjener forklaring;

hvorfor skiller akkurat Tor seg ut? Dette er likevel ikke nødvendig å stadfeste for at det overordnede resonnementet skal gi mening: Tor trosser velvillig æsenes samfunnskonvensjoner, så fremt det kommer De Andre til skade, noe som i seg selv indikerer til at han var satt til side fra de andre gudene.

3.3 Andre sosiale aspekter av Tors beskyttelse

3.3.1 Er Tor skrekkinngytende?

Mens de forrige delkapitlene har fokusert på Tors handlinger, vil dette dreie seg om Tors humør, samt enkelte av hans egenskaper og utseende. Dette er viktig, fordi det kan fortelle oss mye om hvilke sider av Tor man som blir fremhevet i kildene. Dette har igjen implikasjoner for hans religiøse funksjon generelt, som kan ha hatt sterke elementer av ærefrykt. Hvis denne mistanken er sann er en tilsvarende skrekkelig fremstilling å forvente.

Tors skjegg er rødt, og er dette trolig fordi rødfargen vekker assosiasjoner til ilden som vekker assosiasjoner til lynet (Heide 2004: 65), men kanskje også blod og sinne. Når Tors humør nevnes er det som regel gjennom adjektivet (*v*)*reiðr* «sint, vred», som står til Tor i fem av de seks tilfellene ordet står i *Gylfaginning*, og i *Haustlǫng* 11 blir han referert til enkelt og greit som «den sinte» jf. *vreiðr mælti svá* – «sintingen talte så». Ravfiguren fra Roholte (Figur 2), som blir tolket som Tor av blant annet Perkins, ser også ut til å være fremstilt med rynker rundt øynene (Perkins 2001: 68) – kanskje for å gi uttrykk for sinne? Det hender i andre tilfeller det at han viser glede eller er lystig, men det er først og fremst rett før død og fordervelse inntreffer, som i *Brymskviða* 31, når han får tilbake hammeren og slår hele festen i hjel (*Hló Hlórriða hugr í brjósti* – «Lorrides hug lo i brystet» er formuleringen). Dette er kanskje også det sinte humøret som ligger til grunn for torsheitet *ennilangr* «han med lang panne». I *Gylfaginning* 44 opplyser Snorre hvordan menneskebonden, far til Tjalve og Roskva, er nær å dø av skrekk når han ser hvordan Tors øyenbryn strammer seg mot ham (Kildevedlegg B.2), et uttrykk for at Tor prøver å holde ekstreme følelser inni seg ifølge Lindow. Han sier videre: «Thor is gripping his hammer, and we are to understand that he is fighting against the urge to use it on the family. That, however, would wholly violate the nature of the god, who among all the Norse gods was, as far as we can tell, the protector of humans from inimical forces» (Lindow 2000: 174). Dette er nok riktig, men vi kan også spørre oss om dette ikke dette har potensielle konsekvenser for hvordan guden ble oppfattet mer generelt. Og om ikke slike hendelser viser at Tor har lett for å bli harm. Visst er han en beskytter, men Tor illustrerer også voldens og aggresjonens ambivalens. Det er mitt inntrykk

at dette er noe få forskere gjør et poeng ut av, men Lindow gjør lignende tanker: «Had Thor killed the farmer and his family, he would in fact have been acting like one of the giants or some other of the forces that threaten human existence. That he does not is mythologically correct, and it also indicates another mythological fact: the very thin line separating gods and giants» (Lindow 2000: 174). Jeg tror dette resonnementet kan forsterkes ytterligere, og spesielt i Tors tilfelle. Hans utseende er fryktinngytende, og han er akkurat på randen av å gjøre negativ skade. Dette blir ofte poengtert i møte med uhyrene han bekjemper, og ofte er fremstillingen fiksert på Tors øyne: Når Trym får øyenkontakt med Tor i *Þrymskviða* 29, er det som om ild står ut av dem – så den forferdede jotnen spretter nedover salen. I Blikkvekslingen mellom Tor og ormen blir karakteristisk nevnt av flere ulike kilder til fisketur-myten: *Ragnarsdrápa* 17 skildrer dette med vertikal tyngde, som for å vektlegge en diametral, men assosierende opposisjon: *Ok enn ljóti þvengr borðróins barða brautar starði neðan harðgeðr á haussprengi Hrungnis* - «Og det tvesidig rodde skipets veis reim [= Ormen], den heslige, stirret hardsinnet nedenfra på Rungnes hodesprenger [= Tor]». Andre vers av Øystein Valdasons dikt om Tor uttrykker at: *Faðir Þrúðar leit hvassligum augum á baug brattrar brautar* - «Truds far [= Tor] så med kvasse øyne på de bratte brauts ring [= Ormen]». I *Gylfaginning* 48 skriver Snorre: *En þat má segja at engi hefir sá sét ógurligar sjónir er eigi mátti þat sjá er Þórr hvesti augun á orminn, en ormrinn starði neðan í mót ok blés eitrinu* - «Og det skal være sagt at ingen har sett et så skrekkelig syn som da Tor kvasset øynene mot ormen, og ormen stirret imot nedenfra og blåste eiter». Eiteret er ormens våpen, og i noen tilfeller opptrer maktens blikk som våpen de også (jf. Heide 2000 og Lassen 2003): I *Hymiskviða* 12 brekker Hyme en bjelke med blikket sitt, og *Húsdrápa* 4 sier at Tor *skaut ógisgeislum* «skjøt skrekk-stråler» mot ormen som stirret *fránleitr* «kvassøyd» tilbake. Denne blikkvekslingen, som et speilbilde, ser ut til å ha vært en viktig detalj i formidlingen av myten (Meulengracht Sørensen 1986: 267), men hvorfor det? Muligens er det for å understreke et inntrykk av råskap – eller aller helst fryktinngytende makt – som Tor deler med skapninger utenfor æsenes verden, fordi det skadelige blikket omfatter ambivalente og mektige vesen fra jotner som Hyme, til anti-helter som Starkad og Egil Skallagrimsson, men til og med mindre kaotiske skikkelser som Olav Haraldson.

Det er dermed en egenskap for den differensierte og tilsidesatte, som en gud eller et annet mektig vesen med tvetydig natur. Blikket kan både skremme og drepe, noe Heide har nevnt flere eksempler på: «Det er ikkje sagt i reine ord i desse døma at auga er våpen. Men dei fungerer som våpen. Blikket blir retta mot fienden som eit våpen og råkar han som eit våpen, og den som brukar blikket oppnår det same som med eit våpen.» (Heide 2000: 122). Samtidig

er øynene effektive til å uttrykke både aggresjon og affiliasjon; å se noen inn i øynene kan både være en måte å anerkjenne hverandre på, men samtidig kan det være en truende ting, trolig i alle kulturer. Den norrøne kulturen var generelt sentrert rundt muntlighet også etter innførselen skriftkulturen som kom med kristendommen. Men å leve i en muntlig kultur innebærer ikke kun hensyn til lyduttrykk; man skal høre *og* se handlinger (Brink 2005: 74). Vektlegging av gester, handlinger og fysiologiske uttrykk hører til i en muntlig kultur fordi man er avhengig av at uttrykk kan sanses og observeres i nuet (Waugh 1995: 364). I et samfunn sentrert hovedsakelig rundt en slik innholdsrik muntlig kultur, som ellers også, kan blikkfesting tolket som beslektet med det å berøre (Larrington 1992: 8). Som vi har sett er denne «berøringen» også i blant av en aggressiv og voldelig art, når Tors iltre blikk dermed ser ut til å utgjøre en standarddel av Tors fysiognomi både i tekstene og ikonografiske kilder (Lassen 2003: 109-110; figur 2-figur 5), fremstår han samtidig som aggressiv og ambivalent. I visse undergrupper av Hinduismen er det ansett som uheldig å bli sett på av en gud (eller møte blikket til et gudebilde) som er kjent for vold og sinne, fordi dette blikket er skadelig og bringer sorg og ulykke (Mines 2005: 131-133). Samtidig må vi vokte oss for å trekke konklusjoner for det førkristne Norden, basert på religionen i sør-indiske provinser. At man hadde det samme forholdet til Tors øyne i det førkristne Norden er ren spekulasjon, men ikke helt urimelig gitt at Tors øyne brukes som skrekkinngytende våpen.

I så fall havner kanskje *Himinhjóðr* i samme kategori som de andre dyrene Tor identifiseres med, nemlig bukkene *Tannnjóstr* «den som skjærer tenner» og *Tanngrísni* «den som viser tenner, snerrer». I dyreriket er tannflekking som regel et tegn på aggresjon. Mennesker har derimot et bredere semantisk felt for hva tenner uttrykker i gitte situasjoner, ikke minst også hvordan handlingen henger sammen med resten av kroppsspråket. Å vise ens tenner kan uttrykke glede, men også nervøsitert eller aggresjon. I dette tilfellet må det dog være klart at det er sistnevnte uttrykk som gjelder. Navnene anses ofte for å være forlengelser av Tors karakteristika: Bukkene hans skjærer og flekker tenner fordi de assosieres med Tor, som med sine aggressive tendenser virker troende til å gjøre det samme. I muntlige kulturer, hvor ordet er et våpen, er det ikke uvanlig å knytte munnen til potensiell aggresjon (Waugh 1995: 360). Det er også en kjent sak at ordet hadde et stort voldspotensial i den norrøne kulturen. Dette var for eksempel inkorporert i – men ikke begrenset til – forestillinger om *nid*, jf. *tunguníð* – bokstavelig talt «tungenid» dvs. verbalinjurier, som kunne straffes med fredløshet (Meulengracht Sørensen 1980: 18-19).

Mens skjæring og flekking av tenner knapt kvalifiserer som ytringer på samme måte som en muntlig trussel, er sammenhengen mellom muntlig og kroppslig språk essensiell for vår orienteringsevne: Vi forventer en sammenheng mellom det som uttrykkes muntlig og det som uttrykkes visuelt. Akkurat som ordet er en ytring som i steget før var latent, skjult og indre, er kroppsspråket *likeså* omgjøringen fra et indre potensial til handling.

Skjæringspunktet mellom disse «språkene» ligger altså i munnen, mellom tennene hvor ting mister sin form og transformeres. Tennene kan med andre ord volde skade både muntlig og fysisk (Waugh 1995: 362). Snerrende, bitende tenner som uttrykk for råskap er også noe vi finner igjen i sagnkretsen som omgir den kaotiske anti-helten Starkard, både i danske og islandske tekster, hvor hans iboende monstrositet uttrykkes gjennom et fokus på tennene hans: Saxo forteller eksempelvis hvordan Starkad glefset i jorden etter sin halshugging, mens danske og islandske annaler forteller om tennene som kuriositeter som kunne sees i omløp omtrent som relikvier – fysiske bevis for sagnkjempens halvt uhyrlige eksistens (Layher 2009). Det skulle i lys av dette være fristende å tro at bukkene uttrykker Tors konfronterende og aggressive vesen.

Ved et par anledninger møter vi begrepet *jötunmóðr* dvs. «jotunvrede» i kildene. Først og fremst i *Snorra Edda*, men også i *Völuspá* 50 der Midgardsormen «vrir seg i jotunvrede» (*snyísk Jormungandr i jötunmóði*). Det samme begrepet finner vi i *Gróttasongr* 23, når Fenja og Menja spinner den magiske kvernen Grotte istykker. Hos Snorre opptrer også *ásmóðr* «åsavrede, gudevrede» ved en eneste anledning: Det er når Tor kommer gjennom luften til kamp mot Rungne at synet åpenbarer seg: *Því næst sá hann eldingar ok heyrði þrumur stórar. Sá hann þá Þór í ásmóði* «i neste øyeblikk så han lyn og hørte veldige tordenbrak. Da så han Tor i åsavrede» (*Skáldskaparmál* 24). Men enda det sammensatte *ásmóðr* kun opptrer ved denne ene anledning, finner vi andre instanser med tilsvarende ordbruk, som styrker inntrykket av at Tor innehar en råskap som ellers er karakteristisk for jotnene. Ved to anledninger, i *Völuspá* finner vi *móðr* i tilknytning til Tor, som også er de to anledningene han dukker opp i diktet. De to første linjene i strofe 26 lyder det at *Þórr einn þar vá, / þrunginn móði* - «Tor slo der alene, trengt av vrede». Når han kjemper med Midgardsormen i Ragnarok lyder strofe 56 *drepr hann af móði Miðgarðs véurr* - «Midgards helligdom-verner slår ham [=ormen] i vrede», og igjen når han slåss mot Rungne i *Haustlǫng* 14 står det at *móðr svall Meila blóða* «vreden svulmet i Meiles slektning». Den ene av Tors sønner heter dessuten *Móði* «den vrede». Snorre bruker verbet *ljósta* når Tor bruker hammeren, og ifølge Lindow er dette verbet vanligvis brukt når noen slår noen i affekt og sinne, i motsetning til det verbet som vanligvis brukes ved hammerslag, som er *hnjóða* (Lindow 1994: 487). Vrede og raseri ser

dermed ut til å være like kjennetegnende for Tor som de ustyrlige og kaotiske jotnene. Og jotnens natur er som kjent prinsipielt fiendtlig og skrekkinngytende, men er gudenes motsats i den mytologiske dikotomien.

I dette tilfellet er det verd å nevne at «jotungjøring» er et vanlig innslag i 900-tallets skaldedikt, hvor det utgjør en metode for å dehumanisere fienden. Skaldene sammenlignet gjerne kongens fiender med jotner, som ukultiverte og destruktive – og farlige for orden (Bergsveinn Birgisson 2007: 172; se også kapittel 5.4), slik at kampen mot dem får en positiv religiøs undertone. Hvorfor var det da ønskelig å fremstille Tor med lignende egenskaper? Vi kan vanskelig forestille oss at Tor ble fremstilt slik for å bli svertet. Kanskje oppfattet man det som om det fryktingytende var en forutsetning for at Tor skal kunne spille rollen sin godt i det kosmiske dramaet.

Tor bruker mange av de samme metodene som jotnene selv forsøker å bruke for å klore til seg dominans, og det kan knapt holdes helt imot ham: Det hender gudene har samleie med jotunkvinner, og Tor avler barn med Jarnsaxa. Dette utgjør hva vi godt kan kalle normal omgang mellom æser og jotunkvinner i mytene. Tor skiller seg ut på dette området ved at han i de aller fleste tilfeller dreper jotunkvinner der han møter dem: Dette blir demonstrert i bloddryppende detalj av Torbjørn Disarskald i et diktfragment hvor noen av Tors kvinnelige ofre ramses opp (Kildevedlegg A.9). Andre æser er ikke videre kjent for å utøve vold mot jotunkvinner. For dem utgjør de mulige koner og elskerinner, og ingen steder forekommer det at jotner dreper åsynjer heller. Det fremstår derfor som om dette er noe som er karakteristisk og unikt for Tor, og viser at han i visse tilfeller faktisk overgår hans kaotiske fiender når det kommer til brutalitet. Dette er klart et ledd i Tors kosmiske kamp, og kan derfor forsvares – men det sier nok kanskje mye om hans mangel på skrupler. For å kunne overleve i mytologiens brutale univers er det helt nødvendig for Tor å gjøre overgrep mot jotnene. Dette innebærer å systematisk prøve å plukke jotnens verden fra hverandre, slik jotnene ville gjort mot æsene om de kunne. For dette skyr han ingen midler.

3.3.2 Tor og «fallisk aggresjon»

«Fallisk aggresjon» er et begrep formulert av Meulengracht Sørensen, som kort fortalt kommer konseptet av, at ettersom mannen er utstyrt med penis – er det naturlig for ham (som mann) å spille en aktiv seksuell rolle, som står i relasjon til den passive, feminine og «mottagende» rollen. I det norrøne samfunnet ble dette forstått på et langt mer komplisert metaforisk plan, og ble derfor overført til kjønnetenes egenskaper på et mer generelt empirisk plan. Derfor var det også naturlig at menn spilte aktive og aggressive roller ellers i livet også.

Menn levde etter et strengt mannsideal som kunne være vanskelig å etterstrebe, spesielt i møte med utfordringer fra andre menn. En mann som ikke levde opp til disse premisene risikerte å bli tråkket på av andre – og en mann som ikke tedde seg som en mann skulle, han var selvfølgelig ingen ekte mann. Det var ingenting forkastelig med det å spille den kvinnelige rollen i seg selv, men det forutsatte at det var en kvinne – ikke en mann – som gjorde det, og vitner om til dels svært rigide kjønnsroller. Kjernen i dette svært innholdsrike forestillingskomplekset kan også være tett knyttet opp til forestillinger om nid (*níð*), dvs. hån, skam og forkastelighet osv. Men selve grunnmetaforen i fallisk aggresjon er at: «It is recognised that the sexual act can be impelled by aggression rather than by libido» (Meulengracht Sørensen 1983: 27-28). Dette har implikasjoner for mytene om Tor, fordi kildene stadig vekker minner oss på at han er ekstremt maskulin, men også fordi de samme kildene vektlegger hans vanvittig aggressive personlighet.

Tor kunne produsere torden ved å kaste eller slå med Mjølne, men ser vi nærmere fremstår den som mer enn kun et våpen: Hammeren har trolig blitt forstått som Tors manndom (Clunies Ross 1994a: 48; Perkins 2001: 108; Heide 2004: 56). Den kan vokse og krympe, og bli *svá lítill at hafa mátti í serk sér* «så liten at han kunne gjemme den under serken» (*Skáldskaparmál* 44). Når hammeren blir stjålet i *Þrymskviða* blir Tor *ragr* dvs. en «u-mann» og må te seg som Tryms brud, før han får kraft og manndom atter når hammeren kommer tilbake til fanget hans (Heide 2004: 54, Clunies Ross 1994a: 62; Perkins 2001: 661). I *Þrymskviða* blir derfor Tor faktisk utsatt for Tryms falliske aggresjon, slik at han blir underdanig. Clunies Ross (1994a: 114) tolker Rungne-myten i en lignende stilling, men denne gangen til Tors fordel, når Tjalve overtalte Rungne til å stille seg på skjoldet sitt: «He [Rungne] had been led to believe that Þórr planned to attack from underground (probably suggesting to an Icelandic mind that the god would make the giant *ragr* by means of an anal assault)».

Hvis altså Tors tordenvåpen i utvidet forstand ble forstått som manndommen hans, kan det vel også tolkes som et instrument/avlelem Tor brukte til å gi liv og fruktbarhet med. Dette kan vi lett få inntrykk av når hammeren brukes til å vigsle bruden i *Þrymskviða*, slik forskningen har hatt for vane å gjøre, men helst passer den inn i Meulengracht Sørensens falliske aggresjon. Fordi den ellers kun opptrer som et våpen Tor bruker til å volde død og skade med. Tors fallisk-kreative og fruktbarhetsgivende evner burde vel derfor sees i forbindelse med hans aggresjon i mytene, hvor seksuell dominans over fiendene ofte virker implisitt (Clunies Ross 1994a: 114; Heide 2004: 57). Identifikasjonen med tordengudens hammer som penis ble i også gjort av sør-samer, som skar «*Thors Kryds Hammers Teign*» inn

i forhuden på nyfødte guttebarn, den samme kniven skulle siden brukes til å omskjære en hund eller bukk som deretter ble ofret (Randulf 1903 [1723]: 52-53; jf. Holmberg 1996: 60, og Heide 2006: 282). Saxo identifiserer Tors våpen som en *clava* – en kølle (Motz 1997: 337), og *kylfa* (som vårt ord *kølle* kommer av) brukes eufemistisk om penis i norrøne tekster – blant annet i den nærmest pornografiske *Bósa saga ok Herrauds* (Fritzner 1867 I: 715). Et annet eksempel fra nordens mytologier fremkommer av et eldre uttrykk tilknyttet den finske tordenguden Ukko: Tordenvåpenet hans er en øks, men ved tordenvær kunne man si *Ukko panee* «Ukko knuller» (Salo 1990: 107-108; jf. *Suuri suomi-ruotsisanakirja* 1997 II: 40 og Heide 2006: 282).

Det fremstår som klart utfra det vi har sett ovenfor at hammeren (som kanskje kun var én av mange varianter av tordenvåpenet i Skandinavia jf. Motz 1997) ikke behøvde å oppfattes som en hammer i bokstavelig forstand, men som noe figurativt med flere symboltunge lag. Men enda den falliske symbolikken tilknyttet Tor kanskje oftere ga uttrykk for makt og aggresjon enn fruktbar libido (jf. Meulengracht Sørensen 1980: 31), er disse to egentlig uforenelige? Det mener ikke Lindow: Det var denne aggressive beskyttelsen som gjorde fruktbarheten mulig, og la til rette for at kulturens frukter kunne blomstre (Lindow 1997: 93). Det ligger en naturlig korrelasjon mellom virilitet, fallossymbolikk og den maskuline part av fruktbarheten. Men trass i all hans potens, styrke og besluttsomhet mener jeg ikke Tor eksemplifiserer et ideal for menigmannen å etterligne, slik de Vries mener, selv om Tors egenskaper i prinsippet er positive, nødvendige og nyttige. Folk som trosser etiske lover og bryter eder, slik Tor gjør, er hva norrøne kilder refererer til som gridnidinger, altså uslinger og nidkjære mennesker (Meulengracht Sørensen 1980: 38). Etter mitt syn gir dette oss ytterligere grunn til å mistenke at Tor ble forstått som et komplisert og sammensatt vesen, og dessuten et ambivalent og tidvis farlig vesen.

En annen sak er at Clunies Ross kaller Tor en grensevokter (1994a: 112), men dette er jeg uenig i: Det impliserer passivitet som er utypisk for Tor, men som kanskje er mer passende for Heimdall (Steinsland 2005: 221). Alt ved fremstillingen av Tor tilsier egentlig det motsatte: For om noe, er Tor en grensebryter og overfallsmann, der han rovjakter jotner på deres eget territorium. Tors løsnings ser alltid ut til å være det virile, inngripende og konfliktsøkende. Han sitter ikke og venter, søker ikke forsoning, og vil sjelden gi andre parter sjansen til å slå først. En kunne derfor si at *beskytteren* Tor er en konsekvens av *krigeren* Tor.

Vi har sett ovenfor at narrative om Tor ofte dreier seg rundt den eksplisitte demonstrasjonen av makt, som er integrert i et behov for å holde jotnene nede – selv om dette

betyr normbrudd og avling av videre splid og konflikt. Om lignende paradigmer, knyttet til den i utgangspunktet positive falliske aggresjonen i det islandske samfunnets mannsideal, sier Meulengracht Sørensen (1995: 194): «En mand, der aldrig udforder andre mænd, forsøger at gøre sig bedre end dem, prøve at vinde noget på deres bekostning eller at fratage dem ære, risikerer, at han ingen ære får selv, fordi han ikke har vist sig berettiget til den». I disse tilfellene, sier han, er det en ambivalens involvert hvor man på den ene siden har et behov for fred i samfunnet, som ofte blir utfordret av en interesse for å bryte freden og samfunnsbalansen til egen fordel. Dette ser ut til å være en nøkkel i Tors oppførsel, men til forskjell fra gudene ellers ser han kun ut til å være interessert i fordelene som striden og forskyvningen av balanse kan medføre. Dermed virker Tor i verste fall over-aggressiv og hensynsløs, egenskapene er ekstremiteter som overgår andre mannsidealer, jf. *drengskapr* – idealet hvor man skal hevde sin egen integritet uten nødvendigvis å trække på andres, eller overdrive ens ærekjærhet og aggresjon. Han opptrer tvert om som en *újafnaðarmaðr* – en tyrann (Meulengracht Sørensen 1995: 203-204).

3.4 Oppsummering

I dette kapitlet har vi tatt for oss Tendens 1: «Tor er beskytteren av sivilisasjon og kosmos; en fiende av ytre krefter, som verner æsene og menneskenes kultur og eksistens». Vi så at synet på som Tor en beskytter stadig er vitalt, men at denne rollen er mer kompleks enn den ofte blir fremstilt. Vi har også sett at det er flere momenter i kildene som på ulike sett trosser enkelte av T1s grunnelementer. Som beskytter, er Tor også en erobrer, og dette er ikke underlagt krav eller forventning om stabilitet eller bærekraftighet. Dette mener jeg heller ikke er nødvendig i et verdensbilde hvor kosmos bryter sammen over tid. Tor ser ut til å spille en viktig rolle i den kontinuerlige opprettholdelsen, men også i nedbrytelsen av kosmos. Hvilket gjør ham til en paradoksal og ambivalent skikkelse. Kampen mot midgardsormen, som er hans mest karakteristiske myteforhold, er til syvende og sist er en selvoppløsende kamp. Men dette henger sammen med premissene for den kosmiske orden – hvor konstant konflikt er et kriterium. Tor er ikke alene om å bidra til verdens forfall, men kontrastene er hos Tor ekstra sterke. Han er kaotisk og til dels også amoralsk. Til dette hører det til at Tor overstyrer gudenes beslutninger, bryter eller truer deres sosiale institusjoner og konvensjoner, og utviser en aggresjon som mangler sidestykke ellers i mytologien. Dette er tilsynelatende alltid med utgangspunkt i å sikre æsenes dominans, og er derfor i utgangspunktet godartet. Men det gjør Tor til en polemiker der gudene ellers godtar forlik. Vi så i sammenheng med dette at Tor er fremstilt med skrekkinngytende karakteristika som setter ham i en særegen posisjon, muligens

en mellomposisjon som utmerker ham fra de andre gudene. Muligens tillater dette ham å gjøre ting som gudene ellers ikke kan. Jeg konkluderer med at Tor her har en dobbelthet ved seg som tidligere forskning ikke tradisjonelt har tatt høyde for.

4 Tor som gud for vær og fruktbarhet – Tendens 2

Enda jeg tror skillet mellom Tors ulike aspekter er flytende og burde forstås som et helhetlig bilde, skal vi for oversikts skyld forsøke å begrense dette kapittelet til forestillingene om *vær og fruktbarhetsguden* Tor. Dette fruktbarhetsaspektet utgjør andre del av Tors funksjonsspekter, og omfatter for vår del den følgende konstruerte påstanden:

«Tor råder for torden, samt vær og vind generelt. Ergo er han en fruktbarhetsgud knyttet til vegetasjonen – men også samfunnets fysiologiske behov»

Synet fremkommer i allmennfremstillingen, hvor jeg i kapittel 2.1.5 abstraherte dette aspektet som Tendens 2 (heretter T2). Jeg vil igjen poengtere at denne fruktbarhetsfunksjonen er vanskelig å isolere helt fra den beskyttende funksjonen vi tok for oss i forrige kapittel: I sekundærlitteraturen er det ofte en direkte kobling mellom Tors beskyttende forpliktelser ovenfor guder og mennesker (beskyttelse av kosmisk orden), og fruktbarheten. Dette mener jeg rimelig; har for eksempel ikke Tors vern om kulturen, kvinner, ekteseng og dagligliv implikasjoner for fruktbarhetsguden Tor? Denne siden omfatter evnen til å garantere fruktbarhet på to plan: Beskyttelse av visse konvensjoner knyttet til det seksuelle og familiære, men også agrar fruktbarhet i kulturlandskapet, som vi skal ta for i dette kapittelet – sammen med evnen til å lage vær. I denne fremstillingen utfyller Tor deler av menneskets mest basale behov i en maslowsk forstand i form av fysiologiske behov (mat, husly osv.) og trygghet (beskyttelse, orden osv.). Når vi i kapittel 2.1.2 så Tor som fruktbarhetsgud, så vi at dette synet hviler mest på assosiasjoner til hans rolle som tordengud, hvor en fruktbarhetsbringende funksjon kan forventes på komparativt grunnlag. Forenklet sett fremstår det i flere håndbøker som at Tor, fordi han tordner, også skapte vær generelt. Etter synet skulle den fruktbarhetsbringende forståelsen av Tor være en selvfølge, formodentlig fordi været selv gir fruktbarhet. Håndbøkene knyttet som nevnt T2 og T1 sammen via Tors beskyttelse kvinnene, et inntrykk som forbinder Tors ultramaskuline, «falliske» og aggressive væremåte til forestillinger om fruktbarhet. Dette ble kort diskutert i forrige kapittel, og vil derfor ikke bli berørt særlig i dette, men ettersom T1 og T2 overlapper på flere punkt vil jeg praktisere et begrenset sideblikk til beskytterfunksjonen der dette er relevant. Jeg vil også påpeke at fremstillingen T2 impliserer at funksjonen som fruktbarhet- og værgud var en uproblematisk og ukomplisert sak, på samme måte som T1 så Tors beskyttelse. Dette sideblikket til forrige

kapittel er derfor spesielt viktig fordi vi der så hvordan Tors beskytterfunksjon i kildene skiller seg ut fra sekundærlitteraturens T1-fremstilling, og vi så at denne rollen tvert imot så ut til å ha inneholdt flere kompliserende elementer. Hvis mine konklusjoner fra forrige kapittel medfører riktighet, kan vi forvente at dette vil ha konsekvenser for T2 også.

I dette kapittelet vil jeg forsøke å diskutere grunnlaget for T2, først og fremst i norrøne kilder, men fordi både folketro og komparativ religion har bidratt sterkt til denne fremstillingen, at Tor er en fruktbarhetsgivende værgud, vil jeg også gå inn på disse kildetyperne. I tillegg vil jeg gjøre nytte av en håndfull arkeologiske kilder som er relevante for diskusjonen. Gjennom dette tverrfaglige utgangspunktet håper jeg dermed i dette kapittelet å kaste lys over, og stille spørsmål ved relasjonen mellom vær og fruktbarhet.

4.1 Tordengud, ergo regngud?

Det er svært mye som er uvisst om den førkristne religionen, men det finnes ikke rom for å tvile på at Tor var forbundet med torden. Det ligger ikke minst i navnet, urgermansk **Þun(a)raz*, som betydde «torden» (jf. *dunder* n.), og som kan indikere at han en gang i tiden ble sett som tordenen personifisert. Å høre torden ville vitnet om at Tor ikke lenger var et annet sted i en annen verden, men tilstede blant menneskene. Denne åpenbaringen kan ha tent en økt bevissthet i førkristne sinn, en numinøs påminnelse om hvilke krefter menneskene var underlagt i kosmos, og mint dem på Tors voldsomme makt og sinne i mytene. Ordet for torden er i de fleste germanske språk etymologisk det samme som variantene av gudenavnet, slik tilfellet i blant er også i andre indoeuropeiske språk (Bjorvand og Lindemann 2000: 951).

I sekundærlitteraturen fremstilles det som om tordenværet i seg selv er bevis nok for at Tor ga regn helt generelt (jf. kapittel 2.1.2). Men selv om dette ligger til grunn for forestillingen om at Tor ga fruktbarhet og regn, kan vi konstatere at dette er en kobling norrøne kilder ikke sier noe klart om, slik Bertell (2003: 185) før har bemerket. Hvis det faktisk var slik at det ikke eksisterte myter om Tor og tordenværregnet, kunne vi så klart heller ikke forvente at disse var overlevert. Dette punktet kunne lett vært underkommunisert i de islandske kildene, da tordenvær forekommer svært sjeldent på Island, og regnet enda sjeldnere følger med det. Men fraværende kilder til tross finnes det, så vidt jeg kan se, ingen tradisjon for å stille spørsmål ved koblingen *torden > regn > fruktbarhet* i nordisk hedendom. Tvert om blir det som regel uttrykt at tordenfunksjonen taler for seg selv som vitnesbyrd for at Tor gledet bøndene ved å avløse dem fra tørke, ga liv og gjorde åkrene fruktbare og grønne.

Det er likevel ikke *kun* assosiasjonen mellom torden og regn som ligger i bunn for denne forestillingen: Adam av Bremen hevder i sin *Gesta hammaburgensis ecclesiae*

pontificum at Tor rådet over «åska och blix, vind och regn, solsken och gröda». Adam sier ikke eksplisitt at Tor ble dyrket for fruktbarhet, men at man henvendte seg til ham når sykdom truet (Kildevedlegg C.1). I tillegg nevnes ofte stedsnavnet *Þórsakr* (jf. Halvorsen 1976: s. 394; Turville-Petre 1964: s. 93). Perspektivet blir likevel sjeldent drøftet, men tatt for gitt. Er det likevel selvsagt at Tor hadde som funksjon å gi regn, og har dette i så fall støtte av oversette norrøne kilder? I den grad regnet faktisk følger tordenvær burde vi kunne ta for gitt at dette oppfattet som forskyldt av Tor, ergo burde Tor nyte *en viss* kontroll over regnet. For polemikkens skyld vil jeg likevel påpeke at dette i seg selv ikke gjør det selvfølgelig at Tor ga regn *helt generelt*, i alle fall ikke hvis vi ser bort ifra Adams opplysning.

For ytterligere kilder har forskningen ofte vært nødt til å ty til folketro, men også komparativ mytologi, hvor regnet er en veldokumentert funksjon hos tordenguden. I denne sammenhengen har vi også Tor-myter med paralleller i andre mytologier, hvor tordenguden spiller regnets agent helt utvetydig. I den norrøne fisketur-myten vediske parallell, hvor Indra slåss mot Vrtra, er regnets frigjøring blant mytenes underliggende motiver, men som vi har sett er dette neppe en aktuell tolkning for den norrøne myten, i tillegg til at den vediske myten gjelder helt andre naturforhold. En mer sannsynlig kandidat er kanskje myten skildret i *Þrymskviða*, som er en norrøn variant av en historie kjent blant folklorister som *ATU 1148b*, eller «tyveriet av tordenvåpenet/tordeninstrumentet» (Loorits 1932; Frog 2012: 51), som forekommer i Baltikum, men også i en gresk myte nedskrevet på 500-tallet. Myten er tydeligvis svært gammel. Etersom det baltiske og finsk-ugriske tordeninstrumentet forbindes med tordengudens evne til å lage regn, medfører bortrøvingen av instrumentet tørke: Guden blir avmektig, uttrykt gjennom tapet av en attributt knyttet til hans kraft og virilitet, som resulterer i en liminal tilstand som ikke-mann: I *Þrymskviða* mister Tor manndommen sammen med hammeren og må te seg som kvinne, mens tordenguden i estiske eventyr ofte mister et blåseinstrument og skaper seg om til en gutt. De gjør seg altså begge til «ikke-menn» for å få gjenstandene tilbake (Heide 2006: 293). Muligens var tørke (implisitt i Tors avmakt) del av det samtidige publikums forståelse av *Þrymskviða*? Tapet av fruktbarhet mener som sagt både Bertell og Näsström er underliggende i hammertapet (Bertell 2003: 186; Näsström 2002: 73-74), men foruten trusselen fraværet av hammeren representerer, samt hammerens åpenbart kjønnslike aspekter (som Näsström ser ut til å overse når hun hevder Tor ikke blir fremstilt fallisk), mener jeg ikke dette er like tydelig.

Mine forbehold mot Bertells tolkning av myten som en myte om tapt regn, er at ingenting innad i diktet kan bekrefte hvorvidt tørke utgjorde en del av regnestykket. På den andre siden må vi forvente denne konsekvensen hvis vi forutsetter at Tor lagte regn med

Mjølne. Ettersom myten var såpass populær på den baltiske østbredden, burde en annen variant enn den fremstilt i *Þrymskviða* også ha eksistert i det mindre fuktige øst-Skandinavia, hvor trusselen for tørke var større enn det vestlige Norden. Det er lite sannsynlig at islandske kilder ville hengt seg særlig opp i Tor som gud for fruktbart regn, simpelthen fordi det regner ganske ofte der. Det er derfor ikke usannsynlig at en øst-nordisk variant av myten etter samme mønster som *Þrymskviða* kan ha eksistert, hvor tørken var et tilstedeværende element.

Det ser ut til å være en direkte kobling mellom Tors maskulinitet og hans evne til å utfylle sine roller på et helt generelt plan, og forbindelsen mellom det befruktende og virile via fallisk symbolikk er universelt utbredt. Dette forekommer også klart i norrøne kilder, blant annet i *Völsa þáttr*, hvor man tilber en husgud kalt Völse, som manifesterer seg i gardshingstens balsamerte avlelem. Dette tolkes vanligvis som et prov på førkristen fruktbarhetskult – et inntrykk som styrkes av at vi i et senere islandsk eventyr møter en tjener ved navn *Völski*, som rett frem er en hestepenis som stjeler kyr eller skatter (*fé* kan bety begge), og drar ressurser til gards (Jón Árnason 1958: 168; jf. Heide 2006: 279). At *Þrymskviða* dermed innebefatter en forstyrrelse av kosmisk orden, som undergraver fruktbarhet er derfor plausibel, men forteller oss dessverre ingenting om Tor som værgud. Det er så klart interessant at motivet *ATU 1148b* omfatter regn og tørke finsk-ugriske baltiske myter, men det er ikke nok til å stadfeste hvorvidt til Tor ga fruktbart regn når *Þrymskviða* selv ikke uttrykker det – selv om det sannsynliggjør muligheten for at myten eksisterte i en slik variant i øst-Skandinavia.

Men hvis ikke Tor, hvem da? Ettersom Tor er en av ytterst få norrøne guder som eksplisitt nevnes i værsammenhenger, er han vår mest sannsynlige kandidat som gud for regn, vekst og grøde. Sannelig kan vanskelig noen andre av mytologiens antropomorfe vesener åpne for de samme assosiasjonene. Når vi tar i betraktning at eddadiktene er myter kan vi ikke forvente at dette ble klart uttrykt, hvor gudenes funksjoner først og fremst fortøner seg i handlinger og hendelser ladet med symbolsk innhold¹⁵, og det sier seg selv at dette ikke er noe vi har umiddelbar tilgang til. Vi snakker samtidig om en forestillingsverden som rommet mentaliteter som gjorde stedsnavn som *Þórsakr* «Tors åker» nødvendige. Dette kan vanskelig bety annet enn at Tor hadde en eller annen funksjon knyttet til landbruket på stedet, og det er mest nærliggende å tro det var en funksjon knyttet til været som lå til grunn for en slik forestilling.

¹⁵Diktets eneste eksplisitte trusselvurdering er at tapet setter Åsgard i fare for invasjon jf. *Þrymskviða* 18.

I skaldediktingen er vitnesbyrdene noen ganger mindre tvetydige, og i Einar Skálaglams *Vellekla* (15-16) fra ca. 990 (kildevedlegg A.8.) uttrykkes en direkte relasjon mellom Håkon Jarls gjenopprettelse av herjede kultsteder i *hofs lǫnd Einriða* «Eindrides [=Tors] tempel-land» og den påfølgende gjenopptakelsen av kulten, som medfører tilbakekomsten av tapt fruktbarhet: Vi får vite at gudene returnerer til helligdommene og at *nú grór jorð sem áðan* «nå gror jorden som før». Jarlen prises, for at ingen før har forårsaket en fred som ham (18), han er en nådeløs og viril hærfører, som ingen kan betvile at blir styrt av gudenes velvilje (32). Dette betyr at selv om ikke regnet er nevnt, ser det ut til å være en utvetydig korrelasjon mellom Håkon jarls militære og religiøse seier, Tor-kulten og vegetasjonens fruktbarhet. Selv om dette antakeligvis burde bety at Tor sikret regnet, kommer ikke utenom at dette kildematerialet er spinkelt.

4.2 Jakten på regnet

Vi har nå sett at vær-og-fruktbarhetsgud-forestillingen T2 slettes ikke er så belagt som vanligvis antatt, selv om disse forestillingene sannsynligvis var der likevel. Vi skal derfor prøve å utvide vår vinkling for å se om det eksisterer oversette momenter eller kilder som taler for denne tolkningen.

Vi kan forvente at barna til Tor har noe av far sin i seg, så kanskje navnene deres kan kaste lys over saken, i form av *nomen agentis* eller noe annet? Sønnene *Magni* «den sterke» og *Móði* «den vrede» tar utvilsomt etter sin far, og passer som navn på avkom av en gud som nesten uten unntak fremstilles som sterk og sint. Datteren heter likeså *Þrúðr* «styrke», men kanskje kan vi ense noe bakenforliggende? *Þrúðr* blir som regel forklart som «kraft» (Asgeir Blöndal Mágússon 1989: 1195-96), men siden det kommer av verbet *þróa(st)*, som betyr «vokse, trives, bli større» (ref. Heggstad et al 2008: 662), kan det være like naturlig å tolke det som «vekst, trivsel». Det ville i så fall passe godt inn i landbrukssammenheng. Problemet er at dette ikke gir selvstendig grunnlag for å hevde at Tor fungerte som regngud, og den tradisjonelle tolkningen styrkes ytterligere av at det er kognat med angelsaksisk *þryþ* som tyder «kraft, makt, styrke» (Bosworth 1898: 1074).

Vi kan trolig forvente at fukt på et generelt plan ble prinsipielt assosiert med liv og grøde. Eddadiktene speiler en forestilling om at det fuktige hadde en kosmisk funksjon, som blant annet blir illustrert ved å fortelle om opphavet til «duggen som faller i dalene» som forekommer i ulike varianter. Duggen er forskyldt forskjellige ting, men aldri et tilkjennegett antropomorft vesen: Det drypper fra Yggdrasil (*Völuspá* 19), Eiktyrne – dvs. hjorten som gnager blader av Yggdrasil (*Grímnismál* 26) og skummer fra munnen til Rimfakse – nattens

hest (*Vafþrúðnismál* 14). I sistnevnte er det utvetydig snakk om hvordan morgenduggen oppstår, mens duggen fra hjorten Eiktyrne drypper ned i en kosmisk kilde hvorfra alle vann renner. Med mindre vi overser den kosmiske kilden, og velger en liberal tolkning at Eiktyrnes dugg = opphavet til alle vann = regnet, er det kun duggen fra Yggdrasil som står igjen som et mulig opphav for regnet. Men nå må vi ikke glemme at *Völuspá* 19 samtidig opplyser at grunnen til at det drypper fra Yggdrasil er at det overøses med vann, og i så fall er det slett ikke overraskende at det også drypper fra hornene til hjorten som står under. Antakeligvis øses vannet fra den kosmiske kilden, som det igjen tilsynelatende drypper ned i. Spørsmålet er hvem det er som øser vann over verdenstreet, hvis dette skal oppfattes som regn i det hele tatt. Antakeligvis er det snakk om en skikkelse som enten er forbundet med kilden, treet, eller begge deler. Mime knyttes til brønnen og verdenstreet. I poesien forekommer variantene *Mímisbrunnr* (*Völuspá* 28) og *Mímameiðr* «Mimes tre» (*Fjöllsvinnsmál* 20), men Mime er kun et avkappet hode og blir aldri knyttet til vær eller fruktbarhet. Odin er en annen kandidat, men da vi mangler opplysninger om ham som hverken fruktbarhetsgud eller værgud (hvis vi ser bort ifra heiti som *Viðrir* og hans forbindelse til vinden, se nedenfor) forblir dette trolig usannsynlig. Som vi har sett har også Tor tilknytning til verdenstreet: I *Grímnismál* 29 står det at Tor hver dag må vade gjennom over elver for å komme til Yggdrasil, disse opplysningene får vi rett etter at diktet ramser opp de kosmiske elvene (27-29), og det er i strofen før oppramsingen av elvene at vi får vite om Eiktyrne og duggen som drypper fra geviret (*Grímnismál* 26), slik at strofene 26-29 ser ut til å danne en slags enhet: Vi får vite om vannets opphav ved verdenstreet, som renner ut i kosmiske elver, som avsluttes ved å nevne at Tor vader dem for å dra til tings ved Yggdrasil. Problemet er at enda hans tilknytning til elvene og verdenstreet er uttrykt, er det på ingen måte klart at han her har noen fuktighetsgivende funksjon. Dermed ser det ut til at vi er like langt som før: De norrøne kildene for å hevde at Tor ga regn er i realiteten nokså spinkle, men jeg tror vi likevel kan mene at Tor gjorde det også, selv om dette ikke nevnes klart. Dette gjør at vi igjen blir etterlatt med assosiasjon og komparativ metode som fremste verktøy. Når likevel *Vellekla* knytter Håkon Jarls Tor-kult til jordens fruktbarhet, er det nærliggende å tro at dette er fordi Tor – som farer på himmelen – lager regn. I flere mytologier forestiller man seg regnet som noe tordenguden frigjør ved å drepe et uhyre som blokkerer den kosmiske vannførselen. Ettersom et slikt motiv aldri er uttrykt i norrøne kilder, og fordi vi har sett man i førkristen tid forkroppsliggjorde kosmos, er det derfor sannsynlig at man forestilte seg regnet som en skapnings bevisste handling, heller enn at fravær av regn nødvendigvis var det. Vi fikk også stadfestet at man i norrøn mytologi forestilte seg at fukt fra himmelen og vann mer generelt var produkter av handlinger; enten det

er et dyr som fråder eller en ukjent skikkelse som øser. Men også at ulike typer fukt ser ut til å komme av ulike ting. At Tor ga regn, enda hvor sannsynlig det er, er så skralt uttrykt i de norrøne kildene at kunne grense mot det spekulative, men fordi tordenguden som regngud er så komparativt utbredt at det ville vært en anomali om Tor ikke ga regn han også (Eliade 1996: 82), og jeg skal ikke være så firkantet at jeg vil disputere dette. Ettersom denne funksjonen i så fall er den samme som gir Tor makt over tordenen, fører det oss tilbake til kjernen av T2. Et problem, sånn jeg ser det, er ikke at Tor lager regn fordi han er Tordengud – men at T2 hviler for mye på de *potensielle* sidene av fruktbarhetsguden Tor som aldri blir uttrykt. Synet hviler også for lite på det bildet av værguden Tor som *er* i kildene, som problematisk kan tolkes som uttrykk for fruktbarhet.

4.3 Det kompliserte været

Å knytte Tor som tordengud til fruktbarhet medfører vansker: Som vi har sett blir fruktbart vær aldri *eksplisitt* forbundet med Tor, og tvert imot finnes det anledninger i mytologien hvor regnet kanskje kunne være forårsaket av andre skapninger. Vi kan klarest ense Tor i denne funksjonen hos Adam av Bremen og i *Vellekla*, hvor det heller ikke er direkte utvetydig. Dette betyr midlertidig ikke at vi mangler kilder som fremstiller Tor i tilknytning til vær. Tvert imot finnes det tilstrekkelig med kilder som gir Tor makt over været, til at vi med sikkerhet kan tro han kunne produsere flere ulike vær fenomener. Samtidig er det gode grunner til at disse utelates fra sekundær-fremstillingen av Tor som fruktbarhetsgud. I kapittel 2.1.2 så vi at flere forskere har knyttet Tors personlighet direkte til tordenværet, ja – til og med referert til Tor som en personifisering av det. Så vidt jeg kan se holder disse påstandene vann. Implikasjonene slike forhold bærer med seg tror jeg dog ikke forskningen har tatt høyde for, da dette burde foreslå et oppsiktsvekkende avvik fra den stabile og ukompliserte fremstillingen Tor ellers må tåle i sekundærlitteraturen.

De fleste værtypene han utvetydig forbindes med i kildene ser faktisk ut til å være stormer og ekstremvær: I Eilivs *Þórsdrápa* er Tors fremferd og kamp liknet med en storm, og vi så eksempelvis i *Haustlǫng* 14-16 at Tor, full av vrede, skaper lyn og torden, og haglstormer som pisker jorden med slik en styrke at det er som om verden er nær å ende. Generelt når Tor, lyn og torden nevnes samtidig, er dette i situasjoner preget av vold og vrede, som Rungne-myten i *Skáldskaparmál* 24. I *Droplaugarsona saga* 4 utløser droplauggsønnene et uvær som varer i to uker, fordi de utfører et snikmord og går medsols rundt et gudehus. Dette hovet tilhørte i følge sagaen Spak-Berse. I *Fljótsdóla saga* 26 omtales det samme gudehuset, med den tilleggsopplysning at det huser et gudebilde av Tor (Kildevedlegg B.5, B.9). Som sagt: Fordi

tordenvær sjelden forekommer på Island skulle vi egentlig forvente at dette sjeldnere kom til uttrykk. At Tor var en slik vred uværs gud må derfor ha vært akkurat det bildet den troende hedning ønsket å kultivere og formidle, og motivet ville sannsynligvis vært enda sterkere om kildene til Tor ble skriftfestet et sted hvor tordenvær var hyppig. Det er likevel neppe problematisk at Tor er væpnet, fordi dette er vanlig for flere fruktbarhetsguder. Det er kanskje et større problem for å oppfatte Tor som fruktbarhetsgud at Tor, gjennom hele korpuset, ser ut til å være motivert av aggresjon fremfor libido, og at denne aggresjonen har et destruktivt og fiendtlig uttrykk.

Ved å fremlegge tordenvær som et entydig argument for Tors fruktbarhetsgivende krefter, overser man også at regn som følger tordenvær ikke er entydig positivt, men ofte slagregn som legger åkeren flat. Dette er et problem for bønder på Østlandet og i dalstrøkene, som huser en større del av landets kornproduksjon. Samtidig er dette høyst kontekstuell: Tordenværsregn er åpenbart mer ønskelig tidlig enn sent i vekstsesongen. Da jeg kontaktet Statens Landbruksforvaltning for å sette meg dypere inn i saken, kunne de muntlig bekrefte at det var deres inntrykk at store nedbørsmengder var en større trussel for norsk landbruk enn tørke, og prognosen skal være at dette er en risiko som vil øke etterhvert som klimaet blir varmere. Et kjapt innblikk i rapporten Nasjonalt Risikobilde 2012 gjort av Direktoratet for Samfunnssikkerhet og Beredskap bekreftet dette (DSB 2012: 19).

Selv om dette gjelder den moderne klimasituasjonen, er den fortsatt relevant for vår forståelse av det norske klimaet også i riktig gamle dager. Samtidig skal vi være bevisste på at Tor ble dyrket over hele Skandinavia, og ikke minst i nordiske kolonier, hvor klimaet kan ha variert. Klimaet bør ha hatt innvirkning på hvordan Tor ble dyrket, og variasjon i klima burde dermed bety variasjon i forestillingene om Tor. Men i vest-Norden er det lett å tenke seg at holdningene til regnet var langt mer problematiske enn i områder med tørrere klima. I yngre jernalder gjennomgikk man over hele Europa en tilsvarende klimatisk forvandling som vi gjennomgår i dag, hvor gjennomsnittstemperaturen stiger gradvis, og været blir stadig fuktigere. I merovinger- og vikingtid kom dette etter en drastisk kuldeperiode rundt overgangen mellom yngre og eldre jernalder, før vi gikk inn i den såkalt *varme perioden i middelalderen* (Lindeholm og Gunnarson 2005: 231). Her tilføyer jeg en liten case-study: Nye utgravninger ved Hundorp i Gudbrandsdalen, hvor Tor-dyrkeren Dale-Gudbrand skal ha levd ifølge *Óláfs saga hins helga*, indikerer at området har vært rutinemessig rammet av flom grunnet faktorer som den ofte katastrofale kombinasjonen av snøsmelting og store nedbørsmengder, som har rammet den lokale gårdsdriften. Storflommer opptrådte også i området med omtrent tusen års mellomrom: Først omlag år 200 før Kristus, siden på 700-

tallet¹⁶. Området ble også rammet, sammen med større deler av innlands-Norge i den berømte Storofsen i 1789 som varte fra 21. til 23. juli, med tordenvær og enorme mengder nedbør, 72 mennesker skal ha tapt i livet i flommen som rammet over 1500 gardsbruk. En annen stor flom (Vesleofsen), som rammet de samme områdene i 1995, medførte et estimert økonomisk tap på 1,8 milliarder kroner. Senest i 2011 ble deler av innlandsnorge rammet av en storflom som medførte betydelige skader på landbruket (DSB 2012: 24). Det er vanskelig å overføre disse moderne tallene til situasjonen slik den kan ha blitt opplevd av norrøne folk for tusen år siden, men en skikkelse som Dale-Gudbrand var neppe udeelt i sitt forhold til nedbør i et slik klimatisk utsatt område. Vi kan ikke anta at ordene Dale-Gudbrand uttrykte i sagaen faktisk ble sagt, men den høye aktelsen og ærefrykten han utviser ovenfor Tor er kanskje ikke helt urealistisk (Kildevedlegg B.16).

Dette argumentet er ikke nødvendigvis avhengig av nedbørsmengden eller klimaet på et gitt punkt i tid og rom: En bonde som mister kornsekken på sjøen har seg selv å takke, men hvem kan han skylde ulykken på om regnet drukner grøden og vinden slår den flat, om ikke på nettopp guden bak vinden og regnet? Hvis det *var* Tor som stod for regn og annet vær er det å forvente at han hadde ansvar for både positiv og negativ innflytelse som følge av fenomenene. Om det kun var tordenregnet han produserte, ville det til gjengjeld gjort denne ambivalensen mer isolert og fremtredende. Tvetydigheten i været måtte vel trolig gjort behovet for å spille på lag med tordenguden enda større, ikke minst fordi landbrukets kår var skjørere i vikingtiden. Det er ikke vanskelig å tenke seg at bøndernes forhold til klimaet må ha vært minst like sammensatt i det førkristne Skandinavia som det er i dag, men trolig enda mer: Det fantes ingen maskiner eller statlige erstatninger eller forsikringsordninger å kompensere med. I moderne industrilandbruk er det vanlig å benytte seg av vekstregulerende midler som gjør avlinger mer stabile og resistente mot klimatiske påkjenninger, mens økologisk dyrket korn vil ha en høyere strå lengde, og dermed være utsatt for slagregn og sterk vind. Hvis formelen *til árs ok friðar* «for godt år og fred» er representativ for den offentlige kulten generelt, hører dette samtidig til i et samfunn hvor ingen av delene var selvsagte. Tor var som sagt *friðseinn* «sen til fred», og kanskje spesielt nådeløs også mot mennesker.

Hvem var det freden var ønsket med i det norrøne samfunnet? Det var kanskje fred i familien, fred med nabo og fred i samfunnet som var tenkt. Men hvorfor ikke fred med gudene? Vi kommer i hug at det i romersk religion var ønskelig å oppnå *Pax Deorum* «gudenes fred», og at *Ira Deorum* «gudenes vrede» var en stadig trussel hvis kulten ble ført

¹⁶ «Avslører Hundorps historie med ny teknologi», Gudbrandsdølen Dagingen 8.9.2012. Elektronisk tilgjengelig fra: <http://www.gd.no/nyheter/article6232921.ece> [sist nedlastet 8.5.2013]

korrekt. *Ira Deorum* kunne manifestere seg i alle slags former for uorden i samfunnet, deriblant også sviktende avlinger og ekstremvær (McCartney 1932: 201; Beard et al. 1998: 120). Dette ligner på mange måter ideologien fremlagt i Einar Skålaglams *Vellekla* (Kildevedlegg A.8) hvor Jarlens seier, og fruktbarheten er forutsatt av gudenes velvilje etterfølgende gjenopprettelsen av kulten. Dermed er det ikke utenkelig at det motsatte scenariet ble oppfattet som gudenes vrede og motvilje.

Komparativt kan vi forvente at Tor, som andre tordenguder, kunne være ansvarlig for naturkatastrofer, selv om dette punktet selvfølgelig preges av en viss klimatisk variasjon: Indra fremstilles ofte som full og ustyrlig, og kan få lyst til å slå sine egne i hjel – og verden i stykker når han drikker den hellige somadrikken. Når han dreper Vrtra for å få slutt på tørken er han samtidig så vill av raseri at han slipper løs tornadoer og lager jordskjelv. Han skal til og med ha hatt et knippe mytologiske tjenere som ble ofret til for å unngå naturkatastrofene de kunne skape (Eliade 1996: 84). På 300-tallet forteller Claudius Claudianus i verket *In Eutropium* - at man i det romerske Egypt skal ha ofret et menneske for å blidgjøre *Jupiter Tonans* - «den tordnende Jupiter», i håp om at han skulle heve en ni år lang tørke (McCartney 1932: 201). Men selv i komparative kilders fravær har norrøne kilder en fremstilling av Tor som legger svært stor vekt på aggresjon og farlig vær, og hvordan dette manifesterer seg vil nødvendigvis være annerledes i Skandinavia enn i ørkenen eller subtropiske klima.

Været og regnet kan aldri være uten tvetydighet, enda det prinsipielt har livbringende kvaliteter: Man kan knapt tvile på at regnet ble ansett som fruktbart – men som alt som er godt, er det best i moderasjon. Det kan både slukke tørst og drukne en. Værets ambivalens illustreres i den sammensatte mentaliteten til regn og torden som er veldokumentert i folketroen, hvorav Olrik og Ellekilde nevner flere eksempler som viser at folks forhold til torden er høyst kontekstuel: Konsentrasjon, og om tordenværet er nært eller fjernt, men også tid på året har mye å si for om det varsler godt eller ille (Olrik og Ellekilde 1951: 738). Han nevner et dansk tabu fra 1769 mot å kalle Tor ved navn når det tordner, til fordel for noanavn som «Gofar» og «Godgubben» for å unngå å vekke ytterligere vrede enn tordneren alt demonstrerer i været (Olrik og Ellekilde 1951: 740). Disse, og tilsvarende varianter noanavn ser ut til å ha vært svært vanlige for tordenværet i Skandinavia, og ser til og med ut til å ha manifestert seg i stedsnavn som Goffarsberget i Dalarna, som umiddelbart minner en om Torsberg-stedsnavnene som finnes i varianter rundt om i Skandinavia. Det har dermed blitt foreslått at stedsnavnet Goffarsberget reflekterer tabuering i de lokale forestillingene av Tor, som kan forventes i lys av at man også i den sene folketroen forestilte seg at «tordenguden» var en straffende makt (Vikstrand 2004: 323). Det at man i det hele tatt hadde en tilsynelatende

ikke-kristen figur som stod for torden kan virke oppsiktsvekkende, men ser ut til å ha vært regelen heller enn unntaket i hele Nordens folketro. En tilsvarende variant i rekken noanavn er «Den Gamle», som likevel skal ha blitt brukt både om tordenen og tilsynelatende den kristne gud. Olrik nevner et eksempel fra Varend i Småland: «I 1629 blev en bonde i Varend anklaget for gudsbespottelse. Han havde nemlig sagt: «Havde jeg bare den gamle gubbe hernede, så skulde jeg hårdrages med ham for den megen regn, vi har fået!» Det kunne visstnok gå verre for mer skjemtelige ytringer også, slik et annet av Olriks eksempler viser: «En hyrdedreng i Dørup, Østjylland, sagde således under et stærkt tordenvejr: «Hør nu, hvor den Gamle kører torv hjem!» Lidt efter blev han ikke blot ramt af lynet og dræbt på stedet, men hans klæder blev revet i trævler og pjalter, der gik ild i dem, og hans krop var helt sveden. Det var ret en gudsdom, der var overgået ham.» (Olrik og Ellekilde 1951: 741). Han nevner også en annen anekdote som er nevneverdig i denne sammenhengen, enda elementer av den skal møtes med en dose skepsis. Her illustreres det skilnad i holdninger til fjernlyn uten torden («kornlyn»), som ofte tilhørte en mild kvinnelig skikkelse (som i det følgende eksempelet blir kalt Fröa), i kontrast til nært lyn med torden, som forårsakes av en ambivalent Tor-skikkelse:

Göth fortæller yderligere, at han som lille dreng var meget bange for tordenen. Når så kornlynene sås om aftenen, sagde den gamle Katrina Stolt: «Du skal ikke være ræd, barnlille, der er bare Fröa som er ude og slår ild med stål og flint, for at se eter, om kornet er modent. Fröa er god ved folk, hun gör det bare for at hjælpe, hun gör ikke som Thor, han slår både folk og fæ ihjel, når han lyner!» Göth har siden hen hørt flere gamle folk tale om torden og kornlyn på omtrent samme måde (Olrik og Ellekilde 1951: 759).

Forestillingen at det finnes to ulike skapninger som skaper lyn og torden, den ene feminin – den andre maskulin, er rimeligvis sekundær og kan lett forklares med språklige faktorer, fordi ordene for torden ofte forekommer som feminine ordformer med a-ending, eksempelvis de norske dialektformene *tora* av norrønt *þórdyn* (**þórðen* > *tora*, som *jórðen* > *jora*, jf. f. eks *Jåttå av Játún*, ved Stavanger), og *duna* jf. norrønt f. *þórduna*. Kvinnenavnet Tora kobles dessuten med dialektformen *tora*. Denne spaltingen – at tordenen skapes av to ulike skikkelser, feminin og maskulin, kan altså knapt være gammel. Lydløst fjernlyn har man likevel ulike ord for i forskjellige dialekter, som ofte bærer preg av å ha positive og fruktbare konnotasjoner, som kornmoe/kornmogning, åkerblink osv. Og jeg ser ingenting i veien for at forestillingen om at fjernlyn og nærllyn fra gammelt av var tilknyttet to ulike holdninger, men

at det var samme skapning som stod for begge. Det er ikke vanskelig å forestille seg at lynet først og fremst blir problematisk når det er nærme, men ufarlig når det er fjernt. Oppfatningen av at fjernlyn også var noe positivt som økte fruktbarheten, er vanskeligere å bevise som gammel selv om det er mulig. Vi kan likevel at forholdet til tordenværet var variert og kontekstuel.

I de fleste religioner er det også slik at det som er hellig blir farlig når det åpenbarer seg i nære eller rene former (Eliade 1996: 15), og Tor må utvilsomt ha vært en gud som kom nær mennesket. Som kunne åpenbare seg i tydelige og klare hierofanier. Dette er i seg selv en faktor som kan bidra til å forklare aggresjonen og tvetydigheten han demonstrerer i kildene. Et ambivalent forhold til hellighet mer generelt finner vi også blant samer, som ofte hadde tabubetonte og tvetydige forestillinger om guder og makter. Spesielt ser dette ut til å gjelde tordenguden. Samiske folk hadde flere ulike navn på tordenguden. Et av disse navnene er Hovrengaellies, som er attestert i flere ulike varianter over et stort område og vitner om forbindelser mellom samer og skandinaver i førkristen tid. Selve navnet er opprinnelig et lån fra skandinavisk *Þórr-karl* «Tor-mann¹⁷», og det er mitt inntrykk at likhetene ikke stopper med det: Hovrengaellies ble ofret til for regn og beskyttelse av reinsdyr, og drev bort troll og andre skadelige vesen, ikke ulikt Tor. Det var likevel farlig å oppholde seg for lenge rundt hellige steiner tilknyttet guden, fordi man trodde disse ofte var «berørt av lynet». Selv var han kjent for å sette lynet i alt som stod i veien for ham, både i trær og steiner slik at de gikk i stykker, men også folk og fe. Derfor måtte man ofre *preventivt* til Hovrengaellies for at han ikke skulle skade mennesker og dyr (Rydving 1992: 18-19; Rydving 2010: 93-95).

Opplysninger om Hovrengaellies fra den samiske hedendommens skumringstid sier blant annet følgende: «Med flinta och stål slog han eld. Man bönföll derföre hos Oragalles, att han måtte skona renarne» (Fellman 1906 i Bertell 2003: s. 76) og «offres alt så denne Gudenom Thordön at han icke må slå folket eller Creaturen ihäl» (Forbus 1727 i Bertell (2003: 74). Jeg finner det sannsynlig at lignende holdninger også eksisterte i den norrøne Tor-kulten, gitt hans generelt brå og voldelige natur. Vi skal derfor ta en nærmere titt på holdninger til lyn og torden spesifikt, før vi ser på Tor og vindene.

¹⁷*Karl* kan foruten å bety «mann» generelt, i visse tilfeller bety «gammel mann», i så fall «gamle mann Tor» i dette tilfellet, som utgjør en parallell til finsk-baltiske tordenguder, eksempelvis finske Ukko som betyr «gammel mann» og Gofar, Gubben, osv.

4.4 Tordengudens farlige nærvær

Ettersom lyn og torden i førkristen tid må ha blitt forstått som at tordenguden utvetydig var tilstede i landskapet (i kontrast til mer eller mindre intuitive å sanse det hellige på), er det i seg selv sannsynlig at dette Tor-hierofaniet ble møtt både med fascinasjon og frykt, der man plutselig kunne befinne seg i maktenes kryssild. Mens det er mulig at tordenen også hadde mange positive forestillinger knyttet til seg, kommer vi ikke utenom at fenomenet er farlig for liv, helse og eiendom. Dermed er det heller ikke overraskende at det gjennom tidene har eksistert utallige skikker og tabu man mente skulle sikre mot lynet. Takløk (også kalt Husløk jf. norrønt *húslaukr*, vitenskapelig navn: *Sempervivum tectorum*) har blitt ansett for å være et godt vern mot lynnedslag og husbranner, og som navnet indikerer ble denne planten ofte plantet på gamle torvtak. Tradisjonen for slik anvendelse av takløken tilsynelatende svært gammel, og ser ut til å strekke seg over et stort geografisk område: På angelsaksisk het planten *þunor-wyrt* «tordenurt» (Merk også at *þunor* «torden» også er homonymt med navnet på tordenguden, se Bosworth 1898: 1076), på tysk kalles den samme planten *donnerbart* «tordenskjegg» av gammelhøytysk *donaresbart* «Donars skjegg» (Grimm 1882: 183; Köbler 2006: 127), mens man i Närke og Södra Dalarna skal ha omtalt veksten som *Thore-skägg*¹⁸ (Rietz 1962: 730). I tillegg til takløk har man i Norge brukt fjellkrans (i nyere tid kjent som rosenrot - *Rhodiola rosea*) for å unngå at lynet slo ned i huset, og i følgende anekdote er Tor den ansvarlige for dette:

Henrik Henriksen Hugdal og Per K. Hugdal fortalde segna om fjellkransen ein dag i slåttonna med dei slipa ljåane. Det var guden Tor som skulle gjerast blid med å planta fjellkransen på taket. Når han såg den gule blomen på taket gjekk han framom utan å slå med eldsvåde. Det vart nemnd ei regle med det same, men ordlyden er noko uklår av di det ikkje vart skrivi ned den gongen. Det var noko slikt: «Der fjellkrans verna tøtta — der går han Tor forbi.» Seinare har det også vori sagt, at etter eit møte med jomfru Maria og Tor vart dei samde om, at der fjellkransen prydde taket der skulle ikkje han Tor slå med lynelden sin. At fjellkransen verna mot brand, har ein trudd for fast i alle bygder i Midtre Gauldal. (Haukdal 1961: 141)

¹⁸Rietz opplyser her også at man i Södermanland kalte smånesle (*Urtica urens*) for *Thors-nässla*, men gir ingen funksjonell forklaring. Jeg erindrer å ha lest at det i Sentral-Europa skal ha vært skikk for å kaste brennesler i ildstedet når det tordnet. Det har midlertidig ikke lyktes meg å oppdrive kilden.

Vi kan umulig vite om dette sagnet er gammelt, men det er kanskje ikke viktig: Lynet har slått ned i både folk og dyr og huser til alle tider, og vi må anta at dette farget oppfatningen av den som var ansvarlig. Tor i vårt tilfelle. I Skandinavia har det også eksistert flere andre metoder for å verne seg mot lynnedslag, og lignende forestillinger finnes gjerne over hele Europa, for ikke å si verden. En tidligere utbredt forestilling var at lynet er et prosjektil som blir kastet eller skutt av tordenguden. Dette prosjektilet kunne ligge igjen på nedfallsstedet, og har ofte vært ettertraktede som magiske gjenstander. Disse såkalte tordensteinene, heretter tordenkiler, er som regel oldsaker, fossiler, våpen eller verktøy fra steinalderen som har blitt tilskrevet apotropiske («vondtavvergende») egenskaper.

Det er sannsynlig at man i det førkristne Skandinavia knyttet slike gjenstander til spesifikt Tors hammer/tordenvåpen, fordi tilsvarende forbindelser er vanlige både i og utenfor Norden og Europa (Bertell 2003: 208). Det at de fleste tordenguder hverken er væpnet med stein eller hva vi tradisjonelt kan regne som kastevåpen, har ikke forhindret folk over hele verden fra å betrakte oldsaker av stein som tordenvåpen (jf. Bertell 2003: 207; Heide 2004: 57). Det at *hamarr* på norrønt både tyder «bergformasjon» og «bankeredskap», mener jeg sannsynliggjør at denne assosiasjonen var desto sterkere i Skandinavia. Ifølge Bjorvand og Lindemann (2000: 343) er det «tydelig at ordets eldste betydning... var «stein» som så ble brukt til redskap eller våpen og etter hvert forsynt med skaft». Ordet er dermed lett å se som et etterheng fra den tiden hvor redskapet faktisk var av stein, selv om selve utformingen av hammeren siden endret seg med innførselen av jernteknologi. Uansett må det semantisk sett ha vært lett å assosiere ordet *hamarr* med slike steinoldsaker. Her er det kanskje vesentlig at Tor ofte bruker hammeren som et kastevåpen, enda hammere som kastevåpen ikke eksisterte i jernalderens Skandinavia. Andre ganger fremstår hammeren som et hoggvåpen (en *øks*?), fordi Tor bruker den til å kløyve og hugge av hoder med (Motz 1997: 331). Det har i denne sammenheng vært foreslått at *øks* og hammer utgjorde to vesentlige varianter av tordenvåpenet i det førkristne Norden (Davidson 1965: 11; Motz 1997: 331). Vi så i kapittel 3.3.2 at det ser ut til å ha eksistert en betydelig variasjon og inkonsekvens i hvordan tordenvåpenet fremstilles i Norden, som helt enkelt burde bety at fremstillingen av tordenvåpenet må oppfattes som en immanent forenkling av en større religiøs sannhet. Tordenvåpenet behøvde altså ikke være kun én håndfast og lett definert gjenstand. Det eneste ved bruken av Mjølne som minner hvordan hammere ble brukt, er vel strengt tatt at lyn og torden ligner smedarbeidets støy og gnistregn (Heide 2004: 58), men også steiner ble brukt til å slå gnister med.

Gitt gjenstandenes supranormale tilknytning til tordenen, ble det ansett som lurt å ha dem i huset for å forebygge lynnedslag og husbranner, og slik bruk er veldokumentert i store

deler av verden – men av åpenbare grunner hovedsakelig dokumentert i senere tider. Svært mange eksempler kan nevnes, men vi rekker kun en håndfull: I Øst-Preussen skal man ha pleid å svinge tordenkiler rundt hodet tre ganger og kaste dem i ytterdøren når det tordnet (Davidson 1965: 6), som for å simulere at lynet slo ned i huset – nettopp for å unngå at det skjedde. I Sverige finnes eksempler på at tordenkiler ble tatt frem og lagt på bordet eller i ildstedet, eller at man gikk med dem i hånden om man skulle ferdes ute når det tordnet (Myhre 1988: 320). De kunne også være nok bare å oppbevare dem i huset som et bygningsoffer: I Danmark skal slike gjenstander ha blitt oppbevart på utilgjengelige steder i husene, utenfor rekkevidde, ettersom det var viktig at de ble berørt så lite som mulig (Davidson 1965: 9-10).

Skal man tolke eksemplene ovenfor som uttrykk for tordenens fruktbarhet, vil det i så fall være det fruktbare i å holde tordenen på avstand. Dette behøver forøvrig ikke være paradoksalt: Alt i antikken var «steiner som falt fra himmelen» generelt et tegn på gudenes vrede, men disse steinene var samtidig lykkebringende, lyn- og brannavledende og beskyttende for den som fant dem. Lynet ble dessuten representert i Jupiter-tempellet på kapitolhøyden som en slik stein, som ble brukt til å slå i hjel griser med ved besvergelses, hvor grisen representerte det romerske folkets skjebne om edene ble brutt (Haavio 1964: 62). Grekerne ser ut til å ha hatt et omtrent alkymistisk perspektiv på steinenes evner, og mente at lynet hadde kraft til å trosse stoffenes natur. Det kunne blant annet gjøre kildevann udrikkelig ved å gjøre det salt (McCartney 1932: 203). Blant grekerne kunne tordenkiler være nyttige for eieren, men farlige for fiendene hans, (Haavio 1964: 51), og Haavio forteller at det eksisterte en finsk tradisjon hvor man oppfattet forskjeller mellom ulike typer tordenkiler, som alle kunne være farlige men noen mer enn andre:

According to Finns, there are two kinds of thunder wedges (ukkosien-vaaja); pitch black, i.e. flintstone, and light grey, i.e. Quartz, «thunder rocks». When a black arrow flies as lightning, a blue, or almost black whisk flies from it; it kills people and animals more often than does the light-colored wedge. Whoever finds a black wedge must not grasp it with bare hands because while flying through the air it has gathered all diseases and has thus become unclean; a black thunder wedge; «burns diseases» away from persons. A light grey thunder wedge, which is circular and which often has a hole in the center, «does not often remain on the ground; when it comes to the ground it merely lights a fire and returns again to heaven». But if one has succeeded in getting hold of a light grey thunder wedge, he has gotten control of a healing tool which is more effective than the black thunder wedge (Haavio 1964: 51-52).

Også i russisk litteratur fra 1200-tallet advares det *generelt* mot å bruke slike steiner, enda de både kan kurere sykdom og fordrive ondskap (Haavio 1964: 51). Liksom at spesielle planter ble brukt til å avverge torden ser ut til å være er svært gammelt, er forestillingene om tordenkilenes egenskaper sannsynligvis eldre. I Norge finner vi flere eksempler fra jernalderen på at slike oldsaker blir benyttet på et vis som foreslår at de senere tordenkile-forestillingene er del av en eldre kontinuitet. Dette gjelder både slike bearbejdede redskaper og våpen av stein som nevnt over, men også oldsaker i form av bearbejdet mineral mer generelt, for eksempel flintavslag. Disse har blitt deponert i graver så vel som boliger fra i alle fall folkevandringstid og fremover. Thäte og Hemdorff nevner et eksempel fra et hus fra folkevandringstid på Ullandhaug i Stavanger, hvor en flintdolk var nedgravd i en oval grop ved langenden av hovedildstedet, og en rund kvartsittstein var parallelt deponert på den andre siden av langilden (Thäte og Hemdorff 2009: 47). Både flint og kvartsitt ble brukt som ildslagningssteiner i jernalderen, og opptrer gåtefullt som gravgods – som fragmenter strødd rundt i graven. Samtidig finnes det flere eksempler på at kvartsittsteiner blir tolket som amuletter i ulike gravkontekster. Disse kan også ha blitt forbundet med torden ettersom de er velegnet til å slå ild med, og i blir slike hvite kvartssteiner kalt *päjän-keäđgi* dvs. «tordenstein» (Bertell 2003: 208). I de fleste mytologier blir lynet tenkt på som ild (jf. norrønt *elding* som kan bety «lynild»), og gjerne ild slått av tordenguden med stål og flint eller tilsvarende bergarter. «On seeing fire flashing from a stone primitive man would naturally compare it, not to the apparently sluggish fires of the heavens such as stars and sun, but to the flashing fire of the lightning and the bolt» skriver McCartney (1932: 204). I klassiske kilder blir kvarts, svovelkis, bergkrystall og rav osv. oppfattet som tordenavvergende (Samdal 2000: 81, 97), og trolig har det vært en rekke forestillinger om disse også i Norden, ettersom blant annet amuletter av rav og krystall er kjent. Noen av disse kan også knyttets til Tor, for eksempel figuren fra Roholte (Figur 2), som ofte antas å forestille Tor, både i kraft av materialet den er laget av – og av attributter som forbindes med Tor: Figuren er kraftig og tettbygd, har klart markerte øyne (jf. kapittel 3.3.1) og holder seg i skjegget – tilsynelatende mens han blåser i det (en handling trolig forbundet med Tors evne til å lage vind. Se kapittel 4.5). Fra Sverige kjenner man også flere hammer og økseminiatyrer av rav fra vikingtiden (Figur 8 og 9), hvor det er tenkelig at både form, farge og materiale er ment å representere lynilden (Perkins 2001: 70). Flere eksempler på oldsaker i yngre tufter kan nevnes: I en hustuft på Vaula i Mosterøy kommune lå en stjerneformet klubbe av klorittskifer i ildstedet, og i en nausttuft på Stend utenfor Bergen fant man en grønnsteinsøks ved det ene ildstedet. Det finnes også flere eksempler hvor steinvåpen og

redskaper er deponert uten at relasjon til et ildsted er spesifisert (Samdal 2000: 81). Ved et gårdsanlegg i Sostelid i Åserdal fra folkevandringstid skal man ha funnet en flat, rektangulær steinkonstruksjon som dekket et areal på hele 300 m² (30x10), og bestod av om lag 200 m³ stein og 30m³ jord. På langs og tvers mellom steinpakningene gikk det sjakter av omtrent to meters bredde. I ene enden, på bunnen av konstruksjonen hadde noen plassert en øks fra steinalderen, mens en annen og identisk øks hadde blitt deponert i en branngrav i en av de nærliggende haugene. Det er all grunn til å tolke denne steinkonstruksjonen som en del av et kultanlegg, og øksene som ofrede tordenkiler i følge Myhre (1988: 313). Kanskje var dette et kultsted helliget en tidlig variant av Tor? Plasseringen av tordenkilene foreslår i alle fall en kobling av en eller annen art med tordenguden.

Man har også eksempler på skikken i middelalderen, blant annet i en hustuft i Lund fra 14-1500-tallet (Thäte og Hemdorff 2009: 48). Myhre (1988: 320-321) nevner også en rekke andre hustuffer fra jernalderen hvor slike gjenstander har blitt etterlatt, trolig som bygningsoffer, og regner det for å være ledd i en tradisjon rundt tordenkiler som strekker seg fra våre dager til antikken.

Selv om de skriftlige kildene mellom antikken og tidlig moderne tid er sparsomme, kan vi forvente at skikken reflekterer en kontinuitet, fordi den finnes over hele Europa (og andre kontinenter forøvrig) med de samme forestillingene og egenskapene knyttet til steinene. Dette impliserer også at forestillingene om tordenvåpenet som i norrøne tekster kalles Mjølne, må ha hatt en hel rekke forestillinger tilknyttet seg som trosser vårt tradisjonelle bilde av våpenet som en hammer av bokstavelig forstand. Kanskje tjente hammeren og øksen som symboler for et figurativt tordenvåpen som kunne ta mange ulike former i folks forestillinger – som også tok form av oldsaker av stein, som ble deponert både i huser og på kultsteder for å unngå negativ overnaturlig innflytelse. Muligens har dette en viss tilknytning til den rituelle ildslagningen Bertell argumenterer for at fant sted i Tor-kulten (Bertell 2003: 203-206), jeg vil mene at dette ikke kun var for å fordrive fiender av guder og mennesker – men at det å imitere tordenen også handlet om å unngå at Tor gjorde skade på mennesker, dyr og eiendom.

4.5 Tor og vindene

Av enkelte har det blitt foreslått at Tor kontrollerte vindene. Dette aspektet blir ikke berørt i mange av de tidlige håndbøkene, og var mer eller mindre oversett frem til Perkins ga ut *Thor the Wind-Raiser* i 2001, hvor hypotesen er at Tor kunne dyrkes for god bøl og seilvind. Det norrøne samfunnet var i høy grad avhengig av fiske og sjøfart, og Perkins påpeker at sjøfart i vikingtid og middelalder må ha innebåret mengdevis av uvisshet, kjedsomhet og utrygghet på

grunn av vinden. Vindens uforutsigbarhet bar trolig stein til byrden, og burde gjort tanker om å påvirke vindene med rituelle og magiske midler svært lokkende. I pressede og vanskelige situasjoner, som fort kunne oppstå på sjøen - hvor liv trues enten av værforhold, mennesker, eller begge deler, må vi forestille oss at drastiske og (for oss, kanskje irrasjonelle) metoder kunne bli tydd til (Perkins 2001: 7-9). Han nevner en rekke eksempler på vindmagi i senere tid, og noen instanser fra sagaene hvor overnaturlige metoder blir brukt for å oppnå god bøl (Perkins 2001: 10, 14-15). Han illustrerer også at Tor ved flere anledninger, spesielt i Landnámabók, ser ut til å kontrollere vind og havstrømmer, og at dette i ofte skjer på bestilling av de som dyrker ham. Et annet eksempel tar han fra *Rognvalds þáttur ok Rauðs* (Se Perkins 2001: 29-33), hvor Tor-dyrkeren Raud på Godøy i Saltfjorden blir utsatt for et kristningsforsøk av Olav Tryggvason. Raud ber et gudebilde av Tor om å skape motvind for å sabotere kongens fremferd, og Tor forsøker ved å blåse i skjegget eller barten sin. De ulike håndskriftene til *Rognvalds þáttur*, formulerer handlingen henholdsvis som *at blása í kampana* «å blåse i bartene» og *at þeyta skeggrøddina* «å tute skjeggrøsten». Verbet *þeyta* «Tone, tute» brukes vanligvis om å blåse i et instrument, noe som gir inntrykk av at Tor spiller på skjegget som et instrument. Perkins ser dette i relasjon til flere miniatyrer datert til vikingtiden som forestiller menn som, enten sittende (eller uten underkropp i det hele), holder seg i skjegget – som om de spiller på det – gjerne med markerte øyne og åpen munn, som Perkins mener forestiller Tor som blåser eller spiller på skjegget (Figur 2, Figur 6 og Figur 7) tilsvarende ser enkelte torshammere med menneskelige attributter ut til å være dekorert med noe som kan tolkes som «vindspiraler» (Figur 3-5). Perkins mener følgelig at figurene ble brukt som amuletter for å sikre god bøl (Perkins 2001: 74-76). De kan dermed ha vært magiske gjenstander som var ment å tiltrekke vind fordi de etterligner Tor som lager vind, under den mimetisk-metafysiske forståelsen at *likt skaper likt*. Dette mener jeg har potensielle virkninger på forståelsen av Tor som fruktbarhetsgud, fordi vinden fører skyene og regnet med seg. Både landbruket, fisket og sjøfarten var viktige nisjer i det norrøne samfunnet, og hvis Tor kunne gi både regn og vind burde dette forklare mye av den enorme populariteten han nøy.

Heide støtter opp Perkins tolkninger med ytterligere argumenter, men peker samtidig på visse komplikasjoner med Perkins sin hypotese. Heide påpeker at flere av kildene han siterer illustrerer at vinden Tor produserer er destruktiv og farlig, og nevner også flere komparative eksempler for å illustrere at Tors skjeggvind snarere ligner trolldomsprojektiler enn nyttig seilvind, samt at Tors «skjeggvind» utgjør en av flere varianter av Tors våpen. Avvikende vinder ser dessuten ut til å ha blitt oppfattet som utsendt trolldom nokså generelt komparativt sett (Heide 2004: 64). Gitt disse detaljene er det slettes ikke utenkelig å forestille

seg at også destruktiv vind kunne sendes av en gud. Perkins sier også selv at destruktiv vindmagi er mer utbredt enn konstruktiv vindmagi i senere islandske kilder (Perkins 2001: 10, 14-15), så enda jeg tilslutter meg at begge deler bør ha eksistert i førkristen tid, kan vi ikke vite om den destruktive trolldommen ikke dominerte da også, for det kan godt hende. Et semantisk argument jeg fant interessant i denne sammenhengen, er at Heide bemerker at å *þeyta skeggbroddana* «tute skjeggbroddene» på moderne islandsk betyr «rette aggresjon mot», ikke ulikt det norske uttrykket «å blåse i bartene», foruten at brodd på nynorsk kan betegne kraftige vindstøt (Heide 2006: 288-291). Dette ser ut til å sammenfalle med den generelle fremstillingen av Tor som aggressiv stormgud, og «hammer»-attributten som et *våpen*. Interessant nok følger verbet *þjóta* «tute, ule» tordenlyden i spredte norrøne kilder, noe som først og fremst gir mening om vi forestiller oss at Tor blåser i skjegget sitt, jf. *þeyta skeggbroddana* – hvor det fremstår som om Tor blåser i skjegget som et instrument slik som i den estiske tradisjonen (Heide 2006: 284).

Rognvalds þáttur er dessuten ikke den eneste gangen Tor trakasserer eller angriper misjonærer og konvertitter ved å utsette dem for skadelig vind: I en skaldestrofe, som blant annet forekommer i *Kristni saga* 9 gir Steinunn Revsdatter Tor æren for at med en storm knuste skipet som tilhørte misjonæren Tangbrand. Dette er et sterkt argument for at Tor kunne etter hedningenes syn uttrykke seg ved å ødelegge for sjøfolk. I blant straffer han også ved å senke vinden: I *Flóamanna saga* 20-21 (Kildevedlegg B.10), både terroriserer og angriper Tor den den nyfrelste, tidligere Tor-dyrkeren, Torgils. Frøst ved å drepe husdyrene hans og siden ved å først gi ham en god bør ut til åpent hav, og så la ham drive i månedsvís, slik at skipet rammes av sultedød. Oppi det hele truer Tor med knuse skipet mot klipper om Torgils ikke tilbake til hedendommen. Her kan vi også nevne den forutnevnte episoden fra *Droplaugarsona saga* 4 hvor droplaugssonenes snikdrap og medsols gange rundt en Tor-helligdom, resulterer i at gudenes vrede gir en storm (*hríð*) som varer i en halv måned. I *Landnámabók* forekommer det ofte at hedninger ber Tor vise dem landnám, og ved et par av disse anledningene gir Tor dem det ved å bryte skipet deres mot kysten. Dette hender blant annet med en viss Koll, som havner i en storm på vei til Island, men kommer seg ut i live ved å appellere til Tor: *Ok kom hann þar sem Kollsvík heitir, ok braut han þar skip sitt* – «da kom han dit det heter Kollsvík, og ble skipbrudden der» (Landnámabók 1968: H15, 55). En annen mann ved navn Kråke-Reidar ber Tor om å vise ham et egnet landnám og erklærer at han akter å ta det lovede stedet med vold om det alt bor folk der. Han blir siden skipbrudden ved Borgarsand, hvor han vil strides mot en viss Sæmund som alt holder til der. Han lar seg først

overtale etter han blir tilbydd en alternativ tolkning av jærtegnet av den lokale goden. Det er i disse tilfellene klart at Tors innflytelse er ønskelig, men bærer med seg et tvetydig potensial om skade på liv og materiale eiendom. I sistnevnte tilfelle også et voldspotensial.

Mens jeg mener Perkins overordnede resonnement holder vann, er det mitt syn at han i for liten grad tar høyde for ambivalensen dette kan ha i kildene. Som værgud fremstår Tor i verste fall som et tveegget sverd: Tor fremstår som like uforutsigbar som tordenen, vinden og uværet generelt. Det er derfor like nærliggende for meg å tro at amulettene Perkins mener skulle gi god bøl (om de virkelig hadde en slik funksjon), også nødvendigvis omfatter avverging av stormer og uheldige vinder, på samme måte som tordenkilene vi drøftet ovenfor kunne avverge lynnedslag: Man søker heldige konsekvenser av den hellige gjenstanden, samtidig som den skal avverge uheldige konsekvenser av gudens krefter, som jo ser ut til å bekrefte det helliges ambivalens. Det kan forklares med den samme logikken som vanligvis ligger bak slike apotropeiske gjenstander som Perkins selv også nevner, at *likt både tiltrekker og frastøter likt* (Perkins 2001: 13). En annen grunn til at det for meg virker intuitivt å anta at disse amulettene kan ha hatt en slik dobbel rolle, er at man som regel ikke søker etter å binde guder med magi: I kult kan man *be* eller oppfordre en gud om å handle etter et visst mønster, men det er opp til guddommen selv om den vil påvirke virkeligheten – i motsetning til hvordan man i magien forsøker å påvirke virkeligheten på egenhånd eller ved hjelp av en utsending eller hjelper man kontrollerer.

Men selv om Tor produserte vind, er det ikke her heller gitt at det kun var han som gjorde det, eller at det var han som primært produserte dem. I motsetning til situasjonen for «regnguden» Tor har vi et par andre kandidater som kan ha vært mer konvensjonelle vindguder. I *Gylfaginning* 30 sier Snorre om Njord at *hann býrr á himni, þar sem heitir Noátún; hann ræðr fyrir gongu vinds ok stillir sjá ok eld; á hann skal heita til sæfara og ok til veiða* – «han bor på himmelen, der hvor det heter Noatun. Han råder over vindens gang og stiller sjø og ild. Man skal be til ham i sjøfart og jakt». I dette tilfellet ser Njord ut til å være den rake motsetning til Tor, som tvert om lager stormer og setter ild i ting. Kanskje kontrollerte Tor først og fremst den skadelige vinden? Det kan til og med se ut til at Odin i blant ble tiltrodd makt over vindene, jf. heitet *Viðrir* «han som lager vær», underforstått «han som lager vind» (jf. *viðra* «å blåse, snuse»), og ofringen av Vikar for vind i *Gautreks saga* 7. Også *Hyndluljóð* 3 og *Hávamál* 153 ser ut til å underbygge dette.

I forhold til landnåmet ser det likevel ut som om man forstilte seg at Tor våket over koloniseringen, og uttrykte sin vilje og plan for de som dyrket ham ved å vise dem til gode

steder å bo – og det er jo vind og strømmer som her uttrykker gudens vilje. I kilder som *Landnámabók* og *Eyrbyggjarsaga* lar nybyggerne høysetestolpene sine drive der Tor vil ha dem. Det virker her implisitt at tillit og positive assosiasjoner til vindkreftene er forutsatt, når man kunne ofre og be til Tor for drivved og gode eiendommer (Kildevedlegg B.7, B.8, B.12-B.14). Det ville klart ha vært ønskelig for dem å komme til et sted med gode beitemarker og jord egnet for landbruk, som videre styrker tolkningen om at vinden kunne fremme fruktbarhetsaspektet ved Tor. Det er også mulig at Tor var en gud man dyrket for vern i spesielt utsatte og risikofylte situasjoner, slik landnåmet utvilsomt må ha vært. At Tor trolig ble dyrket for å fordrive sykdommer støtter kanskje dette inntrykket, i at han kunne beskytte i kriser mer generelt, og støtte i kampen for tilværelsen.

Perkins nevner også en kontinental kilde hvor Tor helt utvetydig ofres til for seilvind: Dudo av St. Quentin beskrev rundt år tusen en skikk hevdet ble praktisert av vikinger i Normandie. Ettersom den grafiske skildringen er gjengitt med engelsk oversettelse blant kildevedleggene (C.2), skal jeg kun kort skissere elementene her: Ritualet innebærer at en divinatorisk kultspesialist organiserer en seremoni, hvor at hvert individ i en gruppe mennesker som ble utvalgt ved loddkasting, ble rituelt drept ved å bli slått i hodet med et okseåk, slik at kraniet blir knust. Kroppene ble så lagt ut og årelatt, og blodet smurt på besetningens panner før man satt seil den lovede retning vinden blåste.

Diskusjonen rundt kildens troverdighet ble diskutert i kapittel 2.1.3, men jeg vil likevel uttrykke noen tanker om saken: Vi så at Sonne utfordrer forestillingen om at det er en historisk kjerne i skildringen, enda han ikke nekter for at anekdoter om hedningenes kult kan ha florert. Han mener ritualet Dudo beskriver er et litterært grep for å fremstille nordboerne som usiviliserte og annerledes (Sonne 2011: 225). Men det er slett ikke nødvendig å tro at Dudos skildring kun var propaganda: Uten å ta hele diskusjonen (se kapittel 6.3), er det et faktum at ritualdrap, og formodentlig menneskeofring, forekom i det førkristne Skandinavia. Spesielt i forbindelse med gravskikken, hvor vi av åpenbare grunner har et bredere kildegrunnlag (Price 2010: 133). Det er dermed ikke utenkelig at rituelle drap kunne forekomme også i andre sammenhenger, noe vi har tallrike eksempler på i norrøne tekster. Riktignok kanskje som litterære motiver – men dette er knapt et argument mot at slike skikker kunne forekomme. Vi kan dessuten merke oss at flere av tingene Dudo nevner sammenfaller med andre kilder-

Valg av offer gjennom loddkasting har sin parallell i ofringen av kong Vikar i *Gautreks saga* 7, hvor ritualet skal forløse den værfaste besetningen og gi god børs, og den samme

historien opptrer hos Saxo med både stormer, loddkasting og blidgjøring av gudene via blodoffer (Perkins 2001: 21).

Loddkasting ser ut til å ha vært en konvensjonell kulthandling i det førkristne Skandinavia (Sundqvist 2007: 96), trolig for å forstå deres vilje, krav og ønsker gjennom tolkning av tegn. Ifølge Sundqvist kan tittelen **(h)lytir* ha designert en kultlederfunksjon relatert til denne typen praksis i øst-Skandinavia (Sundqvist 2007:35). I *Gautreks saga* er det Odin som mottar offeret, dermed er det ikke overraskende at Vikar blir hengt og stukket med spyd, jf. Odins proto-ofring i *Hávamál* 138. I Dudos skildring blir ofrene overraskende nok drept med en åk, et landbruksredskap. Ettersom Odin primært tilknyttet krig er spydet passende som attributt. Hvis Tor hadde tilknytning til landbruket kan dette kanskje forklare hvorfor et landbruksredskap ble foretrukket, dessuten blir den brukt som et slagvåpen – hvilket i seg selv har en tett forbindelse med Tor, selv om relevansen for sjøfart her er mildt sagt gåtefull. At Dudo hevder spesifikt at «våpenet» er en okseåk, betyr kanskje at Tor hadde en eller annen forbindelse til okser. Problemet er at norrøne tekster ikke nevner dette, og selv om Eliade opplyser at tordenguder vanligvis har en særegen tilknytning til okser – som også ofte har en tilknytning til både stormer og fruktbarhet (Eliade 1996: 83), er jeg kun kjent med to eksempler med relevans for Tor. Det omfatter *Himinhjóðr* som ble drøftet i kapittel 3.1.4, det andre er den forutnevnte episoden fra *Flóamanna saga* 21, hvor vi kan legge til at Torgils oppløser den negative innflytelsen Tor hadde på været, ved å drukne en okse som var helliget Tor, som et slags anti-offer.

Dudo påpeker at ofrenes hoder skulle knuses med et enkelt slag, og at offerblodet ble tillagt spesielle egenskaper. Dette kimer godt med den rituelle knusingen av oksehodene som fant sted på den avdekkede kultplassen på Hófstaðir på Island, som var unødig brutal for å ta dyret av dage, – men kanskje nødvendig brutal for kultens del: Hodet ble knust med et butt våpen eller redskap (en slegge –kanskje en *hamarr*?) samtidig som det ble halshugget, hvilket resulterte i en ofte sitert tolkning: «If the slaughtering team gets their timing right, the beheading will produce a blood fountain as the animal's heart will still be beating». De helt eller delvis knuste kraniene har deretter trolig vært utstilt utenfor kulthuset (McGovern et al. 2009: 90-91). Det passer også med de blodige ritualene vi ellers finner spor av i det øvrige arkeologiske materialet fra perioden. Tenk bare hvor blodig f. eks haugleggingen av Osebergskipet må ha vært, hvor to okser, fire hunder og tretten hester ble slaktet, eller andre inhumasjoner hvor kneblede, og gjerne halshuggede individer har fulgt den avdøde i graven; indikative for at ritualdrap har funnet sted (Price 2010: 136; Abram 2011: 69-73; Nordeide 2011: 7). Å hevde at slike spektakulære, bråkete og blodige, også nådeløse, offerseremonier var

resultatet kristne fantasier, slik man altfor ofte har hevdet, er derfor høyst problematisk. Disse elementene ser tvert imot ut til å ha vært sentrale deler av førkristen kultkonvensjon. Spektakulær vold er også karakteristisk for Tor, noe kjenningene i skaldediktene ofte vektlegger. I denne sammenhengen merket jeg noe interessant, nemlig at disse også understreker at Tor sikter spesifikt mot fiendenes hoder når han slår: Han er *Hrungrnis haussprengir* «Rungnes hodesprenger» (*Ragnarsdrápa* 17), *sundrkljúfr níu hofða Þrívalda* «Trivaldes ni hoders sønderkløyver» (*Skáldskaparmál* 11, lausavise attribuert Brage), og kanskje mindre tydelige eksempler som *berg-Dana brjótr* «knuseren av berg-danene» (*Haustlǫng* 18). I *Lokasenna* truer Tor med å drepe Loke, og vil blant annet slå av ham hodet (57) og så knuse alle beina i kroppen hans (61). I Snorres byggmestermyste dreper Tor jotnen med et enkelt slag som gjør at hodet *brotnaði í smán mola* «knuste i små biter» (Kildevedlegg B.1). Hvis en gitt kulthandling er ment mimetisk, ville det å knuse kraniet på ofrede dyr og mennesker vært svært passende i et offer til Tor. På samme måte er det fristende å se den rituelle ryggbrekkingen over en «Tors stein» i *Landnámabók* (Kildevedlegg B.12) i tilknytning Geirrød-mytten hvor Tor knekker jotunens døtres rygggrader. Det er dog mulig at den rituelle ryggbrekkingen er ren fiksjon, men det er like sannsynlig i mine øyne at anekdoten hviler på et lokalt sagn. Om dette sagnet har rot i historiske hendelser kan selvfølgelig ikke verifiseres, men det demonstrerer en mulighet vi skal diskutere videre i kapittel 6.3. Om ikke annet, beviser det at forestillinger var i omløp som sier at Tor ble viet særdeles brutale offerhandlinger. Det er ingen grunn til å anta at dette uten videre ble hentet frem av kristne for å sverte den gamle religionen, og det er vanskelig å forestille seg at rituelle drap på både folk og fe forekom uten mytologiske forbilder av typene vi har sett ovenfor.

Mens Dudo trolig bekrefter at Tor også ble dyrket for seilvind, etterlater beretningen oss likevel med et blodtørstig inntrykk av Tor-kulten som neppe kan ha vært *helt* dagligdags. Det er som sagt tenkelig at kombinasjonen av usikre og farlige omstendigheter i møte med den like usikre vær og uværsguden Tor, på det verste kunne resultere i svært drastiske kriseritualer. Og i den grad slike fortellinger kan ha vært mer eller mindre legendariske, er det sannsynlig at Tor og værets tvetydighet kunne nære slike forestillinger. Det er ikke totalt utenkelig at Dudo skildret et kriseritual, men helt generelt må kulten ha vært blodig og barbarisk etter kristnes skjønn. Vi skal derfor ikke anta at alle disse opplysningene er løgn og propaganda: I noen tilfeller har den hedenske kulten overgått de senere kristne fordommene, og kunne sannsynligvis også ta former som ville komme Dudos forestillinger i møte.

4.6 Oppsummering

I dette kapitlet har Tendens 2 blitt drøftet: «Tor råder for torden, samt vær og vind generelt. Ergo er han en fruktbarhetsgud knyttet til vegetasjonen – men også fruktbarhet generelt og samfunnets behov». Her fikk vi sett at kildegrunlaget for påstanden på den ene siden er tynn, fordi den er dårlig kommunisert i de overleverte kildene. Likevel var dette sannsynligvis en sentral del av Tors religiøse funksjon. Han ser på den ene siden ut til å ha vært en konstruktiv og givende makt: Med vind og sky kunne han sende regn som tillot åkrene å gro, aspekter av Tor som tillot selve livet å fortsette å vokse til, og holdt farlige krefter borte fra folk og fe. Tor representerte på den andre siden uforutsigbare, voldsomme og ekstreme klimatiske krefter, og det er denne fremstillingen som dominerer primærkildene. Når Tor viste seg fra sin farligste side, er det sannsynlig at folk kunne forbinde dette med avlingssvikt, materielle skader og tap av liv og lemmer. Tor kunne være like uforutsigbar som været han forårsaket. Etter all sannsynlighet var forestillingene om uværet tett forbundet med gudens doble og uforutsigbare vesen og tilbøyelighet til vold, som uttrykte vrede og sinne, og som han kunne straffe med. Dette betyr samtidig at Tor trolig var en total skikkelse som både gav og tok liv, som kunne vekke både redsel og beundring.

5 Tors status og stilling i samfunnet – Tendens 3

I dette kapitlet vil jeg drøfte påstanden «**Tor er ikke klok, men enkel og ukomplisert komisk. Ergo dyrkes Tor ikke av aristokrati og elite, men av bønder og småkårsfolk**», som vi skal referere til som T3. I sekundærlitteraturen blir Tor ofte fremstilt med enkelt sinn, i tråd med den endimensjonale fremstillingen av hans funksjoner forøvrig. Selv om sekundærlitteraturen ofte virker inneforstått med at kun enkelte kilder kler dette inntrykk, blir disse flittig brukt til å illustrere at Tor var en gud for lavere samfunnslag. Resonnementet ser ut til å være det, at fordi Tor ble ikke-ekstravagant og komisk fremstilt, ble han dyrket av bønder og allmuen - og fordi han var dyrket av allmuen, ble han ikke-ekstravagant og komisk fremstilt. I dette kapitlet vil jeg altså se om denne sekundærfremstillingen er kildemessig legitim, men før vi går innom Tors stilling i hierarkiet skal vi drøfte forekomsten av humor i de poetiske kildene. Det viser seg nemlig at dette har hatt en viss konsekvens for T3-synet på Tor.

5.1 En latterlig gud?

I ulike oversiktsverk greies det ofte ut om hvordan enkelte eddadikt bærer parodiske trekk eller, ifølge noen, bent frem er parodier, skjemtedikt eller lignende. Noen trekker derfor disse diktene kildeverdi i tvil. Dette er også en av mange grunner til at Snorres myteprosa ofte

anses som mindreverdige kilder (jf. de Vries 1957: 147-148). Vel å merke, er det også mange andre hensyn som gjør det naturlig å favorisere andre kilder over Snorre, ettersom han er både sen og forvansket. Likevel er det ofte både de sene og «komiske» kildene som har hatt størst påvirkning for fremstillingen av Tor i håndbøkene, noe jeg kritiserte i kapittel 2.2, mens jeg forsvarte bruken av eddadikt mer generelt i kapittel 1.3 og 3.1.2. Når vi nå skal vurdere noen av de komiske fremstillingene av Tor i kildene, skal vi i første omgang holde Snorre utenfor, fordi denne fremstillingen fort kan bli et problematisk diskusjonsmoment¹⁹.

5.1.1 Humor som blasfemi mot hedendommen?

Så vidt jeg kan se, råder det to syn på bruken av humor i eddadiktene. I følge det ene viser humor at et dikt er ungt, mens det andre synet problematiserer det første: Det hevder at hedendommen var tolerant ovenfor blasfemi og tålte latter på bekostning av gudene. Varianter av det første synet tar gjerne humoren som vitne for en førkristen religiøs krise, eller kaller dem kristne parodier av det hedenske, mens det sistnevnte synet tenderer mot å se komikken som et tegn på styrke i den førkristne religionen (Gurevich 1992). Av de to finner jeg sistnevnte mest sannsynlig. Skal vi tolke burleske dikt som *Lokasenna* som blasfemi forutsetter dette at denne typen fremstilling av gudene ble slått ned på i førkristen tid. Det er få kilder som tilsier dette, med unntak av *Kristni saga* 10, hvor Hjalte Skeggjason ble fredløs etter at han fremførte nid mot Frøya på alltinget (*Kristni saga* 2006: 25). Jeg mener likevel at dette utgjør et unntak av flere årsaker²⁰. Det kan hende at slike ord først og fremst ble truende når de ble uttalt av en kristen, noen som stod utenfor selskapet – og i konflikt med hedendommen. Liksom sjargongen som ofte finnes blant etniske og seksuelle minoriteter, hvor det er tillatt å bruke visse begreper om hverandre innad i gruppen – men som blir oppfattet som krenkende når de samme begrepene brukes av utenforstående.

For å gjenta noen av argumentene jeg lanserte tidligere oppgaven: Hadde dikt som *Brymskviða* og *Lokasenna* vært «kokt sammen» av kristne for å krenke hedendommen, skulle vi forventet at dette ble annerledes uttrykt. Vi skulle også forventet referanser til kristendommen i en eller annen form, men som altså ikke finnes i diktene (jf. Meulengracht-Sørensen 1991). At diktene i blant er humoristiske, og andre ganger direkte obskøne, behøver ikke være problematisk.

¹⁹Selv om mye av materialet Snorre benytter seg av er gammelt, kommer vi ikke bort ifra at Snorres målgruppe var folk i hans egen samtid. Selv om uvissheten også er stor i eddadiktene, er disse mindre problematisk å diskutere i relasjon til en førkristen kontekst. Jeg vil påpeke at det ikke dermed er sagt at Snorre ikke er verdifull for forståelsen av førkristen religion.

²⁰Skal man først nide mot gudene virker alltinget som en høyst upassende kontekst, gitt overlappingen mellom lov og kult: Hvis vi kan stole på tekster som *Egils saga* ser politikk og justis ut til å være blant de menneskelige affærer som gudene faktisk kan bry seg om (se kapittel 6.3; Kildevedlegg B.6).

Dessuten er ikke humor uvanlig i skaldediktene heller, som vi skal se, også de tilfellene hvor det diktes om Tor. Det er derfor grunn til å tro at den ikke-kristne religionen var åpen for dette virkemiddelet, også i omtalen av hellige makter. I alle fall innenfor (eller utenfor?) visse kontekster. Dette høver seg godt ettersom mange av mytene om Tor handler om omfordeling og utfordring av makt; tema som er godt egnet for humor. Ofte henspiller dette på en dramatisk ironi – hvor vi ser komikken, men ikke Tor. Eller når publikums oppfatning blir lekt med like mye som Tors egen, som når han forventet å bli mottatt som en gud i *Hárbarðsljóð*, men tvert om blir mistenkeliggjort som en hestetyv. Eller når Brage vender våre forventninger på hodet og kaller Hyme, en jotun, for en «gavmild mann» (jf. kapittel 3.1.3) når han saboterer kampen mellom Tor og Midgardsormen. Vi skjønner at jotner under normale omstendigheter slettes ikke er «gavmilde menn» i skaldediktene. Her situasjonen annerledes fordi rollene har blitt vendt om, og jotnens handling for en gang skyld er til Tors (og alle andres) fordel, selv om han selv ikke forstår det.

Det er sannsynlig at denne komikken, både i edda- og skaldediktene, ble vurdert annerledes av kristne enn av hedninger. Simpelthen fordi partene hadde til dels ganske ulike oppfatninger av maktene som ble presentert i dem. Kanskje overlevde disse kildene i større utstrekning enn andre, fordi de fremstod som avvæpnende for hedendommen fra et kristent ståsted, og dermed ble oppfattet som mer attraktive og ufarlige å videreformidle? Å gå fra dette til å hevde at humoristisk fremstilling av gudene i seg selv er et kristelig trekk, ser jeg derimot som mer problematisk. Det er ikke nødvendig å tro at hedningene selv oppfattet en slik fremstilling som helligbrøde innenfor sitt eget miljø (se nedenfor).

5.1.2 Humorens roller og kildenes miljø.

Turville-Petre (1964: 13) bruker ikke humor som et direkte argument fra eller til om eddadiktens alder, ettersom han mener dette ofte faller tilbake på subjektive argumenter. Snarere ser han på bruken av humor som en nøkkel til å forstå hvilke miljøer diktene ble laget i, og tar virkemiddelet som et argument for at slike dikt som *Þrymskviða* (og *Hárbarðsljóð*) er produsert rent for underholdningens skyld: «The lays are not hymns, and the Edda is not a sacred book [...] In the lays, Thór, the bold defender of Miðgarð, is put in the background, and even laughed at, while Óðinn reigns supreme. This may help to show the social conditions under which poetry of this kind developed. Óðinn is not only the god of poetry; he is also the god of princes and warriors» (Turville-Petre 1964: 13).

Men er dette helt riktig? Hvis det poetiske og aristokratiske miljøet generelt favoriserte Odin og gjorde narr av Tor, hvorfor er det først og fremst Tor, ikke Odin, som hylles i de

narrative skaldediktene *Ragnarsdrápa*, *Þórsdrápa*, *Húsdrápa* og *Haustlǫng*? Dessuten kan vi stille spørsmål til om Odin egentlig nyter så god omtale i eddadiktene, som Turville-Petre hevder: Selv om *Hárbarðsljóð* gir oss en fin illustrasjon over forskjellene mellom Tor og Odin, blir jo Odin fremstilt som en psykopatisk og usympatisk krigshisser. Hvis poenget var å fremstille ham i et positivt lys, har dikteren gjort en særdeles dårlig jobb.

Det er heller ikke slik at humoren alltid kommer på bekostning av Tor. *Alvíssmál* er et godt eksempel på dette, og i *Lokasenna* er Tor bortimot den eneste guden som blir tatt sånn noenlunde alvorlig. Vi har også enkelte eksempler på humor i tilknytning til Odin, enda dette ofte er mindre åpenbart enn ved Tor. For eksempel i *Hávamál*, når Odin bittert meddeler hvordan han forventet å få komme til sengs med Bilings møy, men endte opp med en hund istedenfor (101). Eller når han satt seg opp på den mystiske tulestolen ved Urds brønn, som for å ytre kosmisk visdom, men *faktisk* for å gi mer eller mindre banale råd, om at man ikke bør forføre gifte kvinner (115), og ta med niste hvis man skal på langtur (116), og ikke diskutere med idioter (122).

I tillegg er ikke humoren som knyttes til Tor ondsinnet eller uten relevans for mytenes innhold. Som McKinnell har poengtert, er humoren i skaldediktene om Tor av en art som er vanskelig å skille fra handlingen i mytene: «When comic elements appear in the works of these poets, they tend to be those which could not be removed from the stories being told, and this suggests that comedy was deeply ingrained in the pre-conversion cult of Þórr» (McKinnell 1994: 74). Etersom humor blir brukt i formidlingen av Tor-myten helt siden våre eldste kilder, skaldediktene, er det all grunn til å anta at humoren i eddadiktene slekter på den samme tradisjonen. Dette tyder på at humor var relativt vanlig i den hedenske fremstillingen av Tor. Dermed blir det også problematisk å hevde at de komiske eddadiktens funksjon var renspekt underholdning. Setter humoren i *formidlingsformen* en stopper for religiøse tolkninger av den bakenforliggende myten? Er det ikke rimelig å anta at hedningene ville sett religiøse sannheter, og gjort seg tolkninger og forståelser bak formidlingens kosmetikk? I *Alvíssmál* består jo de andre mytologiske rasenes språk i realiteten av poetiske omskrivninger. Publikum trodde på slike vesener, men de kan umulig ha forestilt seg at dverger, jotner, alver, æser og vaner faktisk kommuniserte direkte på den måten det blir fremstilt i diktet. Publikum må ha vært i stand til å se forbi, og hatt meninger om kosmiske forhold, som ikke stod i proporsjon til diktenes episke form: Vi snakker om mytenes bakenforliggende, immanente innhold. Kunsten innehar kraften til å transformere og illustrere slike bakenforliggende virkeligheter, men de vil bestandig være forenklete som religiøse uttrykk, på grunn av språkets utilstrekkelighet.

Likeledes kan kunstneren benytte humor for å belyse ting fra vinkler man ellers ikke kunne gjort: Utenom når det gjelde å peke ut skillet mellom Odin og Tor, har *Hárbarðsljóð* fått en til dels lunken behandling i forskningshistorien. Men som Clover (1979) etter mitt syn har demonstrert, bærer *Hárbarðsljóð* alle den fellesgermanske *senna*-tradisjonens trekk. Dette foreslår at dikteren hadde dyp innsikt i den eldre poetiske tradisjonen. Det som skiller *Hárbarðsljóð* fra annen antagonistisk diktning, er at den utnytter sjangerens konvensjonelle formler og klisjeer ved å vende om på dem. Eksempelvis skryter Odin over ting som i en hvilken som helst annen *senna* ville vært subjekt for fornærmelse mot ham. Ved å gjøre dette fratar han Tor evnen til å replisere med passende motangrep, ettersom han (i motsetning til Odin) har problemer med å improvisere utenfor konvensjonen, og tyr derfor enten til formulaisk selvhevdelse eller trusler om vold i prosaform: «Þórr wants to play by the rules but can't, and Hárbarð can but won't» (Clover 1979: 137-139). Dette svarer i realiteten til de to gudenes funksjoner og tilsiktede forventninger, som i dette diktet vrenger om på konvensjonene og skaper et brudd mellom den tradisjonelle (i utgangspunktet ærverdige?) forventningen, og den nedrigheten den forveksles med i narrativet. Tors evner er rent fysiologisk orienterte, og vi skal derfor ikke forvente seier over den abstrakt orienterte Odin, som her er på hjemmebane. At Tor er uinteressert i det okkulte skulle bare mangle, og ordstormen dem imellom burde derfor ses som et møte mellom to komplett ulike mytologiske nisjer, og burde ikke behandles som annet enn det. Gudene arbeider utfra separate premisser. Humoren tilknyttet Tor er dermed av en helt annen en den som er naturlig å rette mot Odin. Kanskje er Tor omgitt av en mer gjenkjennelig type fysisk situasjonskomikk og dramatisk ironi, mens Odin møter vår forventning om at han skal være svikeyfull og ambivalent – og med det får slippe lettere unna som den dritsekken han er i diktet.

Komikken er enda tydeligere i *Brymskviða*: myten om Tors transvestisme må ha vært uhyre symboltungt i det norrøne samfunnet. En kunne kanskje til og med sagt det fremstår som en hånlige fremstilling. Likevel ligger det nød, og en dyp kosmisk trussel bak den transgressive komikken. Den komiske situasjonen er jo presis tvunget inn av denne faren for æsene. Det at de aksepterer slik vanære tolker jeg som illustrativt for den uhyrlige knipen gudene har havnet, som i og for seg legitimerer transgresjonen. Slutter *Hymiskviða* å være et vitne om Tors makt og styrke fordi humor opptrer i diktet? Jeg tror heller det gjør at diktet får en både underholdende og teologisk dimensjon.

Hvis humor hadde livets rett i det gamle norrøne åndsliv (jf. Gurevich 1992), har dette kanskje sin forklaring i den forut nevnte ambivalensen i alt som er hellig, som den norrøne mytologien etter mitt syn demonstrerer. Hvilke virkemidler er vel bedre egnet til å belyse

denne tvetydigheten enn det humoristiske og obskøne? Grotesk humor er et vanlig innslag i den hedenske skaldediktingen, i møte med eksistensielle problemer (Bergsveinn Birgisson 2007: 368). Vi kan dermed kanskje anta at humor da som nå ble oppfattet som en naturlig måte for folk å takle livets harde realiteter på. Det kan da også hende at den faktisk bidro til å fremheve det religiøse innholdet i en myte.

Bergsveinn Birgisson (2007: 411) sier det følgende om grotesk og karnevalsk tankegang mer generelt: «Vanlige oppfatninger blir snudd på hodet, det lave blir høyt og det høye lavt, det gode blir vondt og det vonde godt, det høytidelige blir nedverdiget, og det ærefulle blir komisk». Dette kan lett relateres til de tingene vi har diskutert til nå i kapittelet, for eksempel: Tors avmakt og *ergi* som følge av hammertapet i *Þrymskviða* er først og fremst morsomt fordi dette er en total omvelting av verdensordenen, som både er komisk og truende. Det burde også være av en viss religiøs tyngde i at denne omveltningen (som alle andre) er situasjonsbetont og midlertidig: Her blir Tor sin egen rake motsetning; åsen blir feminin og passiv mens jotunen truer med dominans (*Þrymskviða* 18). Fienden blir siden utslettet og en viss orden gjenopprettet, slik det ofte gjør i mytene om Tor (jf. kapittel 3). «Den sagoaktiga och parodiska ton som återfinns i Þrymskviða är främst ett litterärt genregrepp som inte på något sätt påverkar mytens resultat» uttrykker Bertell (2004: 190), og jeg finner utsagnet rimelig. Så enda om disse *diktene* først og fremst ble fremført for deres underholdningsverdi må *mytene* ha båret langt flere valenser enn en billig latter for det førkristne publikumet.

Men latteren behøver ikke være problematisk forbundet med det hellige: Den førkristne religionen var ikke en universalistisk inderlighetsreligion slik kristendommen er. Det var en etnisk religion fundert i ortopraksi og religiøs handlingsplikt, heller enn rett tro (Steinsland 2005: 32-33). Med andre ord er gudene med mennesket av natur, og ble sannsynligvis oppfattet for å være det til en viss grad – så lenge man opprettholdt religiøs praksis. Utenfor den regulerte kulten, er det fullt mulig at humor spilte en emfatisk, folkelig rolle. I et forsøk på å utforske dette videre, skal vi derfor ta en titt på humor og hellighet fra en komparativ vinkel.

5.1.3 Norrøn humor og hellighet i et komparativt perspektiv.

Norrøne hedninger ville ikke vært de første eller siste til å leke med det høye og lave gjennom grotesk og karnevalsk komikk. Enten det er gjennom maskespill, lek, ritual eller obskøn kunst, er dette et vanlig fenomen i kulturer over hele verden. Som i fisketur-myten og *Þrymskviða* blir rollene og hierarkiet snudd på hodet, og orden blir midlertidig avløst av kaos, før den gamle strukturen trer inn styrket inn igjen.

I løpet av den romerske vinterhøytiden *saturnalia*, var det vanlig at slavene fikk lov til å kritisere, til og med bytte plass med, herrene sine. De kunne bli servert og spille pengespill, eller parodierte og imiterte herrenes roller i husholdning og kanskje til og med deres offentlige embeter (Versnel 1993: 148-150). Denne høytiden var dedisert til Saturn: Sammen med gudinnen Ops stod han for fruktbarhet, velstand og overflod. Men han hadde også en blodtørstig, mørk og destruktiv side, som ble knyttet til forhold med gudinnen Lua. Selv om forskjellene mellom Tor og Saturn er mange, ligner denne dobbeltheten på de indre motsetningene Tor også har, som vi har sett på i tidligere kapitler.

Jeg minner om Turville-Petres påstand om at eddadiktene ikke var hymner. Men hva skal vi forvente vi av innholdet? Må det henvende seg til guden i andre person og overøse ham med hyllester? I den homeriske hymnen til Hermes får vi høre at gudenes budbringer, kun en dag gammel, stjeler Apollos kyr. Når Apollo så konfronterer spedbarnet Hermes med dette, nekter han og insisterer på sin uskyld: Han er jo bare et barn, sier han, og vet ikke en gang hva kyr er for noe. Han sverger falske eder for å dekke over udåden, og slipper en villedende promp som letturte Apollo tolker som et jærtegn (Katz 1999; Dillon 1995: 136). Det er riktig at vi ikke har grunnlag for å hevde at eddadiktene inngikk i en norrøn hymnetradisjon, i den grad vi kan vite noe en slik tradisjon i det førkristne Skandinavia. Samtidig truer den overnevnte Hermes-hymnen våre fordommer og forventninger om hva en hymne faktisk kan være, og til hvilken grad vi burde forvente at innholdet tilsvarer våre forestillinger om «sømmelighet». Hvis antikkens grekere hadde hellig hymnepoesi som narret med gudene på denne måten, hvorfor skal vi ikke formode at dikt som eddadiktene, til og med de som harselerer med Tor, ikke ble oppfattet som hellige de også?

Det satiriske og det sakrale lar seg forene også i Aristofanes komedier, hvor parodier på edsbersvergelse er spesielt forekommende, og gjerne kjønnslig obskøne motiver. Hos grekerne og romerne, som i nesten alle førmoderne kulturer, var besvergelsen hellig og hadde et element av selvforbannelse i seg. Tordenguder som Zevs og Jupiter straffet gjerne falsksvergere ved å ramme dem med lynet (Eliade 1996: 79). I *Skyene* (399f i Dillon 1995: 144) utnytter Aristofanes dette, hvor tordenet liknes med flatulens og en karikatur av Sokrates ytrer følgende (mine klammer): «If he [Zevs] really blasts perjurers, why hasn't he burned Simon or Kleonomos or Theoros – they're certainly perjurers. Instead he hits his own temple, and Sounion, the Akropolis, and great oaks. What's he thinking of? I'm sure oaks don't commit perjury». Stykket fremstiller gudenes overhode som en inkonsekvent tomsing, men det var ikke blasfemi å uttrykke dette. Den historiske Sokrates ble derimot dømt til døden, for blant annet å fremme ateisme. Et annet eksempel er «tragikomedien» *Amphitryon* av Plautus:

Jupiter og Merkur stjeler identitetene til to dødelige menn, en husbonde og slaven hans, for at Jupiter skal få ligge med den førstes kone. Forvirring og kaos oppstår når disse så kommer tilbake, og Merkur blir nødt til å banke opp sin egen dobbeltgjenger, og jager dem ut av sitt eget hus. I prolog blir publikum likevel påminnet i klar tale om at Jupiter fortsatt var en gud man æret og fryktet (Riley 1912). Det er lett å tenke seg at humor med gudene som tema var mindre sensitivt på teateret, enn i selve kulten. Når vi sammenligner komediene med statskultens voldelige besvergelsesritual nevnt i kapittel 4.4 ser vi at det er komediens *kontekst* som her utgjør nøkkelbegrepet som skiller det akseptable fra det uakseptable.

Heller ikke etterhedenske, monoteistiske tradisjoner er fremmed for disse mentalitetene. Lignende ting har blitt brukt til å prøve å forklare de obskøne, parodiske og overskridende illustrasjonene som ofte finnes i marginen på illuminerte håndskrifter, såkalt marginalia; nemlig at disse paradoksalt nok var der for å understreke selve tekstens seriøsitet (Dubois 2004: 6).

Jeg ser ingen grunn til ikke å se humoren i dikt som *Þrymskviða*, *Hárbarðsljóð*, og fremfor alt *Lokasenna* i et lignende lys som det vi har sett ovenfor: Å fremstille gudene som groteske og komiske ser derfor ut til å være et fullt mulig i etniske religioner, og kan i alle fall ikke brukes som et solid argument mot de norrøne kildenes verdi. Ved å la det høyverdige, edle og hellige kolliderer med det nedrige, usle og urene, ga det folk alternative muligheter til å forholde seg til den uforståelige og paradoksale kraften det hellige ofte kan være.

5.1.4 Komikk og krise

Hvis vi skal si kun én ting om Tor, hva skulle det være? Jeg ville sagt at Tor fremfor alle andre ting er emfatisk maskulin. Sammen med denne maskuliniteten følger aggresjonen og brutaliteten, som igjen er det humoren ofte spiller på. Hva betød dette for publikum? Steinsland ser ut til å foreslå at Tor i kildene utgjorde en parodi dominerende macho-idealer (Steinsland 2005: 202). Dette er en vanlig type slutning å trekke om Tor, som er beslektet med hele synet om at han var ukomplisert og lite intellektuell; at han først og fremst kjennetegnes av muskler og impuls.

Men hvis Tor kunne være så kontrastfylt og problematisk som jeg tror han var, er det mulig at humoren var en måte å humanisere ham på. Kanskje fordi han ville fremstått som altfor problematisk uten. Dette ligner kanskje den samme forståelsen som Steinsland har, men jeg vil likevel melde et par forskjeller som kan være grunnleggende: Forstår jeg Steinsland rett er parodien et spark mot en patriarkalsk kulturell makt, som også bidrar til illustrere begrensningene for gudenes makt. Likevel om jeg er enig i at gudene i de norrøne kildene ikke

fremstår som allmektige, er jeg ikke helt enig i denne analysen. Hvis vi først og fremst konsentrerer oss om Tor som mann, og denne fremstillingen fra et «mannsperspektiv»: Ser vi på de strenge reglene og forventningene menn måtte leve opp til i det norrøne æresamfunnet, finner jeg det lett å tro at disse må ha skapt et behov for «comic relief».

Når grotesk humor forekom hyppig i eldre skaldediktning var det kanskje også som en metode for å avvæpne det tragiske og angstvekkende som menn i krig stadig måtte oppleve (Bergsveinn Birgisson 2007: 368). Mildere versjoner av dette må også ha blitt opplevd av menn som ikke var yrkeskrigere: Bare det å *være* mann innebar en større risiko for å utsettes for vold²¹, og det ble forventet at menn levde opp til ansvaret og forventningene dette voldspotensialet medførte. Menn måtte også ta flere fysiske påkjenninger og risikoer i dagliglivet enn kvinner, om vi forutsetter at de kjønnsdelte arbeidsoppgavene i kildene reflekterer faktiske forhold. Dette gjelder selvfølgelig ikke f. eks komplikasjoner ved barsel, som selvfølgelig kun kvinner var utsatt for, og som utvilsomt var en av de høyst reelle og skremmende farene ved å være kvinne. Det var likevel ikke en daglig overhengende fare, slik volden ellers kunne være, spesielt i tider preget av uro. Presset som lå på menn var her som i mange andre mannsdominerte samfunn betont av forestillinger av at menn var forpliktet til å beskytte kvinner og barn i hans familie.

Dette er et perspektiv som er spesielt klart i norrøne kilder, ikke minst de mytologiske, slik vi jeg diskuterte i kapittel 3.2. Roten for «macho-humoren» tilknyttet Tor burde derfor kanskje heller søkes i de eksistensielle problemene ved å være mann i en periode hvor selvheldelse og handlekraft var et absolutt, om enn tvetydig krav. Ble Tor oppfattet som en parodi på mannsidealet? Jeg tror ikke det eksisterte en anledning i det norrøne samfunnet, i alle fall blant menn, hvor viktigheten av denne «macho-kulturen» kunne settes i tvil. Kvinner hadde kanskje en større mulighet til å uttrykke seg kritisk til den, men menn var nødt til å se etter alternative kanaler for å takle dette problemet. Kanskje kan vi i dette tilfellet snakke om en slags sunn «humorisering» av livets overhengende voldspotensial. Kjemper kaster lange skygger, som en sier: Det er ofte de store autoritetene og normene som blir mål for spøk. Dette demonstrerer kanskje også *aktelsen* det førkristne mennesket hadde for Tor.

Når begreper som «Macho-kultur» i dag leder oss kanskje til å tenke på heroiske karikaturer og testosteronbomber uten intellektuell kapasitet, men denne fordømmen gjelder for dagens kulturelle klima – ikke vikingtidens. Å kalle Tor en parodi på mannsidealet er

²¹ Konflikter utkjempes som regel av menn, hvor både mål og metode diskriminerer kjønnene. Statistikken viser sågar at man i tradisjonell krigføring at sivile ofre langt oftere er menn enn kvinner. For eksempel: I konflikter hvor vold utøves mot sivilbefolkningen vil noe slikt som ti sivile menn bli drept for hver kvinne som blir voldtatt. Se Østigård 2006.

derfor kanskje en litt for enkel løsning, kanskje til og med anakronistisk. For det første fordi det forutsetter en stereotypt kjønnsperspektiv – som her blir overført på et samfunn hvor ultra-maskulinitet ikke behøvde å vekke de samme reaksjonene, men faktisk til dels representerte ønskelige karaktertrekk. Som Østigård sier, er denne typen argumentasjon ad kjønnsstereotyper ikke helt uvanlig i feministisk forskningsdiskurs, men hadde aldri blitt tatt seriøst i andre faglige kontekster (Østigård 2000, 2006): Vi kan spørre oss om forskningen ville vært like snar til å akseptere en tolkning av Frøya som parodi på et kvinneideal, basert på at hun har et uforutsigbart og ambivalent humør, er promiskuøs og prostituerer seg mot smykker.

5.2 En «bondegud»?

Som vi har sett innebærer T3 også forståelsen av Tor som en gud for bønder primært. Tor-kulten skal ha vært utpreget ikke-aristokratisk, og både administrert og praktisert av lavere samfunnsklasser. Det har alt blitt nevnt hvorfor *Hárbarðsljóð* utgjør kilden som hyppigst benyttes som markør for det sosiale skillet mellom Odin (alias ferjemannen Hårbard) og Tor – men også deres forskjeller helt generelt, som at Odin foretrekker å forføre jotunkvinner, hvor Tor foretrekker å slå dem ihjel. Steinsland tilhører majoriteten som bruker diktet til å illustrere et skille mellom to sosiale ulike gruppers *habitus*, dvs. kollektive erfaringer, adferd, idealer og oppfatninger innenfor gruppen. Steinsland siterer diktet som vitne for det hun mener er den konvensjonelle fremstillingen av Tor, som om det er en kontrast til hans andre funksjoner: «Til tross for at Tor har en kosmisk funksjon som verdensoppretholder, fremstår han i de fleste situasjoner som en bondegud» (Steinsland 2005: 206). Hun siterer tre halvstrofer til inntekt for påstanden. I den første (6) tåler Tor hån for å gå kledd som en barfotet løsgjenger. Den neste (23) omfatter Tors forsvar av Midgard mot jotundominans. Den siste strofen gjengir jeg i sin helhet nedenfor (Steinslands sitat understreket) sammen med min oversettelse:

24. Hárbarðr kvað:
«Var ek á Vallandi
ok vígum fylgdak,
atta ek jøfrum,
en aldri sættak;
Óðinn á jarla,
þá er í val falla,
en Þórr á þrælakyn.»

24. Hårbard kvad:
«Jeg var i Valland
og fulgte hærene,
egget høvdingene til kamp,
men aldri til forlik.
Odin får jarlene
som faller i strid,
mens Tor får trellefolk»

Ettersom ingen av disse strofene åpner for landbruksrelaterte tolkninger, formoder jeg at Steinsland med «bonde» mener noe i retning «fri, men ikke-aristokratisk fastboende, en mann av allmuen», som er en mer konvensjonell definisjon av norrønt *bóndi*. Men er det dette som sies i diktet? I *Hárbarðsljóð* 6 mener Hårbard at Tors bekledning er *brautinga gervi*

«landstrykertøy», og sier i strofe 8 han ikke ønsker å ferje skurker og hestetyver. Med andre ord er ikke en gang valensen «fastboende» implisert i strofene, og i strofe 6 fremstår det sågar som om ferjemannen mistenker at Tor ikke har eiendom i det hele tatt. Skal vi derfor tolke strofe seks og åtte som at Tor ble dyrket av landstrykere og tyver? Det jeg her antar, er at Tor er kledd slik fordi han har vært i den andre verden, hvor han har og drept jotner og gjort andre storverk. Fillene er dermed kanskje illustrative for de store prøvelsene og lange reisene han har gjennomført, som i diktets komiske ånd blir misforstått som stakkarslig. Hårbard later som om han ikke kjenner igjen Tor, og spiller på at Tors utseende i denne situasjonen motstrider forventningene om hvordan en gud burde se ut, som blir videre ironisert i strofe 24.

Det er naturlig at fremstillingen i kildeutvalget farger vårt perspektiv på Tor, men dette betyr også at vi må være bevisst på implikasjonene i denne fremstillingen. Vi har allerede sett at komisk fremstilling ikke behøver å si noe om lav status, jf. fremstillingene Apollon, Jupiter og Zevs i kapittel 5.1.3 ovenfor. Der så vi også at flere de samme høyverdige gudene også kan fremstilles som tomsinger uten at dette har implikasjoner for deres sosiale status. Om Tor har et enkelt sinn er dette derfor ikke et godt argument for å si at han hørte et lavere samfunnslag. Denne fremstillingen behøver heller ikke bety at Tor var dum eller uklok, slik forskningen ofte ser ut til å anta. Jeg kjenner heller ingen beskrivelser i kildene som klart uttrykker at Tor var *uklok*. Turville-Petres observasjon om at Tor blir kalt «dyptenkt» (*djúphugaðr*) i *Haustlǫng*, fortjener mer oppmerksomhet (Turville-Petre 1964: 104), og *Alvíssmáls* «perfekte mord» demonstrerer at Tor kunne være kløktig. Vi er vant med at Tor aldri skjuler hverken seg selv eller sine motiver, men foretrekker hard konfrontasjon (McKinnell 1994: 72). Dette er kanskje normalen, men å tro at han derfor var låst i denne stillingen er en fallgrube man må vegre seg for å havne i.

Vi så i kapittel 2.1.3 at *Hárbarðsljóð* 24 også tolkes som prov på en dødsforestilling, hvor Tor mottar døde bønder og folk av lavere kaster, chauvanistisk og overdrivende fremstilt som treller. Dette forutsetter at diktet favoriserer Odin og reflekterer et såkalt aristokratisk perspektiv, men dette finner jeg ikke naturlig, fordi diktet tvert om fremstiller Odin som psykopat, svikende og smålig; i det hele tatt som en uærlig og problematisk type.

Det er også slik jeg tolker første halvdel strofe 24. Vi kan også spørre oss hvorvidt Odins forkleddning som ferjemann i tjeneste egentlig støtter diktets påståtte favorisering av aristokratiet. Verset håner kanskje Tor for å vanke med treller, men den syrlige og uredlige fremstillingen av Odin kan knapt være rent positiv den heller. Jeg ser ikke noen anledning til å betvile at strofe 24 illustrerer en dikotomi mellom de øverste og nederste samfunnslag, men hva dette trenger bety er ikke like klart. For meg virker det som om denne satiren baserer seg

på den samme inversjonskomikken vi finner i beskyldningen mot Tors «lasaronske» opptreden. Dvs. at det forekommer en komisk kløft mellom idealer, hvor i utgangspunktet ærefulle motiver møter et tilsynelatende nedrig ytre. Denne kontrasten henspiller på de forutsatte forventningene til hver av de to gudene, hvor Odin er ordets – og Tor handlingens mann.

Harselasen til tross kan dette være nyttig for vår forståelse av førkristne idealer: Både Odin-dyrkere og andre må ha vært godt kjent med konflikt, enten gjennom observasjon eller aktiv deltakelse, et sammensatt og ambivalent forhold til krigsguden er dermed naturlig. I den grad strofen reflekterer forestillinger om et etterliv, er bøndene ikke nevnt i strofen. Hvis den leses bokstavelig kan den siste kortlinjen derfor ikke brukes til å rekonstruere allmuens dødsrikeforestillinger. Samtidig gir heller ingen mening, i mine øyne, å tro at trelles helt generelt fikk møte en gud etter de døde. Vi trenger ikke engang regne med at alle som led krigerdøden forventet å komme til Valhall – som mer trolig var et sted for de spesielt utvalgte, den ypperste eliten: «Att dväljas med gudarna var ett privilegium som bara kan ha avsett ett fåtal» skriver Nordberg (2004: 278). Vi skal derfor ikke formode at det eksisterte et billigere men analogt alternativ til lavere samfunnsstrinn etter modellen «de mektige møter Odin, de laverestående møter Tor». Når også gudene må reise langt eller gjøre særegne handlinger for å møte de døde, som ser ut til å leve i en helt annen, eller andre verdener jf. *Baldrs Draumar*, *Helreið Brynhildar* og Hermods ritt til Hel i *Gylfaginning*. I disse kildene fremstår det som nokså klart at kommunikasjon med gudene ikke i hørte hjemme i mer generelle oppfatninger av etterlivet.

Hvis jeg skal foreslå en forklaring på Tors trellefølge, er det kanskje naturlig å se det i relasjon til Odins mottakelse av døde jarler i samme strofe. I odinkulten ser det ut til at offersymbolikken var sentral i dødsforestillingene: Odin er både årsaken til krigen, og mottakeren av aristokrater (og deres *comitatus*) som har lidd en utkåret, voldelig død – som bærer fellestrekk med *offeret* (Nordberg 2004: 14.4, 278-286). Hvis trelles skulle møte en lignende død, hvor de blir spesielt utvalgt for døden – og resultatet er omgang med gudene, fremstår menneskeoffer som det mest sannsynlige middelet. I tillegg er trelles og fattigfolk lettere å avse enn både frie menn og aristokrater. I så fall oppstår det muligens symmetri i motivene fremstilt i *Hárbarðsljóð* 24. Det ville kanskje vært den eneste anledning, foruten å følge en aristokrat i graven, for en trelle å oppleve et overdådig etterliv. Hvis Tor av en eller annen grunn mottok menneskeoffer av denne typen hyppigere enn andre guder ville en vits av typen uttrykt i *Hárbarðsljóð* 24 ha en klar nok ironi: Det er så klart langt mer stas å omgås døde konger enn døde trelles. Temaet Tor og menneskeofring berører vi mer utførlig i kapittel 6.3.

Hábarðsljóð kan etter mitt syn ikke fortelle oss hvorvidt Tor ble favorisert av bønder. Trass i Tors slitte garderobe i *Hábarðsljóð*, er bekledningen hans sjelden spesifisert ellers. Foruten de kildene hvor han benytter seg av styrkebeltet og jernvottene sine (*Þrymskviða* må vel her kunne unntas). Vi har derimot skildringer av hvordan man i middelalderen forestilte seg at man prydet Tor i templene, hvor gudebildene hans i flere tilfeller er prydet med gull (f. eks *Njáls saga* 88, *Fljotsdæla saga* 26, *Ólafs saga Tryggvassonar* 76). Vi kan også bemerke at klisjeene som følger lav status i norrøn litteratur mer generelt (utenom det overnevnte), ikke ser ut til å følge skildringene av Tor ellers: Han er ikke stygg og skrøpelig som de mytologiske trellene i *Rígsþula* 7-13. Han er ikke som en *kolbíttr* «kullbiter, askefis» dvs. en udugelig og lat person; en døgenikt. Ei heller har han arbeidsoppgaver som er typiske for mennesker av lav bøl. Selv i *Hábarðsljóð* forventer Tor anerkjennelse for sin status, dåder og verk (f. eks i strofe 19). Tydeligere likheter ser vi likevel hos mennene av den frie bondeklassens opphav i *Rígsþula* 21-24. De er rødmussede, har skjegg og gjør fysisk utfordrende arbeid – ikke ulikt Tor. Men dette kan vi også si om Tor og barna tilhørende diktets aristokratiske kaste: De lærer å stride (42), og Kon unge har åtte manns styrke og foretaksomhet (44). Dette ligger nærmere Tors virke enn gardsarbeidet bøndene gjør tidligere i diktet. Vi blir derfor nødt til å spørre oss om det er litt for enkelt å anta at Tor var så eksklusivt tilknyttet ikke-aristokratiske sirkler.

5.3 Hva med Tor og aristokratiet?

Aristokrati kan brukes allment om styreformers hvor eliten styrer på vegne av resten av befolkningen, men i en bredere forstand kan det også stå synonymt med adel og elite i omtalen av hierarkiske samfunn. I den norrøne forskningen ser det ut til å være vanlig å definere aristokrati utfra militær eller økonomisk kapasitet. Dette er problematisk fordi det overser nyansene som kan ha eksistert i maktfordelingen på et mer organisk og lokalt plan. I denne sammenhengen knytter jeg derfor begrepet til de øverste samfunnslagene på et generelt plan: Ethvert lag av samfunnet som utgjør den lokale eliten både i politisk, militær, religiøs og økonomisk forstand. De som enten utgjør den herskende klassen, eller som står i direkte forbindelse til maktkapitalen, deriblant demonstrert av tilgang på særegne varer og goder.

En av grunnene til at en antar Tor-kulten ikke var aristokratisk, ser ut til å være at man ofte ikke regner med at Tor ikke var «krigsgud». Og i den grad man knytter Tor til kamp, er det som regel med sideblikk til den bevæpnede bonden, den menige, slik at han da heller ikke blir relevant for krigerfyrstene. Det dette ser ut til å implisere, er et syn som sier at eliten kun var interessert prestisjen krigføringen kunne gi dem – men er dette realistisk? Tor blir sett på

som beskytteren av det førkristne kosmos, en funksjon grunnleggende betont av konflikt. Enkelte forstår dette som en kontrast til fruktbarhetsfunksjonen, men av andre som en forutsetning for akkurat det samme (jf. kapittel 4, 5.2). Funksjonen knyttet til landbruket har uansett stått som et viktig kriterium for at forskningen jf. T3 har antatt at kulten hans var reservert for bønder og allmue, og at den ble oversett – til og med sett ned på av aristokratiet. Som vi så i kapittel 5.2 er det likevel ingen gode argumenter for å opprettholde dette rigide skillet, da argumentene for Tor som en ren middelklassegud faktisk er ganske få – og helst basert på potensielt anakronistiske assosiasjoner.

Som nevnt i kapittel 2.1.3 er det konsensus at Tor var hovedgud på Island. Det er mitt inntrykk at dette videre har bidratt til et «proletarisert» syn på Tor, ettersom det lenge har vært en delvis nasjonalromantisk betont forestilling om at *goðorð*-systemet på Island mellom landnåmet og innlemmingen i Norgesveldet i 1262, var grunnleggende egalitært fremfor hierarkisk, og at samfunnet stort sett bestod av frie jordeiende bønder. Slike perspektiver har blitt motsagt av blant annet Meulengracht Sørensen (1977b: 46), som betegner periodens samfunnsorden som oligarkisk – men ikke territorialbasert. Orri Vésteinsson har mer nylig argumentert for at denne ordningen faktisk hadde en territoriell struktur, og at samfunnet i tillegg var delt i et hierarki hvor politisk og økonomisk avhengige bønder utgjorde maktbasen for en maktelite bestående av jordeiere og høvdinge, som dominerte det Islandske samfunnslivet (Orri Vésteinsson 2007: 137). Om det i det hele tatt var en periode av Islands eldre historie hvor ikke et reelt aristokrati eksisterte, er det trolig at de som hadde ressursene til å organisere landnåmet – og som utgjorde Islands første bosettere – likevel tilhørte de øvre samfunnslag. En høvding i godords-ordningen kaltes en gode (norrønt *goði*), et embete som kunne ha både religiøse og juridiske, som politiske funksjoner – (jf. *Eyrbyggja saga*, *Kjalnesinga saga*, Landnámabók: Kildevedlegg B.7, B.11, B.12). Tor ser ut til å ha vært en hovedgud på Island, og i disse kildene utgjøres det ikke noe forsøk på å fremstille Tor dyrkerne som vanlige bønder. Tvert om utgjør disse ofte deler av eliten. Tor-kulten har derfor et sterkt aristokratisk innslag i prosatekstene, om så dette kan betegnes som et *bondearistokrati*.

Vi har tidligere sett et par kilder som viser til forestillinger om en geomantisk praksis hvor landnåmsmenn kastet høysetestolper over bord for å la Tor styre dem til en utkåret eiendom: Dette forekommer det flere anledninger i *Landnámabók*, men også f. eks i *Eyrbyggja saga* (Kildevedlegg B.7, B.11-B.14). Det ser ut til å være bred enighet om at høysetestolper var del av den norrøne Tor-kulten, og at disse (se kapittel 3.1.4) hadde tilhørighet i forestillinger om verdensaksen. En annen ting som er verd å merke er at høyseter

er verdighetsmarkører som hører til i høystatus hjem. Hos storbønder, høvdinger og konger.

Vi returnerer til oppfatningene av aristokratiske religiøse interesser: Krig spilte tydelig en sentral rolle i det norrøne herskeridealet. Men vi kan knapt anta at kongen *kun* var interessert i militær dominans, selv om *krigere*n utgjorde den ideelle arketyper? Vi tenker gjerne på Harald Hårfagre som en erobrere og militær strateg, men må det ikke også ha vært sosioøkonomiske spørsmål, interesser og hensyn som krevde oppmerksomhet da kongeriket skulle hugges ut? Hvorfor skulle Tors religiøse funksjoner ikke være nyttige og interessante for en konge eller en høvding? En stabil landbrukssituasjon, med fravær av sult, pest og annen nød burde snarere være grunnlaget for enhver stabil kongemakt. Selv om Tor-kulten hadde vært en kult primært for bønder, fiskere og arbeidsfolk, utgjorde disse dessuten en såpass stor grad av den Skandinaviske befolkningen at aristokratiet ikke kunne unnvært deres støtte. Når vi ser på skaldediktene er det også klart at herskeridealet rommet en dypere tyngde enn kun evne og vilje til å vanære og drepe ens fiender. Ideologien fremstilt i hedenske skaldedikt vektlegger ikke sjeldent gudenes interesse for herskernes fremferd: Seieren og herskeretten forutsatte gudenes velvilje om *Vellekla* er til å tro (Kildevedlegg A.8). Men denne velviljen ser også ut til å ha langt dypere implikasjoner, som ideelt sett skulle manifestere seg i hele samfunnet, som gledelige tider med store avlinger og gode år, som alle ser ut til å høre med i den førkristne forståelsen av fred – men som på tross av dagens oppfattelser, er nært forbundet med militær styrke (jf. *Vellekla* 15-16, 18, 32). Dette ser vi vel også hos Tor, hvor dominansen over jotnene bærer med seg et livgivende og kreativt potensial, men som krigføringen generelt hang det også ved flere former for ambivalens og problematikk. Som Rikke Malmros har påpekt, ser det ut til at herskeretten i skaldediktene i høy grad var betont av religiøs autoritet: «Religionen er i sitt væsen samfundsomfattende. Den hedenske fyrstedigtnings konge eller jarl er hersker i kraft av sine hedenske guders bistand. Herskerens støtte til kulten er del av hans offentlige rolle» (Malmros 2010: 202). Her spiller Odin en viktig formalistisk rolle i de skaldediktene fyrstelige ideologi, men er det mulig at dette også kunne være fremtvunget av poetisk konvensjon? Det er flere skaldestrofer som gjenforteller Tor-myter, enn det er som utbroderer mytene om Odin; han som ellers oppfattes som den aristokratiske guden *par excellence*. Kontekstene er klare nok: De skildrer motiver på et prydsjold (*Ragnarsdrápa* og *Haustlǫng*), trekker allegoriske eller religiøse slutninger mellom Tor og en konges dåder (Håkon jarl i *Þórsdrápa*), og skildrer mytologisk dekor i en høvdings bolig (*Húsdrápa*).

I sekundærlitteraturen er det av naturlige grunner Odin som ofte trekkes frem som herskersjiktets gud. Ikke minst i kraft av å være en gudelig stamfar for eksempelvis Håkon Jarl

(*Vellekla* 20; Malmros 2010: 186). Dette ikke ser ut til å ha vært en konvensjon ved Tor, foruten at det kan ha vært vagere oppfattelser av herkomst *hoi theoi* mer generelt. Fraværet av slike tradisjoner om Tor er dog ikke et godt argument for at Tor ikke ble dyrket av konger og stormenn i det hele tatt. Hvis man så Tor som en beskytter av fruktbarhet og det innordnede kosmos mot ytre farer, ville det være dumt av en konge å overse en slik makt, og vi kan ikke anta at dette hvilte på bøndernes skuldre når den offentlige kulten helt generelt ser ut til å ha vært administrert av aristokrater og ledere, som ofte ser ut til å ha hatt kuldebeter av ulike slag (Andrén 2005: 118; Sundqvist 2007: 44-48). Enkelte sagaer omtaler en såkalt «hovtoll» (*hoftollr*) som skulle gå til en gode, til vedlikehold av hovet (jf. *Kjalnesinga saga* 2: Kildevedlegg B.11). Videre har vi også Glavendrup-steinen (DR 209) fra Fyn, som er reist til minne om en viss Alle Sølve, som er *goða véa* «veets gode» og en *heiðverðan þegn* «høyverdig þegn» dvs. en mann som tilhører et fyrstelig følge. Innskriften avslutter med *Þórr vígi þessa rúnar* «Tor vie disse runer» og en etterfølgende forbannelse mot de som måtte forstyrre monumentet.

Adam av Bremen sier at deltakelsen på Uppsalablotet, hvor Tor var mest helliget, var obligatorisk – men at det under visse omstendigheter var mulig å kjøpe seg fri fra kravet. Kanskje fungerte dette på et lignende vis som i det islandske *goðorð*-systemet, hvor tingmennene var nødt til å betale en gitt sum til goden om de ikke skulle reise til tinget (Orri Vésteinnsson 2007: 117, 123). Men uansett hvordan dette i praksis ble organisert, er det sannsynlig at avgiftene ble betalt til de mektige embetsmennene som styrte kulten, og som utgjorde kjernen av den aktive Tor-kulten i Uppsala. Men også i områder hvor makten var mer sentralisert, for eksempel i Norge: Tor ser også ut til å ha vært den fremste guden i den norske mære-helligdommen, hvor det ble forventet av både Håkon den gode og Olav Tryggvasson at de skulle delta på – om ikke *arrangere* – blotene slik konger før dem hadde gjort (*Óláfs saga Tryggvasonar* 67-68: Kildevedlegg B.15). I *Óláfs saga Tryggvasonar* 67 vender Olav denne plikten mot storfolket, og sier han gjerne vil blote – men på betingelse av at får ofre mennesker, og da altså stormennene som forsøker å få ham med på kulten. Her arbeider sagaforfatteren tydeligvis med en forståelse av at det var eliten som administrerte den offentlige kulten hvis Olavs parodi skal være effektiv, og det er altså ingen grunn til å tro at Tor var unntatt fra elitens praktiske religiøse liv. Det er i det hele tatt få indikasjoner på at Odin nøt en slik kult på tvers av samfunnhierarkiet; det er etter mitt syn lettere å avskjære allmuen fra Odin-kulten, enn det er å skille Tor fra aristokratiet. Oppsummerende kan det virke som om Tor hadde en bredere oppslutning i det offentlige religiøse liv. Vi står derfor ovenfor muligheten for at aristokrater i praksis brukte mer tid og ressurser på å dyrke Tor enn

Odin. Muligens stod Odin heller i kulissene som en mytologisk patriark, uten at han dermed var den fremst dyrkede. Unntaket her er vel kanskje kulten tilknyttet krigerstanden og eksklusiv hallkultur. Men dog, som vi straks skal se, er det heller ikke selvsagt at krigerne på noen måte så bort fra Tor.

Vi står også ovenfor de materielle sporene dyrkingen av Tor har etterlatt oss, som også støtter at Tor ble dyrket av aristokrater. Majoriteten av torshammerne er funnet i kvinnegraver, og mange av disse anhengene av sølv er svært dekorerte og forseggjorte. De kan eksempelvis være av sølv, ornert med gull og/eller forgylling, med filigran og granulering (Fuglesang 1989: 17f; Nordeide 2006: 218). De kan knapt ha vært annet enn prestisjegjenstander, og det er vanskelig å forestille seg at noen utenfor aristokratiet eide dem. Disse må følgelig ha dyrket Tor om disse amulettene korrekt kan tolkes som torshammere. I mannsgraver forekommer først og fremst torshammere som er enkle og uornerte, oftest av jern og bronse (Fuglesang 1989: 17) – men om dette reflekterer torshammerbruken utenfor aristokratiet vil naturligvis avhenge av en mer grundig arkeologisk analyse enn vi her kan ta for oss, og avhenge av flere faktorer enn at disse gjenstandene i varierende grad var billigere enn motstykkene av edelmetall.

At kulten ble administrert av eliten bør ha vært ekstra viktig hvis Tor var så uforutsigbar og aggressiv som jeg mener kildene antyder, også fordi fravær av fred og fruktbarhet kunne forstås som et uttrykk for gudenes vrede (se kapittel 6.3). En skulle derfor trodd det var av særegen viktighet at kulten ble representert av de korrekte menneskene, og hvem kan ha blitt oppfattet som bedre skikket dette enn samfunnets ledere – de som stod et trinn nærmere gudene enn resten av befolkningen? Bare det at Tor-mytene opptrer i narrativ form i skaldediktene burde indikere at Tor også var en del av religionen praktisert av skald, fyrster og krigere.

5.4 Tor som krigsgud?

Som vi har sett, er det problematisk å tolke Tor som en «middelklassegud». Vi så også at argumentene mot aristokratisk deltakelse i Tor-kulten ikke holder vann. Kan vi så si noe om Tor i tilknytning til krigføring? I kapittel 2.1.3 så vi at Tor og krigskunst også har blitt diskutert av ulike forskere, som har argumentert både for og mot at Tor agerte som en «krigsgud». I utgangspunktet er jeg opponert mot at vi skal hvile for mye på denne typen terminologi, ettersom guder er komplekse og multivalente vesener. Ved å gruppere guder inn i smale kategorier, risikerer vi samtidig å overforenkle dem, men uten alternative måter å gå inn i denne diskusjonen på, anser jeg likevel denne terminologien for å være en metodologisk

nødvendighet. Med disse forbeholdene i bakhodet skal vi nå utforske Tors forhold til krige nærmere i dette underkapittelet.

5.4.1 Krigsguder og krigende guder

Som vi også så i kapittel 2.1.3 har påstanden om at Tor var krigsgud sjeldent blitt utførlig drøftet, men det virker som om synet i høy grad hviler på aggresjonen Tor utviser mot jotnene i kildene. Vi så også at Dumézils indoeuropeiske trefunksjonssystem har vært en stor bidragsyter til å feste Tor til denne rollen hos enkelte forskere. Näsström bruker blant annet et avsnitt på å prøve å demonstrere at trefunksjonssystemet var aktivt i norrøn religion, tilsynelatende ved å peke ut ulike norrøne kilder der tre guder opptrer side om side (Näsström 2002: 21). Disse skal da antakeligvis representere en tredeling i hellig og sosial makt, hvorav krigerfunksjonen (Tor) utgjør den andre, mellom konger og prester (Odin) i første funksjon, og bønder og håndverkere (Frøy) i den siste²².

Slik jeg ser det, er det flere grunner til ikke å legge for mye vekt på Dumézil i dette tilfellet: Mens «trefunksjonssystemer» kanskje er universelle, betyr ikke dette at alle indoeuropeiske mytologier vil operere med det samme innholdet for rammen. Avhengighet av modellen kan derfor i verste fall føre oss fjernere, heller enn nærmere det førkristne verdensbildet. Å bruke trefunksjonssystemet til å demonstrere at Tor er krigsgud, er simpelthen ikke nok.

Et annet problem dreier seg om definisjoner: Hva gjør en krigsgud? Mange guder har forbindelse med krig, uten at de dermed er krigsguder noe mer enn soldater er hærførere. Etersom det fremstår som om det norrøne samfunnet satte krigeren som ideell arketyp for menn generelt, er det også å forvente at gudene generelt ble fremstilt med kriger-relaterte karakteristika i større eller mindre grad. Vi kan ikke derfra trekke slutningen at krig var vesentlig for alle disse gudenes religiøse funksjoner.

Derfor virker det åpenbart at vi behøver andre kriterier for å kunne si hvorvidt Tor ble oppfattet som krigsgud eller ikke. I denne sammenhengen har det ikke lyktes meg å oppdrive en god definisjon på hva som utgjør en krigsgud, enda leksika og oppslagsverk ofte vil peke ut

²² Denne strukturalismen har blitt kritisert av flere, deriblant Steinsland (2005: 14-16, 77-80), og med god grunn. Men deler av denne kritikken fremstår ikke som saklig. Blant annet implikasjonen om at Dumézil blir mindre forskningsmessig relevant fordi indoeuropeisk forskning kan være ideologisk attraktivt. Sånn jeg ser det, er dette hverken Dumézils eller den indoeuropeiske forskningens problem. Hun trekker også inn en generell påstand om at arkeologene i økende grad har reservert seg mot indoeuropeiske tolkingsmodeller av vitenskapelige grunner. Dette er ikke helt mitt inntrykk, og Anders Kaliff har tvert imot hevdet at grunnen til at arkeologien har forsømt disse kildene, er ikke at de nødvendigvis er feil, men at det har eksistert en ideologisk aversjon mot å bruke dem (2007: 38). Kritikken mot indoeuropeisk ser derfor ofte ut til å være preget av argumentasjon *ad hominem*.

ulike guddommer som krigsguder. Jeg vil derfor forsøke å isolere enkelte trekk som burde være karakteristiske for en slik figur: Et åpenbart utgangspunkt å gå etter, er at guddommen er nødt til å ha en eller annen form for tilknytning til strid og konflikt. Dette har vi alt konstatert at Tor har, men krigsguden burde også være støttet av kilder som fremstiller ham i lys av en stridsideologisk, politisk plattform. Dessuten burde han også spille en paradigmatisk rolle for krig i mytologien.

5.4.2 Tor-myten som handlingsparadigmer for krigere

I forrige avsnitt tegnet jeg et kritisk omriss av hva jeg forestiller meg at en «krigsgud» kan være. Hvis vi aksepterer de foreslåtte kriteriene, kan vi så spørre oss om Tor oppfyller dem. Det tror jeg han gjør i den forstand at kunne benyttes til å legitimere krig. Jeg vil derfor benytte de neste sidene til å forklare hvorfor.

Vi kan begynne med å se igjen på Tors fiendskap med jotnene og andre vesener: Som andre kulturer og folkeslag, lever de andre norrøne mytologiske rasene i periferien. De lever et annet sted enn æsene, har andre skikker, egne språk og egen teknologi. Det finnes ikke et klart definert felles juridisk system eller apparat som garanterer at eder og kontrakters opprettholdelse, eller som straffer brudd og overgrep: Æsene har sitt eget ting hvor de kan dømme i sine egne saker, mens alle avtaler med jotnene er som med en annen stamme – eller som et nabofolk. Vi snakker om æsene som *inngruppe*, og jotnene som *utgruppe*. Æsene forøvrig varierer i sin samhandling med jotnene, men Tors metoder som regel innebærer voldelige raid inn i jotnenes territorium som ikke ser ut til å gå utover, eller fordømmes av æsene forøvrig. Unntaket her er muligens de i kapittel 3.2.4 utpekte instanser, hvor han truer freden og de organiserte samhandlingsformene.

Tor-mytenes rå, men nødvendige vold (og uærlighet) må ha vokst frem i et miljø hvor dette var et meningsfullt og ideologisk korrekt uttrykk. Denne forståelsen av verden som et sted bestående motsetninger betyr at en verdensfred i prinsippet virker umulig, men heller ikke nødvendig. Æsene tar fra de andre vesenene for å styrke sin egen stilling, og jeg vil derfor stille spørre: Kan disse mytene ha tjent som modeller for legitimering av egne overgrep og tokt mot utgrupper? Tors aversjon mot å anerkjenne de utenforstående partenes integritet burde egne seg godt som ideologisk paradigme for vikinger. Det ville tilbydd et alternativ til strenge æreskodekser, lover og samfunnsnormer, i møte mennesker man ikke hadde noen relasjon eller forpliktelser til.

Mytene kan med andre ord ha vært forklarende for hvorfor en type oppførsel som vanligvis er uakseptabel kan aksepteres eller være naturlig i visse kontekster, som for å si «vår

gud bryr seg ikke om *de utenforstående*, og ikke behøver vi heller». Det førkristne samfunnet hadde en moral basert på ære og skam, med stor vekt på personlig integritet. Dette forutsatte et sterkt element av gjensidig respekt, men vi kan ikke regne med at man følte seg pliktige til å overholde disse konvensjonene ovenfor folk som levde utenfor deres eget samfunn, eller som var uten sosial betydning for dem. Valgfriheten må ha vært større, og risikoen for represalier mindre. Samtidig kunne også gudene ha fredelig samhandling med utgruppene, slik førkristne skandinaver også må ha gjort, eksempelvis når de drev handel i utlandet. Lignende typer etnosentrisk tankegang, nemlig at *dette* er våre (inngruppens) regler med tilhørende plikter og friheter – som ikke nødvendigvis gjelder for dem som står på utsiden (utgruppen), er universell for alle menneskelige samfunn. Jeg det er rett å si at disse gruppene eksisterer i mange lag og dimensjoner, og blir definert av mange ulike typer grenser. Noen kategorier er store og generelle, som språk og etnisitet. Andre er mer spesifikke, og eksisterer innad i samfunn og kultur, mellom for eksempel subkulturer, slekt og klasse. Meulengracht Sørensen har berørt lignende tema, men enda hans eksempler er basert på indre konflikter i islendingssagaene, passer resonnetet også inn i vår sammenheng:

Et sår eller et slag er i sig selv det samme, uansett hvem det går ud over. En verbal fornærmelse har det samme indhold, uansett hvem den er rettet imod. Men i den aktuelle situation kan indholdet være vidt forskelligt, afhængigt af, hvem der angriber, og hvem det går ud over. (Meulengracht Sørensen 1995: 184)

I enkelte av 900-tallets skaldedikt benyttes kjenninger som en dehumaniseringsteknikk, hvor fienden fremstilles som jotner. Disse forekommer eksempelvis i *Haustlǫng* og *Pórsdrápa* – hvor jotunkjenningene med fienden bak tydeordet henspiller på deres tilhørighet til en utgruppe, og som forsterkes gjennom «jotungjoringen». Kjenningene med tydeord som referer til skaldens herre eller favoriserte part nevner derimot gjerne guder, og skaper derfor en dobbel støtte til inngruppen. I denne sammenheng er det fruktbart å nevne at *Vellekla* visstnok inneholder den eneste krigerkjenningen med et torsheite som kjenneord: *geirra garðs Hlorriði* «spydgardens [=skjoldets] Lorrider» om Håkon jarl. Kan hende for å appellere til jarlen gjennom hans egen religiøse oppfatninger. Dette har blitt påpekt av flere forskere, men jeg ble oppmerksom på disse momentene av Bergsveinn Birgisson (2007) som fører det fra Edith Marolds observasjoner. Han nevner eksempler på jotunkjenninger som *flóðrífs danir* «Bergets daner», «*Gautar fjalls* «fjellets gøter», *skotar Gandvíkr* «Gandviks skotter» og *Kumrar hellis* «Hellerens kymrer». Han skriver så:

Disse norske kjenningene bør forstås i sammenheng med de stadige stridene mellom nordmenn og daner, mener Marold, i tillegg til at skotter, briter og kymrer ofte kjempet mot norske vikinger. Disse etniske grupper var også direkte fiender bl.a. av Hákon jarl, og noen av disse kjenningene oppsto nettopp ved Hákons hird (Eilífr Goðrúnarson var en av hans skaldar). I disse kjenningene blir nordmennenes fiender plassert inn i et mytologisk jotunskjema, siden jotnene Þórr kjemper mot svarer til Hákons uvenner. Her kan vi derfor si at kjenningene har en politisk virkning, siden de alluderer til kjente sagn og sidestiller uvennen med jotner.

(Bergsveinn Birgisson 2007: 68)

Det virker derfor som om Tor-myten var av viktighet for Hákon jarls strids- og herskerideologi: Jarlen skulle knyttes til den gamle hedenske og hjemlige tradisjonen, og fiendene hans skulle assosieres med alt som var fremmed (Abram 2011: 155). Dette kan sees i sammenheng med et mer generelt skille mellom inn- og utgruppe i indoeuropeiske kulturer, hvor sistnevnte blir utdefinert av samfunnet, som noe usivilisert: «The people of the Other are not part of the true social order. Therefore, ethical and moral rules of behavior do not apply to them, and they may with impunity be treated as non-human» (Shepherd 1997: 1).

At Tor ble dyrket av profesjonskrigere finnes det også visse arkeologiske holdepunkter for: I den såkalte Birka-garnisonen fant man en miniatyrhammer av gevir, sammen med blant annet to lansespisser i et stolpehull. Disse har blitt tolket som bygningsoffer, da de ser ut til å ha blitt bevisst deponert på bunnen av hullet da bygningen ble reist. I hallen har man ellers funnet andre våpen, og flere rustningsfragmenter av jernlamell og ringbrynje. Dette indikerer at garnisonens okkupanter tilhørte den ypperste eliten. Kitzler tolker deponeringen av lansespissene som offer knyttet til Odin-kulten, noe som er forskningshistorisk vanlig ved deponering av militært utstyr for øvrig (Kitzler 2000: 15). Hammeren tyder likevel på at også Tor kan spilt en sentral rolle i garnisonens religiøse liv: At hammeren ble plassert under en søyle er kanskje også interessant i denne sammenhengen når man tar i betraktning Tors forbindelse med verdensaksen, og hallen som mikrokosmos jf. kapittel 3.1.6 ovenfor.

Tors mytologiske kamp mot jotnene burde være godt egnet både som propagandamiddel og handlingsparadigme for krigeraristokratiet, dvs. blant dem som eide de nødvendige midlene til å smøre et krigsmaskineri – men ser ut til å være mest effektiv i de tilfeller det er snakk aktiv vold mot en ytre fiende, av en annen kultur eller folkegruppe. Vi kan også bemerke at det er i denne militære konteksten vi ser Tor i offerskildringen gjort av

Dudo av St. Quentin. Det virker av den grunn sannsynlig at Tor ble brukt som forbilde både av pirater og mer eller mindre plyndrings- eller stridsorienterte tokt i regi av skandinaviske stormenn. Men også for krigerne som huset Birka-garnisonen og beskyttet byen mot ytre fiender, selv om dette typisk ikke speiler Tors ordinære handlingsmønster. Det må ha virket forlokkende for enhver kriger å være som Tor: Sterk, aggressiv, uredd, treffsikker, med svært sterk drapsstatistikk.

Tors krigføring er annerledes enn den ideelt organiserte («odinistiske»?) krigføringen i gudekrigsmyten, som ser ut til å reflektere en helt annen type konflikt mellom to aristokratiske parter, ender med forlik og gisselutveksling, og i det hele tatt bærer rituelle trekk; såkalt endemisk krigføring (Nordberg 2004: 92-93). Mytene om Tor ender aldri i forlik, men bidrar til å vedlikeholde et konstant potensial for vold og konflikt. Kampen fortsetter til fienden enten er utslettet eller målet med ferden ellers er nådd, som ofte involverer en form for fullverdig politisk eller ressursmessig overtakelse. Ikke ulikt konflikten mellom Håkon Jarl og kong Olav – eller et vikingtokt. Kanskje lå et lignende paradigme til grunn for gudekjenningen *Gauta setrs víkingar* «Odins setes vikinger» i *Þórsdrápa* 9?

I den endemiske krigføringen, hvor funksjonen med krigen ikke nødvendigvis var politisk eller økonomisk dominans, ser fredsslutningen ut til å forutsette at de to partene på ett eller annet plan anerkjente hverandres status, slik at de kunne gå hver til sitt. Gisselutveksling var her et grep for å garantere at ingen av partene brøt sine eder: I *Heimskringla* resulterer dette i at hvor Njord og Frøy blir gitt til æsene, men slike hendelser ser også ut til å ha forekommet i myter som ikke er overleverte. I *Lokasenna* 34 sier Loke at Njord ble sendt øst som gudenes gissel, og det er i dette tilfellet klart at det er øst hos jotnene fordi Loke hevder at *Hymis meyjar hófðu þik at hlandtrogi og þér í munn migu* «Hymes møyer brukte deg som nattpote og meig deg i munnen». Utenom denne obskure mytologiske referansen er det ingen klare eksempler på gisselutveskling mellom guder og jotner. Men utgjør i så fall enda et eksempel på at gudene forøvrig samhandler med jotnene på andre og mer varierte måter enn Tor er kjent for å gjøre. Om noe, ser det derfor ut til at Tor som krigsgud spiller en lignende rolle som den han gjør i beskyttelsesfunksjonen: Han unner fienden ingen rettigheter.

5.5 Oppsummering

I dette kapitlet har vi vurdert Tendens 3 – «Tor er ikke klok, men enkel og ukomplisert komisk. Ergo dyrkes Tor ikke av aristokrati og elite, men av bønder og laverestående folk», mot kildene. Her ble det forsøkt demonstrert at humoren tilknyttet Tor hverken er et sent innslag, eller problematisk for å ta Tor seriøst som et hellig vesen, men at dette synet –

sammen med forståelsen av Tor som bondsk og enkel mer sannsynlig bunner i moderne fordommer og forventninger til moral, hellighet og Tors funksjon. Vi så at enda det ikke er problematisk å tro at Tor ble dyrket av bønder og allmue, er grunnlaget for å ekskludere Tor-kulten fra aristokratiet ikke-eksisterende. Vi så også Tor av flere grunner trolig ble verdsatt både av krigere og elite, og at jeg ikke kan konkludere med annet enn uenighet i T3s underliggende resonnementer.

6 Tor som konstruktiv, vennlig og lojal – Tendens 4

I dette kapittelet vil jeg drøfte det fjerde og siste av tendensene uttrykt i kapittel 2.1.5, som omfatter den følgende påstanden: «**Tor er mild og vennlig ovenfor menneskeheten, han var universelt konstruktiv, rettferdig og lojal**». Dette kapitelet byr på flere sammenføyende tilbakeblikk på de forrige kapitlene, som er relevante for diskusjonen av T4.

6.1 Tor – en omsorgsfull venn?

I forskningslitteraturen er det forholdsvis vanlig å se Tor som en vennlig, og dessuten empatisk gud som ivaretok menneskenes ønsker og behov. Jan de Vries sier i denne sammenheng at Tor ble sett på som en *ástvinr* «kjær venn, fortrolig» (de Vries 1957: 147). Begrepet henter de Vries fra *Eyrbyggja saga* 4 (kildevedlegg B.7), hvor den dedikerte Tor-dyrkeren Torolv Mosterskjegg holder blot og spør Tor, *ástvin sinn* – «sin kjære venn» om han skulle underkaste seg kong Harald, eller søke lykken på Island. Ordbog over det norrøne prosasprog nevner 54 ulike eksempler på at ordet blir brukt i litteraturen²³, men dette ser ut til å være den eneste gangen det betegner relasjonen mellom et menneske og en hedensk gud. De andre tilfellene omfatter blant annet forhold til konger, biskoper, apostler og den kristne gud. Et par eksempler kan nevnes: *Rognvaldr var hinn mesti ástvin Haralds konungs* «Rognvald var kong Haralds mest fortrolige» (*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 95). *Nero, er drap guds ástvini* «Nero, som drepte guds kjære venner» (*Jons saga postola* 4).

Det er dermed problematisk å ta begrepet som et uttrykk for forholdet mellom gud og menneske i førkristen tid, og kan lettest forklares som en projisering av kristne verdier og forhold over i en tenkt førkristen kontekst. På den andre siden blir Tor introdusert for Hyme som *vinr verliða* «menneskenes venn» i Hymiskviða 11, men jeg er ikke kjent med at slike Tor-kjenninger eksisterer i skaldediktingen. *Vølusþá* 17-18 sier at gudene var *øflgir ok ástgir* «mektige og kjærlige» når menneskene ble skapt. Såvidt meg bekjent er dette også det

²³ Permanent lenke: <http://dataonp.hum.ku.dk/webart/a/as/5133art.htm> [Sist nedlastet 4.5.2013, kl. 22:20]

eneste stedet de blir skildret på denne måten, men dette ene uttrykket for omsorg er verd å ta i betraktning. Jeg finner det likevel trolig at forholdet til gudene var mindre preget av nærhet, men ble regulert av spesialister som medierte mellom mennesker og makter (jf. Kapittel 5.3). Ofte gjennom offentlige kulttilstelninger hvor deltakelsen kunne være obligatorisk, slik at forholdet til gudene kunne være mer tilknyttet plikt og tradisjon.

Kulten kunne trolig ha blitt betraktet som en *gudstjeneste* i bokstavelig forstand, hvor det ikke først og fremst gudene som skal tjene oss (jf. Clunies Ross 1994a: 189). *Völuspá* 5-7 og 17-18 foreslår at menneskesamfunnet var oppfattet som basert på en grunnstruktur lagt av gudene. Dette foreslår igjen at folk identifiserte seg med gudene på et kollektivt plan. Muligens kunne man også identifisere seg med dem på et personlig plan, men dette tilsier ikke nødvendigvis at vanlige folk oppfattet det som om de hadde innflytelse på gudenes beslutninger, eller at de hadde mulighet til å nære personlige forhold til dem.

I kapittel 3.1.6 refererte jeg til gudene som *meta-moralske*: De sprenger grensene for hva som ellers er både mulig og akseptabelt for mennesker. De tar ikke nødvendigvis hensyn til menneskets individuelle behov, og de innehar både positive og negative egenskaper. Dette er hva Eliade kaller «*Coincidentia Oppositorum* [«the coincidence of opposites»] in the very nature of the divinity, which shows itself, by turns or even simultaneously, benevolent and terrible, creative and destructive... which transcends all attributes and reconciles all contrairies» (Eliade 1996: 419, mine klammer). Vi kan kanskje ha problemer med å identifisere oss med en slik mentalitet i dagens åndelige klima, men men religionshistorisk sett den typen mentaliteter ikke uvanlige. Vi kan med dette reflektere over at de minst tvetydige av de norrøne gudene, gjerne er dem vi vet aller minst om. Ta Frøy og Balder som eksempel: I kildene fremstår begge som milde og ufarlige karakterer, og de har ingen uttalt truende eller tvetydige egenskaper (jf. *Lokasenna* 35, 37; *Skírnismál*; *Gylfaginning* 22). Men trolig er dett en illusjon grunnet spede kilder, som ikke dekker vikingtidens faktiske forhold og forestillinger om dem. Vi kan kanskje ense dette i kjenninger som *Freys leik* «Frøys lek» for kamp (*Haraldskvæði* 6), som ikke passer direkte overens med narrative kildeopplysninger om Frøy. Men kildeomfanget til Tor er større, og det fremstiller ham mer eller mindre konsekvent som brutal og aggressiv. Hvis Tor var så allment og hengivent dyrket som jeg argumenterte for i kapittel 5, burde det være gode grunner til at man samtidig valgte å fremstille ham slik man har. Hedningene i det vestre Norden definerte sin fremste gud utfra hans fiendskap, og hans empati kun indirekte. Det er jo av dette fiendskapet at Tors sympati med mennesket kommer til syne, som vi var innom i kapittel 3, og som kommer klart til uttrykk i *Hárbarðsljóð* 23 (kildevedlegg A.2). Tor lovprises

for sin beskyttende rolle – som først og fremst er betont av hans uvennlighet og totale intoleranse for potensielt truende utgrupper, som nødvendigvis tilsier at han favoriserer en inngruppe. Som Clunies Ross peker på er det mulig å forstå grunnlaget for menneskehetens tilstedeværelse i Midgard som kolonisering; et middel for gudene å begrense jotnenes makt (Clunies Ross 1994a: 276). Muligens var dette betegnende for kontrakten mellom gud og menneske, at det lavteknologiske mennesket var deltakere gudenes gny mot giftig og kaotisk natur, og som gjør mennesket avhengig av gudenes ytelser for å overleve. Tor gjør gjerne tjenester for sine tilbedere i sagalitteraturen (jf. *Eyrbyggja saga* 4, *Landnámabók*: Kildevedlegg B.7, B.11-B14), men da er det helst enten et uttrykk for guddomelig vilje, eller til praktisk nytte for hans fremste og mest trofaste dyrkere – som igjen gjør at de kan opprettholde kulten. I episoden fra *Landnámabók* hvor Kråke-Reidar med vold vil ta landnåmet han mener Tor har tildelt ham, virker det som at Reidar foretrakk uvennskap med sine naboer fremfor å trosse Tor. Vi skal kanskje akte oss for å bruke *Landnámabók* som uttrykk for førkristne mentaliteter, men sammen med tilfellene ovenfor fremstår det at Tor belønnet de som var ham ydmyke, lojale og fromme, og som ofret til ham - heller enn at det er et uttrykk for Tors vennlighet mer generelt. Fra et hedensk ståsted er det tenkelig at gudenes velvilje og vennskap kom til uttrykk på mer eller mindre abstrakte måter, som gode år (hell og lykke, fravær av sult, pest og andre katastrofer), samt politiske og militære seiere jf. diktene om Håkon jarl, hvor fiendene av Håkons styre fremstilles som jotner jf. kapittel 5.4. At Tor hadde vekslende usympatiske og sympatiske egenskaper kan det etter mitt syn ikke være tvil om (jf. kapittel 3 og 4). Den senere sagnkarakteren Tor vi møter sagaene er åpenbart mindre abstrakt enn han må ha vært da hedendommen fortsatt dominerte, likevel om denne figuren har mange likheter med mytefiguren Tor, som er nødt til å ha påvirket den religiøse opplevelsen av ham. Både de kildene som uttrykker at Tor er vennlig og de som uttrykker at Tor er mest mannevond, er sene. Men i de eldste kildene er det først og fremst den skremmende, aggressive og normbrytende Tor som opptrer. Senere kilder som uttrykker det samme kan dermed anses som en slags kontinuitet av eldre religiøse forestillinger. Når Tor i denne prosaen opptrer som en antropomorf, handlende skapning er dette i blant for å terrorisere folk som lever på kant med enten guden selv eller det hedenske samfunnet, blant annet konvertitter og misjonærer (jf. *Flóamanna saga* 20-21: Kildevedlegg B.10). Her følger eksempler fra både myte- og sagatekster.

Når Tor gjester menneskefamilien i *Gylfaginning* 44 tar han Tjalve og Roskva, barna deres, som represalie for at Tjalve gjorde den ene av Tors bukker halt, men dette er først etter

at husbonden tryglet Tor om å ikke slå dem ihjel, slik han egentlig aktet å gjøre (kildevedlegg: B.2). Han viser seg heller ikke fra sin beste side i *Gautreks saga* 7, hvor Tor supplerer anti-helten Starkad med én forbannelse for hver gave han får av Odin, formodentlig slik at de tre mannsaldrene Starkad får leve ikke byr på annet enn lidelse for ham. Starkad trer så inn videre som et forstyrrende element i samfunnet, dømt til å gjøre nidingsverk (en videre diskusjon rundt nidingen følger i kapittel 6.3). Vel å merke må vi ikke overse at grunnlaget for dette var en konflikt med Starkads bestefar, som også het Starkad – og var jotun. Selv om Gautreks saga er overlevert sent, baserer det seg trolig på eldre kilder, da sagn om Starkad ser ut til å ha eksistert over et stort område i Norden (Clunies Ross 2006; Layher 2009). Sagaen bygger trolig på et eldre dikt, som ofte kalles *Víkarsbálkr*, som er å finne i sagaen selv. I strofe 18 uttrykker Starkad sine følelser ovenfor dommen han fikk av Tor, og sin rolle i gudenes spill: *Þess eyrindis, / at mér Þórr of skóp / níðings nafn, / nauð margs konar; [...] hlaut ek óhróðigr / illt at vinna* – «Det var utfallet, at Tor foreskrev meg nidings navn, og nød av mange slag; [...] kåret hedersløs, og til å gjøre vondt» (mine klammer, markerer en lakune i håndskriftet hvor to kortlinjer er uleselige). Som Islands hovedgud, og som en generelt brutal type, utgjør han det perfekte symbolet for en hedensk pøbel som plager gode kristne. Men dette forklarer ikke hvorfor Tor også truer folk og guders tilværelse mer generelt. Det foreligger etter mitt syn tilstrekkelig med materiale til å anta at Tor svært tidlig ble oppfattet som en i utgangspunktet svært fiendtlig gud, som vi alt har sett. Hedendomssymbolet Tor ser altså ut til å være basert på forestillinger om et genuint ambivalent vesen.

Materialet ser ikke ut til å tale i favør av at Tor ble forstått som en primært vennlig og omsorgsfull figur, selv om hans egenskaper kommer menneskene til gagn: Fremstillingen av Tor i mytene er så klart ikke et propagandamiddel som skulle skremme vetter og troll. Fremstillingen av Tor bærer et budskap ment for menneske å ta til seg og forstå. Vektleggingen av konfliktene han er involvert i, det sinte og uforutsigbare humøret, styrken og skremmende utseende er alle trekk som gjør at jeg tolker Tor som en tvetydig og kompleks gud. Jeg finner det sannsynlig at man også forholdt seg til Tor deretter. Samtidig er trolig at han ble beundret for de samme trekk og handlinger, og at dette var kontekstuellet nok til at humor kunne tillates i fremstillingen av ham.

6.2 Kontemplativ kommunikasjon?

I kapittel 2.1.4 siterte jeg Näsström, som sier at kommunikasjonen med gudene fortonet seg som fredelig dialog i bønner og drømmer (Näsström 2002: 287). Det er vanskelig å innvende mot at hierofanier kunne oppleves i søvne: I *Flóamanna saga* dukker Tor stadig vekk opp i

drømmer, for eksempel, – men dette er alltid for å true konvertitten Torgils (Kildevedlegg B.10). Og ellers føler Näsströms lesning litt vanskelig å følge: For min del hviler dette på den antakelse at forholdet til gudene i førkristen tid fremstår som en til dels upersonlig sak, og at menneskenes del av kommunikasjonen med de høyere maktene mer trolig ble gjort i den offentlige kulten – hvor samfunnsledere, eller andre figurer med spesialkompetanse, trolig tjente som bindeledd mellom gudene og allmuen (Sundqvist 2007: 44-48). Dette utelukker sant nok ikke at bønner kunne forekomme, men jeg finner det mer sannsynlig at de såkalt lavere deler av mytologien tok større plass i folks hverdag enn gudene gjorde, da dette er kommunikasjon med makter og vesener i ens umiddelbare nærhet hvor den gjensidige påvirkningskraften kan være klar og direkte. Det man gjerne kaller huskult, enten dette er en passende term eller ei. Et ofte antatt eksempel på dette fra *Völsa þáttr* har jeg alt nevnt. Slike «lavreligiøse» og private former for kult var trolig mer vanlig enn vårt kildemateriale reflekterer, selv om mytene og forestillingene om gudene dominerte i det overordnede forestillingsuniverset forøvrig.

Hvis det var én gud som ble kommunisert med på individnivå, skal vi dog ikke utelukke at dette var Tor, ettersom han via vær og beskyttelse av samfunnet burde ha en nær tilstedeværelse. Likevel er det mange innvendinger mot dette perspektivet: At gud skal være kjennetegnet av noe nært og personlig hører først og fremst til i en luthersk gudsforståelse, som ikke nødvendigvis var representativt for selv den etterhedenske Kristendommen. Det er derfor heller ikke en naturlig antakelse at hedensk kommunikasjon med gudene bar særlige preg av individualisme. I motsetning til kristen middelalder, mangler vi personlige bønner fra førkristen tid, selv om enkelte verk forteller om en slik praksis: I enkelte tekster, og *Landnámabók* spesielt, opptrer *heita á e-n* «påkalle, be til noen» ved flere tilfeller i sammenheng med Tor (f. eks *Landnámabók*: Kildevedlegg B.14; *Flóamanna saga 21*: B.10), men som Sonne påpeker opptrer frasen tidligst i 1100-tallets kristne skaldediktning og senere i flere religiøse tekster. Han mener derfor at konstruksjonens religiøse funksjon trolig er basert på det kirkelatinske begrepet *invocare* (Sonne 2011: 277). Dette er en fornuftig tolkning i mine øyne; det er sannsynlig at man i middelalderen overførte egne begreper til skikker man forestilte seg at hedningene praktiserte i forne tider. Men dette betyr ikke at lignende verbale former for kommunikasjon med gudene ikke forekom: Hvis *heita á* var et kristent begrep, betyr dette kun med sikkerhet at *heita á* ikke var frasen hedningene selv brukte for handlingen. Vi har derimot få eksempler på at noen form for personlige eller private bønner ble gjort til gudene, eller at de i det hele tatt var ble oppfattet som aktivt engasjerte i allmuens dagligliv på

et individuelt plan. Men vi kan ikke utelukke at gudene mottok mindre offer eller ble påkalt i den private kulten, eller at forsøk på å oppnå favør med gudene på individnivå ble gjort. Adam av Bremen (Kildevedlegg C.1) snakker om at Tor-kulten hadde en forbindelse med farsotter og nød, og et indisium for at Tor ble appellert til i forbindelse med sykdom har vi gjennom den berømte kvinnebyamulletten ÖL SAS1989;43(Se Bertell 2003: 196-207). Vi vet dessverre ikke noe om individet som produserte blyplaten med runeinnskriften på, men det er tenkelig at det var en eller annen form for spesialist.

Sonne trekker frem et annet uttrykk fra Tor-kulten som opptrer i *Landnámabók*: Verbfrasen *ganga til fréttar við e-n* «utspørre, søke råd av noen», som i følge Sonne er problematisk å tolke som en hedensk, blant annet fordi den har klare paralleller i kristen skikk (Sonne 2011: 278-86). Hadde verbet *frétta* kun opptrådt i *Landnámabók* kunne jeg vært tilbøyelig til å være enig med Sonne. Men i det hedenske propagandaverket *Vellekla* fra slutten av 900-tallet (strofe) 30 blir vi fortalt om hvordan Håkon Jarl benytter seg av et orakel for å finne en egnet dag å krige på, og da er formuleringen *gekk til fréttar á velli* «gikk for å søke råd på vollen». Altså en nesten identisk formel som det overnevnte. Om akkurat verbet *frétta* utgjorde en del av kultvokabularet eller ei, er uansett ikke det interessante: Det er ingen grunn til å tro at folk ikke forsøkte å agere gudene til å gi tegn fra seg, men om dette forekom i personlige bønner eller andre kulthandlinger er mindre sikkert. Jeg finner det trolig at loddkasting utgjorde en av flere mulige metoder, slik f. eks Olof Sundqvist har argumentert for (2004; 2006: 35, 96).

Videre kan vi merke oss at Torolvs *frétt* med Tor i *Eyrbyggja saga* 4, er satt i relasjon til at Torolv arrangerte *blóti miklu* «et stort blot». Så heller enn å forestille oss Torolv i stille bønn, bør vi kanskje se for oss en stor kulttilstelning med rikelig slakt. Mest sannsynlig ville Torolv konsultert et eller annet slags orakel, og tolket tegnene derifra. Det var tydeligvis oppfatningen i middelalderen, at offerblodet hadde hatt en divinatorisk (eller i det minste kultisk) funksjon under begrepet *hlaut* (F. eks *Eyrbyggja saga* 4: Kildevedlegg B.7; *Kjalnesinga saga* 2: Kildevedlegg B.11). Det er som vi har sett ingen grunn til å anta at bruken av blod i kulten er kristen overdrivelse. Kulten må rutinemessig ha vært svært blodig og spektakulær, og det må ha vært en del av poenget – som arkeologiske kilder ser ut til å understreke (McGovern et al. 2009: 90-91; Price 2010: 136). Slik Price rettmessig uttrykker det, er dette noe vi ofte overser:

[...] too little thought has been given to what these events would have looked, sounded and smelled like. The graceful lines of the Oseberg ship as it is currently displayed in Oslo belie the fact that at the time of burial it must have been dripping with blood. How did the animals react after the first of their number was killed? It is not difficult to imagine the noise, to visualize the gore covering ship, objects and onlookers, and to scent the blood and offal. (Price 2010: 136)

Jeg har allerede nevnt (i kapittel 4.5) kultslaktet på Hófstaðir, hvor blod, brutalitet og stafasje ser ut til å ha vært viktige elementer. Om Tor mottok offer på Hofstaðir kan ikke vites, men da Tor-kulten(e) trolig dominerte periodens offentlige religion er det slettes ikke usannsynlig. Hodeknusingen står i parallell både til omtalen av Tor i de eldre kildenes poetiske språk, og igjen til Dudos skildring av menneskeofferet i Tors ære (Kildevedlegg C.2). Blodet ser ut til å ha vært viktige elementer i kulten, slik også prosakildene beskriver (Kildevedlegg B.7, B.11). Som i mange andre indoeuropeiske mytologier, forutsatte den norrøne mytologien ofte vold for skapelse. Ikke minst i kosmogonien, med drapet på Yme (*Vafþrúðnismál* 21). Som gudene lot blod renne for å skape orden, må mennesker også ty til organisert vold for næring – hvor tilberedelsen av mat skiller oss fra dyrene. Dermed er det ikke i seg selv overraskende at kulten kunne utfolde seg i blodige nyanser.

Dessuten har vi kilder på at offerblodet var viktig også i andre etniske religioner, ikke minst i den samiske kulten til tordenguden Hovrengaellies, hvor offerblodet også skulle smøres på gudebildet (Holmberg 1996: 60). Vold ser ut til å ha utgjort en obligatorisk del av enkelte former for offentlige kulthandlinger, fra kalenderrituer (som av typen avdekket på Hofstaðir) til begravelser – og mest trolig kriserituer, som menneskeofferet etter Dudos beskrivelse kan ha vært (Appentiks C.2). Det ser med andre ord ut til at kommunikasjonen med gudene ofte ikke var ment å være rolig og personlig, men oppsiktsvekkende, dramatisk, offentlig og trolig også regulert.

6.3 Tor, menneskeofferet og gudenes vrede

I kapittel 3.2.4 tok vi for oss noen av Tors handlinger som bærer likhetstrekk med litteraturens nidingsverk. Dette burde demonstrere en kontrast til T4 om at Tor representerte en absolutt og ensidig lojalitet og svikløshet – selv om dette riktig nok aldri resulterer i direkte skadeverk mot gudene. På tross av at Tor selv opptrer nærmest som en gridniding, så vi at han ved et par anledninger ser ut til uttrykke en fordømmelse av slike typer oppførsel som andre guder sjeldent eller aldri demonstrerer. Meulengracht Sørensen, og senere Thorvaldsen, er blant de

som har diskutert forestillinger om nid i detalj. Sistnevnte har spesielt vektlagt nidingen som en «ulykkesfugl», en skikkelse utsatt for – eller som vekker gudenes vrede. Omvendt kan gudene også være ansvarlige for hell og lykke i folks liv. Gudene *kan* altså ha både negativ og positiv innvirkning på individers skjebne (Thorvaldsen 2012: 172).

Et godt eksempel på at gudene kunne forårsake tragiske skjebner, er forholdet mellom Starkad og Tor. Sistnevnte dømmer Starkad til et ulykkelig og tragisk liv, i en situasjon hvor han fremstår som en uheldig brikke i gudenes spill. Starkad hadde et tvilsomt patrilineært jotunopphav, og kunne derfor forvente Tors motvilje (Lindow 2000: 175). Det som dog er interessant, er at hans tragiske skjebne er del av straffen han tildeles. Tor dømmer Starkad til negative avvik, og til å begå nidingsverk han ellers ikke kunne begått. Noe som står i sterk kontrast til Odins forsøk på å gjøre Starkad til et edelt og ideelt vesen. Det er Tor som gir Starkad nidingens navn og skjebne.

Forestillinger om at gudene kan straffe dem som forbryter seg mot samfunnet dukker opp i flere tekster, men den mest kjente episoden er trolig fra *Egils saga* 57 (Kildevedlegg B.6), hvor Egil befinner seg på Gulatinget i en tvist om eiendom med Berg-Onund. Egil gjør det klart at behandlingen han får i saken er urettmessig, og tinger det slik at om noen benytter seg av den omstridte eiendommen – skal de være skyldige i ulike former for lovbrudd og rov, som vil gi utslag i *goða gremi* «gudenes vrede». Egil utdyper forbannelsen sin i et vers senere i sagaen, slik at kongeparet også rammes og drives fra landet av ulike makter, deriblant en *landáss* «land-ås» hvis identitet forblir et åpent spørsmål. Tor har blitt foreslått, men noe entydig svar er neppe oppnåelig. Sagaforfatterne har tydelig forestilt seg – med Egils kvad som kilde – at gudene viste interesse for at samfunnets normer og regler ble opprettholdt, og at kong Eirik kunne holdes ansvarlig for gudenes vrede for å forsømme loven (Thorvaldsen 2012: 176-177). Selv om disse kildene ble nedtegnet i høymiddelalderen, er det ikke usannsynlig at dette er realistiske paradigmer for førkristen tid, hvor menneskenes samfunn og kultur, som i mange andre kulturer, er noe nedarvet fra gudene. Brudd på slike konvensjoner kan med rette betegnes som synd, enda begrepet sjeldent benyttes i forhold til norrøn religion, hvis vi tar utgangspunkt i den følgende definisjonen: «To sin is to conduct actions and behave in a way which deviates from the path and laws laid down by God. Every human has a free will because he or she may choose to oppose god's laws, but if a person does so, it has Otherworldly consequences» (Østigård 2005: 13).

Vi har få om noen holdepunkter for at synd farget det førkristne verdensbildet slik det gjør i kristendommen. Men det er heller ikke slik at troen på straff i etterlivet er et nødvendig premiss for troen på guddommelig straff generelt. Det er flere argumenter som taler for at det

juridiske systemet kunne overlappes med kulten. Blant annet finnes det arkeologiske belegg som taler for at juridiske ritualer ble praktisert på kultsteder (Andrén 2005: 113). Også norrøne tekster gir inntrykk av at loven i førkristen tid stod i forhold til religionen, fordi juridiske, politiske og religiøse embeter ofte innehas av den samme personen (jf. Kildevedlegg: B.7, B.8, B.11, B.12 B.15; Näsström 2001: 76). Disse institusjonene utgjør samfunnets grunnplattform, som skiller orden og kultur fra uorden og kaos. Ved å trosse samfunnets lover og spilleregler, risikerer man samtidig å forarge gudene, hvor brudd på en svoren ed kanskje utgjør det klareste eksempelet på slik overskridelse i ulike kulturer. Det er mulig at Tor, som sine kolleger i andre mytologier, hadde en særegen intoleranse for denne typen udåder.

Mary Douglas har i sitt innflytelsesrike verk «Purity and Danger» gransket renslighetsforestillinger i ulike tradisjonssamfunn som et utgangspunkt for komparativ religion. Hun peker på at ulike former for negativ overnaturlig inngripen, uorden og kosmisk instabilitet kan skyldes «forurensing». Forurensingen er i dette tilfellet ofte figurativ og metaforisk, vi snakker for eksempel forurensingen av konvensjoner og brudd på tabu, men også forestillinger om brudd på naturens orden mer generelt (Douglas 2010: 3-6). I norrøne kilder forekommer dette i både abstrakte og bokstavelige former: Å fornærme en gudinne på et hellig sted (*Kristni saga* 10) er en abstrakt form for forurensing, mens blodsutgytelse og avføring på et hellig sted (*Eyrbyggja saga* 4) virker bokstavelig. I praksis var det neppe grunnlag for å skille mellom fysisk og metaforisk forurensing på denne måten, gitt styrken man tiller ytringer i det norrøne samfunnet. Produktet er det samme uansett, og det er ordet og ytringens kontekst som gjør det usømmelig, ved at det trosser forestillinger om «renhet». Vi kan si at forurensing er forskyldt av *inkongruens*: Det som hender når noe (en gjenstand, handling mm.) havner utenfor sin egnede kategori, og derfor blir unormal og skadelig og vekker overnaturlig harme av ett eller annet slag. Denne mentaliteten forekommer hyppig i romerske og greske kilder, hvor forstyrrelsen skaper situasjoner som trosser orden og balanse, som er skadelige og ufruktbare – eller at frykten for konsekvenser av denne typen oppstår. Forstyrrelsen utløses av ett eller flere individer, men går gjerne ut over hele samfunnet. Dette er et mønster vi ser i forestillinger om forurensing og overskridelse i norrøn kultur: Det å være *argr*, en «umandig mann», ville vært uinteressant og ufarlig om samfunnet ikke oppfattet overskridelse som skadelig for folket generelt, og må nødvendigvis oppfattes som et kaosfremmende individ. Det å være *argr* er en tilstand som i seg selv er forurensende på et plan som ikke begrenser seg til det rent fysiske, men heller ikke til det abstrakte.

Douglas nevner at mange samfunn har operert med årsakssammenheng mellom metafysisk forurensing alle former for ulykke, pest, sykdom og naturkatastrofer (Douglas 2010:

3-4). De samme tingene opptrer ofte som uttrykk for gudenes vrede i romerske og greske kilder, som med dyr og mennesker født med misdannelser, hvor fellesnevneren er at fenomenene trosset romerske oppfatninger om hva som var naturlig. Disse var ikke nødvendigvis uttrykk for gudene i seg selv var sinte – men at noe var alvorlig galt med forholdet til gudene på annet vis, som ofte kunne avkreve omfattende kriseritualer. Det var dog ingen garanti for at disse ville avverge katastrofe. «Romans offered honour and worship in return for divine benevolence; the gods were free to be benevolent or not» (Beard et al. 1998:34, 37-38).

Hvis Tor var den fremst dyrkede av gudene i det førkristne vest-Norden, er det trolig at man oppfattet ham som en frontfigur for guddommelig vrede når den først kom til uttrykk. Utenom dette virker Tor usedvanlig godt skikket til en slik rolle, om hans nøkkelfunksjon var å fremme gudenes interesser via vold og aggresjon. Som vi alt har gjennomgått, er det mulig at flom, overveldende nedbørmengder, velplantede lynnedslag eller epidemier kunne oppfattes som gudenes vrede også i norrøn hedendom. Disse bestemte fenomenene har konkrete forbindelser til den vredefulle Tor, enten i norrøne kildetekster eller hos utenforstående skrivere. Slik som Adam av Bremen, som sier Tor hersket over vær, grøde og sykdom (Kildevedlegg C.1). Forenklet sett ser han altså ut til å være i en stilling hvor liv og død ofte vil avhenge av hans innflytelse.

På 1600-tallet forbandt lulesamene Hovrengaellies med en truende ambivalens som ikke kunne skilles fra hans kreative funksjoner: «Denne Thor²⁴, mena de, har makt över människornas hälsa och sundhet, liv och död. För den skull frukta lapparna mycket när de höra tordönet. Och för att han icke skall tillfoga dem eller deras kreatur någon skada, lova de att göra honom offer, vilket också sker.» (Rheen [1897] i Karsten 1952: 39) Muligens kunne førkristne norrøne folk også oppfatte Tor på denne måten? Under Eirikssønnene skal Norge ha lidd i uår: *Fagrskinna* (1903: 53) står det at sildefisket sviktet, kornet gikk til spille. Dette ble av hedningene tolket som tegn på at gudene er sinte, *því er konungarnir létu spilla blótstöðum þeira* – «fordi kongene hadde ødelagt blotstedene deres». Dette er en direkte kontrast til de gode årene som følger Håkon jarls fremgang og gjenopprettelse av kulten, som vi kan lese om i *Vellekla* (Kildevedlegg A.8).

En gud som viser vrede, kan også blidgjøres, og omfanget av godtgjørelser kunne sannsynligvis variert alt etter situasjonens alvor, jærtegnene eller premisene for gudenes vrede

²⁴ Det skal bemerkes at den samiske tordenguden som regel ble identifisert med den norrøne Tor av misjonærene, som dermed dermed ble stedfortreder for det samiske navnet i flere av de germansk-skandinaviske kildene.

generelt krevde, enda vi ikke vet hvilke premisser dette falt på. Vi kan i denne sammenheng bemerke at den utvilsomt litterære ofringen av Vikar til Odin i *Gautreks saga* fremstilles som en blidgjøring. Slikt kan ha forekommet i andre, reelle sammenhenger. Lindow, for eksempel, leser Tors represalier mot familien til Tjalve og Roskva i *Gylfaginning* 44 (kildevedlegg B.2) slik: «Structurally the incident may be read as a violation of ritual procedure provoking an angry response from the god, followed by a request for the god's favor whose granting shows the removal of the god's anger. The result of the sequence is the binding of two younger humans to the god, to be literally his followers for life» (Lindow 2000: 173). Tilsvarende kan man også lese forholdet mellom Tor og Torgils i *Flóamanna saga* 21 (kildevedlegg B.10), hvor Tors vrede i form av krøtterdød og skadelige værforhold blir nøytralisert når Torgils «ofrer» oksen han hadde viet Tor mens han enda var hedning. Enda disse kildene er problematiske, danner de et interessant strukturelt mønster.

Kan man ha ofret nidinger og brotsmenn, skyldige i hellig vrede, til Tor? Det er i alle fall trolig at man forestilte seg at Tor var like intolerant mot denne typen avvikere blant menneskene, som han kunne være blant avvikerne i mytologien. Ifølge *Eyrbyggja saga* og *Landnámabók* (kildevedlegg: B.8, B.12) måtte Torolv Mosterskjeggs Tor-helligdom på Torsnes flyttes etter brudd på flere tabu som gjorde helligdommen uren. Lenger inn på neset befant det seg en *dómhringr* «domring» med en tilhørende *Þórs steinn* som man ofret mennesker over ved å brette ryggene deres, i disse to kildetekstene ser det ut til at slike drap kunne falle på grunnlag av en dom. Dette er i midlertidig ikke så lett å verifisere. At det eksisterte et sakralt forbilde for den generelle dødsstraffen i germansk tradisjon har blitt avvist av Ström, som i sin avhandling fra 1942 konkluderte med at det kun var ved tilfeller av *sakrilegier* at gudene viste vrede, og at sakral dødsstraff først i slike tilfeller var aktuell. Som vi har sett ovenfor, er det sannsynlig at gudene viste vrede og straffet også i andre tilfeller. Jeg er derfor delvis uenig med Ströms konklusjoner. Dette ser ut til å tale imot ellers kjente religionshistoriske prinsipper om rituell renhet og offerets ofte ideelle natur. Vi kan konstatere at nidinger og arge mennesker *definitivt ikke* ble sett som ideelle vesen (Meulengracht Sørensen 1980: 39). Vi er nødt til å formode at den som ble utstøtt fra samfunnet også var ekskludert fra kulten, og formodentlig ville dette også gjort vedkomne uskikket til å bli ofret. Dette ligger klart til uttrykk i ulvemetamorikken som følger nidingen, den kriminelle som truer liv og fellesskap, og som derfor må holdes i periferien. Nidingen er som ulven, og hører hjemme i villmarken – ikke blant folk. (Thorvaldsen 2012: 185), vi snakker gjerne om *vargr í véum* «en ulv i helligdommen», en metafor som ser ut til å passe situasjonen godt. Den fredløse

kan sammenlignes med den latinske *homo sacer*²⁵. Som skoggangsmannen kunne *homo sacer* drepes uten at man ble straffeforfulgt, men det eksisterte et sterkt forbud mot å ofre en *homo sacer* i en kulttilstelning (Agamben 1998: 72). Man ville under normale omstendigheter neppe ofret et misdannet dyr, selv om dette kanskje kunne drepes på annet rituelt vis. Enkelte sydskandinaviske myrlik kan ha blitt ofret, og disse ser ut til å ha levd et godt liv forut for sin død – høyere enn ellers i deres liv. De har fått spise og drikke godt, og har etter alt å dømme levd relativt behagelig før sitt endelikt. De har med andre ord neppe vært utstøtte, men kanskje vært treller eller fattigfolk i utgangspunktet. Hvis vi derav kan dedusere at nidinger og andre avvikere, som utstøtte og «urene» individer, forpurret kulten – virker det usannsynlig at disse kunne ofres slik Ström har hevdet. Dette utelukker derimot ikke muligheten for *rituell straff*, som altså ikke er et *offer*.

Vi behøver ikke anta at menneskeoffer forekom ofte, men *at* de kunne forekomme er høyst trolig ettersom ritualdrap for øvrig tydeligvis forekom fra tid til annen (jf. Price 2010: 130, 137; Gardela 2011: 348). Særegne brudd kunne kanskje kreve et menneskeoffer separat fra den som utførte bruddet, og det er kanskje mulig at sakrilegier kunne resultere i at den skyldige ble jaktet ned og drept som en form for hevn, slik Adam beretter at misjonæren Wilfred skal ha møtt sitt endelikt etter å ha skjendet en svensk Tor-helligdom på 1030-tallet (Turville-Petre 1964: 93). Lignende episoder²⁶ kan muligens ligge til grunn for enkelte av begravelsene man tidligere har referert til som avvikergrover («deviant burials»), hvor den døde tynges ned av stein, ligger i ydmykende stillinger, er halshugd eller blir behandlet på andre måter som peker mot et problematisk forhold til den avdøde. Riktig nok har Gardela nylig argumentert til dels mot dette hensyn, for at disse menneskene kan ha hatt en annen supranormal status, f. eks som kultspesialister. Jeg vil derfor bemerke at dette ikke nødvendigvis motsier det overordnede resonnementet, at disse begravelsene tilhører folk som på en eller annen måte avviker på en ambivalent måte fra andre mennesker, og som man knyttet overnaturlige forestillinger til (jf. Gardela 2011).

Når altså «guddommelig hevn» ikke burde forvirres med menneskeofring, er likevel ikke vanskelig å forestille seg at denne distinksjonen ikke gjort retrospektivt i middelalderen. Jeg finner det ikke usannsynlig at historier om menneskeofring kunne båret over generasjoner:

²⁵ *Homo sacer* betyr sant nok «det hellige menneske», men ikke i noen betydning vi umiddelbart kjenner igjen. Begrepet hviler på den gamle romerske forståelse av ordet *sacer*. Det tilsidesatte, som kan være kreativt og destruktivt. Lignende forståelser av sakralitet er også å finne mange andre steder, men ser ikke ut til å være helt kompatibelt med det norrøne begreper som *heill* og *heilagr*.

²⁶ Lignende i det henseende at man snakker om potensielt forurensende elementer, som for øvrig kan ta mange ulike former.

Vi antar for eksempel ofte at *Látnámabóks* fremstilling av høyetestolpet reflekterer genuine førkristne forestillinger, enda de er langt mer esoteriske (og spesifikke), mindre dramatiske og oppsiktsvekkende enn ritualdrap til Tor er. Dersom slike ritualdrap fant sted, er det rimelig å tro at de ville gjort sånt inntrykk på folk at de ville blitt husket over lenger tid – og gled kanskje siden inn i sagnenes verden. Det er også mulig at slike drap i realiteten ble praktisert sjeldnere enn folk selv trodde i hedensk tid – som en slags samtidig myte, som da altså var gjennomførbar på et teoretisk teologisk plan men som kanskje i mindre grad ble gjennomført. I så fall forteller det likevel en hel del om hva folk forestilte seg at gudene kunne avkreve i kulten.

Inntrykket av at menneskeofferet *var* en praksis blir dog ikke svekket av likhetene mellom norrøne og arkeologiske kilder til skildringen gjort av Dudo av St. Quentin: Hvor brutal, gjerne stump vold og spetakkel er viktige faktorer, sammen med offerblodets viktighet, og til slutt den mulige sammenhengen mellom oxen og Tor. Foruten samtidsskildringer gjort av Ibn Rustah og Ibn Fadlan, som begge hevdet ritualdrap var del av Rus-folkets gravskikker (Nordberg 2004: 75), var både Adam av Bremen og middelalderens islendinger av den oppfattelse at menneskeofring til Tor forekom blant nordiske hedninger. I utgangspunktet kunne man kanskje trodd at dette reflekterte en måte for kristne å skille seg fra hedningene i en slags kosmos-kaos dikotomi, men dette utgjør i mine øyne ikke en tilstrekkelig forklaring. Én ting er at slike skikker dokumenteres av flere uavhengige kilder, en annen er at skildringenes troverdighet trolig kan underbygges med ytterligere selvstendige kilder. Ibn Fadlans skildring av Rus-folkets gravskikker har eksempelvis flere arkeologiske paralleller med samtidens skandinaviske gravskikk, hvor ritualdrap utvilsomt forekom (Price 2010: 133). At Dudo hevder Tor ikke mottok andre former for offer enn menneskeblod mener jeg er høyst mistenkelig, men uansett om det er misforståelser, fantasi eller propaganda som ligger til grunn, er dette et image vi kan forestille oss at vikinger og krigere *ønsket* å kultivere ovenfor sine motstandere, og det er en forestilling de kristne neppe ville så tvil om.

6.4 Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett kort på noen momenter relevante for T4: «**Tor er mild og vennlig ovenfor menneskeheten, han var universelt konstruktiv, rettferdig og lojal**». Når vi ser nærmere på kildene, så viser det seg at fremstillingen av Tor utenom sene kilder, ikke uttrykker at han var eksepsjonelt mild ovenfor menneskene. Trolig ble han dog beundret, og antakeligvis var folk takknemlige for de mange positive sidene av Tors bidrag. Samtidig tror jeg dette må ha levd side om side med en multidimensjonell oppfatning av at han også kunne

være nådeløs og farlig. Vi så i tidligere kapitler at Tor ofte fremstilles som brå og kaotisk, og trolig farget dette forestillingene om ham i høy grad. Samtidig er det mulig at man forestilte seg at Tors vrede kunne ramme de som brøt samfunnskonvensjonene, slik at tvetydigheten også her kan ha vært fundert i en beskytterfunksjon.

7 Konklusjon

Vi returnerer til utgangspunktet. Helt i begynnelsen av denne avhandlingen, i kapittel 1.1, formulerte jeg den tvedelte problemstillingen som har dannet den det absolutte grunnlaget for både resepsjonskritikken og selve analysen. Den låt som følger:

A: I hvor stor grad kan tendensene i den generelle fremstillingen av Tor støttes i kildene?

B: Er Tor mer ambivalent i kildene enn han vanligvis fremstilles?

Denne hadde en eterisk tilstedeværelse, først da vi tok for oss den forskningshistoriske fremstillingen av Tor i kapittel 2, og siden i de påfølgende drøftingskapitlene, hvor vi noen av de aller mest sentrale momentene i allmennfremstillingen hans har blitt drøftet. Denne drøftingen ble gjort ut fra fire konstruerte tendenser. T1 omfattet synet på Tor som kosmisk og kulturell beskytter. T2 gjaldt Tor som vær- og fruktbarhetsgud (kapittel 4). T3 berørte Tors stilling i samfunnshierarkiet (kapittel 5). T4 dreide seg mer eller mindre om menneskenes forhold til Tor (kapittel 6). På slutten av hvert kapittel ga jeg min dom (delkapitlene 3.4, 4.6, 5.5 og 6.4), og det er i summen av dette nå skal konkludere oppgaven.

A: For det første har vi sett at det er høyst varierende hvor godt tendense passer overens med kildene. Jeg tror ikke Tors funksjon som beskytter kan betviles, men samtidig mener jeg at primærkildene fremstiller dette på en annerledes og mer komplisert måte enn man skulle trodd ut fra den fremstillingen av Tor i forskningshistorien. Når det gjelder synet på Tor som fruktbarhetsgud er oversiktsverkene ofte på tynn is, fordi dette ikke er en spesielt velbelagt side av Tor. Men hypotetisk sett tror jeg fruktbarhet må ha spilt en stor rolle, og gjerne vært forbundet med beskyttelsesfunksjonen i de religiøse forestillingene om Tor. Jeg understreker likevel at dette i mange tilfeller baserer seg på tolkning, assosiasjoner og kvalifisert gjetting basert på hans funksjon som gud for vær og vind – som faktisk er svært godt belagt, men helst i forhold til storm og ekstremvær. Sistnevnte viser seg å være ett svært

oversett moment i den øvrige forskningen. Synet som tilsier at Tor var en ukomplisert og enkel gud som passet best til allmuen, og var uinteressant for aristokratiet, viste seg å være svært dårlig reflektert i kildene – selv om man forskningshistorien har insistert på et slikt perspektiv. Dette finner jeg høyst problematisk, og argumentene mot dette synet er svært mange. Til slutt så vi at kildegrunlaget for å se Tor som en vennlig og empatisk skikkelse er utilstrekkelig, og at han tvert om ser ut til å ha vært et tvetydig, mektig vesen som må ha vekket mye aktelse – som er grunnleggende betont av aggressjon.

B: Ut fra det vi har sett i denne oppgaven, virker det klart i mine øyne at Tors religiøse personlighet må ha vært svært sammensatt og komplisert. I ulike grader trosser denne tolkningen av Tor de tolkningene som ofte har blitt fremlagt i tidligere litteratur. Tor innehar flere paradoksale kvaliteter og egenskaper – han er både vokter og erobrer. Tragisk og komisk. Han demonstrerer en potens man med rette skulle verne seg for å vredegjøre, samtidig som at han selv tøyer og utfordrer grensene. Som en livgivende kraft var Tor yndet og elsket, som en livstruende makt var han fryktet: Men i alle henseender var han en imponerende gud som fortjente det førkristne menneskets beundring og fascinasjon. En status som gjorde ham til et eminent symbol for hedendommen i ettertid, og som våre egne forhold til Tor er en arving av.

Kildesamling

I denne delen har jeg vedlagt en del av de viktigste, eller mest omfattende kildene jeg har benyttet meg av. I første rekke har dette vært tiltenkt kilder som er for lange til at det er forsvarlig å gjengi dem i drøftingen. Men andre kriterier har jeg også tatt høyde for, for eksempel kilder som flittig referert til og er av særegen tyngde for mine egne resonnementer. For eddadikt har jeg fulgt rekkefølgen etter *Codex Regius*, og lagt til *Þrymskviða* på slutten, deretter følger jeg Finnur Jónssons kronologi for skaldediktene. Prosaen har jeg gjengitt alfabetisk, med de mytologiske kildene først.

Oversettelsene i er mine om ikke annet er indikert.

A. Norrøn poesi

A.1. Vǫluspá

25. Þá gengu regin ǫll
á røkstóla,
ginnhelug goð
ok um þat gættusk:
hverr hefði lopt allt
lævi blandit
eða ætt jotuns
Óðs mey gefna.

25. Da gikk alle makter
til tingstolene,
de svært hellige gudene,
og om det rådslo:
Hvem hadde hele luften
blandet med svik,
eller ods møy gitt
til jotuns ætt.

26. Þórr einn þar vá
þrunginn móði
hann sjaldan sitr
er hann slíkt um fregn;
á gengusk eiðar
orð ok sóri
mál ǫll meginlig
er á meðal fóru.

26. Tor alene slo der,
trentgt av vrede.
Han sitter sjelden,
når han hører om slikt.
Eder ble brutt,
ord og løfter,
alle store avtaler
som var mellom dem.

[...]

56. Þá kemr inn móri
mogr hlóðynjar,
gengr Óðins sonr
við orm vega;
drepr hann af móði
Miðgarðs véurr;
munu halir allir
heimstøð ryðja;
gengr fet nío
Fjörgynjar burr
neppr frá naðri
níðs ókvíðnum.

56. «Da kommer den mektige
slektning av Lodyn.
Odins sønn går
for å kjempe med ormen;
Midgards verner
slår i ham i vrede.
Da må alle mennesker
rydde hjemstedene;
ni steg går
Fjörgyns sønn
døende fra ormen,
uredd for nid.

57. Sól tær sortna,
sígr fold í mar,
hverfa af himni
heiðar stjörnur.
geisar eími
ok aldrnari
leikr hár hiti
við himin sjálfan.

57. Solen sortner,
jorden synker i havet,
faller fra himmelen
hete stjerner
røyk og
flamme gyser,
heten leker høyt
mot himmelen selv.

A.2. Hárbarðsljóð

Ferjukarlinn kvað:

6. «Þeygi er sem þú
þrjú bú góð eigir:
Berbeinn þú stendr
ok hefir brautinga gervi,
þatki at þú hafir brókr þinar»

[...]

Þórr kvað:

19. «Ek drap Þjaza
inn þrúðmóðga jötun,
upp ek varp augum
Alvalda sonar,
á þann inn heiða himin;
þau eru merki mest
minna verka,
þau er allir menn síðan um sé
Hvat vanntu meðan, Hárbarðr?»

[...]

Þórr kvað:

23. «Ek var austr
ok jötna barðag
bruðir þólvísar,
er til bjargs gengu
mikil mundi ætt jötna,
ef allir lifði,
vætr mundi manna
undir miðgarði.
Hvat vanntu meðan, Hárbarðr?»

Ferjemannen kvað:

6.«Det er som om du slett ikke
eier tre gode boliger [el. Bølinger]:
Barbeint står du,
og er kledd som en løsgjenger;
du har knapt en gang bukser på!»

Tor kvað:

19. «Jeg drap Tjatse
den mektige jotunen.
Opp kastet jeg øynene
til Alvaldes sønn,
på himmelen den klare;
Det er de største prov
på mine verk,
som alle mennesker siden kan se.
Hva gjorde du dengang, Hårbard?»

Tor kvað:

23. «Jeg var øst
og bekjempet jotnenes
skadevise kvinner,
de som går til fjellet;
stor ville jotnenes ætt være,
om alle fikk leve.
Knapt ville det vært
mennesker i Midgard.
Hva gjorde du dengang, Hårbard?»

Hárbarðr kvað:

24. «Var ek á Vallandi
ok vígum fylgðak,
atta ek jøfrum
en aldri settak.
Óðinn á jarla
þá er í val falla,
enn Þórr á þræla kyn.»

Hårbard kvad:

24. «Jeg var i Valland
og fulgte hærene,
egget høvdingene til kamp,
men aldri til forlik.
Odin får jarlene
som faller i strid,
mens Tor får trellefolk»

A.3. Hymiskviða

23. Dró djarfliga
dádtrakkr Þórr
orm eitrfáan
upp at borði;
hamri kníði
háfjall skarar
ofljótt ofan
ulfs hnitbróður.

23. Dro djervlig
dådkjappe Tor
den giftige ormen
opp til bordet;
drev hammeren
ovenfra i hårets
heslige høyfjell
på ulvens strids-broder

24. Hraungalkn hlumðu,
en hólkn þutu,
fór in forna
fold ǫll saman;
sǫkkðisk síðan
sá fiskr í mar.

24. Reinutysker* braket
og fjell tutet,
den gamle jord fór
helt sammen.
Dernest sank
den fisk i havet.

*Oversettelse basert på Heide 2001: 13, etter argumenter fremlagt i kapittel 3.1.3

A.4. Lokasenna

Þá gekk Sif fram ok byrлаði Loka í
hrímkálki mjød ok mælti:

Da gikk Siv frem og bød Loke en rimkalk
med mjød og sa:

53. «Heill ver þú nú Loki!
Ok tak við hrímkalki
fullum forns mjaðar!
Heldr þú hana eina
látir með ása sonum
vammalausá vera»

53. «Vær du nå Heill, Loke!
Ta imot rimkalken
fyllt med forn mjød!
Så lar du henne alene,
blant åsasønnene,
være uten laster.»

[...]

Beyla kvað:

Bøyla kvad:

55. «Fjöll ǫll skjálfa,
hygg ek á fǫr vera
heiman Hlórriða;
hann ræðr ró
þeim er rǫgír hér
goð ǫll ok guma.»

55. «Alle fjell skjelver,
jeg tror at Lorríde
er på vei hjemmefra;
Han vil tie
den som her baktaler
alle guder og mennesker.»

[...]

Þá kom Þórr at ok kvað:
57. «Þegi þú, rög vættr!
Þér skal minn þrúðhamarr,
Mjöllnir, mál fyr nema:
Herðaklett drep ek
þer halsi af,
ok verðr þá þínu fjórvi um farit»

Da kom Tor og kvad:
57.«Ti deg, perverse vette!
Deg skal min styrkehammer
Mjølne ta for mål;
Skulderknollen slår jeg
av halsen din,
og da vil livet ditt være over.

Loki kvað:
64. «Kvað ek fyr ásum,
kvað ek fyr ása sonum,
þaz mik hvatti hugr,
en fyr þér einum
mun ek út ganga,
þvíat ek veit at þú veigr.»

Loke kvad:
64. «Jeg kvad for æsene,
jeg kvad for åsasønnene,
de som falt meg inn;
men for deg alene
vil jeg gå ut,
fordi jeg vet at du slår.»

A.5. Þrymskviða

21. Senn váru hafrar
heim um reknir,
skyndir at sköklum,
skyldu vel renna;
björg brotnuðu
brann jörð loga
ók Óðins sonr
í Jötunheima.

21. Straks ble bukkene
hentet hjem.
De hastet ved skoklene,
de skulle fare vell;
bergene brotnet,
jorden stod i flammer;
Odins sønn kjørte
til jotunheimene!

[...]

27. Laut und línu,
lysti at kyssa,
en hann útan stökk
endlangan sal:
«Hví eru öndótt
augo Freyju?
Þikki mér ór augum
eldr of brenna!»

27. Han lente seg under linet
lysten på å kysse,
men han spratt nedover
til enden av salen:
«Hvorfor er Frøyas
øyne så fryktinngytende?
Det virker for meg om
ild står ut av øynene!»

A.6. Brage den Gamle – Ragnarsdrápa (Først halvdel av 800-tallet)

14. Þat erum sýnt, at snimma
sonr Aldafoðrs vildi
afls við úri þófðan
jarðar reist of freista.

Finnurs tolkning i B1:

Þat erum sýnt, at sonr Aldafoðrs vildi snimma of freista afls við úri þófðan jarðar reist = «Det vises mig, at Alfaders søn vilde i gamle dage (el. hurtig) prøve kræfter med jordens tvinge,

valket af den fugtige sø.»

15. Hamri fórsk í hógri
hønd, þás allra landa,
ógir oþflugboþðu,
endiseiðs of kendi.

Finnurs tolkning i B1:

ógir oþflugboþðu fórsk hamri í hógri hønd, þás of kendi endiseiðs allra landa = «Jættekvindens truer tog hamren i sin højre hånd, da han mærkede fisken, der begrænser (omgiver) hele jorden.»

16. Vaðr lá Viðris arfa
vilgi slakr, es rakðisk,
á Eynæfis oþndri,
Jormungandr at sandi.

Finnurs tolkning i B1:

Vaðr Viðris arfa lá vilgi slakr á Eynæfis oþndri, es Jormungandr rakðisk at sandi = «Tors fiskesnøre lå ikke slap på søkongens ski (båden), da midgårdssormen efterhånden (ved optrækningen) slæbtes henad sandbunden.»

17. Ok boþróins barða
brautar þvengr enn ljóti
á haussprengi Hrungrnis
harðgeðr neðan starði.

Finnurs tolkning i B1:

Ok enn ljóti þvengr boþróins barða brautar starði neðan harðgeðr á haussprengi Hrungrnis = «Og det på bægge sider rode skibs hæslige banes (søens) tvinge stirrede hårdtsindet nedefra på Hrungrnes hovedsprænger (Tor).»

18. Þás forns Litar flotna
á fangboða oþngli
hrøkkviáll of hrokkinn
hekk Volsunga drekku.

Finnurs tolkning i B1:

Þás of hrokkinn hrøkkviáll Volsunga drekku hekk á oþngli fangboða flotna forns Litar. = «Da den sig bugtende giftslange hang på den gamle Lits (jættens) mænds favntags-tilbyder (Tors) krog.»

19. Vildit vrøngum ofra
vágs hyrsendir ægi,
hinn 's mætygil máva
mórar skar fyr Þóri.

Finnurs tolkning i B1:

Vágs hyrsendir vildit ofra vrøngum ægi, hinn 's skar máva mórar mætygil fyr Þóri = Manden, han som overskar mågelandets tynde tråd (fiskesnøren) for Tor, vilde ikke yppe strid mod den grumme sø.

20. Hinn es varp á víða
vinda ǫndurdísar
of manna sjöt margra
mundlaug fǫður augum.

Finnurs tolkning i B1:

Hinn es varp augum fǫður ǫndurdísar á víða mundlaug vinda of sjöt margra manna = «Han som kastede skigudindens faders (Tjasses) ǫjne op på vindenes vide bækken (himlen) over mange menneskers bolig.»

A.7. Tjodolv fra Kvine – Haustlǫng (800-tallet)

14. Eðr of sér, es jǫtna
ótti lét of sóttan
hellis baur á hyrjar,
haug Grjótúna, baugi;
ók at ísarnleiki
Jarðar sunr, en dundi,
móðr svall Meila blóða,
Mána vegr und hǫnum.

Finnurs tolkning i B1:

Eðr of sér á baugi «hellis baur hyrjar», es ótti jǫtna lét of sóttan Grjótúna haug; Jarðar sunr ok at ísarnleiki, en Mána vegr dundi und hǫnum; móðr svall Meila blóða = «Endvidere kan man se på skjoldet, at jætternes skræk besøgte Grjotuns høj; Jordens søn kørte til jærnlegen, og himlen drønedede under ham; vreden svulmede i Meiles broder.»

Norths tolkning:

«And yet one may see on the ring of fire where giants' dread payed a call on the cavern-tree of the fire of the grave-mound of stone enclosures; Earth's son drove towards the play of iron, while Moon's path (the passion of Meili's blood-kinsman swelled) clattered beneath him» (1997: 58)

15. Knǫttu ǫll, en, Ullar
endilóg, fyr mági,
grund vas grápi hrundin,
ginnunga vé brinna,
þás hafregin hafrar
hógreiðar framm drógu
(seðr gekk Svǫlnis ekkja
sundr) at Hrungrnis fundi.

Finnurs tolkning i B1:

Ǫll ginnunga vé knǫttu brinna fyr Ullar mági, en endilóg grund vas hrundin grápi, þás hafrar drógu hógreiðar hafregin framm at fundi Hrungrnis; Svǫlnis ekkja gekk seðr sundr = «Hele luften brændte for Ulls stefader, men jorden nedenunder piskedes af hagl og sne, da bukkene trak vognguden frem til møde med Hrungrnir; Odins enke var nærved at briste.»

Norths tolkning:

«All the sanctuaries of falcons (/ of the abyss) did burn, while down below, thanks to Ullr's father-in-law, the

ground was kicked with hail, when the bucks drew the temple-deity of the easy-riding-chariot forward (at the same time Svǫlnir's widow split asunder) to meet Hrungrnir.» (1997: 63)

16. Þyrmðit Baldrs of barmi,
berg, solgnum þar dolgi,
hristusk björg ok brustu,
brann upphiminn, manna;
mjök frák móti hrökkva
myrkbeins Haka reinar,
þás vígligan, vagna
vált, sinn bana þátti.

Finnurs tolkning i B1:

Baldrs of barmi þyrmðit þar solgnum manna dolgi; björg hristusk ok berg brustu; upphiminn brann; frák Haka vagna reinar myrkbeins vátt hrökkva mjök móti, þás þátti sinn vígligan bana = «Balders broder skånedede der ikke menneskenes glubske fjende; bjærgene rystede og klipperne brast; himlen stod i flammer; jeg har hørt, at jætten stillede sig til kraftig modstand, da han så sin kamprede banemand.»

Norths tolkning:

«Baldr's bosom-brother did not show mercy in that place (mountains shook and cliffs shattered, heaven burned above) to the gorged mountain-foe of men; hugely, I have learned, did he shrink back from the meeting, when the witness for the whales of the dark-bone of Haki's land knew his killer to be ready for war. » (1997: 67)

A.8. Einar Skálaglam – Vellekla (slutten av 900-tallet)

15. Qll lét senn hinn svinni
sonn Einriða mǫnnum
herjum kunn of herjuð
hofs lǫnd ok vé banda.
At veg jǫtna vitni
valfalls of sæ allan
(þeim stýra goð) geira
garðs Hlórriði farði.

Finnurs tolkning i B1:

Enn svinni, herjum kunnr, lét senn qll of herjuð hofs lǫnd Einriða ok banda sonn vé mǫnnum; geirra garðs Hlórriði farði of allan sæ vitni valfalls at jǫtna veg. Þeim stýra goð. = «Den kloge, af folket velkendte, lod snart alle Tors og gudernes hærjede tempellande blive sande helligdomme for folket; krigeren bragte over enhver havdel med sig vidnesbyrd om mandefald hjem til bjærgene (?). Ham styrer guderne.»

16. Ok herþarfir hverfa
(Hlakkar móts) til blóta
(rauðbríkar fremsk rækir
ríkr) ásmegir (slíku).

Nú grœr jorð sem áðan,
aptr geirbrúar hapta
auðrýrir lætr áru
óhryggva vé byggva.

Finnurs tolkning i B1:

Ok herþarfir ásmegir hverfa til blóta; ríkr Hlakkar móts rauðbríkar rækir fremsk slíku; nú grœr jorð sem áðan: Auðrýrir lætr geirbrúar þru byggva hapta vé óhryggva = «Og de nådige guder vender sig til blotene; den mægtige kriger vinder hæder ved sligt; nu er jorden frugtbar som tilforn; den gavmilde mand lader krigerne igen glade befolke gudernes templer.»

18. Engi varð á jorðu
ættum góðr, nema Fróði
gæti-Njorðr, sás gerði,
geirbríkar, frið slíkan.

Finnurs tolkning i B1:

Engi ættum góðr geirbríkar gæti-Njorðr varð á jorðu, sás gerði slíkan frið, nema Fróði = «Ingen højebåren kriger fødtes på jorden, der bevirkede en sådan fred, undtagen Frode.»

32. *Valföllum hlóð völlu
varð ragna konr gagni,
hríðar oss, at hrósa
(hlaut Óðinn val) Fróða;
hver sé if, nema jofra
ættýri goð styra?;
rammaukin kveðk ríki
rogn Høkonar magna.*

Finnurs tolkning i B1:

Fróða hríðar oss hlóð völlu valföllum; ragna konr varð at hrósa gagni; Óðinn hlaut val; hver sé if, nema goð styra ættýri jofra?; kveðk rammaukin rogn magna ríki Høkonar = «Krigeren opphobede valdynger på marken; gudernes ættling kunde rose sig af sejren; Odin fik val; hvilken tvivl kan der være om, at guderne styrer fyrsternes slægtforringer: Jeg mener, at de overvældende stærke guder gør Hakons magt stærk.»

A.9. Torbjørn Disarskald – Diktfragment om Tor (slutten av 900-tallet)

2. Ball í Keilu kalli,
Kjallandi brauzk alla,
áðr drapt Lút ok Leiða,
lézt dreyra Búseyru,
heptuð Hengjankoptu,
Hyrrokin dó fyrri,
þó vas snemr en sáma
Svívör numin lífi.

2. [Hammeren?] traff Keilas skalle,
Kjallande ble sønderknust,
du drepte Lut og Leida før,
lot Busøyra tilsøles av blod,
heftet Hengjankapta,
Hyrrokin døde tidligere,
men enda før ble mørke

Svivor fratatt livet sitt.
Egen oversettelse og mine klammer.

A.10. Steinunn Revsdatter – Lausavise om Tor (Omkring år 1000)

1. Þórr brá Þvinnils dýri
Þangbrands ór stað lǫngu,
Hristi búss ok beysti
barðs ok laust við jorðu;
munat skið ofs æ síðan
sundfórt Atals grundar,
hregg þvít hart tók leggja
hǫnum kent í spǫnu.

Finnurs tolkning i B1:

Þórr brá lǫngu Þvinnils dýri Þangbrands ór stað, hristi barð búss ok beysti ok laust við jorðu; Atals grundar skið munat síðan sundfórt of sæ, þvít hart hregg, hǫnum kent, tók leggja í spǫnu = «Tor kastede Tangbrands lange skib ud af dets plads; han rystede og knuste skibet og slog det mod land; skibet vil aldrig mere være istand til at komme over havet, ti den stærke storm tillagt ham, har slået det sønder og sammen.»

A.11. Ulf Uggason – Húsdrápa (omkring år 1000)

3. Þjökkvaxinn kvezk þykkja
þiklingr firinmikla
hafra njóts at hǫfgum
hætting megindrætti.

Finnurs tolkning i B1:

Þjökkvaxin þiklingr kvezk þykkja firinmikla hætting at hǫfgum megindrætti hafra njóts = «Den undersætsige tyksak sagde, at han syntes at der var overvældende stor fare ved Tors tunge hoveddræt.»

4. Innmáni skein ennis
Ǫndóttis vinar banda;
ǫss skaut ógigeislum
orðsæll á men storðar.

Finnurs tolkning i B1:

Ennis innmáni Ǫndóttis banda vinar skein; orðsæll ǫss skaut ógigeislum á storðar men = «Gudernes frygtelige vens øje skinnede; den berømte gud skød lynstråler mod ormen.»

5. En stirðþinull starði
storðar leggs fyr borði
fróns á folka reyni
fránleitr ok blés eitri.

Finnurs tolkning i B1:

En stirðþinull storðar starði frángleitr fyr borði á fróns leggs folka reyni ok blés eitri = «Men ormen stirrede med skarpe øjne foran rælingen på Tor og spyede edder.»

6. Fullǫflugr lét fellir
fjall-Gauts hnefa skjalla
(ramt mein vas þat) reyni
reyrar leggs við eyra;
Víðgymnir laust Vimrar
vaðs af frǫnum naðri
hlusta grunn við hrǫnnum.

Hlaut innan svá minnum.

Finnurs tolkning i B1:

Fullöflur fellir fjall-Gauts lét hnefa skjalla við eyra reyrrar leggs reyni; þat vas ramt mein; Viðgymnir Vimrar vaðs laust hlusta grunn af frönum naðri við hrönnum. Hlaut innan svá minnum = «Den fuldkraftige Tor lod sin næve runge mod jættens øre; det var et kraftigt mén; Tor slog hovedet af den glinsende orm ned i bølgerne. [Hallen] blev således indvendig [prydet] med [gamle] minder.»

A.12. Øysteinn Valdason – Om Tor og Midgardsormen (Omkring år 1000)

1. Sín bjó Sifjar rúni
snarla, framm, með karli,
hornstraum getum Hrímnis
hróra, veiðafóri.

Finnurs tolkning i B1:

Sifjar rúni bjó snarla veiðafóri sín með karli; getum hróra framm hornstraum Hrímnis = «Tor gjorde hurtig sine fiskeredskaber rede (for at drage ud) med den gamle; jeg fremfører mit digt.»

2. Leit á brattrar brautar
baug hvassligum augum,
óstisk áðr at flausti
oggs búð, faðir Þrúðar.

Finnurs tolkning i B1:

Faðir Þrúðar leit hvassligum augum á baug brattrar brautar; oggs búð búð óstisk áðr at flausti. = «Tor så med barske øjne på ormen; havet havde i forvejen slået brusende mod skibet.»

3. Svá brá viðr, at (sýjur),
seiðr (reiðu framm breiðar)
jarðar, út at borði
Ulls mágs hnefar skullu.

Finnurs tolkning B1:

Seiðr jarðar brá svá viðr, at Ulls mágs skullu út at borði; breiðar sýjur rendu framm = «Ormen gjorde et så stærkt ryk derved, at Tors hænder slog mod bådskanten; den brede båd skød fremad.»

B. Norrøn Prosa

B.1. Gyfaginning 42: Tor dreper byggmesteren.

En at kaupi þeira váru sterk vitni ok mǫrg sǫri, fyrir því at jǫtunum þótti ekki trygt at vera með Ásum gríðalaust ef Þórr kvæmi heim, en þá var hann farinn í Austrveg at berja tröll. [...] Ok eptir um daginn varð ekki svá smíðat sem fyrr hafði orðit. Ok þá er smiðrinn sér at eigi mun lokit verða verkinu, þá fórisk smiðrinn í jǫtunmóð. En er

Æsirir sá þat til vísst at þar var bergrisi kominn, þá varð eigi þyrmt eiðunum, ok kǫlluðu þeir á Þór, ok jafnskjótt kom hann ok því næst fór á lopt hamarrinn Mjöllnir, galt þá smíðarkaupit ok eigi sól ok tungl, heldr synjaði hann honum at byggva í Jotunheimum ok laust þat hit fyrsta hogg er haussinn brotnaði í smán mola ok sendi hann niðr undir Niflhel (Snorri Sturluson 1982: 35).

Oversettelse:

«Ved kjøpet deres var det sterke vitner og mange løfter, fordi jotnene mente det ikke var trygt å være hos Æsene uten at deres trygghet var garrantert i tilfelle Tor kom hjem. På den tiden var han i Austerveg for å bekjempe troll. [...] Dagen etter ble det ikke gjort like mye som før hadde blitt, og da smeden så at verket ikke ville bli ferdigstilt, da drev smeden i jotunvrede, men da æsene så at det viste seg at det var en bergrise som var komt, da lot de ikke spare eden. De kalte på Tor, og like kjapt kom han og i neste øyeblikk føk hammeren Mjølner i luften. Da ble smedkjøpet betalt, og ikke med sol og måne. Heller nektet han ham å bo i Jotunheimene og løsnet det første hogget så hodet knuste i små biter og sendte ham ned under Tåkehel.»

B.2 Gylfaginning 44: Tor truer familien og tar Tjalve og Roskva.

Kennir hann at brotinn var lærleggrinn. Eigi þarf langt frá því at segja, vita megu þat allir hversu hræddr búandinn mundi vera er hann sá at Þórr lét síga brýnnar ofan fyrir augun; en þat er sá augnanna, þá hugðisk hann falla mundu fyrir sjóninni einni samt. Hann herði hendrnar at hamarskaptinu svá at hvítuðu knúarnir, en búandinn gerði sem ván var ok ǫll hjúnin, kǫlluðu ákafliga, báðu sér friðar, buðu at fyrir kvæmi allt þat er þau áttu. En er hann sá hræzlu þeira þá gekk af honum móðrinn ok sefaðisk hann ok tók af þeim í sætt börn þeira Þjálfar ok Rǫsku ok gerðusk þau þá skyldir þjónustumenn Þórs ok fylgja þau honum jafnan síðan. (Snorri Sturluson 1982: 37)

Oversettelse:

«Han kjenner at lårbeinet var brutt. Ikke trenger man si stort om det, for alle kan skjønne hvor redd bonden måtte ha vært da han så at Tor lot brynene sige ned over øynene, og da han så øynene, da trodde han at han ville falle om av blikket alene. Han [Tor] knyttet nevene rundt hammerskaftet så knokene ble hvite. Da gjorde bonden som forventet, og hele husstanden tryglet voldsomt og ba om nåde, og bød til forlik alt de eide. Da Tor så redselen deres gikk vreden av ham, han mildnet og tok barna deres, Tjalve og Roskva, som forlik slik at de ble Tors tjenestefolk. Siden har de fulgt ham.»

B.3 Gylfaginning 47: Om da Tor løftet Midgardsormen

Eigi þótti mér hitt minna vera vert, er þú lyftir upp kettinum, ok þér satt at segja, þá hræddust allir þeir, er sá, er þú lyftir af jörðu einum fætinum. En sá kǫttr var eigi sem þér sýndist. Þat var Miðgarðsormr, er liggir um ǫll lǫnd, ok vannst honum varliga lengð til, at jörðina tæki sporðr ok hǫfuð, svá langt seildist þú upp, at skammt var þá til himins. (Snorri Sturluson 1982: 43)

Oversettelse:

«Jeg synes ikke det var mindre verk, da du løftet opp katten, og sant skal jeg si deg, at alle ble redde som så da du løftet den ene poten fra jorden. Den katten var ikke som den syntes, men Midgardsormen som ligger rundt alle land, og det var såvidt lengden rakk så hale og hode rørte

ved jorden: Så langt strakk du deg opp, at da var det kort til himmelen.»

B.4 Gylfaginning 48: Tors fiskeferd

Miðgarðsormr gein yfir oxahöfuðit en ǫngullinn vá í góminn orminum. En er ormrinn kendi þess, brá hann við svá hart at báðir hnefar Þórs skullu út á borðinu. Þá varð Þórr reiðr ok fórðisk í ásmegin, spyndi við svá fast at hann hljóp báðum fótum gögnum skipit ok spyndi við grunni, dró þá orminn upp at borði. En þat má segja at engi hefir sá sét ógurligar sjónir er eigi mátti þat sjá er Þórr hvesti augun á orminn, en ormrinn starði neðan í mót ok blés eitriu. Þá er sagt at jötunninn Hymir gerðisk litverpr, fólnaði, ok hræddisk er hann sá orminn ok þat er særinn fell út ok inn of nokkvann. Ok í því bili er Þórr greip hamarinn ok fórði á lopt þá fálmaði jötunninn til agnsaxinu ok hjó vað Þórs af borði, en ormrinn søktisk í sæinn. En Þórr kastaði hamrinum eptir honum, ok segja menn at hann lysti af honum hofuðit við grunninum. En ek hygg hitt vera þér satt at segja at Miðgarðsormr lifir enn ok liggir í umsjá (Snorri Sturluson 1982: 44-45).

Oversettelse:

«Midgardsormen gapte over oksehodet, og kroken stakk i gommene på ormen. Da ormen kjente dette, kastet den seg om så hardt at begge nevene til Tor slo i ripa. Da ble Tor sint ok føk opp i gudemakt, og trødde fra så hardt at begge føttene hans gikk gjennom skipet og stod ned i havbunnen. Da dro han ormen opp til relingen. Og det skal være sagt at ingen har sett et så skrekkelig syn som da Tor kvasset øynene mot ormen, og ormen stirret imot nedenfra og blåste eiter. Da er det sagt at jotunen Hyme bleknet og ble redd da han så ormen og havet som fosset ut og inn på båten. Men i det øyeblikket Tor grep hammeren og hevet den i luften, da famlet jotunen etter agnkniven og hoggde Tors fiskesnøre av ved ripa, og ormen sank i havet. Men Tor kastet hammeren etter den, og noen menn sier at han slo hodet av ham på havbunnen. Men selv tror jeg det er sant å si, at Midgardsormen og ligger rundt havet.»

B.5 Droplaugarsona saga 4: Gudenes vrede bringer storm

Einn tíma talaði Droplaug við sonu sína: «Ek vil senda ykkar til Vápnafjarðar í Krossavík til Geitis.» Þeir fóru heiman ok vestr á heiði. Ok er þeir höfðu af fjórðung, laust á fyrir þeim hrið mikilli, ok vissu eigi, hvar þeir fóru, fyrr en þeir kómu undir húsvegg einn, ok gengu um sólarinnis. Þá fundu þeir dyrr, ok kenndi Helgi, at þat var blóthús Spak-Bersa. Sneru þeir brott þaðan ok kómu heim, er þridjungur var eptir nætr, á Arneiðarstaði. En hriðin helzk hálfan mánuð, ok þótti mǫnnum þat langt mjök. En Spak-Bersi sagði þat valda svá langri hrið, er þeir Droplaugarsynir höfðu gengit sólarinnis um goðahus hans, ok þat annat, at þeir höfðu eigi lýst vígi Torðyfils at lögum, ok hefði goðin þessu reiðzk. (Droplaugarsona saga 1050: 146)

Oversettelse:

«En gang sa Droplaug til sønnene sine: «Jeg vil sende dere til Våpnafjord i Krossavik til Geite.» De dro hjemmefra og vest over heia. Og da de hadde komnt en fjerdedel på vei, kom de utfor et svært uvær, og visste dermed ikke hvor de dro hen før de kom inntil en husvegg som de gikk medsols rundt. Da fant de en dør, og Helge skjønnte at dette var Spak-Berses blot-hus.

De vendte bort derifra og kom hjem til Arneidarstad når det enda var en tredjedel igjen av natta. Men stormen holdt seg i en halv måned, og folk syntes det var svært lenge. Spak-Berse sa at årsaken for det lange uværet, var at Droplaugssønnene hadde gått medsols rundt gudehuset hans, i tillegg til at de ikke hadde lyst ut drapet på Tordivel etter loven, slik at gudene hadde blitt sinte.

B.6 Egils saga 56: Egil truer med gudenes vrede

Þá sneri Egill aptr ok sagði: «Því skírskota ek undir þik, Arinbjörn, ok þik, Þórðr, ok alla þá menn, er nú megu orð mín heyra, lenda menn ok lögmennt ok alla alþýðu, at ek banna jarðir þær allar, er Björn hefir átt, at byggja ok at vinna. Banna ek þér, Berg-Önundr, ok öðrum mönnum öllum, innlenskum ok útlenskum, tignum ok ótignum, en hverjum manni, er þat gerir, legg ek við lögprot landsréttar ok gríðarof ok goðagremi» (*Egils saga* 1933: 158)

Oversettelse:

«Da vendte Egil seg tilbake og sa: «Til vitne kaller jeg deg Arinbjørn, og deg Tord, og alle dere menn som nå kan høre ordene mine: Lendmenn og lagmenn og hele forsamlingen, at jeg forbanner dere alle den jorden som Bjørn har ått å bygge og drive. Jeg forbanner deg, Berg-Önund, og alle andre menn: innenlandske og utenlandske, ærlige og uærlige, og hvem som helst som gjør dette, at jeg skal regne dem skyldige i brudd på lov og landrett, gridsrov og gudenes vrede.»

B.7 Eyrbyggjarsaga 3-4: Torolv Mosterskjeggs landnám og Tor-kult

Kapittel 3

Hrólfr var höfðingi mikill ok inn mesti rausnarmaðr; hann varðveitti þar i eyjunni þórshof ok var mikill vinr Þórs, ok af því var hann þórólfr kallaðr. Hann var mikill maðr ok sterkr, fríðr sýnum ok hafdi skegg mikit; því var hann kallaðr Mostrarskegg. Hann var gofgastr maðr í eyjunni (*Eyrbyggja saga* 1935. 6)

Oversettelse:

«Rolf var en mektig høvding, og en overdådig raus mann. Han besørget et hov til Tor der på øya og var en god venn av Tor, og av den grunn ble han kalt Torolv. Han var en svær og sterk kar, vakker å se til og hadde mye skjegg. Derav ble han kaldt for Mosterskjegg. Han var den mest gjeveste mannen på øya.»

Kapittel 4

Þórólfr Mostrarskegg fekk at blóti miklu ok gekk til fréttar við Þór, ástvin sinn, hvárt hann skyldi sættask við konung eða fara af landi brott ok leita sér annarra forlaga, en fréttin vísaði Þórólfi til Íslands. Ok eptir þat fekk hann sér mikit hafskip ok bjó þat til Íslandsferðar ok hafdi með sér skuldalið sitt ok búferli. Margir vinir hans réðusk til ferðar með honum. Hann tók ofan hofit ok hafði með sér flesta við, þá er þar höfðu í verit, ok svá moldina undan stallanum, þar er Þórr hafði á setit. Síðan sigldi Þórólfr í haf, ok byrjaði honum vel, ok fann landit ok sigldi fyrir sunnan, vestr um Reykjanes; þá fell byrrinn, ok sá þeir, at skar í landit inn fjórðu stóra. Þórólfr kastaði þá fyrir borð öndvegissúlum sínum, þeim er staðit höfðu í hofinu; þar var Þórr skorinn á annarri. Hann mælti svá fyrir, at hann skyldi þar byggja á Íslandi, sem Þórr léti þær á land koma. En þegar þær hóf frá skipinu, sveif þeim til ins vestra fjarðarins, ok þótti þeim fara eigi

vánum seinna. Eptir þat kom hafgula; sigldu þeir þá vestr fyrir Snæfellsnes ok inn á fjörðinn. [...] Eptir þat kǫnnudu þeir landit ok fundu á nesi framanverðu, er var fyrir norðan váginn, at Þórr var á land kominn með súlurnar; þat var síðan kallat Þórsnes. Eptir þat fór Þórólfr eldi um landnám sitt, útan frá Stafá ok inn til þeirar ár, er hann kallaði Þórsá, ok byggði þar skipverjum sínum. Hann setti bœ mikinn við Hofsvág, er hann kallaði á Hofsstoðum. Þar lét hann reisa hof, ok var þat mikit hús; váru dyr á hliðvegginum ok nær oðrum endanum; þar fyrir innan stóðu oðrvegissúlurnar, ok váru þar í naglar; þeir hétu reginnaglar; þar var allt friðarstaðr fyrir innan. Innar af hofinu var hús í þá líking, sem nú er sǫnghús í kirkjum, ok stóð þar stalli á miðju gólfinu sem altari, ok lá þar á hringr einn mótlauss, tvítǫgeyringr, ok skyldi þar at sverja eiða alla; þann hring skyldi hofgoði hafa á hendi sér til allra mannfunda. Á stallanum skyldi ok standa hlautbolli, ok þar í hlautteinn sem stoðkull væri, ok skyldi þar stoðkva með ór bollanum bóði því, er hlaut var kallat; þat var þess konar blóð, er svøfð váru þau kvikendi, er goðunum var fórnat. Umhverfis stallann var goðunum skipat í afhúsinu. Til hofsins skyldu allir menn tolla gjalda ok vera skyldir hofgoðanum til allra ferða, sem nu eru þingmenn hofðingjum, en goði skyldi hofi upp halda af sjálfs síns kostnaði, svá at eigi rénaði, ok hafa inni blótveizlur. [...] Í því nesi stendr eitt fjall; á því fjalli hafði Þórólfr svá mikinn átrúnað, at þangat skyldi enginn maðr óþveginn líta ok engu skyldi tortíma í fjallinu, hvárki fé né mǫnnum, nema sjálfst gengi í brott. Þat fjall kallaði hann Helgafell ok trúði, at hann myndi þangat fara, þá er hann dœi, ok allir á nesinu hans frændr. Þar sem Þórr hafði á land komit, á tanganum nessins, lét hann hafa dóma alla ok setti þar heraðsþing; þar var ok svá mikill helgistaðr, at hann vildi með engu móti láta saurga vǫllinn, hvárki í heiptarblóði, ok eigi skyldi þar álfrek ganga, ok var haft til þess sker eitt, er Dritsker var kallat (*Eyrbyggja saga* 1935. 7-10).

Översettelse:

«Torolv Mosterskjegg arrangerte et stort blot og søkte råd frå Tor, sin fortrolige, om han skulle forlike seg med kongen eller fare bort frå landet og søke lykken et annet sted, og orakelet viste Torolv til Island. Etter det fikk han seg et stort havskip og satt ut på Islandsferd, og tok med seg husfolket og dyrene sine. Mange av vennene hans reiste med ham. Han hovet fra hverandre og tok med seg det meste av tømmeret det hadde bestått av, og jorden under plattformen hvor Tor hadde sittet. Siden seilte han til havs og fikk god bær. Og fant landet og seilte sørenfør, vest om Reykjanes. Da senket børen seg, og de så at store fjorder skar seg inn i landet. Torolv kastet da høysetestolpene sine over bord, de som hadde stått i hovet; der var Tor skåret inn på den ene. Han sa forut at han skulle bosette seg på Island, der som Tor kom på land. Og da de fløt bort fra skipet, fløt de innover mot den vestre fjorden, og det virket som de rekte raskere enn forventet. Deretter kom en sjøbris og de seilte vestenfor Snøfjellsnes og inn i fjorden. [...] Deretter undersøkte dem området og fant ut at Tor var komt på land med søylene på et utstikkende nes nordpå vågen. Det ble siden kalt Torsnes. Etter det for Torolv med ild rundt landnåmet sitt, ut fra Stavå og inn til den elva han kalte Torså, og byggde bosted til mannskapet sitt der. Han satt opp en stor gard ved ved Hovsvåg, som han kalte Hovstad. Det lot han reise et hov, det var et stort hus: Det var en dør i leveggen, nær ene enden. Innenfor stod høysetestolpene, og i dem var det nagler, som heter gudenagler. Der innenfor var alt fredhellig. Innerst i hovet var det et bygg i som ligner det som i dag er koret i kirkene, og der stod plattformen i midten av gulvet som et alter. På den lå det en utsluttet ring som vog tjue øre, som man skulle sverge alle eder ved. Den ringen skulle hovgoden ha på hånden sin ved alle forsamlinger. På plattformen skulle det også stå en lautbolle [*hlaut* = «offerblod»], og der i en lauttein som en stenkekost som man skulle skvette fra bollen det som kaltes laut: Det var det slaget blod, som kom fra dyrene som var ofret til gudene. Gudene var plassert rundt plattformen i dette sidehuset. Til hovet skulle alle menn betale avgift og være pliktige til å

følge hovgoden i alle ærend, slik tingmenn nå gjør med høvdingene. Men goden skulle vedlikeholde hovet av sin egen rikdom, så det ikke forfalt, og holde offerfester der inne.

[...]På det neset står det et fjell, og til det fjellet hadde Torolv slik en stor aktelse at ingen mann skulle se på det uvasket og ingen skulle avgå med døden på fjellet, hverken folk eller fe, med mindre de gikk bort av seg selv. Det fjellet kalte han Helgafjell, og trodde at han skulle fare ditt når han, og alle av hans frende på neset, døde. Der hvor Tor hadde komt på land, på tangen av neset, lot han holde alle dommer og satt heradstinget der. Det var også et så hellig sted, at under ungen omstendigheter ville la vollen tilgrises, hverken av harm-blod eller av at folk hadde avføring der, det hadde man det skjæret som var kalt dritskjær.»

B.8 Eyrbyggjar saga 9: Helligbrøde på Torsnes

Þat var eitt vár á Þórsnessþingi, at þeir mágar, Þórgrímr Kjallaksson ok Ásgeirr á Eyri, gerðu orð á, at þeir myndi eigi leggja drag undir ofmetnað Þórsnesinga, ok þat, at þeir myndi ganga þar ørna sinna sem annars staðar á mannfundum á grasi, þótt þeir væri svá stolz, at þeir gerði lond sín helgari en aðrar jarðir í Breiðafirði; lýstu þeir þá yfir því, at þeir myndi eigi troða skó til at ganga þar í útsker til álfreka. En er Þórsteinn þorskabítr varð þessa varr, vildi hann eigi þola, at þeir saurgaði þann vøll, er Þórolfr, faðir hans, hafði tignat umfram aðra staði í sinni landeign; heimti hann þá at sér vini sína ok ætlaði at verja þeim vígi vøllinn, ef þeir hygðisk at saurga hann. [...] En um kveldit, er Kjalleklingar váru mettir, tóku þeir vápn sín ok gengu út í nesit. En er þeir Þórsteinn sá, at þeir sneru af þeim veg, er til skersins lá, þá hljópu þeir til vápna ok runnu eptir þeim með ópi ok eggjan. Ok er Kjalleklingar sá þat, hljópu þeir saman ok vørdu sik; en Þórsnesingar gerðu svá harða atgöngu, at Kjalleklingar hrukku af vellinum ok í fjöruna; snerusk þeir þá við, ok varð þar inn harðasti bardagi med þeim. Kjalleklingar váru föri ok höfðu einvalalið. Nú verða við varir Skógstrendingar, Þorgestr inn gamli ok Áslákr ór Langadal; þeir hljópu til ok gengu í milli, en hváirtveggju váru inir oðustu, ok fengu eigi skilit þá, áðr en þeir hétu at veita þeim, er þeira orð vildi heyra til skilnaðarins, ok við þat urdu þeir skilðir, ok þó með því móti, at Kjalleklingar náðu eigi at ganga upp á vøllinn, ok stigu þeir á skip ok fóru brott af þinginu. Þar fellu menn af várumtveggjum, ok fleiri af Kjalleklingum, en fjöldi varð sárr. Gríðum varð engum á komit, því at hvárgir vildu þau selja, ok hétu hvárir oðrum atförum, þegar því mætti við koma. Vøllrinn var orðinn alblóðugr, þar er þeir börðusk, ok svá þar, er Þórsnesingar stóðu, meðan barizk var. (*Eyrbyggja saga* 1935: 15-16)

Oversettelse:

Det var en vår på Torsnes at de slektingene, Torgrim Kjallakson og Ásgeir på Eyra, ga uttrykk for at de ikke ville føye seg etter Torsnesingenes hovmod, og at de skulle gå og gjøre sitt fornødne på gresset der som på andre forsamlinger, selv om de var så stolte at de gjorde landet sitt helligere enn annen jord i Breidafjorden. De erklærte da at de ikke skulle trakke skoene sine for å gå der til utskjæret for å gjøre fra seg. Men da Torstein Torskebit fikk høre dette, ville han ikke ha noe av at de grisete til den den vollen som Torolv, far hans, hadde æret over andre deler av eiendommen sin. Da hentet han seg vennene sine og aktet å verge den viede vollen, hvis de tenkte å besmitte den. [...] Og om kvelden, da kjalleklingene var mette, tok de våpnene sine og gikk ut på neset. Men da Torstein så at de snudde av stien som gikk til skjæret, da løp de til våpen og sprang etter dem med brøl og tilrop. Og da kjalleklingene så det, løp de sammen og vernet seg. Men torsnesingene kom med så stor motgang at kjalleklingene trakk tilbake fra vollen og havnet ned i fjæra. Men da snudde det, og det ble den hardeste strid med dem. Kjalleklingene var færre, men de var vell sammensatt. Men nå var skogstrendingene

klar over hva som foregikk, Torgest den Gamle og Aslak fra Langdal. De løp til og gikk mellom dem, men begge sidene var helt ville, og det nyttet ikke å skille dem, før de sa de ville støtte deres sak, og ved det ble de skilte. Men på det viset at kjalleklingene ikke fikk gå over vollen, derfor gikk de på et skip og dro bort fra tinget. Der falt det menn fra begge sider, men flere av kjalleklingene, og mange var såret. Det ble ingen grid, for det ville ingen gi. Og de truet hverandre med hevn, så snart de kunne. Vollen var blitt helt tilgriset med blod der de hadde kjempet, og det var den også der torsnesingene hadde kjempet.

B.9 Fljótsdóla saga 26: Spak-berses hov

Þá gengr Helgi inn í hofit ok sér, at þar er ljóst, svá at hvergi berr skugga á. Þar var allt altjaldat. Setit var þar á báða bekki. Þar glóaði allt í gulli ok silfri. Þeir blígðu augum ok buðu ekki þeim, er komnir váru. Í öndvegi á hinn úððra bekk sátu þeir i samsæti i Freyr ok Þór (*Fljótsdóla saga* 1950:295).

Oversettelse:

«Da går Helge inn i hovet, og ser at det var så lyst der at ingen skygger ble kastet. Der var veggene dekket med tapeter. Det satt noen på begge benkene; der glitret alt i gull og sølv. De glodde med øynene og hilste ikke på dem som hadde kommet inn. I høysetet, på den lavere benken, satt Frøy og Tor samsetes.»

B.10 Flóamanna saga 20-21: Tor konfronterer og truer Torgils

Kapittel 20

Nú kom kristni á Ísland, ok tók Þorgils í fyrra lagi við trú. Hann dreymdi eina nótt, at Þórr kæmi at honum með illu yfirbragði ok kvað hann sér brugðizt hafa, - «hefir þú illa ór haft við mik,» segir hann, «valit mér þat, er þú áttir verst til, en kastat silfri því í fúla tjörn, er ek átta, ok skal ek þér í rnóti koma.» «Guð mun mér hjálpa,» segir Þorgils, «ok er ek þess sæll, er okkat felag sleit.» Ok er Þorgils vaknar, sá hann, at tǫðugoltr hans var dauðr. Hann lét grafa hann hjá tǫptum nokkurum ok lét ekki af nýta. Enn barst Þórr í drauma Þorgils ok sagði, at honum væri eigi meira fyrir at taka fyrir nasar honum en galta hans. Þorgils kvað gud mundu því ráða. Þórr heitaðist at gera honum fjárskaða. Þorgils kvaðst eigi hirða um þat. Aðra nótt eptir dó uxi gamall fyrir Þorgils. Þá sat hann sjálfr hjá nautum um nóttina eptir. En um morgunin, er hann kom heim, var hann víða blár. Hafa menn þat fyrir satt, at þeir Þórr muni þá fundizt hafa. Eptir þat tók af fallit (*Flóamanna saga* 1991: 274-275).

Oversettelse:

«Nå kom kristendommen til Island, og Torgils var blant de første som tok til troen. En natt drømte han, at Tor kom til ham med en dårlig mine og sa at han hadde blitt sviktet. «Du har vært ille mot meg,» sier han, «og gitt meg de verste ting du eier, og kastet sølvet mitt i et avskyelig tjern, og for dette skal jeg gjengjelde deg.» «Gud vil hjelpe meg,» sier Torgils, «og det at vårt samhold slet seg, er jeg glad for.» Og da Torgils våknet, så han at alegrisen hans var død. Han lot den begrave ved noen tufter, og nyttet ingen deler av den. Tor viste seg igjen i drømmene til Torgils og sa til ham, at det ikke ville være verre å kverke ham enn det var å ta galten hans. Torgils sa at Gud ville råde. Tor truet med å gjøre skade på krøtteren hans. Torgils sa at det brydde han seg ikke om. Andre natten etter døde en gammel okse for Torgils. Da satt han selv og våket hos feet den neste natten. Om morgenen da han kom hjem var han temmelig blå, og folk holder det for visst at han og Tor støtte på hverandre den natten. Etter dette opphørte dødsfallene (*Flóamanna saga* 1991: 274-275).

Kapittel 21

Þorgils bíðr nú byrjar ok dreymir, at maðr kæmi at honum, mikill ok rauðskeggjaðr, ok mælti: «Ferð hefir þú ætlat fyrir þér, ok mun hon erfið verða.» Draummaðrinn sýndist honum heldr greppligr. «Illa mun yðr farast,» segir hann, «nema þu hverfir aptr til míns átrúnaðar; mun ek þá enn til sjá með þér.» Þorgils kvaðst aldri hans umsjá hafa vilja ok bað hann burt dragast sem skjótast frá sér, — «en mín ferð tekst sem almáttigr guð vill.» Síðan þótti honum Þórr leiða sik á hamra nokkura, þar sem sjóvarstraumur brast í björgum, — «í slíkum bylgjum skaltu vera ok aldri ór komast, utan þú hverfir til mín.» «Nei,» sagði Þorgils, «far á burt, inn leiði fjandi! Sá mun mér hjalpa, sem alla leysti með sínum dreyra.» Síðan vaknar hann ok segir drauminn konu sinni. «Aptr munda ek setjast,» segir hon, «ef mik hefði svá dreymt, ok eigi vil ek segja Jósteini draum þenna ok eigi oðrum mǫnnum».

Nú kemr byrr, ok sigla þau út ór firð. Hafði Jósteinn skip fyrir framan siglu. Ok sem þau koma ór landsýn, tekst af byrr allr, ok velkjast þau úti lengi, svá at bæði varð matfátt ok drykkjarfátt.

Þorgils dreymdi, at inn sami maðr kæmi at honum ok mælti: «Fór eigi sem ek sagða þér?» Þórr talaði þá enn margt við Þorgils, en Þorgils rak hann frá sér með hǫrðum orðum. Tekr nú at hausta, ok mæltu sumir menn, at þeir skyldi heita á Þór. Þorgils bannaði þat ok sagði, at menn skyldi missmíði á finna, ef nokkurr maðr blótaði þar í skipi. Við þessi orð treystist engi á Þór at kalla. Eptir þetta dreymdi Þorgils, at sami maðr kom at honum ok mælti, «Enn sýndist þat, hversu trúr þú var mér, er menn vildu á mik kalla, en ek hefi nú beint fyrir þínum mǫnnum, ok eru nú komnir at þrotum allir, ef ek dugi þeim eigi, en nú muntu taka hǫfn át sjau náttu fresti, ef þú hverfr til mín af nokkuri alvǫru.» «Þótt ek taka aldri hǫfn,» segir Þorgils, «þá skal ek þér ekki gott gera.» Þórr svarar: «Þótt þú gerir mér aldri gott, þá gjaltu mér þó góz mitt.» Þorgils hugsar hvat om þetta er, ok veit nú, at þetta er einn uxi, ok var þetta þá kálfr, er hann gaf honum. Nú vaknar Þorgils ok ætlar nú at kasta utanborðs uxanum. En er Þorgerðr verðr þess vís, falar hon uxan, því at henni var vistafátt. Þorgils sagðist vilja ónýta uxann ok engum selja. Þorgerði þótti nú illa. Han lét kasta uxanum útbyrðis ok kvað eiki kynligt, þótt illa fǫrist, er fé Þórs var innbyrðis. (Flóamanna saga 1991: 278-281).

Oversettelse:

«Torgils venter nå på bøl, og drømmer at en stor og rødskegget mann kom til ham og mælte: «En ferd har du foresatt deg, og den vil være strevsom.» Drømmemannen syntes for ham å være heller storvokst. «Ille vil det ferdes dere,» sier han, «med mindre du vender tilbake til troen min; da vil jeg atter atter våke over deg.» Torgils sa han aldri ville ha omsorgen hans, og bad han dra seg bort som kjappest var fra ham, «for min ferd går der Gud den allmektige vil.» Siden syntes han Tor førte ham til noen bergklipper, hvor sjøen slo i berget. «I slike bølger skal du være, og aldri komme bort, uten at du vender deg til meg.» «Nei,» sa Torgils, «far bort din lede fande! Han vil meg hjelpe, som forløste alle med blodet sitt.» Siden våknet han og fortalte kona si om drømmen. «Jeg hadde ombestemt meg», sier hun «om det var jeg som hadde drømt slik, og ikke ville jeg nevnt denne drømmen til Jostein, og ikke de andre mennene heller».

Nå kom en bøl, og med den seilte de ut av fjorden. Jostein hadde mannskapet sitt fremmenfor masten, og da de kom utenfor landsyn forsvant børen helt, og de drev da ute så lenge at det ble mangel på både mat og drikke. Torgils drømte at den same mannen kom til ham og mælte: «Gikk det ikke som jeg sa deg?» Tor talte da en masse ting til Torgils, men Torgils jagte ham bort fra seg med harde ord. Det tok nå til å bli høst, og noen menn sa at de

skulle be til Tor. Torgils forbannet det forslaget og sa at folk kom til å trege om noen som helst av dem blotet der på skipet. Med disse ordene våget ingen å påkalle Tor. Etter dette drømte Torgils at den samme mannen kom til ham og mælte: «Enda synes det, hvor tro du var mot meg, når mennene ville påkalle meg. Jeg har hjulpet mennene dine, men de kommer til å bli utslitte om jeg ikke får dem opp på føttene igjen. Men nå kan du være i havn innen sju netter, hvis du vender det til meg for alvor.» «Om jeg så aldri kommer i havn,» sier Torgils, «skal jeg aldri godtgjøre deg». Tor svarer: Om du ikkje vil godtgjøre meg, da må du gi meg tilbake godset mitt.» Torgils stusser over hva dette var, og skjønner nå at dette er en okse som han gav ham da den var kalv. Nå våkner Torgils og akter å kaste oksen over bord. Men da Torgerd blir bevisst på dette, tilbyr hun å kjøpe oksen, for hun hadde lite mat. Torgils sa at han ville forspille oksen, og selge den til ingen. Det syntes Torgerd ille om. Han kastet oksen over bord, og sa det ikke var rart det gikk så ille når feet til Tor var ombord.»

B.11 Kjalnesinga saga 2: Torgrim godes hov og Tor-kult

Hann var kallað Þorgrímr goði. Hann var blótmaðr mikill; lét hann reisa hof mikit í túni sínu; þat var hundrað fóta langt, en sextugt á breidd; þar skyldu allir menn hof toll til leggja. Þórr var þar mest tignaðr. Þar var gert af innar kringlótt svá sem húfa væri; þat var allt tjaldat og gluggat. Þar stóð Þórr í miðju og önnur goð á tvær hendr. Frammi fyrir Þór stóð stallr með miklum hagleik gerr ok þiljaðr ofan með járnri; þar á skyldi vera eldr, sá er aldri skyldi slokkna; það kòlluðu þeir vígðan eld. Á þeim stalli skyldi liggja hringr mikill af silfri gerr; hann skyldi hofgoði hafa á hendi til allra mannfunda; þar at skyldu allir menn eiða sverja um kennslamál öll. Á þeim stalli skyldi ok standa bolli af kopar mikill; þar skyldi í láta blóð þat allt, er af því fé yrði, er Þór var gefit, eðr mǫnnum; þetta kòlluðu þeir hlaut ok hlautbolla. Hlautinu skyldi dreifa yfir menn eða fé, en fé þat, sem þar var gefit til, skyldi hafa til mannfagnaðar, þá er blótveizlur eru hafðar. En mǫnnum, er þeir blótuðu, skyldi steypa ofan í fen þat, er úti var hjá dyrunum; þat kòlluðu þeir Blótkeldu (Kjalnesinga saga 1959: 7)

Översettelse:

«Han ble kalt Torgrim gode. Han var en stor blotsmann, og lot reise et stort hov i tunet sitt. Det var hundre fot langt og seksti bredt. Til det skulle alle menn legge hovtoll. Tor var der æret mest. Det var en rund inngjerding der som en baldakin. Det hele var tjeldet og glugget. Der stod Tor i midten og andre guder på begge sider. Framme foran Tor sto det en stall [En kult-plattform] med forseggjorte gjenstander og tømret oppe med jernbeslag. Der skulle det være en ild som aldri skulle slukne, det kalte de for viet ild. På den stollen skulle det ligge en stor ring, helt av sølv. Den skulle hovgoden ha på hånden under alle sammenkomster. På den skulle alle menn sverge eder ved alle vitnemål. På den stollen skulle det også stå en stor bolle av kobber. Deri skulle man late alt blodet av feet eller mennesker man hadde gitt til Tor. Dette kalte de laut eller lautbolle. Lauten skulle de skvette over folk eller fe, og det feet som var gidd til dette skulle brukes til bevertningen av blotene. Mens mennene som ble blotet skulle de senke ned i den myren som var ute med dyrene; den kalte de Blotkilden.»

B.12 Landnámabók S85, H73: Torolv Mosterskjeggs landnám og hov på Torsnes

Þórólfr son Qrnólfs fiskreka bjó í Mostr; því var hann kallaðr Mostrarskegg; hann var blótmaðr mikill ok trúði á Þór. Hann fór fyrir ofríki Haralds konungs hárfagra til Íslands ok sigldi fyrir sunnan land. En er hann kom vestr fyrir Breiðafjörð, þá skaut hann fyrir þorð öndvegissúlum sínum; þar var skorinn á Þórr. Hann mælti svá fyrir, at Þórr skyldi þar á land koma, sem hann vildi, at Þórólfr byggði; hét hann því at helga

Þór allt landnám sitt ok kenna við hann. Þórólfr sigldi inn á fjörðinn ok gaf nafn firðinum ok kallaði Breiðafjörð. Hann tók land fyrir sunnan fjörðinn. nær miðjum firðinum; þar fann hann Þór rekinn í nesi einu; þat heitir nú Þórsnes. Þeir lendu þar inn frá á váginn, er Þórólfr kallaði Hofsvág; þar reisti hann bœ sinn ok gerði þar hof mikit ok helgaði Þór; þar heita nú Hofstaðir. Fjörðrinn var þá byggðr lítt eða ekki. Þórólfr nam land frá Stafá inn til Þórsár ok kallaði þat allt Þórsnes. Hann hafði svá mikinn átrúnað á fjall þat, er stóð í nesinu, er hann kallaði Helgafell, at þangat skyldi engi maðr óþveginn líta, ok þar var svá mikil friðhelgi, at øngu skyldi granda í fjallinu, hvárki fé né monnum, nema sjálft gengi á braut. Þat var trúa þeira Þórólfs frænda, at þeir dœi allir í fjallit. Þar á nesinu, sem Þórr kom á land, hafði Þórólfr dóma alla, ok þar var sett heraðsþing með ráði allra sveitarmanna. En er menn váru þar á þinginu, þá skyldi vist eigi hafa alfreaka á landi, ok var ætlat til þess sker þat, er Dritsker heitir, þvá at þeir vildu eigi saurga svá helgan vøll sem þar var. En þá er Þórólfr var dauðr, en Þorsteinn son hans var ungr, þá vildu þeir Þorgrimr Kjallaksson ok Ásgeirr mágr hans eigi ganga í skerit ørna sinna. Þat þolðu eigi Þórsnesingar, er þeir vildu saurga svá helgan vøll. Því þorðusk þeir Þorsteinn þorskabítr ok Þorgeirr kengr við þá Þorgrim ok Ásgeir þar á þinginu um skerit, ok fellu þar nokkurir menn, en margir urðu sárir, áðr þeir urðu skilðir. Þórðr gellir sætti þá; ok með því at hvárigir vildu láta af sínu máli, þá var vøllrinn úheilagr af heiptarblóði. Þá var þat ráð tekit at fœra á brott þaðan þingit ok inn í nesit, þar sem nú er; var þar þá helgistaðr mikill, ok þar stendr enn Þórssteinn, er þeir brutu þá menn um, er þeir blótuðu, ok þar hjá er sá dómhringr, er menn skyldu til blóts dœma. (Landnámabók 1968: 124-126)

Oversettelse:

«Torolv, sønnen til Ørnolv Fiskreke, bodde på Moster; derfor ble han kalt Mosterskjegg. Han var en stor til å ofre og trodde på Tor. Han reiste fra kong Harald Hårfagres overmakt til Island, og seilte sørenfor landet. Da han kom vestenfor Breidafjord kastet han over bord høysetestolpene sine; på de var Tor skåret inn. Han ærklærte det slik, at Tor skulle komme på land der han ville at Torolf skulle bosette seg. Dermed sverget han å hellige Tor hele landnåmet sitt og vedkjenne seg ham. Torolv seilte inn i fjorden og gav den navnet Breidafjord. Han tok han tok land på søndre side, nær midten av fjorden, der han fant at Tor hadde rekt på et nes; det heter nå Torsnes. De landet der innenfor vågen som Torolf kalte Hovsvåg. Der reiste han garden sin og bygde et stort hov og helliget det Tor; der heter det nå Hovstad. Fjorden var på den tida knapt bebyggt, om i det hele tatt. Torolv tok land fra Stavå inn til Torså og kalte det hele Torsnes. Han hadde slik aktelse for fjellet som stod på neset, som han kalte Helgafjell, at ingen man skulle uvasket se derpå, og det var slik en sterk fredhellighet at ingen, hverken folk eller fe, skulle såres på fjellet. Utenom når de selv forgikk der. Det var troen til Torolfs slekt, at de døde inn i fjellet alle sammen.

Der på neset, hvor Tor kom på land, hadde Torolv alle rettsakene, og der ble det satt heradsting etter alle bygdemennenes råd. Men da folk var der på ting, fikk man slett ikke gjøre sitt fornødne på land, men måtte gå til det skjæret som heter Dritskjær, fordi de ikke ville tilgrise den hellige vollen som var der. Da Torolv var død, og Torstein sønnen hans var ung, ville Torgrim Kjallaksson og Ásgeir, mågen hans, ikke gå til skjæret og gjøre sitt fornødne. Torsnesingene tålte ikke at de ville grise til slik en hellig voll. Dermed kjempet Torstein Torskebit og Torgeir Klenge mot Torgrim og Ásgeir det på tinget om skjæret, og noen menn falt, og mange såret før de ble adskilt. Tord Gauler roet dem, enda hver av sidene ikke ville gi slipp på sin sak. Da var vollen blitt uhellig av harm-blodet. Da ble det vedtatt at de skulle føre tinget bort derifra og innpå neset, hvor det nå er; da ble det et svært hellig sted, og der står enda Torssteinen som de brøt de mennene over som dem blotet, og likeved er domringen der folk skulle dømmes til blots.»

B.13 Landnámabók S123, H95: Hallstein Torolvson fær høysetestolper

Hallsteinn son Þórólfs Mostrarskeggs nam Þorskafjörð ok bjó á Hallsteinsnesi; hann blótaði þar til bess, at Þórr sendi honum ǫndvegissúlur.* Eptir þat kom tré á land hans, þat er var sextigi ok þriggja álna ok tveggja faðma digrt; þat var haft til ǫndvegissúlna, ok eru þar af gǫrvar ǫndvegissúlur nær á hverjum bœ um þverfjörðuna. Þar heitir nú Grenitrésnes, er tréit kom á land. (Landnámabók 1968: 163-164)

**Hauksbók* legger her til: «Ok gaf þar til son sinn».

Oversettelse:

«Hallstein, sønn av Torolv Mosterskjegg tok Torskafjord og bodde på Hallsteinsnes: Der blotet han for at Tor skulle sende ham høysetestolper [og ofret sin sønn for det]. Etter dette kom et tre på land hos ham. Det var sekstire alen og to favner digert; det ble brukt til høysetestolpene. Derfra ble det også gjort høysetestolper til nær sagt hver eneste gard langs sidefjorden. Der heter det nå Grenitresnes hvor treet kom på land.»

B.14 Landnámabók S197, H164: Kráke-Reidars landnám

Kráku-Hreiðarr hét maðr, en Ófeigr lafskegg faðir hans, son Yxna-Þóris. Þeir feðgar bjöggu skip sitt til Íslands, en er þeir kómu í landsýn, gekk Hreiðarr til siglu ok sagðisk eigi mundu kasta ǫndvegissúlum fyrir borð, kvezk þat þykkja ómerkiligt at gera ráð sitt eptir því. Kvezk heldr mundu heita á Þór, at hann visaði honum til landa, ok kvezk þar mundu berjask til landa, ef áðr væri numit. (Landnámabók 1968: 232)

Oversettelse:

«Kráke-Reidar het en mann, og Ufeig Lavskjegg far hans, sønn av Øksne-Tore. De, far og sønn, kom med skipet sitt til Island, og da de kunne se land stilte Reidar seg ved masten og sa han ikke ville kaste høysetestolpene over bord, og mente det var en uforstandig skikk å følge. Han sa han heller ville påkalle Tor, at han skulle vise ham til land, og sa han det ville kjempe det til seg om det alt var tatt.»

B.15 Óláfs saga Tryggvasonar 67-68: Olav og blotene

Stóð konungr upp ok talaði ok mælti svá: «Vér áttum þing inn á Frostu. Bauð ek þá búǫndum, at þeir skyldu láta skírask, en þeir buðu mér þar í mót, at ek skylda hverfa til blóta með þeim, svá sem gǫrt hafði Hákon konungr Aðalsteinsfóstri. Kom þat ásamt með oss, at vér skyldim finnask inn á Mærini ok gera þar blót mikit. En ef ek skal til blóta hverfa með yðr, þá vil ek gera láta it mesta blót, þat sem títt er, ok blóta mǫnnum. Vil ek eigi til þess velja þræla eða illmenni. Skal til þess velja at fá goðunum ina ágætustu menn.

[...] Óláfr konungr fór með ǫllu liði sínu inn í Þrándheim. En er hann kom inn á Mærini, þá váru þar komnir allir hǫfðingjar Þrænda, þeir er þá stóðu mest í móti kristninni, ok hǫfðu þar með sér alla stórbændr þá, er fyrr hǫfðu haldit upp blótum í þeim stað. Var þar þá fjölmennt ok eptir því, sem fyrr hafði verit á Frostuþingi. Lét þá konungr krefja þings, ok gengu hvárirtveggju með alvæpni til þings. En er þing var sett, þá talaði konungr ok bauð mǫnnum kristni. Járnskeggi svaraði máli konungs af hendi bónda. Segir hann, at bændr vildu enn sem fyrr, at konungr bryti ekki lög á þeim. «Viljum vér, konungr,» segir hann, «at þú blótir, sem hér hafa gǫrt aðrir konungar fyrir þér.» (Snorri Sturluson 1941: I, 316-317)

Oversettelse:

«Kongen stod opp og talte så: «Vi holdt ting inne på Frosta. Der bar eg bøndene om at dei

skulle la seg døpe, og de bød meg imot at eg skulle vende om og blote med dem, slik som kong Håkon Adalsteinsforstre hadde gjort. Vi ble enige om at vi skulle komme til Mære og gjøre et stort blot. Men hvis jeg skal vende meg til dere, da vil jeg la gjøre det største blot som er mulig, og ofre mennesker. Til dette vil jeg ikke velge treller og stakkarer. Til dette vil jeg velge at gudene skal få de gildeste menn». [...]Kong Olav for med alle sine menn inn i Trondheim. Og da han kom inn til Mære hadde alle trøndernes Høvdingar komt dit, som stod mest imot kristningen, og hadde med seg alle storbøndene som før hadde opprettholdt blotene på stedet. Det var da fullt av folk som før hadde vært på Frosatingeg. Konge lot da kreve ting, og begge sider gikk fullt bevæpnet til tinget. Og da tinget var satt, talte kongen og bød mennene kristendommen. Jernskjegg svarte kongen på vegne av bøndene, og sier at bøndene ville enda som før, at kongen ikke skulle bryte loven for dem. «Vi vil, konge,» sier han, «at du bloter, slik det her har blitt gjort av andre konger før deg.»

B.16 Óláfs saga helga 112: Dale-Gudbrands ærefrykt

Ok átti Guðbrandr þar þing við þá og segir, at sá maðr var kominn á Lóar - «er Óláfr heitir, og vill bjóða oss trú aðr og brjóta goð vár ǫll í sundr og segir svá, at hann eigi miklu meira goð og máttkara, ok er þat furða, er jorð brestr eigi í sundr undir honum, er han þorir slíkt at mæla, eða goð vár láta hann lengr ganga» (Snorri Sturluson 1941: II, 184).

Oversettelse:

«Gudbrand holdt ting der ved og sa, at en mann var komt til Lom «som heter Olav, og vil by oss en annen tro og slå guden vår i stykker, og hevder så at han har en mye større og mektigere gud. Det er et under at jorden ikke brister i stykker under føttene hans, når han tør si slike ting, eller at guden vår lar ham gå lenger.»

C. Kontinentale kilder

C.1. Adam av Bremen, fjerde bok, 26-27: Helligdommen i uppsala

«Detta folk har ett berømt tempel som kallas Uppsala, belaget inte langt från samhället Sigtuna. I detta tempel, som är helt och hållet prytt med guld, dyrkar folket bilder av tre gudar. Den mäktigaste av dem, Tor, har sin tron mitt i salen. På var sin sida om honom sitter Oden och Frej. Man säger att de har följande betydelser: Tor, säger man, herskar i luften och råder över åska och blixtn, vind och regn, solsken och gröda. Oden, det vill säga raseriet, styr kriget och ger människan kraft att bekämpa sina fiender. Den tredje, Frej, skänker de dodliga fred och njutning. De förser också hans bildstod med en väldig stående manslem. Oden framställer de beväpnad, liksom våra landsmän Mars. Tor däremot med sin spira tycks likna Jupiter. De dyrkar också till gudar upphöjda människor, som de skänker odödlighet till tack för stora bedrifter. I den helige Ansgars levnadsbeskrivning kan man läsa att de gjort så med kung Erik. [...] Om en farsot eller hungersnöd hotar, offrar man till Tors bildstod, om ett krig förestår, till Oden, om ett bröllop skal firas, till Frej. Vart nionde år brukar man dessutom i Uppsala fira en gemensam fest med deltagande av folk från alla sveonernas landskap. Ingen har lov att utebli från denna fest. [...] Offerriten tillgår på följande sätt: Av varje lävande varelse av manligt kön offras nio stycken, med vilkas blod man brukar blidka gudarna.» (Adam av Bremen 1984: 224.225)

C.2 Dudo av St. Quentin (omkring år 1000): Menneskeoffer til Tor Primærteteksten etter perkins:

Cæterum, in expletione suarum expulsionum atque exituum, sacrificabant olim venerantes Thur, Deum suum. Cui non aliquod pecudum, neque pecorum, nec Liberi Patris, nec Cereris litantes donum, sed sanguinem mactabant humanum, holocaustorum omnium putantes pretiosissimum; eo quod, sacerdote sortilego prædestinante, jugo boum una vice diriter icebantur in capite; collisoque unicuique singulari ictu sorte electo cerebro, stemebatur in tellure. perquirebaturque levorsum fibra cordis, scilicet vena. Cujus exhausto sanguine, ex more suo, sua suorumque capita linientes, librabant celeriter navium carbasa ventis, illosque (v.l. deosque) tali negotio putantes placare, velociter navium insurgabant remis.

Oversettelse etter Perkins:

«Moreover, as the last act on expulsion and departure (?), they used formerly to make sacrifices in veneration of their god Thor. To him they offered neither gifts of sheep nor cattle (?), nor of Father Liber (i.e. 'wine'), nor of Ceres (i.e. 'corn' or 'bread'), but they used to sacrifice the blood of human victims, thinking that to be the most valuable of all offerings. The procedure was this: When a divinatory priest had decided how things should be, the victims were struck viciously on the head with a single blow from an ox-yoke. And then, when the brain of each and every victim, selected by lot, had been crushed by a separate blow, he was spread out on the ground and the fibre (*fibra*) of the heart, that is to say the vein (*vena*), was carefully examined on the left-hand side (*levorsum*). After that, and in accordance with their custom, they would smear their own and their comrades' heads with the drained blood and promptly spread the sails of their ships to the winds, thinking to placate them (i.e. "the winds"; or, accepting the reading *deosque*, "the gods") by such actions. Then they would rapidly ply the oars of their ships.» (Perkins 2001: 20)

D. Figurer



Figur 1: Lingasteinen Sö 352. Etter Wikell 2011: 64.



Figur 2: Ravfigur fra Roholte, Sjælland. Etter Perkins 2001: 69.

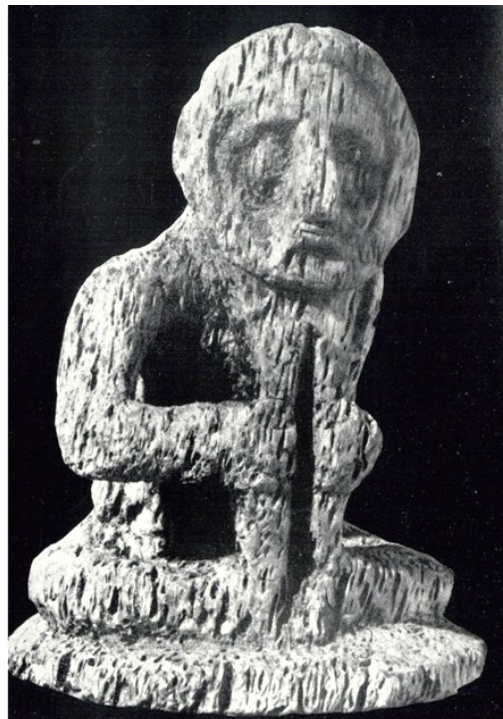


Figur 3: Torshammer fra Erikstorp, Östergötland. Statens Historiska Museer, inv. nummer: SHM 5671. Fotograf: Christer Åhlin.

Figur 4: Torshammer fra Skåne. Statens Historiska Museer inv. nummer: 9822:810. Fotograf: Christer Åhlin.



Figur 5: Torshammer fra Öland, Statens Historiska Museer inv. nummer: SHM 101



Figur 6: Hvalrosstannfigur fra Baldursheimur, Island inv. nummer: KT 95.



Figur 7: Hvalrosstannfigur fra Lund, Museet Kulturen, inv. nummer: 38.252. Etter Perkins 2001: 64.



Figur 8: Miniaturhammer i rav fra Björkö, Uppland. Statens Historiska Museer. Inv. nummer: SHM 35000. Foto: Christer Åhlin.



Figur 9: Miniaturrøks i rav fra Björkö, Uppland. Statens Historiska Museer. Inv. Nummer: SHM 463. Foto: Christer Åhlin.

Litteraturliste

- Abram, Christopher, 2011. *Myths of the Pagan North. The Gods of the Norsemen.* Continuum: London.
- Adam av Bremen, 1984. Oversatt av Emanuel Svenberg. Kommentert av Carl Fredrik Hallencreutz m.fl. Stockholm: Proprius.
- Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Oversettelse ved Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press.
- Andrén, Anders, 2005: «Behind «heathendom». *Scottish Archaeological Journal*, Vol. 27, Nr. 2. Edinburgh University Press.
- Ásgeir Blöndal Magnússon, 1989. *Íslensk orðsifjabók. Orðabók Háskólans:* Reykjavík.
- Bailey, Richard, 2002. «Scandinavian Myth on Viking-period Stone Sculpture in England». Geraldine Barnes og Margaret Clunies Ross (red.). *Old Norse Myths, Literature, and Society.* University of Sydney.
- Beard, Mary, John North, Simon Price, 1998. *Religions of Rome. Volume I: A history.* Cambridge University Press.
- Bergsveinn Birgisson, 2007. *Inn i skalden sinn – Kognitive, estetiske og historiske skatter i den norrøne skaldediktingen.* Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Bertell, Maths, 2003. *Tor och den nordiska åskan: föreställningar kring världsaxeln.* Stockholms Universitet.
- Jón Árnason, 1958: *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri. Nýtt safn, Vol.1.* Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson (red.). Bókaútgáfan Þjóðsaga: Reykjavík
- Bjarni Einarsson, 2008. «Blót houses in viking age Farmstead cult practices: New findings from south-eastern Iceland». *Acta Archaeologica* vol. 79.
- Bosworth, Joseph, 1898. *An Anglo-Saxon Dictionary.* Thomas Northcote Toller (red.). Oxford University Press.
- Brennu-Njáls saga*, 1954. Einar Ól. Sveinsson (red.). *Íslenzk fornrit vol. 12.* Hið íslenska Fornritafélag: Reykjavík.
- Brink, Stefan, 2005. «Verba Volant, Scripta Manent? Aspects of the Oral Society in Scandinavia». Pernille Hermann (red.). *Literacy in medieval and Early Modern Scandinavian culture.* Viking Collection vol. 16. Odense.
- Clover, Carol, 1979. «Hárbarðljóð as generic farce». *Scandinavian Studies*, nr. 2, árgang 51.
- Clunies Ross, Margaret, 1994a. *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Vol. 1: The Myths.* Odense University Press.

- 1994b. «Thor's Honour». Heiko Uecker (red.). *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*. Walter de Gruyter: Berlin og New York.
- 1998. Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Vol. 2: The reception of Norse Myths in medieval Iceland. Odense University Press.
- 2006. Poet into Myth: Starkaðr and Bragi. Viking and Medieval Scandinavia, nr. 2. Brespols Publishers.
- Davidson, Hilda Ellis, 1965. «Thor's Hammer». *Folklore*, nr. 76, 1965. The Folk-Lore Society. William Glaiser LTD: London
- Dillon, Matthew, 1995. «By Gods, Tongues and Dogs: The use of oaths in aristophanic comedy». *Greece and Rome, second series*, Vol. 42, nr. 2.
- DSB, Direktoratet for samfunnsikkerhet og beredskap, 2012. Nasjonalt Risikobilde (NRB) 2012. [Digitalt dokument tilgjengelig fra: http://www.dsb.no/Global/Publikasjoner/2012/Tema/NRB_2012.pdf - sist nedlastet 8.5.2013]
- Douglas, Mary, 2010. Purity and Danger – An analysis of concept of pollution and taboo. Routledge: London og New York.
- Drobin, Ulf, 1991: «Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion.» I Louise Bäckman et al. (red.): Studier i religionshistoria. Löberöd.
- Droplaugarsona saga*, 1950. Jón Jóhannesson (red.). *Austrfiðinga sögur*. Íslensk fornrit vol. 11. Hið íslenska fornritafélag: Reykjavík.
- Dubois, Thomas, 2004. «A history seen: The uses of Illumination in Flateyjarbók». *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 103, Nr. 1.
- Eddadigte*, 1955-59. 3 bind. Nordisk Filologi. Jón Helgason (red.). Munksgaard: København.
- Egils saga Skalla-Grímssonar*, 1933. Sigurður Nordal (red.). Íslensk fornrit 2. Hið íslenska fornritafélag: Reykjavík.
- Eliade, Mircea, 1979. A History of Religious Ideas vol.1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. William Collins Sons & Co Ltd: London.
- 1996. *Patterns in Comparative Religion*. Oversettelse ved Rosemary Sheed. University of Nebraska Press. Lincoln og London.
- Eyrbyggja saga*, 1935. Matthías Þórdarson og Einar Sveinsson (red.). Íslensk fornrit vol. 4. Hið íslenska Fornritafélag: Reykjavík.
- Falk, Hjalmar, 2005. Odensheite. KulturOrgan Skadinaujo: Oslo.
- Fagrskinna*, 1903. Finnur Jónsson (red.). Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. S. L. Møllers Bogtrykkeri: København

- Finnur Jónsson, 1967-73: Den Norsk-islandske skjaldedigtning. 4 bind. Bind A 1 og A 2 tekst etter håndskriftene, B 1 og B 2 rettet tekst. Fotografisk gjenutgivelse etter utgavene 1912-1915 Rosenkilde og Bagger: København.
- Fljótsdóla saga*, 1950. Jón Jóhannesson (red.). Austfirðinga sögur. Íslenzk fornrit vol. 11. Hið Íslenzka fornritafélag: Reykjavík
- Flóamanna saga*, 1991. Bjarni Vilhjálmsson og Þórhallur Vilmundarson (red.). *Harðar saga*. Íslenzk fornrit vol. 13. Hið Íslenzka fornritafélag: Reykjavík.
- Fritzner, Johan, 1867. *Ordbog over Det gamle norske Sprog* I. Feilberg & Landmark: Kristiania.
- Frog 2012, «The Parallax Approach: Situating Traditions in Long-Term Perspective». Frog og Pauliina Latvala (red.). *The Retrospective Methods Network Newsletter*. Folklore Studies / Dept. of Philosophy, History, Culture and Art Studies University of Helsinki. [Digitalt dokument tilgjengelig fra: http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/English/RMN/RMNNewsletter_4_MAY_2012_Approaching_Methodology.pdf - sist nedlastet 14.5.2013]
- Fuglesang, Signe Horn, 1989. «Viking and medieval amulets in Scandinavia». *Fornvännen*, nr. 84: Stockholm.
- Gardela, Leszek, 2011. «Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology». *Analecta Archaeologica Ressoiviensia*, Vol. 4, 2009.
- Gautreks saga*, 1954. Guðni Jónsson (red.). Fornaldarsögur Norðurlanda. vol. 4. Reykjavík.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelson, 2012. Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag. Pax forlag: Oslo.
- Grimm, Jacob, 1882. Teutonic Mythology, vol. 1. Oversettelse ved James S. Stallybrass. George Bell and Sons: London.
- Gurevich, Aaron, 1992. Historical Anthropology of the Middle Ages. University of Chicago Press.
- Haavio, Martti, 1964. «The Oldest Source of Finnish Mythology: Birchbark Letter No. 292». *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 1, Nr. 1/2. Indiana University Press: Bloomington.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld, 1976. «Þórr». Finn Hødnebo (red.): *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid*, vol. 20. Gyldendal Norsk Forlag: Oslo.
- Haugen, Odd Einar, 2006. Grunnbok i Norrønt språk. Gyldendal Norsk Forlag: Oslo.

- Haukdal, Jens. 1961. I Skreddartimen: Folkeminne frå Gauldalsbygdene. Norsk Folkeminnelag 87. Universitetsforlaget: Oslo.
- Heggstad, Leiv, Finn Hødnebo og Erik Simensen 2008. Norrøn ordbok. Samlaget: Oslo.
- Heide, Eldar, 1997: Fjølsvinnsmål: Ei oversett nøkkelkjelde til nordisk mytologi. Magisteravhandling, Universitetet i Oslo
- 2000. «Auga til Egil. Ei nytolking av ein tekststad i Egilssoga». *Arkiv för nordisk filologi*, nr. 115.
- 2001. «Verdstreet, reinen og elgen. Forslag til tolking av ei eddastrofe og ei skaldestrofe». Erla Bergdahl Hofler, Jon Gunnar Jørgensen, Erik Opsahl, Kjartan Ottoson og Brit Solli (red.) *Collegium Medievale*, vol. 14. Society for Medieval Studies: Oslo.
- 2004. «Våpenet til Tor jamført med gand(r). Om utsend vind, skjegg, blåseinstrument, «vindhamrar» og Tors-figurar». Jurij Kusmenko (red.). *The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact*. Foredrag fra konferansen Saami and the Scandinavians, Humbolt-Universität zu Berlin, 24.-25.10.2003. Verlag dr. Kovač: Hamburg.
- 2006. Gand, seid og åndevind. Avhandling til graden dr. art, Universitetet i Bergen.
- 2009. «More inroads to pre-Christian notions, after all? The potential of late evidence». *Á austrvega. Saga and East Scandinavia*. Preprint Papers of The 14th International Saga Conference. Uppsala, 9th–15th August 2009.
- Heusler, Andreas, og Wilhelm Ranisch 1903. Eddica minora: Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerke. Fr. Wilh. Ruhfus: Dortmund.
- Holtmark, Anne, 1950: Forelesninger over Völuspá høsten 1949. Universitetets Studentkontor: Oslo.
- Holmberg, Uno, 1996. Lapparnas Religion. Svensk oversettelse ved Per Boreman, revidert av K.B. Wiklund. Centre for Multiethnic Research: Uppsala.
- Íslendingabók, Kristni Saga*, 2006. I oversettelse ved Siân Grønlie. Anthony Faulkes og Alison Finlay (red.). *Viking Society for Northern Research Text Series vol. XVIII*. Viking Society for Northern Research. University College of London.
- Jørgensen, Lars, 2009. «Pre-Christian cult at aristocratic residences and settlement complexes in southern Scandinavia in the 3rd-10th centuries AD». Uta von Freeden, Herwig Friesinger og Egon Wamers (red.). *Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposions under der Grundprobleme der fuhgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonauroaum*. Dr. Rudolf Habelt GmbH: Bonn.

- Kaliff, Anders og Olof Sundqvist, 2004. Oden och Mithraskulten. Religiös ackultration under romersk järnålder och folkvandringstid. *Occasional Papers in Archaeology* 35: Uppsala.
- 2006. «Odin and Mithras. Religious acculturation during the Roman Iron Age and the Migration Period». Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (red.). *Old Norse religion in long-term perspectives - Origins, changes, and interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Nordic Academic Press: Lund.
- Kaliff, Anders, 2007. Fire, Water, Heaven Earth – Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective. Riksantikvarieämbetet: Stockholm.
- Karstein, Rafael, 1952. Samefolkets Religion. De nordiska lapparnas hedniska tro och kult i religionshistorisk belysning. Hugo Gebers Förlag: Stockholm.
- Katz, Joshua 1999. «*Homeric Hymn to Hermes 296*». *The classical Quarterly*, nr. 49. 315-319
- Kitzler, Laila, 2000. «Odenssymbolik i Birkas Garnison». *Fornvännen*, nr. 95. Stockholm.
- Kjalnesinga saga*, 1959. Jóhannes Halldórsson (red.). Íslenzk fornrit vol. 14. Hið íslenska Fornritafélag: Reykjavík.
- Köbler, Gerhard, 2006. Neuenglisch-althochdeutsches Wörterbuch. [Tilgjengelig digitalt fra: www.koeblergerhard.de/germanistischewoerterbuecher/althochdeutscheswoerterbuch/neuenglisch-ahd.pdf Sist nedlastet 20.02.2013.]
- Landnámabók*, 1968. Jakob Benediktsson (red.). *Íslendingabók. Landnámabók*. Íslenzk fornrit, vol. 1. Hið íslenska fornritafélag: Reykjavík 29-397.
- Larrington, Carolyne, 1992: «What Does Woman Want? Mær and munr in Skírnismál» *Alvíssmál*, Nr. 1.
- Lassen, Anette, 2003. Øjet og blindheden: I norrøn litteratur og mytologi. UJDS-Studier, nr. 13. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet.
- Layher, William 2009. «Starkaðr's Teeth». *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 108, Nr. 1. University of Illinois Press.
- Lenntorp, Karl-Magnus og Birgitta Hårdh. «Uppåkra, investigations in 2005-2008.» Uta von Freeden, Herwig Friesinger og Egon Wamers (red.). *Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposions under der Grundprobleme der fūhgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonauraum*. Dr. Rudolf Habelt GmbH:

- Bonn.
- Lie, Hallvard 1982. Om Sagakunst og skaldskap: Utvalgte avhandlinger. Alvheim og Eide: Øvre Ervik
- Lindeholm, Hans og Björn Gunnarson, 2005. «Summer Temperature Variability in Central Scandinavia During the Last 3600 Years». *Geografiska Annaler*, vol. 87 nr. 1.
- Lindow, John 1994. «Thor's «hamarr»». *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 93, Nr. 4. University of Illinois Press.
- 1997. Murder and Vengeance Among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology. FF Communications No. 262. Academia Scientiarum Fennica: Helsinki
- 2000. *Thor's visit to Utgarða-Loki*. Oral Tradition, 15.1.2000.
- Loorits, Oskar, 1932: «Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten». *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1930*.
- Lucas, Gavin og McGovern, Thomas, 2007. «Bloody Slaughter: Ritual Decapitation and Display At the Viking Settlement of Hofstaðir, Iceland». *European Journal of Archaeology*, april 2007.
- Malmros, Rikke, 2010. Vikingernes syn på militær og samfund. Belyst gennem skjaldenes fyrstedigtning. Aarhus Universitetsforlag.
- McCartney, Eugene, 1932. «Classical Weather Lore of Thunder and Lightning». *The Classical Weekly*, Vol. 25, Nr. 23, 25. April, 1932.
- McGovern, Thomas H, Sophia Perikaris, Ingrid Mainland, Philippa Ascough, Vicki Ewens, Arni Einarsson, Jane Sidell, George Hambrecht, Ramona Harrison, 2009. «The Hofstaðir Archaeofauna». Gavin Lucas (red.). *Hofstaðir: A Viking Age Center in Northeastern Iceland*. Manus til kapittel i monografi. University of Iceland: Reykjavík [Digitalt tilgjengelig fra: <http://www.nabohome.org/publications/labreports/ZooarchHSTdraft6final.pdf> - sist nedlastet 8.5.2013]
- McKinnel, John, 1994. Both One and Many: Essays on Change and Variety in Late Norse Heathenism. Il Calamo: Roma.
- 2003. «Völuspá and the Feast of Easter». Rudolf Simek og Judith Meurer (red.) *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th international Saga Conference Bonn/Germany, 28th July - 2nd August 2003*. Hausdruckerei der Universität Bonn.

- Meissner, Rudolf, 1984. Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Gjenutgivelse etter utgaven fra 1921. Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zürich, New York
- Meulengracht Sørensen, Preben, 1977a: «Starkaðr, Loki og Egill Skallagrímsson». Jónas Kristjánsson og Einar G. Pétursson (red.). *Sjöttíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. Rit Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 12. 2 bind med løpende paginering. Reykjavík.
- 1977b. Saga og samfund. En indføring i oldislandsk litteratur. Berlingske Forlag: København
- 1980. Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer. Odense Universitetsforlag.
- 1986: «Thor's Fishing Expedition». Gro Steinsland (red.). *Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religion*.
- 1990: «Der Runen-Stein von Rök und Snorri Sturluson - oder «Wie aussagekräftig sind unsere Quellen zur Religionsgeschichte der Wikingerzeit?»» Tore Ahlbäck (red.). *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names. Based on papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place- Names held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987*. Scripta instituti Donneriani Aboensis 13. Åbo: Almqvist & Wiksell.
- 1991: «Om eddadigtenes alder». Gro Steinsland m. fl. (red.). *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- 1992: «Freyr in den Isländersagas». Heinrich Beck (red.)- *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 5. Symposium in Bad Homburg vom 28.2. - 3.3.1990. Walter de Gruyter: Berlin og New York.
- 1993: «Historical reality and literary form.» Bjørn Myhre (red.). *Viking revaluations. Viking Society Centenary Symposium, 14-15 May 1992*. London: Viking Society for Northern Research / University College London.
- 1995: Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne. Universitetsforlaget: Oslo.
- 2000: «Níð and the sacred». *Artikler udgivet i anledning af Preben Meulengracht Sørensens 60 års fødselsdag 1. marts 2000*. Norrønt forum: Århus.

- Mines, Diane, 2005. *Fierce Gods. Inequality, ritual, and the politics of dignity in a south Indian village*. Indiana University Press: Bloomington og Indianapolis.
- Motz, Lotte 1997. «The Germanic Thunderweapon». *Saga-Book 24*. Viking Society for Northern Research: London.
- Mundal, Else, 1991. «Forholdet mellom myteinnehald og myteform». Gro Steinsland m. fl. (red.): *Nordisk hedendom*. Et symposium. Odense: Odense Universitetsforlag.
- — — 1998. «Androgyny as an image of chaos in Old Norse mythology». Odd Einar Haugen og Kjell Ivar Vannebo (red.). *Maal og Minne*, Nr. 1, 1998. Samlaget: Oslo.
- — — 2001: «Skaping og undergang i Vøluspá.» Rudolf Simek og Egilsdóttir Ásdís (red.). *Sagnaheimur. Studies in honour of Hermann Pálsson on his 80th birthday, 26th May 2001*. Studia medievale septentrionalia 6. Wien: Fassbaen der.
- Myhre, Bjørn, 1988. «Materielt som åndelig i pakt med tida». *Festskrift til Anders Hagen. Arkeologiske skrifer fra Historisk Museum*, Universitetet i Bergen.
- Näsström, Britt-Mari. 2001. *Blot: Tro og offer i det førkristne Norden*. Oversatt av Kåre A. Lie. Pax Forlag: Oslo.
- — — 2002: *Fornskandinavisk religion. En grundbok*. Studentlitteratur AB.
- Nordberg, Andreas, 2004. *Krigarna i Odins Sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*. 2. Opplag. Religionshistoriska Institutionen, Stockholm.
- Nordeide, Sæbjørg Wallaker, 2006. «Thor's hammer in Norway – A symbol of reaction against the Christian cross?». Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (red.). *Old Norse religion in long-term perspectives - Origins, changes, and interactions: An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Nordic Academic Press, Lund.
- — — 2011. «Death in abundance – quickly! The Oseberg ship burial in Norway». *Acta Archaeologica vol. 82*.
- North, Richard. 1997. *The Haustlǫng of Þjóðólfr of Hvinir*. Hisarlik press: Enfield Lock.
- Olrik, Axel og Hans Ellekilde, 1951. *Nordens Gudeverden*. Andet bind: Årets ring. G. E. C. Gads Forlag: København.
- Olsen, Olaf, 1966: «Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier». *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1965*.

- Orri Vésteinsson, 2007. «A Divided Society: Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland». *Viking and Medieval Scandinavia*, Nr. 3. Brespols Publishers.
- Otto, Rudolf, 1936. *The Idea of The Holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational.* Oversatt av John W. Harvey. Oxford University Press. Humphrey Milford: London
- Perkins, Richard, 2001. *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image.* Viking Society for Northern Research text series XV. London: Viking society for Northern research.
- Price, Neil 2010. «Passing into Poetry: Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology». *Medieval Archaeology* 54.
- Randulf, Johan, 1903 [1723]: «Relation Anlangende Find-Lappernis [...] af Guderier [«Nærøymanuskriftet»]». Just Qvigstad (red.). *Kildeskrifter til den lappiske mythology.* Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter 1903 Nr. 1: Trondheim.
- Rietz, Johan Ernst, 1962. *Svenskt Dialeklexikon, Ordbok öfver svenska allmogespråket.* C. W. K. Gleerups Förlag: Lund.
- Riley, Henry Thomas. 1912. *The Comedies of Plautus.* G. Bell and Sons, London.
- Rydving, Håkan, 1992. «The names of the Saami Thunder-God in the Light of Dialect Geography». Roger Kvist (red.). *Readings in Saami History, Culture and Language III.* Center for Actic Cultural Research. Umeå University.
- 2010. *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries.* Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Novus forlag: Oslo.
- Salo, Unto, 1990: «Agricola's Ukko in the light of archaeology. A chronological and interpretative study of ancient Finnish religion». Tore Ahlbäck (red.). *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names. Based on papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th-21st of August 1987.* Scripta instituti Donneriani Aboensis 13: Åbo.
- Samdal, Magne, 2000. *Amuletter. Gjenstander med amulettkarakter i vestnorske graver i tidsrommet 350-1000.* Hovedfagsoppgave i arkeologi med vekt på Norden. Universitetet i Bergen.
- Sävborg, Daniel, 2003. «Medelhavskulturen och Eddadiktningens förhistoria». *Maal og minne*

- nr. 2, 2003. Samlaget: Oslo.
- — — kommende: «Scandinavian Folk Legends and Post-Classical Íslendingasögur.» To appear in an anthology from the conference New Focus on Retrospective Methods, Bergen, 2010. Eldar Heide og Karen Bek-Pedersen (red.).
- Schjødt, Jens Peter 1988. Forskningsoversikt – Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi. Danske Studier: København.
- — — 2004: «Kosmologimodeller og mytekredse». Andrén, Anders, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (red.). *Ordning mot kaos. Studier av nordisk førkristen kosmologi. Vägar till Midgård 4*. Nordic Academic Press: Lund.
- Sigurður Nordal, 1927. Vølvens spådom. Völuspá udgivet og tolket af Sigurður Nordal. Fra islandsk ved Hans Albrechtsen. København: Aschehoug.
- — — 1940. Hrafnkatla. Ísafoldarprentsmiðja: Reykjavík.
- Simek, Rudolf, 2007. Dictionary of Northern Mythology. Oversatt av Angela Hall. D.S. Brewer: Cambridge.
- Snorri Sturluson, 1941. *Heimskringla*. 3 bind. Íslensk fornrit 26-28. Bjarni Aðalbjarnarson (red.). Hið íslenska fornritafélag: Reykjavík.
- — — 1982. Edda: Prologue and Gylfaginning. Anthony Faulkes (red.). Clarendon Press: Oxford.
- — — 1998. Edda: Skáldskaparmál. Introduction, Text and Notes. Anthony Faulkes (red.). Viking Society for Northern Research. University College London.
- Solli, Britt, 2004 «Det norrøne verdensbildet og ethos. Om kompleksitet, kjønn og kontradiksjoner». Andrén, Anders, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (red.). *Ordning mot kaos: Studier av nordisk førkristen kosmologi. Vägar till Midgård 4*. Nordic Academic Press: Lund.
- Sonne, Lasse Christian Arboe, 2011. Vikingetidens Thor-Kult. Historiske Studier i Vikingetidens Religion. Det Humanistiske Fakultet. Københavns Universitet.
- Spengler, Oswald, 1926. The Decline of the West: Form and Actuality. Oversatt av Charles Francis Atkinson. Alfred A. Knopf: New York.
- Steinsland, Gro, 1986. «Giants as Recipients of Cult in the Viking Age?». Gro Steinsland (red.). *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archeology and History of Religion*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning: Oslo.

- — — 1997. Eros og død i norrøne myter. Universitetsforlaget: Oslo.
- — — 2005. Norrøn religion. Myter, riter, samfunn. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Ström, Folke, 1942. On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties. Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar 52, Stockholm: Wahlstrom & Widstrand.
- — — 1952. «Gudarnas vrede». *Saga och Sed: Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok*, A.B. Lundequistska Bokhandeln: Uppsala.
- — — 1997: Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid. Akademiförlaget, Göteborg.
- Sundqvist, Olof, 2007. Kultledare i fornskandinavisk religion. Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet.
- Suuri suomi-ruotsi-sanakirja*, 1997. Birgitta Romppanen, Nina Martola, Ilse Cantell, Mats-Peter Sundström (red.). I samarbete med Forskningscentralen för de inhemska språken. Porvoo-Helsinki-Juva: Söderström.
- Sæmundar Edda hins fróða*, 1965. Bugge, Sophus (red.). Uendret opptrykk av utgaven fra 1867. Universitetsforlaget: Oslo.
- Thäte, Eva og Olle Hemdorff, 2009. «Økser, amuletter og overtro»: En steinalderøks i jernaldergrav på Avaldsnes, Karmøy. *Tverrfaglige Perspektiver, AmS-Varia* 49. Arkeologisk Museum: Universitetet i Stavanger.
- Thomassen, Einar, 1990: Vitenskapsbegrepet i filologien. Odd Einar Haugen og Einar Thomassen (red.). Den Filologiske vitenskap. Solum: Oslo.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind, 2011. «The *níðingr* and the wolf». *Viking and Medieval Scandinavia* 7.
- Turville-Petre, Gabriel, 1966. Myth and religion of the North. The religion of ancient Scandinavia. Holt, Rinehart and Winston: New York.
- Versnel, Henk, 1993: Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion vol. 2. Brill: Leiden.
- Vikstrand, Per, 2004. «Berget, lunden och åkern. Om sakrala och kosmologiska landskap ur ortnamnens perspektiv». Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Rauudvere (red.). *Ordning mot kaos: Studier av nordisk förkristen kosmologi. Vägar till Midgård* 4. Nordic Academic press: Lund.
- Vries, Jan de, 1957. Altgermanische Religionsgeschichte. Vol. 2. Andre utgave. Walter de Gruyter: Berlin.

- Waugh, Robin, 1995. «Word, Breath, and Vomit: Oral Competition in Old English and Old Norse Literature». *Oral Tradition*, 10.2.1995.
- Wikell, Roger, 2012. «Tors fiskafänge – en bortglömd bild på Lingastenen Sö 352». Rune Edberg og Anders Wikström. Sigtuna Museum (red.). *Situne Dei, årsskrift för Sigtunaforskning och historisk arkeologi*.
- Zachrisson, Torun, 2004. «Det heliga på Helgö og dess kosmiska referenser». Andrén, Anders, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (red.). *Ordning mot kaos: Studier av nordisk förkristen kosmologi. Vägar till Midgård 4*. Nordic Academic Press: Lund.
- Østigård, Terje, 2000. «Kjønnforskning i arkeologi fra et «mannsperspektiv»». *Replikk* Nr. 10.
- 2005: *Water and World Religions – an Introduction*. SFU & SMR: Bergen.
- 2006. «Den undertrykte mannen: Gendercide og kjønnsrelasjoner i marxistisk og anarkistisk perpektiv». Lisbeth Skogstand og Ingrid Fuglestad (red.). *Det arkeologiske kjønn*. OAS 7. Oslo Academic Press.
- 2007. *Ildens mester i jernalderen. Rituelle spesialister i bronse- og jernalderen Vol. 2*. Gotarc serie C, Nr. 65. Göteborgs Universitet.

Sammendrag / Abstract in English

Masteravhandlingen «*Þrunginn Móði*: Studier i den norrøne tordengudens ambivalens», er et forsøk på å utforske forskningshistorien rundt Tor. I denne sammenheng søker jeg å kaste kritisk lys over dominerende holdninger og tendenser som har vært karakteristiske for Tor-forskningen fra generasjoner tilbake til idag, slik de kan beskues i oversiktsverkene. Etter denne lesningen var Tor en beskytter av orden, en fruktbarhetsgud, en trofast og svikløs hjelper. Men også svært enkel: En komisk macho-figur med bondske trekk, som ble dyrket av en uttalt ikke-aristokratisk allmue. Dette utgjør sterke elementer av den konvensjonelle allmennfremstillingen av Tor. Temaet for avhandlingen knyttes til en kritikk av disse tendensene, hvor det viktigste spørsmålet er: Hvor godt er disse perspektivene støttet i primærkildene? Med dette spørsmålet som springbrett, og gjennom en bredt utvalg av ulike kildekategorier, utforsker jeg en videre hypotese om at Tor, som objekt for religiøs aktelse, var mer ambivalent og komplisert enn forskningshistorien og håndbøkene gir uttrykk for, - og at det kanskje er moderne forestillinger om Tor som har vært ensporet, snarere enn Tor.

The master's thesis «*Þrunginn Móði*: Studier i den norrøne tordengudens ambivalens», is an attempt at exploring the history of research surrounding Thor. Within this context I make an effort to direct a critical light towards characteristic tendencies and attitudes that have come to dominate research on Thor from previous generations up until today, as evident from a number of handbooks on Norse myth and religion. According to this perspective, Thor was a protector of ords, a god of fertility, and a trusted helper, incapable of deceit. Yet at the same time simple: A comcial macho-character with rough peasant qualities, exclusively worshipped by commoners. This makes up a larger portion of a conventional, common portrayal of Thor. The theme throughout this thesis relates to a critique of these tendencies, where the most crucial question is: How firmly are these perspectives backed by the primary sources? Using this question as a spring-board, and drawing from a wide array of source-categories, I entertain a wider hypothesis that Thor as an object of religious devotion was more ambivalent and complicated than reflected in the reception history and handbooks. And perhaps, that it is the modern conception of Thor that is guilty of single-mindedness, rather than Thor himself.