

**Helse, sykdom og helbredelse i det norrøne
førkristne samfunn i et religionsvitenskapelig
perspektiv**

Masteroppgave i religionsvitenskap

av Hanne T. B. Lauvik

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

Høst 2011

Forord

Jeg vil gjerne takke alle som har hjulpet og støttet meg i arbeidet med denne oppgaven. En stor takk rettes til veilederen min, Richard Natvig, for all hjelp og gode råd i skriveprosessen, og for hans interesse for temaet.

Takk til Oskar Henriksen, Jonas Svendsen og Iris Kvellestad for nyttige kommentarer og innspill på symposiene, og til Sigrun Stefnisdottir for hjelp til å oversette islandsk.

Jeg vil også takke mine foreldre for all støtte og ikke minst oppmuntring til å stå på med dette prosjektet.

Og til sist, en varm takk til Jörg, for hans støtte og store tro på prosjektet. Takk også for innspill og synspunkter på teksten. Den er til deg.

Hanne T. B. Lauvik

August 2011

Straume

English summary

This thesis deals with health and disease in pre-Christian Norse society, in a History of religions perspective. I have investigated how health and sickness were perceived, and which methods and means were used to protect against and heal illnesses. I have focused especially on healing, and religious and magical elements in healing practices. I have further investigated whether we can relate disease and health beliefs and practices with general religious conceptions in the Norse society. The questions I have asked are:

What in the Norse sources can tell us about our subject?

Are there certain tendencies and common features in this material?

If so, what can this tell us about religious conceptions and practices related to sickness and healing, in the pre-Christian Norse society?

The sources on Norse religion and society are limited, but varied. The sources I have used in this thesis are runic inscriptions, Edda poetry, sagas, laws and archeological finds. These are very different types of sources, which each of them have their own methodological challenges, but which also, assumedly, may give complementary insight to the subject. In the sources we find indications that in the Norse society there was belief in disease causing beings ("sykdomsvesener"), either acting on their own or being sent by persons wanting to cause harm. Against sickness there were several means and techniques one could use – several runic formulaic inscriptions have been found, in which name magic seems to be an important aspect. In Edda poetry and the early Christian laws we hear about sacrifices, and in sagas and laws healing stones are mentioned, and also archeological finds indicate that healing stones were important.

Norse gods are also important in this material. In the mythology it is especially Odin who is perceived as having insight and magical knowledge about disease and healing, but in runic inscriptions Thor is being presented as a disease fighter. The conceptions about sickness, health and healing appear to be many, and strong – in the Christian law texts from the 13th and 14th century we find many prohibitions against actions and conceptions that are connected to the pre-Christian society. Many of the runic inscriptions dealt with in this thesis date back to early Christian times, but show strong features of pre-Christian conceptions and practices. When it comes to health, it seems that certain aspects of the pre-Christian religion have been very strong.

Innholdsfortegnelse:

Forside	1
Forord	2
English summary	3
Innholdsfortegnelse	4
Kapittel 1. Innledning og diskusjon	6
1.1 Tema	6
1.2 Tidligere forskning	7
1.3 Begreper	8
1.4 Avgrensning av kildematerialet	9
1.5 Metode	12
1.6 Kvaliteter og metodologiske utfordringer i de ulike kildene	13
1.6.1 Runeinnskifter	13
1.6.2 Eddadiktning	14
1.6.3 Sagaer	15
1.6.4 Lovtekster	17
1.6.5 Gravfunn	17
Kapittel 2. Runeinnskifter	19
2.1 Runenes opprinnelse	19
2.2 Profane skriftegn eller kultiske tegn?	20
2.3 Utvalg av kilder	22
2.4 Runeinnskiftene	23
2.4.1 Ribe kraniefragment	23
2.4.2 Hemdrup-pinnen	25
2.4.3 Högstena-amuletten	27
2.4.4 Sigtuna I	29
2.4.5 Canterburybesvergelsen	31
2.4.6 Sigtuna II	33
2.4.7 Sammenligning	35
Kapittel 3. Eddadiktning	38
3.1 Loddfavnesmål	38

3.2 Sigerdrivamål.....	44
3.3 Fjolsvinnsmål	47
3.4 Datering	52
Kapittel 4. Sagaer og lovtekster	55
4.1 De islandske sagaene	55
4.2 Lovtekster	61
Kapittel 5. Gravfunn	71
5.1 Steiner	71
5.2 Representativitet	73
Kapittel 6. Oppsummering og avsluttende diskusjon	76
6.1 Formularer og helbredelsesruner	77
6.2 Sykdomsvesener og årsaker til sykdom.....	78
6.3 Offer og bloting	79
6.4 Amuletter	80
6.5 Guder og helbredelse	81
Litteratur.....	84

Kapittel 1. Innledning og diskusjon

1.1 Tema

Jeg har valgt i mitt forskningsprosjekt å ta for meg temaet helse og sykdom, og se på dette i det norrøne, førkristne samfunnet i et religionsvitenskapelig perspektiv. Jeg vil se på hvordan man oppfattet helse og sykdom, og hvilke metoder og teknikker man benyttet for å beskytte mot og helbrede sykdom. Det er spesielt helbredelse jeg vil fokusere på, og de religiøse og magiske elementene vi kan finne i dette. Jeg vil deretter se om man kan se dette i sammenheng med generelle religiøse oppfatninger i samfunnet.

Sykdom er noe som alle kulturer, alle mennesker til enhver tid har erfart og levd med. Det er en del av det å være menneske. Sykdom rammer barn, voksne, gamle. Velstående og fattige, kvinner og menn, alle opplever sykdom hos seg selv og sine nærmeste. Derfor setter det også dype spor i den enkelte kultur. Behandling og helbredelse av sykdom og beskyttelse mot den blir, bokstavelig talt, livsviktig. Hvordan man forstår sykdom, hvordan man møter den og behandler den er helt essensielle og eksistensielle spørsmål i et samfunn, og kan variere nok så mye fra sted til sted og fra kultur til kultur. Også innenfor en og samme kultur kan man finne variasjoner, og særlig i kulturer med det man kan kalle folkereligion, slik det er med norrøn førkristen religion. Gro Steinsland skriver i *Norrøn religion* at en folkereligion blant annet kjennetegnes ved å være ikke-dogmatisk. Folkereligionene kan ha rike mytologier og kosmologier "[...] men disse trosforestillingene er ikke utmeislet i dogmer eller læreforestillinger" (2005:32). Guder og makter er viktige, men uten en samlende og fastsatt lære er den også utsatt for påvirkning utenfra. Nye impulser og påvirkninger utenfra møter det etablerte i en kultur og utfordrer det. Noen ganger sprer det seg og blir en del av kulturen og folkets tenkemåte, av og til forblir det lokalt eller forsvinner igjen. Derimot er det i folkereligioner sterke konservative trekk i *kulten*. Steinsland skriver at "Målet med riter og ritualer er å sikre livet her og nå, sikre at mennesker og dyr har mat, oppnå fruktbarhet og god helse" (2005:32).

Mundal og Steinsland skriver i artikkelen "Kvinner og medisinsk magi" (1989) at i det norrøne samfunnet, slik vi kjenner det gjennom de skriftlige kildene fra kristen tid, finner vi flere tradisjoner som forteller om synet på sykdom, hvordan sykdom oppstår, og hvordan sykdom kan leges. I europeisk middelalder stod Salernoskolen sterkt i legekunsten. Salernoskolen bygger på en forestilling om at sykdommer kommer som et resultat av ubalanse i kroppens fire væsker: blod, slim, gul og svart galle. Det er kroppen selv som her er årsaken

til sykdom. Det er få spor av Salernoskolen og såkalt skolemedisin i de tidlige sagaene, men i Gudmunds saga fortelles det om en legeteknikk ved brudd på hodeskallen som har fellestrekk med noen av Salernoskolens legeskrifter. Med kristendommen kommer også forestillingen om at synd kan straffes med sykdom. Dette finnes det eksempler på i islandske helgensagaer, for eksempel i Jon den Helliges saga og i Torlaks saga. Her nevnes også en kvinne som ble besatt av djevelen, og ånder som kan forårsake depresjoner og sinnslidelse. Mundal og Steinsland skriver videre at det norrøne førkristne samfunnets forestillinger om sykdom ”skiller seg på en avgjørende måte fra skolemedisinen syn på sykdom ved at de folkelige forestillingene regner med at sykdom kan påføres mennesket utenfra fra fiendtlige mennesker eller overnaturlige makter” (1989:98). Det er denne forestillingsverdenen jeg kommer til å fokusere på i denne oppgaven. Selv om en del kilder er datert til etter kristendommens inntog, vil jeg benytte disse når de i sitt innhold og ved sin troverdighet og representativitet kan fortelle om forhold og forestillinger omkring helse og sykdom som står i en førkristen tradisjon. Kilder som helt eller i hovedsak refererer til kristen eller skolemedisinsk tradisjon, selv om de er datert til innenfor det aktuelle tidsrommet, vil ikke tas med.

Spørsmålene jeg vil stille er da:

Hva finnes det i det norrøne kildematerialet som kan fortelle om temaet?

Finnes det tendenser og fellestrekk i dette kildematerialet?

Hva kan i så fall dette fortelle oss om religiøse forestillinger og praksiser i det norrøne førkristne samfunnet?

1.2 Tidligere forskning

Det norrøne førkristne samfunnet er det gjort mye forskning på. Når det gjelder helse, sykdom og helbredelse finner man en del kommentarer i tekster som hovedsaklig tar for seg andre aspekter, men der de nevnte temaer er en del av innholdet i teksten eller kilden. Det er ikke gjort mye oversiktsarbeid på dette, og veldig lite fra et religionsvitenskapelig ståsted. Den forskningen og de oversiktsarbeidene som finnes, er fra begynnelsen av 1900-tallet, og både nye funn og nye innsikter i forskningen og forståelsen av kildene gjør at det er tjenlig med en ny gjennomgang.

Fredrik Grøns *Altnordische Heilkunde* (1908) tar systematisk for seg sykdom, skade og medisin- og legekunnskap i det norrøne samfunnet. I et kort kapittel gjennomgår han det han

kaller ”Medizinischer Aberglaube und Zaubermittel des Heidenthums” (medisinsk overtro og tryllemidler i hedendommen). Det er med andre ord lite fokus på det religiøse og rituelle aspektet. Boka er fra 1908, og noe forskning har kommet til siden.

Ingjald Reichborn-Kjennerud arbeidet med folketro, skikker og tradisjonell medisin i Norge. Doktoravhandlingen resulterte i *Legerådene i den eldre Edda* (1923) og *Våre folkemedisinske lægeurter* (1923). Det medisin-historiske fembindsverket *Vår gamle trolldomsmedisin* (1928-47) regnes som hans hovedverk, og er etter det jeg kjenner til det mest omfattende arbeidet som er gjort på temaet. Her legger han stor vekt på kontinuiteten mellom norrøn praksis og senere folketro, og knytter også bånd fra det norrøne samfunnet til oldtidens medisin. Han fokuserer ikke på runeinnskrifter. Jeg tror det kan være nyttig å se på temaet på nytt, da det er over 60 år siden siste bind av verket kom ut. Det er kommet mange nye tolkninger, innsikter og funn siden den gang. Det er også rimelig å anta at man kan få andre og nye innsikter om temaet da jeg vil fokusere på temaets sammenheng med det *religiøse*.

Guðrún P. Helgadóttirs artikkel ”Kvinner og legekunst i den norrøne litteraturen” (1985) tar for seg legekunsten generelt, men med et spesielt fokus på kvinnenens rolle. Hun beskriver også en del tilfeller av rituelle helbredelser og teknikker. Artikkelen er nokså kort, men er et godt utgangspunkt for fordypning om temaet i en type kilder, den norrøne litteraturen.

Også Else Mundal og Gro Steinslands artikkel ”Kvinner og medisinsk magi” (1989) har vært et godt utgangspunkt for definisjoner og videre forskning.

1.3 Begreper

Et klart metodologisk problem i en oppgave som denne er bruken av begrepet magi. Mange forskere, enten det er arkeologer, religionsvitere, litteraturvitere eller filologer, bruker begrepet magi i sine tekster om norrøne kilder, men ofte uten å definere begrepet. Problemet er at magi er et begrep mange har en klar formening om hva er, men som det for eksempel i likhet med begrepet ”religion” er svært vanskelig å definere. Jeg skal ikke her gå inn på de store diskusjonene om hvordan man skal definere disse begrepene. Men jeg vil gjerne peke på at det er et vanskelig begrep, og en utfordring å bruke både når det gjelder min egen tekstproduksjon, og når jeg forholder meg til andres tekster. Når man bruker mange ulike kildetolkninger i en oppgave som dette, kan det ligge til dels ganske ulike oppfatninger i innholdet i ordet magi, uten at dette blir tydeliggjort for leseren, og vil dermed gi uttrykk for å kunne dekke det samme.

Likevel vil jeg selv benytte begrepet, da det faktisk er et innarbeidet begrep, og jeg ikke har funnet andre begreper som etter min mening har klare nok definisjoner og som rommer det innholdet som er nødvendig for å beskrive elementer i det førkristne norrøne samfunnet. Det blir derfor viktig å ha et klart og bevisst forhold til hvordan jeg selv bruker begrepet, og hvordan jeg presenterer andre forfatters bruk av ordet. Det må komme tydelig frem for leseren hvem det er som benytter begrepet, og eventuelt hva som innbefattes av begrepet. Når jeg trekker frem og diskuterer andre tekster hvor ”magi” eller ”magisk” står sentralt, vil jeg sette deres meninger inn i min egen tekst som direkte sitat, eller skrive slik at det ikke er noen tvil om hvem det er som bruker begrepet ”magi”. Jeg vil også tydeliggjøre i formuleringen når det er jeg selv som benytter meg av begrepet. Jeg har selv tatt utgangspunkt i Einar Thomassens artikkel ”Is magic a subclass of ritual?”, hvor han diskuterer og beskriver begrepet ”magi” som en type ritual: ”Magic is the appropriation of ritual power for personal ends, off-setting the balance between the individual and the collective which forms the sanctioned norm of ritual practice in societies” (1999:65). Han beskriver videre hvordan magi avhenger av vanlige ritualer, og at det eksisterer en slags intertekstualitet mellom magi og offisiell religiøs praksis. Magien bruker samme uttrykk man kan finne i den offisielle religiøse praksisen som hymner, bønn, påkallelse, offer og så videre, men kombinerer dem med trekk som bevisst avviker fra de vanlige ritualene. Utøvelse av magi står i kontrast til den offisielle religiøse utøvelsen i et samfunn: ”[...] magical ritual deliberately negates the conventional and recognized symbolic content of normal rituals” (1999:63). Dette er tilfelle i noen av kildene jeg skal diskutere i denne oppgaven, særlig de fra kristen tid som har førkristne trekk, slik for eksempel noen av runeinnskriftene har, med formularer med førkristent innhold, men som stammer fra kristen tid. I oppgaven vil det bli fokusert på den medisinske magien. Jeg tar her utgangspunkt i det Mundal og Steinsland skriver i sin artikkel ”Kvinner og medisinsk magi” (1989), og vil med ”medisinsk magi” i denne oppgaven mene handlinger og bruk av gjenstander som har til hensikt å påvirke egen eller andres fysiske eller psykiske helse i positiv og negativ retning. Da denne oppgaven fokuserer på helbredelse av og beskyttelse mot sykdom vil ”medisinsk magi” i hovedsak bli brukt om det å påvirke i positiv retning.

1.4 Avgrensning av kildematerialet

Kildematerialet for det norrøne samfunnet er begrenset, men variert. Det er hovedsaklig manuskripter (sagaer, eddadiktning og lovtekster), runeinnskrifter og arkeologiske funn som vil være aktuelle for meg å benytte meg av. Fordi materialet til det førkristne samfunnet er så sparsomt vil jeg ha en forholdsvis vid geografisk og tidsmessig ramme. Det geografiske

området jeg benytter kilder fra vil være Skandinavia og Island, et område som er stort, men også relativt homogent. I den norrøne tidsepoken utgjør Skandinavia og Island ett kulturområde, med ett språk med dialektale forskjeller. Gjennom sagaene får vi innblikk i dette området og synet på det – det har vært mange feider, og etter hvert tydelige statsdannelser, men også samhold og utstrakt kontakt både politisk og kulturelt. Dette kan vi se i mange av kildene som skal diskuteres i de neste kapitlene, for eksempel runeinnskriften Sigtuna I og II fra Sigtuna i Sverige og Canterburyinnskriften, som er funnet i et engelsk manuskript, men som er blitt tolket til å være dansk. Disse innskriftene er så like i ordlyd at de uten tvil er deler av en felles forestilling om sykdomsårsak og -bekjempelse, med faste formularer for dette. Også funnet av runeinnskrifter etter brannen på Bryggen i 1955 viste at eddadiktningen, som tidligere for en stor del hadde blitt begrenset til Island, var del av en levende tradisjon også i en storby i Norge på 1200- og 1300-tallet. Likevel vil det også finnes mange forskjeller i religionen innenfor et slikt område, særlig fordi den norrøne førkristne troen var en folkereligion, uten fastlagte dogmer og en styrende geistlig elite.

Når det gjelder tidsbegrensning har jeg benyttet meg av kilder som strekker seg fra ca 725 e.Kr og frem til 1200-tallet. Dette er en ganske stor tidsepoke. Mye kan forandre seg i et samfunn og en kultur i løpet av denne tiden. Jeg kan risikere å se spor etter ikke én tendens eller trekk i synet på helse, sykdom og helbredelse, men flere ulike tradisjoner. Jeg vil likevel ha en så vid ramme på oppgaven. Dels fordi det som sagt tidligere er et sparsomt kildemateriale. I arbeidet med den norrøne verdenen er det ofte en nødvendighet å ha et vidt tidsperspektiv for å kunne danne seg et bilde av norrøn kult og praksis. Dels er det også fordi at selv om religion og verdensbilde ikke er statiske størrelser, er det likevel slik at deler av den norrøne kulten har vist seg å være svært levedyktig. Dette kan vi tydelig se for eksempel i lovverket, de såkalte kristenrettene fra 1200-tallet, hvor mange lover forbyr og setter straffer for handlinger som peker tilbake på førkristne tradisjoner og forestillinger. Dette ser særlig ut til å gjelde privat kult, slik som for eksempel offer til naturvetter. Den offentlige kulten ble ved kristendommens innføring straks forbudt, og var naturligvis også nokså enkel å slå ned på. Den private var langt vanskeligere å komme til livs, fordi den i sin natur ikke var like synlig som den offentlige – den foregikk i eller i nærheten av hjemmet, og ble utført av vanlige mennesker, og man trengte ingen kultekestert for å utføre ritualene. Men kanskje har den også vært levedyktig fordi den har hatt sammenheng med eksistensielle og livsfremmende aspekter ved livet som sykdom, helse, helbredelse, fruktbarhet og generelt balanse og harmoni mellom maktene. Det er også interessant at det ofte er kvinnene som blir mistenkeliggjort i

kristenrettene for slike handlinger. Tradisjonelt har også stell og pleie av syke vært kvinners domene, selv om vi også finner kilder på at menn virket som og var gode leger.

Angrepet på Lindisfarne i 793 har blitt satt som begynnelsen på vikingtiden. Da trer Skandinavias befolkning frem i Europas litteratur som vikinger, som blir betegnelse på et folk eller en gruppe av et folk, og som senere gir navn til en hel periode. At det første kjente vikingangrepet fant sted i 793 betyr selvsagt ikke at det ikke har vært andre angrep tidligere, eller at dette samfunnets kultur har oppstått akkurat da. Mange arkeologiske funn som er definert som tilhørende vikingtid har blitt datert til tidligere på 700-tallet. Enkelte forskere har derfor villet trekke grensen tilbake til midten av 700-tallet. I denne oppgaven har jeg en kilde som er datert til ca 725, nemlig runeinnskriften på kraniefragmentet fra Ribe. Det faktum at Ribe allerede var en handelsby på dette tidspunktet, og dermed et møte- og knutepunkt i det norrøne samfunnet i Skandinavia, synes jeg er et godt argument for å ta med denne tidlige kilden i oppgaven. I denne oppgaven kommer jeg til å benytte termen ”norrøn periode” som betegnelse på perioden fra 700-tallet og frem til de seneste runeinnskriftene og nedtegnelsene av sagaene på 1200 og 1300-tallet. Norrøn periode er et begrep hentet fra lingvistikken, og betegner den perioden det norrøne eller gammelnorske språket ble snakket. Etter to hundre år med store omveltninger i språket (synkopetiden) finner vi den tidligste formen for norrønt fra ca 700 e.Kr. Dette var en relativt rolig periode språklig sett, og den strekker seg helt frem til ca 1350, da blant annet kاسوبortfall og kvantitetsomleggingen gjorde at vi kommer over i neste språklige periode, mellomnorsk. Betegnelsen norrøn periode dekker dermed tidsaspektet mine kilder befinner seg i, og jeg synes det er en praktisk term å bruke. Den indikerer en viss sammenheng i det språklige for et visst geografisk område,¹ og dermed også en viss sammenheng og kontinuitet i det kulturelle, uten å legge for sterke føringer eller begrensninger på innhold ellers. ”Det at språket i Norden stort sett var ens – innenfor en flytende grense mot finner og samer - kan innebære at religion og mytologi også var nokså ensartet. Samtidig skal man ikke overse mulighetene for lokale variasjoner med hensyn til gudsdyrkelse og kult” (Steinsland 2005:23).

Jeg vil gjerne understreke at den termen jeg benytter, norrøn periode, dermed også inkluderer den tidligste kristendommen. Det er i denne perioden eddadiktningen og sagaene blir skrevet ned, og det er også fra denne perioden vi har funnet flesteparten av runeinnskriftene jeg har tatt med i denne oppgaven. Eddadiktningen og sagaene utgir seg for å fortelle om førkristne

¹ ”I vikingtida var det [norrønt] langt på veg eit felles språk i Norden, dønsk tunga, eller dansk tungemål, som det oftast vart kalla.” (Haugen 1993:17).

hendelser, men er skrevet etter kristendommen ble innført. Runeinnskriftene viser etter min mening tydelig at det ikke på denne tiden nødvendigvis var et skarpt skille mellom norrøn religion og kristendom på alle nivåer i samfunnet – kanskje spesielt ikke når det kommer til forestillinger om helse og sykdom.

1.5 Metode

Tekster av ulike slag vil være mitt hovedkildemateriale, det vil si eddadikt, sagaer og runeinnskrifter, men også de eldste lovverkene vil bli trukket inn. Hovedmetodene jeg kommer til å bruke i arbeidet med disse tekstene vil være historiske, filologiske og hermeneutiske metoder. Under historisk metode finner vi *kildekritikk*. Historisk kildekritikk har som mål å vurdere vitneverdien på en kilde. Man kan dele inn kildene i levninger og beretninger (J.P. Sørensen 2006). *Levninger* inkluderer alle funn og etterlatenskaper fra et samfunn i en viss periode, og vil da være alle mine kilder: runesteiner, gravfunn, manuskripter etc. *Beretninger* er også levninger, men hevder samtidig å vite noe om det forskeren prøver å finne ut av. Jeg vil i oppgaven min plassere en del manuskripttekster i denne kategorien, slik som for eksempel Snorres Edda. Samtidig faller Snorres Edda utenfor ”definisjonen” Sørensen gir på beretninger – den er ikke fra verken den egentlige perioden eller miljøet, den er fra minst to hundre år senere. Derfor blir det viktig i oppgaven å fokusere også på *kontekst* og *representativitet*. I hvilken kontekst ble teksten skrevet, hvilket lokalmiljø tilhører den? I hvilken situasjon ble den eller skulle den bli brukt, og hva kjennetegner den perioden den ble til i? Hvor representativ er denne kilden for de spørsmålene jeg stiller? Dette er spørsmål jeg må spesielt fokusere på i det metodologiske arbeidet med kildene mine, og jeg vil i kapitlene inkludere et avsnitt om datering og representativitet for den aktuelle kilden. I tillegg viser selve utvalget kilder en stor del av det kildekritiske arbeidet jeg har gjort i denne oppgaven. Utvalget kunne vært større – for de ulike runeinnskriftenes del finnes det svært mange tolkninger, også en del som antyder det som vil falle inn under min definisjon av magisk helbredelse og beskyttelse. Her har jeg støttet meg på hva den rådende tolkningen har vært, med særlig vekt på nyere forskning hvor det finnes. Når det gjelder sagaene finnes det sagaer som er skrevet ned sent, eller som har en karakter som gjør det ekstra vanskelig å bruke dem som kilder til norrøne forestillinger, slik som for eksempel fornaldersagaene, som ikke har rot i virkeligheten, men som er skapt som ren underholdning. Disse kan selvsagt også inneholde rester av tanker og forestillinger fra et førkristent samfunn, selv om handlingen er oppdiktet, men jeg har valgt å utelate disse siden det ville sprengte rammen for denne masteroppgaven. Andre tekster, som for eksempel eddadiktet Fjolsvinnsmaal, stammer fra manuskripter som

også er ganske sene, men flere forskere mener likevel innholdet peker tilbake på eldre forestillinger. Kildene er altså også blitt valgt på grunnlag av hvor stor verdi de har for temaet innholdsmessig, og hver kilde er arbeidet med og vurdert på en kildekritisk måte før den er blitt innlemmet i oppgaven. Men i arbeidet med førkristen religion må man være innforstått med at man aldri helt og fullt kan komme frem til den tidens virkelighet. Til det er kildene for få, og tidsrommet mellom nå og da for stort. Men man kan ved hjelp av de kilder som finnes komme frem til *sannsynlige* forklaringer og forslag på hvordan ting var den gang.

Når det gjelder *tekstanalyse* vil denne metoden bli spesielt viktig i forbindelse med runeinnskriftene, selv om mange av disse innskriftene må sees på som svært korte tekster. Tekstanalysens to hovedformål er ”at klarlægge tekstens struktur og at komme kundskabsæssigt på niveau med det miljø, der bruger teksten” (Sørensen 2006:30). Mange runeinnskrifter er utfordrende med tanke på lesning, transkribering og tolkning, spesielt de eldste innskriftene. Jo eldre kilden er, desto mindre har vi å sammenligne den med, og jo mindre vet vi om de faktiske samfunnsmessige og kulturelle forholdene. Ellers er den yngre futharken, med systemet der hvert tegn dekker flere fonemer, en utfordring å tolke. Hvert ord kan ha flere mulige lesninger. Også lakuner i manuskriptene og skader på runegjenstandene vanskeliggjør lesingen og tolkingen.

1.6 Kvaliteter og metodologiske utfordringer i de ulike kildene

1.6.1 Runeinnskrifter

Som kildemateriale til det førkristne norrøne samfunnet har runeinnskriftene noen svært gode kvaliteter. Det er ikke, som med for eksempel Snorres Edda, skrevet ned flere hundre år etter at handlingene foregikk. Det er en samtidsytring. I eksempelet med Snorre, og mange andre som Adam av Bremen og Ibn Fadlan, har man også problemet at den som har skrevet ned hendelsene eller ytringene har sitt ståsted i et helt annet samfunn og kultur, og dermed er det vanskelig å vite om opplysningene som gis er faktiske eller om de er farget eller forvridt av forfatteren. Men likevel er det ikke alltid runeinnskriftene gir oss førstehåndsinformasjon om den lokale kontekst, eier eller runerister. Noen innskrifter, som på brakteatene, er masseproduserte, og er ikke i seg selv personlige. Andre er skrevet fra forelegg. Noen innskrifter er så dårlig skrevet at den mest nærliggende tolkningen må være at runeristeren har forsøkt å kopiere noe uten å kunne skrivekunsten. Noen innskrifter er nærmest uleselige, andre er fullt lesbare, men svært vanskelige å tolke. Noen kan tolkes til en viss grad, men det vil ofte være et problem å vite hva de egentlig betyr. Språk forandrer seg, og ord kan få annet

innhold. Det som betyr en ting i norrøn tid betydde ikke nødvendigvis nøyaktig det samme i urnordisk tid. Noen innskrifter følger et fast formular og er lette å tyde, andre inneholder ord eller rester av ord man ikke har funnet andre steder og hvor man må prøve å finne igjen dette ordet i sin daværende form i norrønt. Det er ikke alltid det er mulig, for ord forsvinner fra språk. Ofte vet man for lite om de ulike samfunnene i de ulike periodene til å sette tekstene inn i en tydelig og helhetlig kontekst. Man kan se etter trekk og tendenser, men vi kan aldri vite hvordan det faktisk var. Vi kan ikke vite om de kildene som har overlevd er representative for folket og kulturen som rådet.

1.6.2 Eddadiktning

Eddadiktningen er det nedskrevne resultatet av en lang periode med muntlig diktning og overlevering. Begrepet eddadiktning refererer som regel til det som kalles den eldre Edda, en diktsamling funnet hovedsaklig i Codex Regius, og den yngre Edda, ofte kalt Snorres Edda.

I denne oppgaven har jeg tatt med tre dikt, Håvamål, Sigerdrivamål, og Fjolsvinnsnål. Håvamål og Sigerdrivamål er henholdsvis gudedikt og heltedikt fra den eldre Edda i håndskriftet Codex Regius. Fjolsvinnsnål er et dikt som kan regnes som både gudedikt og heltedikt, og som finnes bare i yngre papirhåndskrifter. Diktets innhold forteller om førkristne forhold, men det er usikkert om dette faktisk er et dikt av førkristen opprinnelse som ikke har blitt bevart i eldre nedskrivninger, eller om det er en nyere etterligning av eldre dikt. Det er derfor tvil om dette diktet skal regnes med til eddadiktningen, eller ikke. Et metodologisk problem med eddadiktningen er at den, i likhet med sagaene, er skrevet ned sent, noen hundre år etter at samfunnet ble kristnet. Man kan datere håndskriftet og språket i et dikt, men innholdet i eddadiktningen er langt vanskeligere å datere. At et håndskrift og språkformen i et dikt er ungt, betyr ikke at innholdet ikke kan være gammelt. Dette vil bli diskutert mer utførlig i Kapittel 3. Eddadiktningen gir seg ut for å handle om førkristne forhold, og er en av de viktigste kildene vi har til den norrøne mytologien. Preben Meulengracht Sørensen hevder at dateringsproblematikken mister en hel del av sin betydning for religionsvitenskapen, fordi det ikke er de forelagte diktene vi tar for oss, men et bakenforliggende betydningsunivers, [...] ”der ikke kan betragtes som fastlagt én gang for alle i en struktur som den, vi ser i Snorri Sturlusons Gylfaginning, men har kunnet manifesteres i vekslende udforminger, episke, dramatiske, didaktiske, magiske.” (1991:224) Han påpeker videre at der er ingenting som tyder på at de som i den islandske høymiddelalderen interesserte seg for diktene, betraktet dem som noe annet enn hedenske. I Codex Regius er det ingen kommentarer ”av kristen

karakter” fra redaktøren. Det er vanskelig å vite hvor faste i formen og uforanderlige diktene har vært. De må ha fortsatt i muntlig tradering et godt stykke etter kristendommens inntog, det kan man også se på bruddstykker av eddaversemål i runeinnskriftene fra Bryggen i Bergen fra 1100- og 1200-tallet. Muntlig kultur er dynamisk og foranderlig – ”Måske er det først og fremst heri, at den afslører sig som førkristen” (Sørensen 1991:227). Hvorvidt det er snakk om noen særlig kristen påvirkning de siste hundreårene av overleveringen er vanskelig å si noe om. Diktenes form og strenge regler om rim og rytme vil til en viss grad være et hinder for en del forandringer. I denne oppgaven kommer jeg til å behandle diktene Håvamål og Sigerdrivamål som relativt sikre kilder til førkristne forestillinger. Fjolsvinnsmaal, som ikke hører til i Codex Regius, men bare er bevart i skrifter fra 1600-tallet, er klart en usikker kilde å bruke. Men jeg har, på grunn av diktets innhold, valgt å ta det med i denne oppgaven. Det gir, dersom det er autentisk, et enestående innblikk i spesielt kvinners offerpraksis når det gjelder helbredelse. Det er dessuten et av få steder hvor skikkelsen Eir blir nevnt, som ellers hovedsakelig bare blir kort nevnt hos Snorre som legegudinne. Jeg kommer ikke til å bygge videre argumentasjon i noe særlig grad på dette diktet, men jeg synes det er verdt å diskutere mulige tolkninger og betydninger i lys av annet materiale.

1.6.3 Sagaer

De sagaene jeg har hentet opplysninger fra i Kapittel 4 spenner i handling fra 800-tallet og til ut på 1000-tallet. De er skrevet ned ca 200 – 400 år etter at handlingen foregikk, og dette fører til noen metodologiske utfordringer. Fortellingene har vært en del av muntlig tradering, men hvor godt og hvor nøyaktig har folk husket historiene og detaljene i den? Og hvor stort fokus har det vært på å berette nøyaktig slik man fikk historien fortalt? I hvor stor grad var det tillatt å legge til eller trekke fra detaljer i beretningene? Dette er det selvsagt vanskelig å gi et godt og endelig svar på, og Else Mundal gir et kort overblikk over en del av diskusjonen om dette i *Handbok i norrøn filologi*, hvor hun presenterer Andreas Heuslers (1913) termer friprosa og bokprosa (2004:279). Ifølge friprosateorien kunne de muntlige fortellingene bli samlet til sagaer mens de fremdeles var muntlige, og særlig de mindre sagaene kunne bli skrevet ned uten noen særlige forandringer. I bokprosateorien mente man at det muntlige stoffet ikke var samlet i noen større sagaer, men fantes som løse beretninger som sagaforfatterne så brukte som grunnlag for sine egne tekster. I nyere tid har det blitt fokusert på korte fortellinger, tåtter, og blant annet Clover (Clover 1986 referert i Mundal 2004:281) mener at de korte fortellingene om for eksempel samme person kunne bli oppfattet som en del av en større helhet, men som ikke var fastlagt i hele sagaer.

En av utfordringene er at i tillegg til at det er flere hundre år mellom handling og nedskrivning, er det også store forandringer som har skjedd i det islandske og skandinaviske samfunnet. Landene er i stor grad blitt kongedømmer, og en ny religion er introdusert. Denne nye religionen står i stor kontrast til den gamle på flere måter, og den gamle blir forbudt. Forfatterne av sagaene slik de er bevart i dag står dermed for en stor del i en ganske annen religiøs, kulturell og samfunnsmessig kontekst enn personene i sagaene gjør. Det er derfor vanskelig å vite hvor mye av innholdet som er farget av forfatterens og samtidens oppfattelser, meninger og forestillinger om det førkristne samfunnet. Et aspekt ved sagaene som kan begrense dette noe er sagaenes stil. De er knappe og refererende, og man får ikke vite hva personene tenker, bare det de gjør og sier. Noen av sagaene slik de er nedskrevet i dag bærer preg av redigering. Noen har bestemt seg for å samle flere historier og redigere og sette dem sammen til én saga, uten at vi vet hva denne redigeringen har hatt å si for innholdet. Sagaene er derfor den type kilden jeg anser som mest usikker av dem jeg har tatt med i denne oppgaven. Selve formen gir større variasjonsmuligheter enn for eksempel eddadiktningen, som i større grad er bundet av rim og rytme. I motsetning til runeinnskriftene og gravfunnene er de ikke ”førstehåndsinformasjon”, men skrevet ned av noen som hevder å vite hva og hvordan ting foregikk flere hundre år etterpå. Derimot er sagaene den kilden som gir *mest* informasjon om samfunnet og menneskene i det, og det er vanskelig å skulle forholde seg til og skrive noe om det norrøne samfunnet uten å i hvert fall delvis støtte seg på sagaene. Jeg har derfor jobbet kritisk med utvalget av sagaer. Alle sagaene som jeg har tatt med som kilder har handling fra tiden før kristendommen ble vedtatt som offisiell religion, eller fra tiden rett etter. I de fleste av disse sagaene spiller helbredelsene en perifer rolle. Det er ikke helbredelsessekvensen som er i fokus for fortellingen, som det vil bli vist er det kun noen få linjer som sies om dette aspektet, og ofte blir det nevnt som en del av en persons karakteristikk eller som en avslutning på en sekvens i historien. Unntaket her er beretningene om livsteinene, steiner med særlig kraft som kunne helbrede, som kan stå sterkt i fokus i fortellingene. Livsteinene kommer jeg tilbake til i Kapittel 4. Det at helbredelsen ikke innehar en sentral rolle i sagaene mener jeg kan bidra til å øke autentisiteten i opplysningen. Den fungerer ikke som en del av et fastlagt motiv, og jeg vil si den er dermed heller ikke like utsatt for redigering, overdriving eller fantasi. Beretningene om livsteinene har jeg tatt med og lagt vekt på da vi i to andre typer kilder, gravfunn og lovtekster, også finner disse omtalt. I fornaldersagaene og enkelte andre sagaer, kan vi finne mange fortellinger om helbredelse med fantastiske og magiske elementer, men disse har jeg ikke tatt med som kilder her, da de ikke har samme grad av realisme som andre sagaer, og er ofte ikke ment å ha det heller.

1.6.4 Lovtekster

Lovtekstene er svært interessante som kilder fordi de peker på forhold ved den førkristne religionen som må ha vært aktuelle i en eller annen form da lovteksten ble formet og skrevet ned. Lovtekstene henvender seg mot det som må ha vært enten reelle og forholdsvis utbredte handlinger og forestillinger, eller de slår fast hva lovskriverne mislikte og fryktet folk kunne gjøre. Lovskriverens grunner for å formulere og skrive ned de ulike lovene må bunne i et behov i en eller annen form.

I Kapittel 4 diskuteres lovteksternes alder, og det er viktig å ha klart for seg hva det er man daterer. Det er som regel språket i nedtegnelsen man kan datere med en viss nøyaktighet, innholdet kan være langt eldre. Noen av tekstene er dermed konservative i den forstand at de har bevart en lovtekst som ikke lenger er aktuell, eller like aktuell som den var før. Selv om lovtekstene jeg tar for meg her er skrifter fra 1200- og 1300-tallet peker de tilbake på forhold som er eldre. Jeg vil derfor anse lovtekstene som kilder som på en autentisk måte kan fortelle om forestillinger og handlinger med førkristent preg i overgangstiden mellom førkristen og kristen tro, og i den tidligste kristne perioden.

I mange av lovtekstene finner man omtalt førkristne fenomener som man kjenner fra andre typer kilder, slik som for eksempel blot, spåing og livsteiner. At enkelte slike fenomener omtales i flere kilder tyder på at det har vært utbredte fenomener, og dermed er de viktige med tanke på representativitet. Innad i samme type kilde finner vi også mange forbud og påbud som omhandler det samme og som har lignende ordlyd. Dette gjelder for eksempel det generelle forbudet mot bloting, galder og trolldom, som vi finner i både Gulatingsloven og Grågåås. Noen lovtekster omtaler handlinger vi ikke kjenner fra andre lovtekster eller andre typer kilder, slik det er med for eksempel Borgartingsloven paragraf 16.4, hvor barns fingre eller tær blir bitt av for å sikre langt liv (dette kommer jeg tilbake til i Kapittel 4). Denne lovteksten kan da ikke regnes som like representativ som andre. Det er rimelig å tro at handlingene og forestillingene beskrevet her har vært reelle, denne paragrafen finnes i alle nedtegnelser som er bevart av denne lovteksten. Men det er vanskelig å tenke seg at de er representative for hele det norrøne området.

1.6.5 Gravfunn

Gravfunnene er som type kilde i høyeste grad autentiske. Likevel er det også her viktig å være kritisk. Gravfunnene må bli tolket, og det er i forhold til dette mange elementer å ta hensyn til.

Tolkninger av gravfunn støttes ikke bare på fakta som den gravlagtes kjønn, posisjon av gravgaver, alder og skader på skjelett m.m., men også på kunnskaper om det norrøne førkristne samfunnet. I det arkeologene setter ord på papir vil det alltid være en form for tolkning involvert. I tolkninger om forhold i det norrøne førkristne samfunnet er det viktig å være klar over at gapet mellom da og nå er stort. Det er begrenset hva vi vet om samfunnet da, til det er den samlede kildemengden i mange tilfeller for liten og usikker.

Når det gjelder representativitet tar gravfunnene jeg diskuterer opp et viktig aspekt: steinene jeg diskuterer og som er blitt tolket som livsteiner har ikke blitt funnet i mange graver. Dette er det stor sannsynlighet for at skyldes at tidligere utgravninger har oversett steinene eller ikke tillagt dem betydning. Derfor har de heller ikke blitt tatt med i arkeologiske rapporter, og det er dermed vanskelig å si noe om representativitet på disse gravgavene. Men sannsynligheten for at det finnes betydelig flere enn det er rapportert om er stor, og dette blir diskutert videre i Kapittel 5.

Kapittel 2. Runeinnskrifter

I dette kapitlet vil jeg trekke frem og diskutere noen runeinnskrifter som kan være relevante for problemstillingen min.

2.1 Runenes opprinnelse

Man vet ikke *når* runeskriften ble til. Tacitus skriver i *Germania* (ca 98 e.Kr) at germanerne hadde såkalte *notae* de brukte i forbindelse med divinasjon, og det er rimelig å tro at disse har vært runer eller forløperen til runene, men man vet det ikke sikkert. De tidligste bevarte runeinnskriftene stammer fra det andre århundre e.kr, og er skrevet med de tidligste runene vi kjenner, den eldre fuparken. Disse runene ble brukt fra ca 150 – 700 e.Kr, og finnes på ca 450 bevarte gjenstander. Språket er urnordisk, og funnstedene er Skandinavia, Stor-Britannia, Nord-Tyskland og andre steder germanerne har vært – noen så langt borte som Ungarn og Romania. Det er likevel naturlig å anta at runeskriften har eksistert en tid før de eldste funnene.

Etter hvert skjer det stor utvikling i fuparken. Det er store regionale forskjeller, det kommer nye runer og varianter av runer til, og det forsvinner runer man kjenner fra den eldre runeskriften. I Skandinavia ender man opp med en fupark bestående av bare 16 tegn, hvilket fører til at det i mange tilfeller er vanskelig å lese og tyde teksten, da hvert tegn kunne stå for to, tre eller flere lyder. I Friesland og England gikk man andre veien. Her fortsatte man å bruke en 24-tegns futhark videre fra 400-tallet, med enkelte tillegg og endringer. Fra 500-tallet finner man runevariasjoner som er spesifikke for dette området. Etter hvert som man kommer over i middelalderen fylles fuparken igjen ut i Skandinavia, og man får en runerekke som i det store og hele svarer til det latinske alfabetets fonemer.

Man vet heller ikke *hvor* runene ble oppfunnet, eller av *hvem*. Sør-Norge, området rundt Kattegat og den tyske bukten til sør-vestkysten av Østersjøen peker seg ut som et område med spesielt mange funn fra den eldre perioden,² og også det hittil eldste daterte runeobjektet som er funnet, Vimosekammen (datert til ca 160 e.kr), er funnet i Danmark. Dette er likevel ikke bevis for at runene ble oppfunnet her. Et viktig spørsmål er derfor: ble runene oppfunnet av germanerne selv, uten påvirkning utenfra? Eller har man overtatt og forandret eller blitt inspirert av andre skriftsystemer?

² Looijenga 2003:78.

Man ser helt klare likheter og overensstemmelse mellom en del runetegn og latinsk, gresk og etruskisk alfabet, både i form og lyd. Runetegnene /r/, /h/, /i/ og /t/ er eksempler på tegn som er helt eller bortimot like de latinske bokstavene for samme lyd. Andre runetegn samsvarer i form med latinske bokstaver, men har andre lydverdier. Dette har blitt tolket som at innflytelsen på runeskriften fra romerne ikke har vært absolutt. Runetegnene for /o/ og /s/ har likheter med de greske bokstavene omega og sigma (Ω , Σ). Tineke Looijenga (2003:82) foreslår at runene oppstod i områder langs Rhinen som var blitt ”romaniserte”, og at tidspunktet for dette kan ha vært det første århundre av vår tidsregning, mens Terje Spurkland (2001:13) heller til Øst-Europa og foreslår goterne i Donau- eller Vistulaområdet.

2.2 Profane skrifttegn eller kultiske tegn?

Når det gjelder runenes opphav er ikke bare når, hvor og av hvem viktige spørsmål, men også hvorfor og hvordan de ble brukt. Spørsmålet om hvorvidt runene skal ses på som først og fremst skriftsystem og kommunikasjonsmiddel³ eller som kultiske eller magiske tegn⁴ har vært mye diskutert. Både runologer og andre har vært involvert i diskusjonen, og det har vært vanskelig å komme til en enighet. Tidligere var det en fremtredende tanke at runetegnene i opprinnelse og funksjon først og fremst var magiske tegn med egen kraft, brukt i kultiske handlinger. Til grunn for denne oppfattelsen la man blant annet det faktum at hver enkelt rune har et eget navn. Runen ”f” kan dermed stå for både lydverdien /f/, men kan også symbolisere navnet dens, norrønt *fé*, urnordisk **fehu* – ”fe, rikdom, gods”. Runetegnene kunne altså være både lydtegn og ideogrammer, begrepsruner. Man har tenkt seg at man kunne riste slike begrepsruner, og bruke dem som amuletter som ga ønsket virkning fordi de representerte symbolverdier i samsvar med runenavnene. To av runene, A- og T-runen, kan også knyttes til det mytologiske. De het **ansuR*, norrønt *áss*, og **tīwaR*, norrønt *Týr* – ”gud, guddom” og ”Tyr”, krigsguden. Det finnes flere runeinnskrifter med en mengde A- og T-runer, hvor det er rimelig å tenke at disse skal stå som en symbolsk påkalling av gudene, for eksempel Kylversteinen. Det er likevel vanskelig å ta dette til inntekt for at all slik bruk av runer var rituell, eller at runene i seg selv var magiske. Spurkland (2001:20) mener disse runenavnene først og fremst hadde en mnemoteknisk funksjon – runene fikk navn etter den lyden ordet

³ Se for eksempel Bæksted 1952.

⁴ Se for eksempel Lönnroth i Kaspersen et al. 1984, Grønvik 1987.

begynte med.⁵ Det var også plassbesparende, og man kan i middelalderske manuskripter finne at enkeltruner ble brukt som ideogram istedenfor at hele ordet ble skrevet ut.

Det er også i runeinnskrifter funnet mange ord som det er bred enighet om å tolke som magiske ord, slik som for eksempel ”alu”, ”lapu”, ”laukar”, og også hele innskrifter kan tolkes til å være magiske formularer, som vi skal se nærmere på i dette kapittelet. Likevel gir ikke dette grunnlag for å gå ut fra at selve runetegnene skulle være magiske i seg selv, eller at dette var runenes primære funksjon – gjennom hele perioden runene var i bruk. La oss først se på de ulike betydningene ordet ”rune” kunne ha: 1. løyndom, hemmeleg kunnskap; lærdom; skaldskap. 2. hemmeleg eller kviskrande samtale. 3. trolldomsteikn. 4. rune, runeteikn. 5. bokstav.⁶ Her ser vi at trolldomstegn kun er en funksjon av flere. For å sette det hele i perspektiv må vi prøve å forestille oss hvordan runekunsten, eller kanskje heller skrivekunsten, ble oppfattet da den kom inn i det germanske samfunnet. Spurkland (2001) peker på at det ganske sikkert bare var eliten i dette samfunnet, verdslig, geistlig eller begge deler, som kunne riste runer. I flere innskrifter fra den eldste tiden står det ”ek erilaR” og et personnavn, hvor *erilaR* av mange blir tolket som runemester, og oppfattes som en egen tittel. Det er lett å forestille seg at for andre som ikke kunne bruke runer og som ikke forstod hva det var, kunne det ”hefte mystiske forestillinger ved dem som skrev, eller ved produktet av denne aktiviteten” (Spurkland 2001:22). Etter hvert som flere lærte seg skrivekunsten ble også skrivningen i seg selv avmystifisert, noe vi tydelig kan se i mange innskrifter, blant annet fra Bryggen i Bergen hvor det er svært hverdagslige og profane innskrifter som *Eirikr á* – ”Eirik eier” (N684) og *Gyða segir at þú gakk heim* – ”Gyda sier du skal gå hjem” (N B149).⁷ Innskriftene fra Bryggen er riktignok fra 1200 og 1300-tallet, og således etter trosskiftet, men viser likevel i hvor stor grad skrivekunsten var blitt et hverdagslig fenomen. Men det finnes også innskrifter fra 1300-tallet som er tolket til å være magiske, på samme måte som en ved flere av de tidligste runefunnene tolker innholdet til å være ganske enkle og profane navn- eller redskapsbetegnelser. Beveger vi oss bort fra selve runeinnskriftene og over til Eddaene og sagaene finner vi mange tekster hvor runene kobles til det mytologiske. I Sigerdrivamål lærer Sigerdriva bort runer av klar magisk karakter, og sier disse stammer fra Odin. I Håvamål betegnes runer som *reginkunnum*, gitt av gudene,⁸ og senere i Håvamål (strofe 138-139) beskrives det hvordan Odin ofrer seg selv for å vinne mer kunnskap og ”tar opp runer”.

⁵ Unntaket er R- og ng-runene, (*algiR, norr.elgr og *Ingwar, gudenavnet Ing) som representerte lyder som ikke fantes i begynnelsen av ord, verken i urnordisk, norrønt eller moderne skandinaviske språk.

⁶ Heggstad et.al. 1990.

⁷ Katalognummer fra *Norges innskrifter med de yngre runer*, bind VI, 1990, ved I. Johnsen.

⁸ Dette er ikke en uvanlig forestilling og finnes for flere andre skriftsystemer også.

Biskop Wulfila valgte på 300-tallet å bruke ordet *runa* for *mysterion* i sin oversettelse av bibelen til gotisk. Det synes derfor klart at runer kan knyttes til det mytiske og det rituelle. Det vil ikke dermed si at det er den eneste funksjonen de har hatt eller at synet på runenes funksjon og vesen har vært konstant gjennom hele perioden runer har blitt brukt. Runene trenger ikke alltid ses på som magiske i *seg selv*. Og det finner vi også mange bevis på opp gjennom historien. I for eksempel Codex Runicus av Skånske lov (AM 28,8:0) ble runene brukt for å skrive en lovsamling. Runene ble også brukt av de geistlige i kristen tid. Den anglosaksiske *futhorc* ble i England fra sekshundretallet av benyttet i klostrene for å skrive latinske tekster. Runetegnene ble tidlig forstått som funksjonelle skrifttegn av lærde i Europa, og den frankiske biskopen Venantius Fortunatus skriver på 500-tallet bebreidende at en venn ikke har svart på brevet hans, og at om ikke annet så kunne han ha sendt ”barbariske runer”:

*Barbara fraxineis pingatur runa tabellis
quodque papyrus agit, virgula plane valet.*⁹

Når jeg i denne oppgaven skal ta for meg runeinnskrifter for å se om de kan si noe om synet på helse, sykdom og helbredelse finner jeg det derfor tjenlig å gå ut fra at ”rune”, som listet i ordboka, kan ha flere betydninger, og at ”trolldomsteikn” er et av dem. De vil ikke automatisk bli behandlet som kultiske i seg selv, eller som om det var deres primærfunksjon. Ulike tolkninger og teorier for hvordan runene er brukt og hvilken funksjon de har i de aktuelle innskriftene vil bli tatt med i analysen av tekstene.

2.3 Utvalg av kilder

Det finnes noen metodologiske utfordringer i dette kapittelet, som diskutert i Kapittel 1. Jeg har valgt ut seks runeinnskrifter, fra ca 725 til 1100-tallet. På 1000- og 1100-tallet kristnes de skandinaviske landene, og de seneste runeinnskriftene faller derfor inn under kristen tid. Men som vi skal se er det variasjoner fra sted til sted når kristendommen får fotfeste og blir enerådende, og det ser også ut som om enkelte elementer fra den førkristne troen ble brukt lenge etter at trosskiftet offisielt var foretatt. Det er et forholdsvis stort spenn i tid, og metodologisk kan det være en utfordring å bruke innskriftene til å si noe om tendenser og fellestrekk i det førkristne norrøne samfunnet. Jeg har på grunn av dette valgt bort både tidligere og senere innskrifter, og har et særlig fokus på innskriftene i overgangen mellom førkristen og kristen tro. For videre diskusjon omkring dette, se Kapittel 1. Alle disse

⁹ ”La den barbariske rune blive malet på asketræstavler; hvad papyrusen, det går også for den snittede pind.” Stoklund 2000:81.

innskriftene knyttet til Skandinavia, og faller inn under det samme kulturområdet.

Innskriftene kan fortelle noe om forestillinger knyttet til helse, sykdom og helbredelse i sine perioder og miljø.

2.4 Runeinnskriftene

2.4.1 Ribe kraniefragment

I utgravninger i den gamle handelsbyen Ribe i Danmark ble det funnet et fragment av et menneskekranium med runer på. På sitt lengste måler den 8,5 cm, og på det videste 6 cm. Det er fra innersiden boret et hull. Hullet og runene dateres til ca 725 e.Kr., kraniefragmentet som eldre.

ulfuRAukupinAukHutiur'HiAlbburiisuiþR

þAiMAuiArkiAuktuirkunin buur

UlfR auk Óðinn auk Hō-tiuR. Hjalp buri es viðR þæima værki. Auk dverg unninn. Bōurr.

”UlfR and Óðinn and High-tiuR. Help is buri” or ”by means of bur against this pain. And the dwarf (is) conquered. Bóurr.”¹⁰

I den første setningen er det ganske tydelig at det står tre navn. Erik Moltke tolket dette i 1973 som menneskenavn, men gikk i 1976 bort fra dette da navnespesialister mente navnet Odin på tidspunktet runene ble ristet bare kunne brukes om guden Odin. Odin er altså flankert av to andre navn. Det er han også på Nordendorf-fibulaen¹¹ og i en dåpsed¹² brukt under kristningen av Tyskland, og også i Voluspå og i Gylvaginng ved verdens skapelse. MacLeod og Mees (2006:25) mener derfor det i denne innskriften kan være snakk om ”a divine triad”. De to andre navnene er ikke like lett gjenkjennelig som Odin. McKinnell, Simek og Düwel (2004:50) foreslår at *UlfR* og *Hō-tiuR* kan bety Fenrisulven og guden Tyr. MacLeod og Mees er også inne på dette og legger til at de to andre navnene kan også være andre navn for Odin.

¹⁰ Transkribering, tolkning og oversettelse av Marie Stoklund i *Frisian runes and neighbouring traditions*, 1996.

¹¹ En sølvforgyllet fibula funnet i Nordendorf i Sør-Tyskland, datert til midten av 500-tallet.

¹² Saksisk dåpsed funnet i et klosterbibliotek i Mainz i Tyskland, datert til 800-tallet.

Det synes uansett klart at innskriften henvender seg til Odin, og muligens to andre skikkelser, antagelig mytologiske de også. Resten av innskriften er ikke lett å tolke. Det er noen runetegn som er usikre i denne innskriften: rune 31 og 57. Marie Stoklund (1996:201) leser dem som i og n. Moltke mente den første bare var en tilfeldig strek, og den andre en g. Andre har foreslått u som rune 57. Dette påvirker selvsagt tolkningen av teksten hos de ulike forskerne. Det de fleste er enige om er at *viðR þæima værki* må bety ”mot denne verken/smerten”. Det er altså snakk om en innskrift som skal hjelpe mot sykdom, som Moltke foreslår er gikt. Resten av innskriften er ifølge Moltke et godt eksempel på ”hvor lidt vi forstår også af vikingetidens sprog, så snart det bevæger seg uden for de faste rejser- og dødeformler” (1976:121), og peker spesielt på lingvistiske problem med den delen av innskriften som kommer mellom de tre navnene og ”mot denne verken”. Ordet ”hjelp” i en eller annen form synes ganske klart, men er vanskelig å få til å stemme grammatisk som verb. MacLeod og Mees støtter derfor teorien om å lese ”hjelp” som substantiv, i entallsform, og ser da de tre skikkelsene som skal gi hjelpen til Bur, runeristeren, som en enhet. De mener teksten dermed passer inn i en fast amulettkategori; hvor det er en oppregning av en guddommelig treenighet, en bekreftelse av dennes makt, og til slutt en signatur.

Stoklund presenterer en annen teori. Hun leser ”buri” ikke som et navn, men et substantiv: hull. Betydningen blir da at hullet er hjelp mot denne verken, eller ved hjelp av hullet mot denne verken. Et viktig element i denne tolkningen er hullet i kraniefragmentet. Det har vært foreslått at dette kan være et resultat av trepanasjon, men både runene og hullet er yngre enn kraniefragmentet, og hullet er dessuten boret fra innsiden. Hullet og kraniefragmentet viser ingen spor av bruk som amulett, så enten har det blitt kastet eller mistet kort etter innskriften ble laget, eller så har hullet hatt en annen funksjon. Stoklund nevner her ”other possible magic procedures, such as getting rid of the evil through a perforation, eventually by looking through a hole.” (1996:204). Hun foreslår også manglende slitasje kan ha sammenheng med en praksis hvor man skriver på og kvitter seg med en gjenstand på et passende sted for på den måten å kunne kvitte seg med noe annet.

Den siste delen av innskriften har også flere ulike tolkninger. Stoklund tolker det som at ”dvergen er overvunnet”, med *Bōurr* som navnet på vesenet som forårsaket verken. Da kan vi trekke paralleller til Canterburybesvergelsen og Sigtuna I og II nedenfor. I disse tekstene er identifiseringen av sykdomsvesenet viktig, og det er mye som tyder på at ved å si eller skrive sykdomsvesenets navn kunne man også få makt over det. At dverger også ble sett på som vesener som kunne bringe sykdom finner vi flere steder i senere folketro, med

sykdomsbetegnelser som dvergskot, dverglo og dvergsog.¹³ Ingjald Reichborn-Kjennerud (1927:51) mener at når dvergene blir omtalt som mark i Ymes kjøtt, er det et tegn på at vi kan ha med noen av folketroens sykdomsvekkere å gjøre. Dersom *Bōurr* er navnet på en dverg kan vi se likheter med flere dvergenavn i for eksempel Voluspå: Bivǫrr, Bavǫrr og Bomburr. MacLeod og Mees (2006:25) bruker en tolkning hvor **tuirkunin** skal bety dvergeslag og **buur** er navnet på risteren, ikke sykdomsvesenet. De peker på at det i Gylvaginng fortelles at Odin er sønn av Bor, som igjen er sønn av Buri, og at runeristerens navn derfor kan stå i en mytologisk kontekst. Niels Åge Nielsen (1983:54) leser **tuirkuniu** og oversetter det med ”dværgesverd”

Det er ikke lett å fastslå den nøyaktige betydningen til Ribe kraniefragment. Som vist ovenfor er flesteparten av runene tydelige og lesbare, men tolkningen er vanskelig. De fleste forskere er enige i at det må være en form for rituell gjenstand, som skal hjelpe mot en sykdom. Det er ikke lett uten videre å si om det er en beskyttende gjenstand eller for helbredelse, en bønn til guder om hjelp, eller et magisk formular som skal sikre bæreren hjelp.

2.4.2 Hemdrup-pinnen

Hemdrup-pinnen ble funnet i en myr i 1949 og er 50 cm lang. Den er dekorert med et rombisk mønster, med tegninger av en menneskeskikkelse, noen hundelignende dyr samt en triquetra.¹⁴ Det er også to runeinnskrifter på pinnen, og den dateres av Moltke (1976:290) til 800-tallet.

Uanþikiba i fiukati i aṣa . auaaubi

”Den fygende fikk aldri makt over dig, Åse”¹⁵

Uanþikiba blir hos Moltke delt opp og forsøkt tolket til **Uan þik iba**, *wan þik æfa* – ”vandt deg aldri”, eller ”fikk aldri makt over deg”. **aṣa**, står enten for personnavnet Åse, eller flertall av ås, førkristen gud. De siste runene gir han ikke noen tolkning på, og henviser her også til de problemene med lesning og tolkning som oppstår når tekstene beveger seg utenfor kjente formularer. **Fiukati** blir tolket som *fiugandi*,¹⁶ presens partisipp av verbet ”fyke”. Moltke

¹³ Olsen, O. 1912. *Norske folkeeventyr og sagn: Samlet i Nordland*.

¹⁴ Et symbol av tre hjørner, hvor linjene flettes inn i hverandre.

¹⁵ Translitterasjon og tolkning Moltke 1976:123.

¹⁶ Utelatelse av ”n” foran tegn som ”t” og ”d” er ikke uvanlig i runeinnskrifter.

foreslår å se dette som et navneord: den fykende, og mener det kanskje kan være snakk om en sykdom. Det samme gjør MacLeod og Mees, som skriver at fiukandi ”obviously refers to an illness of some sort” (2006:127).

I sitt kapittel om åndetro i *Vår gamle trolldomsmedisin* (1927:18) viser Reichborn-Kjennerud flere eksempler fra germanernes historie som indikerer tro på ånder i de ulike elementene. På 500-tallet e.Kr. skriver den greske historieskriveren Prokopios at Thulefolket dyrket vesener i både luften, jorden, havet, elvene og kildene. Gylvaginng forteller om Frigg som krever ed av ”eld og vatn, jarn og all slags malm, steinane, jorda, trea, sjukdomane, dyra, fuglane, eiteret og ormane, at dei ikkje skulle skada Balder”. De førkristne gudene kunne ri gjennom luften, en forestilling som vi finner igjen i den senere folketroens julerei eller oskerei, hvor det var de døde som red gjennom luften julenatten. Flere vesener kan også knyttes til luften og vinden. Dverger ble vanligvis forbundet med stein og jord, men dvergenavnet Gustr viser at de også kan knyttes til luften. ”Dverg” og ”alv” var i norrøn tid betegnelser for forskjellige typer vesener, men det er ikke alltid grensene er så tydelige. Alfr er et dvergenavn i Voluspå, og noen sykdomsnavn viser forestillinger om både dverger og alver som sykdomsvesener: dvergskot som nevnt over svarer til alvskot, og dverglo til alvkule. I Norge har vi mange navn på spesielt hudsykdommer som skal ha hatt sin årsak i at alvene har pustet eller blåst på dem, som alveblåst (elveblest) og alvgust. Er det et slikt vesen som menes med ”den fykende”? Et ”luftvesen” som har forsøkt å volde sykdom (men ikke har klart det) eller har forårsaket sykdom, som så ble eller skal bli overvunnet ved hjelp av runene på pinnen? MacLeod og Mees mener det:

”Like other Germanic peoples, the Scandinavians believed in malignant spirits of disease floating around the atmosphere, attacking the unwary. To protect themselves, Scandinavians carved runic charms to ward off these insidious beings” (2006:130).

Gand kan kanskje også settes i forbindelse med Hemdrup-pinnen. Gand er et noe uklart begrep, i senere tid er det ofte forstått som en form for ”trolldom”, på samme måte som seid. Dette er en nyere oppfattning, påpeker Heide (2006:1), og finnes først i tekster fra 1600-tallet. I tidligere kilder er ganden først og fremst brukt om *sjelen* eller *hjelpeåndene* som blir sendt ut av en trollkyndig. Kan ”den fykende” være en ånd sendt ut av en trollkyndig? I *þulur* i Snorres Edda finner vi ”gandrekr”, som av Finnur Jónsson¹⁷ blir oversatt som et uttrykk for ”vind”, som også kunne passe med ”den fykende”. Gand kan også betegne en kjepp eller stav,

¹⁷ Jónsson 1913-16:169 referert i Heide 2006:28.

og den frigjorte sjelen til den trollkyndige kunne bruke gandstaven som reisemiddel. ”Gand kunne være en liten trepinne som det var risset magiske tegn i” (Steinsland 2005:321). Det er dermed fristende å tenke på Hemdrup-pinnen som en gandpinne. En gandpinne som redskap mot et sykdomsvesen? Ing-Marie Back Danielsson (2001) legger i sin tolkning av Hemdrup-pinnen vekt ikke bare på innskriften, men også på pinnens tegninger, form og plassering i myren. Hun kommer ikke med en egen tolkning av innskriften, men nevner blant annet Moltkes (1976) og Nielsens (1983) tolkning, og er positiv til lesningen av **fiukati** som ”den fygende”. Hun tolker pinnen som et uttrykk for sjamanisme og seid, og mener sjamanen kanskje under ledelse av runeteksten er ”den fykende” selv, som sendtes ut for å avverge at en annen sjel eller sykdom gjorde vondt.

Jeg har nå lagt frem noen tanker om hvem ”den fykende” kan være. Dette er imidlertid en innskrift med mange og til dels svært ulike tolkninger. Nielsen (1983) leser også ”den fykende”, men har en litt annen lesning av resten av teksten: ”Overvandt dig aldri den fygende. Åse lykke har i strid”. Nielsen ser dette som en innskrift laget av en mann som en beskyttelse og en hyllest til en kvinne som ”nylig har overstået en sykdom med alvorlig feber”, og foreslår at det kan være Danmarks eldste kjærlighetsdikt. Andre har ikke tolket pinnen til å dreie seg om sykdom i det hele tatt. Skautrup ser pinnen og runene som et tidsfordriv for en gjeter, mens Andersen ser det som en krigsbudstikke.¹⁸ Skautrup daterer den til 900- eller 1000-tallet, altså senere enn det Moltke gjør.

Det finnes en annen innskrift som har visse likhetstrekk med Hemdrup-pinnen og ”den fykende”:

2.4.3 Högstena-amuletten.

Högstena-amuletten er en bronseamulett¹⁹ som ble funnet på Högstena kirkegård i Västergötland, og dateres til 1100-tallet. Den er 8,8 cm lang og ca 2 cm bred, og er knekt i to deler, muligens av den som plasserte den i graven.

A : kalandauiþrkanklaurriþaðauip

B : uiprrinandauiþ??iandauiþ

C : rsikn??auiprf?aðauipriuh

¹⁸ Skautrup (1951) og Andersen (1971) referert i Danielsson 2001:1.

¹⁹ Det er usikkert om Högstenainnskriften skal regnes som en amulett. Dersom den har vært ment som en gravgave kan den ses på som en amulett, men dersom den er stukket ned i jorden på et senere tidspunkt er det mer usikkert om den kan regnes som en amulett.

D : *ānđas??altfu??naumkumdu?a*

Galanda viđr, gangla viđr, riđanda viđr, viđr rinnanda, viđr sitianda, viđr signanda, viđr faranda, viđr fliuganda. Skal alt fyrna [or: fuþ] ok um dǫia.

”(Magic) against the one working magic, against the walking one, the riding one, the running one, the sitting one, the sailing (? sinking? signing?) one, the travelling one, the fleeing one! It shall completely wither away and die”²⁰

Innskriften bærer preg av oppramsing og allitterasjon. *Viđr* gjentas åtte ganger, foran åtte verb i presens partisipp²¹. Verbene knyttes sammen to og to, ved at de begynner på samme bokstav. Linje C og D er noe skadet, og lesningen av setningen etter oppramsingen er noe usikker. MacLeod og Mees heller mot *fyrna* (**fyrnast**: bli gamal, eldast; bli foraldra el. for gammel; tape seg; gløymast), men nevner også *fuþ*. Jungner (1936:286) leser den siste setningen som *skal alt fuþ ana ok um dǫia* og oversetter ”uslingen skall allt ge sig av och till åtföljd (av galderen) dö”. Som vi ser setter Jungner innskriften i forbindelse med galder. Han mener gal- i begynnelsen av innskriften skal leses for seg, kanskje også dobbelt, slik at teksten leses slik: ”[Jag galdrar] mot den galdranda, mot den gångande, mot den ridande, mot den rännande, mot den försåt sättande, mot den seglande, mot den farande, mot den flygande; uslingen skall alt ge sig av och till åtföljd (av galderen) dö” (1936:286). Galder (norrønt galdr) er en sangtype (ordet har slektskap med verbet gale, og indikerer at galderen har vært sunget i falsett) som ofte forbindes med seid. En betegnelse på Odin er *galdrs faðir*, og i Håvamål lister han opp atten mektige galdrer han kan. Det finnes et eget versemål som kalles galdralag, hvor gjentagelse er brukt som et suggestivt virkemiddel. Högstenainnskriften er ikke skrevet i dette versemålet, men det er verdt å merke seg likheten i virkemiddel. Jungner mener innskriften er rettet mot en gjenganger, og peker blant annet på hvor innskriften ble funnet: i den nordre delen av kirkegården, som var en ”föraktad begravningsplats” – et sted for ”brottslingar och andra avskydde och onda människor”²² (1936:293). Disse var det mer grunn for å frykte at ville gå igjen enn andre, og de gjenlevende måtte sørge for at de ikke gjorde det. Runebesvergelsen skulle da hindre gjengangeren fra å plage de gjenlevende

²⁰ Translitterasjon, tolkning og oversettelse i McKinnel, Simek og Düwel 2004.

²¹ Også *gangla* bør leses som et presens partisipp *ganganda*, ifølge Jungner (1936).

²² Dette har vært problematisk å confirmere, og jeg stiller meg skeptisk til denne påstanden da Jungner ikke viser til sine kilder for dette. Steinsland (2005:440) skriver at det var påbud i de norske kristenrettene om hvor på kirkegården menn og kvinner skal graves – kvinner på nordsiden, menn på sørsiden.

uansett hvordan han skulle komme – gående, ridende, rennende, flygende, osv. McKinnel, Simek og Düwel (2004:171) mener innskriften også kan være svart magi rettet mot de levende, mens MacLeod og Mees finner det mer sannsynlig at det har vært en beskyttende talisman, ”from the agencies of sickness which roamed the country at large” (2006:130), som ble gravlagt med eieren da han eller hun døde. Etter å ha ramset opp syv måter de onde åndene kunne bevege seg på, blir de kommandert til å synke hen og dø. De knytter denne oppramsingen av åndenes bevegelsesmåter til irsk og engelsk *loricae*,²³ og de henviser også til Jacob Grimms *Deutsche Mythologie* (1875-78), hvor en heks forteller om ni typer ånder: ”riding, splitting, blowing, wasting, flying, swelling as well as deaf, dumb and blind” (referert i MacLeod og Mees 2006:130).

2.4.4 Sigtuna I

I 1931 ble det funnet en kobberamulett i Sigtuna (heretter kalt Sigtuna I) i Sverige. Den er 8,2 X 2,9 cm, med et hull i den ene enden slik at den kan bæres om halsen. Den dateres til midten eller slutten av 1000-tallet. Den inneholder en tekst som i McKinnel, Simek og Düwel (2004:126) translittereres og oversettes slik:

A: **Pur x sarriþu x þursa trutinfliupunufuntinis**

B: **afþirþriaRþraRulf x**

af þir niu nöþiR ulfr iii +

isiR [þ]is isiR aukis uniR ulfr niut lu fia

A: *Þórr (or Þurs?) sárriðu, þursa dróttinn:*

Flý þú nú, fundinn es!

B: *[H]af þér þrjár þrár, úlf[r]!*

[H]af þér nú nauðir, úlfr!

ilii ísir þess, ísir eykis, unir úlfr!

Njót lyfja!

A: ”Thor (or demon) of gangrene, Lord of demons, flee! You have been found!”

²³ Lorica var egentlig en term for en type rustning, men ble i anglosaksisk tid brukt metaforisk som en beskyttelse mot demoner, synder, sykdommer og skader. De var ofte oppramsende.

B: "Recieve three torments, wolf! Recieve nine-fold harm (or "nine **n**-runes"), wolf! Three ice(-runes), these ice(-runes) may cause that you are satisfied, wolf! (Or: "This drives on, it drives on further, the wolf grants (or experiences?) it".) Benefit from the charm!"

McKinnel, Simek og Düwel ser dette som en amulett rettet mot en demon eller demonherre kalt "Thor of gangrene", Koldbrann-Tor. Det kan også være rettet mot guden Tor, dersom runeristeren var en kristen som betraktet de førkristne gudene som demoner (noe de mener er usannsynlig da Tor i så tilfelle er blitt herre over sine tidligere fiender). Denne demonen er skyld i sykdom, og innskriften skal få demonen til å forsvinne. MacLeod og Mees (2006:118) leser ikke ord en i linje A som guden Tor, men som *Purs* – "ogre". Dette finner jeg lite sannsynlig. Det finnes mange runeinnskrifter hvor det er funnet stavfeil eller forkortelser, men i denne innskriften har risteren satt inn noen orddelere (markert i translitterasjonen som x og +). Magnus Olsen (1940) mener dette er gjort nettopp for å unngå forveksling med ordet *Purs*, da neste ord i innskriften begynner på s – *sárridðu*. Dette ordet tolker han til å stå i imperativ, lik **fliu þu nu**, *flykt du nu*, som kommer etter. Betydningen mener han er "sår og bearbeid (hugg stadig løs på) og jag på flukt" (1940:11). Dette settes i forbindelse med Tor – det er ikke et demonnavn, men guden Tor som skal bruke hammeren og gå til angrep på sykdomsvesenet.

Olsen gir videre en tolkning av i-runene og setningen etter: **iii + isiR [þ]is isiR aukis**²⁴

Dette er en gåte, skriver han. Det skal ikke leses som ideogrammer, men som lønruner. Lønruner er en kodet måte å bruke runer på. I stedet for å skrive den faktiske runen, angir man hvilken ætt og hvilket nummer i ætten den aktuelle runen har²⁵. For eksempel blir runen "h" dermed første rune i andre ætt. Det var flere måter man kunne markere eller lage lønruner på. Man kunne ha kvister på begge sider av en runestav – en side for å angi ætt, en annen for å angi nummer i ætten. En annen måte var tegninger hvor man kunne gjemme streker, for eksempel i bølgene på havet, eller i skjegget på mannsfigurer. En tredje er som det vi skal se på her, ved hjelp av korte og lange staver.

Det skal leses *IIII þ III auk ("og") I* – altså første ætts fjerde rune (o), þ, første ætts andre rune (u), og første rune i en ikke-markert ætt. Tar man første ætt²⁶ får man "f". Da står man med *oþuf*, som om man leser det baklengs blir *fuþo* – de fire første tegnene i den yngre

²⁴ Bæksted skriver kort i sin kritikk av alfabetmagitolkninger i *Målruner og Troldruner* (1952:147) at Olsens "interessante, mangleddede konstruktion er for fantasifuld til, at der kan tages hensyn til den her".

²⁵ Runetegnene hadde en fast rekkefølge, og ble delt inn i tre deler, såkalte *ættar*.

²⁶ Vanligvis er ættene byttet om fra den vanlige rekkefølgen ved bruk av lønruner i den yngre *fuþark* – ætt nr tre og *tbmIR* var nummer en. På Sigtuna I er dette ikke tilfelle, kanskje for å gi en enda større utfordring for vesenet som skal løse gåten?

fuparken. Innskrifter med hele eller deler av fuparken er et vanlig funn, både i eldre og yngre tid. Det kan ses på som ganske enkelt et middel for å huske runene, eller en øvelse i læreprosessen. Men mange funn tyder også på at hele bokstavrekken, eller de første bokstavene som da representerer hele rekken, blir sett på som magiske. McKinnel, Simek og Düwel går så langt som å si at disse rune bokstavene nesten aldri ble kopiert kun som en praktisk øvelse i skriving, men at mange av disse innskriftene, spesielt dem på amuletter og gravsteiner, er helt klart brukt for ”magiske formål”, og sammenligner det med ”magisk bruk av alfabetet i senantikken og middelalderen” (2004:34).

Olsen mener altså at sykdomsvesenet får en oppgave, en gåte å løse. Dette kan vi finne paralleller til i senere folketro. Her finner vi gåter eller oppgaver som det man ønsker å holde borte må gjøre. Ofte er dette oppgaver som er umulige å gjøre, i hvert fall blir det oppfattet som umulig for det vesenet utdrivelsen gjelder:

”Hr. Ulv! Hr. ulv! Hr. ulv!

Er du hærinde,

Saa skal du herud,

Nord på Klubenmo

Og rette alle krokede Trær

Og kroge alle de rette Trær”

(Bang, Hexeformularer nr 51)

Hvem er så sykdomsvesenet? Det som kommer tydelig fram i teksten er at det er en *pursa drottinn* – tursedrott, eller herre over tusser. MacLeod og Mees mener som nevnt tidligere at dette er en tuss/demon ved navn Koldbrann-Tor, eller eventuelt guden Tor som etter kristningen blir oppfattet som herre over demonene. Som de selv påpeker er ikke dette veldig sannsynlig, og som Olsen utreder er det ikke sannsynlig at det er Tor som er sykdomsvesenet – han er den som skal bekjempe det. Dette er en ganske overbevisende tolkning når vi ser nærmere på en tekst som er så lik i form og innhold at det må dreie seg om en variant av samme formular, nemlig Canterburybesvergelsen.

2.4.5 Canterburybesvergelsen.

Canterburybesvergelsen er en runisk tekst som ble funnet i et anglosaksisk manuskript fra 1073. Den kan translittereres og oversettes slik:

kurilsarþuarafarþunufuntinistuþuruigipk

[þ]orsatrutiniurilsarþuarauipraþrauari

*Gyrii sárþvara, far þú nú, fundinn ertu. Þórr vigi þik, þursa dróttin,
[G]yrii sárþvara. Við æðrafari.*

”Gyrii (from gyrija ”to smudge, stain with blood”?) wound-stirrer, go now! You are found! May Þórr ”hallow” you, lord of ogres (=demons), (G)gyrii wound-stirrer. Against rushing (infection?) in the veins.”²⁷

Her finner vi også ”þursa drottinn” – og her har den også et navn, Gyrii. Som nevnt i parantesen over er det mulig at dette navnet har sammenheng med verbet gyrija, å blodge, gjøre blodig. MacLeod og Mees foreslår en forbindelse med *gor*, gørr eller puss. Det styrker teorien at det etter formelen står at den skal virke mot ”rushing in the veins”, eller som MacLeod og Mees oversetter det, ”blood-vessel pus”, blodårepuss, blodforgiftning. Det er Gyrii som er skyld i sykdommen, som må være en blod- eller infeksjonssykdom. Og, dersom Olsen har rett i sin tolkning av *þur sarridu*, har begge tekstene Tor som skader og jager vesenet bort. I Canterburybesvergelsen ser vi dette i *Þórr vigi þik*, Tor vie deg. Tor vie-formularer er kjent fra flere andre steder, for eksempel Glavendrupstenen (”Thor vie disse runer”), Virringstenen (”Thor vie dette dødeminde”) og Sønder Kirkebysten (”Thor vie [disse] runer”²⁸). Her betyr ”vie” helliggjøre, innvie, men i Canterburybesvergelsen må ”vie” oppfattes ironisk – ikke som vigsle, men drepe eller eventuelt stenge ute ved hjelp av trolldom.²⁹ Det er interessant dersom det er Tor som påkalles for hjelp i disse formularene. Tor er i det vi kjenner fra mytologien ikke spesielt knyttet til helbredelse. I Gylvaginng nevnes en gudinne, Eir, som ”ein framifrå lækjar”, og navnet hennes finnes også i Fjolsvinnsmaal, men hun er lite nevnt utenom dette.³⁰ Ellers var det Odin som var den fremste i helbredelseskunsten. Hos Saxo Grammaticus nevnes han flere ganger som lege, i Sigerdrivamaal er han den Sigerdriva ber til for å få legehender, og det er han som gir legeraad i

²⁷ McKinnel, Simek og Düwel 2004:127.

²⁸ Moltke 1976.

²⁹ Heggstad et. al (1990): ”**Vigja** vie, vigsle; v. *dverg utan steins*, stengje steinen for ein dverg, hindre han (med trolldom) frá å komme inn i steinen att. **Viga/vega** ta på [angripe] med vápen; stride; drepe; felle.”

³⁰ Eir ble brukt som kvinnekennung i skaldediktning. På en runepinne datert til ca 1300 funnet på Bryggen i Bergen (N B255) er ”Eir” risset inn – men det er usikkert om det er gudinnen Eir som menes – Aslak Liestøl foreslår å forstå ”Eir” som en kvinnekjening (Liestøl 1964:30).

Loddfavnesmål. Men Tor er derimot kjent for sin fiendtlighet overfor tusser, og det er nettopp det som kan være tanken her – han påkalles ikke for å helbrede, men for å angripe og jage bort eller slå i hel sykdomsvesenet.

Et sykdomsvesen som blir angrepet og jaget bort finner vi i en innskrift på et revebein fra Sigtuna, funnet i 1997 (heretter kalt Sigtuna II).

2.4.6 Sigtuna II

Beinet er 24 cm langt og 1.3 – 2,7 cm bredt. Teksten er datert til sent på 1000-tallet eller tidlig på 1100-tallet. Den er ikke fullstendig tolket enda, men en foreløpig translitterasjon og tolkning viser en slående likhet med både Sigtuna I og Canterburybesvergelsen:

Ioril sār-riða vaxnaur (?) kroke (?).

Batt hann riðu, bar[ði] hann riðu, ok sīða sarð.

Sārāran-vara hafir fullt fengit.

Flȳ braut riða!

”Ioril wound-fever ... He bound the fever, he fought the fever and fucked the sorcerer. Wound ... has taken full. Fly away, fever!”³¹

Vi ser at navnet på sykdomsvesenet, Ioril,³² ligner på Canterburybesvergelsens Gyril:³³

”Clearly, this is a similar charm and Canterburys Gyril and the present amulet’s Ioril (or Yoril) are evidently the same sickness-causing spirit.”(MacLeod og Mees 2006:121) I Sigtuna II nevnes ikke *þursa dróttin*, men et lignende bortvisningsformular som i de to andre finnes: fly bort, feber! Det synes klart at man har å gjøre med det samme sykdomsvesenet. Det ser ut som om det er visse elementer fra navnemagi som brukes her – ”dæmonen tiltales ved navn, man har oppdaget ham, og hans magt er brutt, da man kjenner hans navn” (Moltke 1976:298). Reichborn-Kjennerud (1927:30) skriver i *Vår gamle trolldomsmedisin* om en imaginær

³¹ MacLeod og Mees 2006:121.

³² I Verksamheten vid Runverket, Stockholm i Nytt om runer nr 13 skriver Helmer Gustavsson at sykdomsvesenet er ”feberdemonen riða, skrivet riða/riþu”. På grunn av likheten med Canterburybesvergelsen, og fordi riða er et vanlig substantiv (i Heggstad et.al (1990) oversettes riða med ”sjukdom med feberskjelving, ristekolde; kaldfeber, malaria. Et gammelt dansk ord for feber var rithæsot.), velger jeg å holde meg til MacLeod og Mees tolkning.

³³ Moltke (1976:298) skriver om en o-rune i Canterburyteksten at ”den er hans misforståelse ligesom *i for k i iuril*.” (min kursiv) Sett i lys av Sigtuna II er dette kanskje ikke en feilskrivning likevel, slik at det begge steder skal leses ioril/iuril.

fysiologi, at man trodde på en levende forbindelse mellom et vesen og dets skygge, fotspor, bilde, legemlige avkastninger, og til og med navn. Denne forbindelsen kunne brukes både til å gjøre skade og til legehjelp.³⁴ I den først omtalte Sigtuna I kalles ikke sykdomsvesenet noe annet navn enn ”ulv”. MacLeod og Mees skriver at ”ulv” var et ord ofte brukt om kriminelle og andre som levde på kanten av loven i de siviliserte samfunnene. *Ulfr* kan, i følge *Norrøn ordbok* (Heggstad et al. 1990), også i overført betydning bety ”fiende”. Kan hende kjente man ikke sykdomsvesenets navn, eller kanskje det var for farlig å uttale det? Flere steder opp gjennom historien finner man eksempler på at farlige ting ikke må omtales ved sitt egentlige navn, og man hadde derfor andre ord, såkalte noaord eller noanavn, som man brukte i stedet for. Derfor er det i så tilfelle underlig at ”ulv” ble valgt til å omskrive sykdomsvesenet. Ulven var et dyr som selv ble fryktet og ofte brukt andre navn på, som gråbein og varg.

Kanskje viser Sigtuna II-innskriften en tro på at sykdomsvesenet kunne være sendt av noen: i tolkningen gitt overfor er ordet ”siða” oversatt med ”sorcerer” (Heggstad et al. 1990): ”gjere trolldom, seide”). Dersom denne tolkningen er riktig, skal man oppfatte seideren som Ioril, sykdomsvesenet selv, eller har Ioril blitt sendt av noen som ønsket sykdom over runeristeren? ”Av de metoder trollfolkene brukte for å volde sykdom og skade på andre mennesker, var de gamle mest redd for seiden, en særegen form for trolldom som både menn og kvinner drev på med og som selve Oden var opphavsmann til” (Reichborn-Kjennerud 1927:79). I seiden ble usynlige makter påkalt som utførte det seidefolkene ønsket. Det er interessant å tolke Sigtuna I i forbindelse med seid. Med seidfolk knyttet det seg ofte forestillinger om hamskifte – ”I dyrehammens forklædning kunde trollfolkene lettest øve sine vonde gjerninger (...) I den nye hamen kunde trollmannen volde sykdom og død eller materiell skade (...)” (Reichborn-Kjennerud 1927:40). Ulven var et vanlig hamskifte, og et menneske i ulveham ble kalt varulv (egentlig mannulv, sml. anglosaksisk og gammelhøytysk *wer*, mann). Det er likevel vanskelig å si hvem eller hva ulven i Sigtuna I er. Ulven er i europeisk tradisjon en skapning med mange forestillinger knyttet til seg. Det trenger ikke dreie seg om et hamskifte, dyr kunne bli knyttet til sykdom på andre måter, for eksempel ved at sykdomsvetter tok bolig i dem. ”Det viser seg således at de gamle i dyrene dels så alminnelige menneskesjeler, dels vonde vetter eller sykdomsvetter, og at de trodde de dodes sjeler kunde søke bosted i dyr.” (Reichborn-Kjennerud 1927:13) Eller så er ulven bare et bilde for en ukjent fiende.

³⁴ Reichborn-Kjennerud knytter disse forestillingene til ”de gamle” – uten å spesifisere om dette gjelder folk i norrøn tid, eller senere folketro.

2.4.7 Sammenligning:

Ribe ble anlagt som handelsby på begynnelsen av 700-tallet. Ifølge Bencard og Jørgensen (1990:130-148) referert i Stoklund (1996:199) ble den grunnlagt som en planlagt handelsstad allerede mellom 704 og 710, muligens på kongelig initiativ. Den regnes som Danmarks eldste by. Ribe kraniefragment er datert til ca 725, altså fra begynnelsen av byens og handelstedets historie.

Hemdrup-pinnen, som av Moltke blir datert til 800-tallet, ble funnet i en torvmyr nær Hemdrup, 8 km øst for Løgstør i Nordjylland.

Högstenaamulletten ble funnet i en grav på Högstena kirkegård, og dateres til 1100-tallet. Högstena kirke ble oppført i andre halvdel av 1100-tallet, og må derfor ha vært forholdsvis ny da amulletten ble lagt ned i graven. Selv om amulletten er funnet på et kristent område kan den være sterkt influert av førkristen tro. Steinsland (2005:430) skriver at religionsskiftet i Sverige var en langvarig og broket prosess, og at hele prosessen ikke regnes som fullført før rundt 1200. Kristen misjonering begynte så smått allerede fra 800-tallet av, men den virkelige kristningen begynte ikke før på 1000-tallet med Olof Skötkonung og hans sønn Anund Jakob. Adam av Bremen skriver så sent som i 1070-årene om det førkristne hovet og blotet i Uppsala. Sigtuna I-innskriften dateres til midten eller slutten av 1000-tallet, og Sigtuna II til slutten av 1000-tallet eller begynnelsen av 1100-tallet. Sigtuna ble grunnlagt som by ca 970 e.Kr, men det er funnet arkeologiske spor etter bebyggelse fra vendeltiden og tidligere vikingtid, altså fra 500- til 1000-tallet. Det ble en viktig handelsby, før den på 1100- og 1200-tallet fikk sterk konkurranse fra andre byer. Sveriges første bispestol var i Sigtuna fra 1060 – 1130. Likevel holdt den førkristne troen seg sterkt flere steder i landet, og kristendommen ble ikke før på 1100-tallet den eneste offentlig tillatte religion. Canterburybesvergelsen er ifølge Sophus Bugge (1899, referert i Olsen 1940) skrevet av en danske med danske runer. Moltke (1979) mener at den som skrev den ned har jobbet ut fra et forelegg. Uansett er det sannsynlig at runeristeren av både Sigtunatekstene, Högstenaamulletten og forfatteren av Canterburybesvergelsen har kjent til både den gamle og den nye tro. Ribe var et ganske nytt handelssted da innskriften på kraniefragmentet ble laget, og står tidsmessig godt innenfor den førkristne religionen. Men også her er det naturlig å tro at det har kommet impulser og kunnskap om kristendommen fra handelsreisende fra det kristne Europa. Det er bare Hemdrup-pinnen som slik skiller seg ut med hensyn til funnsted. De fem andre er funnet ved handelssteder eller kristne områder, Hemdrup-pinnen er funnet i en myr utenfor kjente sosiale eller religiøse knutepunkt.

Når det gjelder gjenstandsmaterialet er det svært variert. Det er kraniefragment, trepinne, bronseplate, kobberplate, revebein og manuskript. Skriveunderlaget ser ikke ut til å ha hatt en viktig funksjon, kanskje sett bort fra Hemdrup-pinnen dersom det er en gandpinne, og Ribe-innskriften på et kranium. Rester av et menneske er nokså spesielt, og kanskje kan man tolke det som at sykdommen man prøvde å bli kvitt skulle overføres til den avdøde. Men i og med at kraniet er vurdert som eldre enn teksten kan runeristeren også ha vært uvitende om hva slags gjenstand det var, eller han/hun har brukt det som var for hånden.

Sigtuna I, II og Canterburybesvergelsen er som vi har sett tre innskrifter som er forskjellige, men som har tydelige likhetstrekk. Angrepet eller måten sykdomsvesenet skal bekjempes på er det som varierer mest i disse tre tekstene. I Sigtuna I skal Tor som nevnt såre, bearbeide og jage på flukt ulven. Ulven får også *þrjár þrár* og *nú nauðir*. *Þrár* er trå, lengsel, og *nauðir* er nød, trengsel. *Nauð* er navnet på n-runen, og det er funnet mange innskrifter med en rekke n-runer i, hvor man altså tenker seg at de har symbolverdi og brukt for å påføre noen nød og elendighet. Uttrykket ”ni nøder” finner vi også på en annen amulett fra Sigtuna, og på Ribe lyfstav, en pinne med et helbredelsesformular fra 1300-tallet. I tillegg kommer avslutningen på Sigtuna I: ”*Njót lyfja!*” – nyt/gjør nytte av helbredelsen. Dette kan være rettet mot sykdomsvesenet eller mot bæreren. Om det er sykdomsvesenet må det ses på som ironisk ment. Vi finner paralleller til denne avslutningen i for eksempel Gørlev runestein fra 800-tallet (”Nyt/nytt graven vel”), og Nørre Nærå runestein fra 900-tallet (”Nyt/nytt (grav)monumentet”). I Canterburybesvergelsen skal Tor drepe eller stenge ute vesenet, mens i Sigtuna II står det ”han bandt feberen, han bekjempet feberen”. Hvem ”han” er kommer ikke fram fra tolkningen. Er det runeristeren selv eller en annen? I tillegg er det angrepet på seideren, enten det er sykdomsvesenet selv eller den som har sendt det, med *serða* – ”ha lekamleg omgang med ein (helst om sodomitteri)”.³⁵ Det er altså tre ganske forskjellige fremgangsmåter og angrep på sykdomsvesenet vi ser her, tatt i betraktning at de andre komponentene har klare likhetstrekk. Det er ikke tvil om at de har samme utgangspunkt, men de er også satt sammen av ulike deler – som vi finner igjen andre steder (for eksempel ”Tor vie” og ”ni nøder”). Risteren har ikke vært bundet av et fastlåst formular, men har nøye komponert ulike elementer for å lage en kraftfull besvergelse. Det som er felles for Sigtuna I, II og Canterburybesvergelsen er disse tre delene: 1. På en eller annen måte navngi eller identifisere det som forårsaker sykdommen. I Canterburybesvergelsen og Sigtuna II er det helt

³⁵ Heggstad et al. 1990.

klart samme vesen, Gyril/Ioril. I Sigtuna I nevnes ikke navnet, (dersom vi følger Olsens teori), men tittelen *pursa dróttinn*, som også nevnes i Canterburyteksten. 2. Ordre om å forsvinne – *Flý þú nú, fundinn es!*, *far þú nú, fundinn ertu*, *Flý braut riða!* Dette kommer som en følge av at man kjenner vesenets identitet, det er oppdaget. 3. Beskrivelse av angrepet. I Sigtuna I er det Tor som (igjen ifølge Olsen) skal angripe sykdomsvesenet, og tre tråer og ni nøder, i Canterburybesvergelsen er det også Tor, mens det i Sigtuna II ikke er klart hvem som utfører angrepet. I Sigtuna I er det i tillegg en gåte eller oppgave for sykdomsvesenet å løse.

Alle de seks innskriftene *kan* tolkes til å inneholde sykdomsbetegnelser eller navn på sykdomsskapende vesener: Ribeinnskriftens *Bōurr*, Hemdrup-pinnens *den flygende*, Högstena-amulettens *galende, gående, ridende, rennende, sittende, signende, reisende og flygende*, Sigtuna I *demonenes herre og ulv*, Sigtuna II *Ioril*, og Canterburybesvergelsens *Gyril og demonenes herre*. Innholdsmessig peker Sigtuna I, II og Canterburybesvergelsen seg ut som svært like. ”De tre besvärjelserna kan ses som parallelltexter av en och samma nordiske sjukdomsbesvärjelse som har hednisk karaktär eller åtminstone återspeglar hednisk vidskepelse” (Gustavsson 1998:26). Disse tre tekstene er ganske klare i tolkningen. De tre andre, Ribe, Hemdrup og Högstena, har etter min mening også klare magiske trekk. Med Ribe er det også ganske tydelig at man har med sykdomsbekjempelse å gjøre. Hemdrup og Högstena er mer usikre – det er en av flere rimelige tolkninger. Man kan derfor hevde at i overgangstiden mellom norrøn religion og kristendom fantes det forestillinger om særskilte sykdomsvesener som er bevisste, tenkende vesener og agerer selv eller er blitt sendt av andre, og angriper intetanende og ubeskyttede mennesker. Trekker man inn enkelte tolkninger av Ribe, Hemdrup og Högstena kan disse forestillingene ha eksistert allerede på 700-tallet, og knyttes til vesener som dverger og personifiserte elementer som luften eller vinden. Identifisering av sykdomsvesenet er viktig, ved det får man makt over vesenet og kan kaste det ut. Man kan be om guddommelig hjelp til å angripe, skade og drepe vesenet. I dette har guden Tor vært viktig, særlig i senere tid. Det har eksistert flere faste formularer man kunne bruke og sette sammen slik man mente passet best og ville gi det beste resultatet. Dette ser man særlig i Sigtuna I-innskriften.

Det tekstene ikke forteller noe om, er om de har inngått i en større rituell kontekst, men undersøkelser av andre kilder i de neste kapitlene kan gi oss mer informasjon om dette.

Kapittel 3. Eddadiktning

I dette kapitlet skal jeg trekke frem og diskutere deler av tre ulike dikt. Loddfavnesmål, Sigerdrivamål og Fjolsvinnsmål. De blir alle regnet som eddadiktning, men Fjolsvinnsmål blir ikke alltid regnet som en del av den eldre Edda, da diktet bare finnes i håndskrifter fra så sent som 1600-tallet. Denne typen kilde preges av et mytologisk innhold: diktene foregår til dels i en mytologisk verden, og omtaler vesener som kan knyttes til mytologien.

3.1 Loddfavnesmål

Loddfavnesmål er en del av gudediktet Håvamål i den eldre Edda. Håvamål består av flere deler,³⁶ hvor Loddfavnesmål³⁷ regnes fra strofe 111 til 137. Her gis det praktiske råd og moral-etiske levereregler, og hver strofe er bygget opp med en fast innledningsformel:³⁸

1 ”Jeg rår deg, Loddfavne,	” <i>Raðumk þér, Loddfáfnir,</i>	(a)
2 og lær mine råd,	<i>en þú ráð nemir,</i>	(b)
3 til glede og gagn om du lærer,	<i>njóta mundu, ef þú nemr,</i>	(c)
4 til nytte og hell om du husker:”	<i>þér munu góð, ef þú getr -:”</i>	(c)

Denne innledningsformelen er skrevet i versemålet *ljóðahátt*, men med såkalt gjentatt c-linje (en linje ekstra med samme rytme som c-linjen), og kalles da *galdralag*, et versemål brukt i galdrer. Den er preget av suggestiv rytme, og Holm-Olsen skriver at gjentakelsen har bidratt til å øke sangenes ”magiske kraft” (1975:11). Vi kan se andre eksempler på *galdralag* i for eksempel *Skirnesmål*. Resten av strofene er vanligvis *ljóðahátt*.³⁹ Dersom fortelleren i diktet fortsetter eller forklarer ytterligere på samme tema ut over en strofe, følger det en eller to halvstrofer uten dette innledningsformularet, i strofe 118 og 123-124 en helstrofe, i 134 en utvidet strofe. Strofe 137 er den siste i Loddfavnesmål, og skiller seg ut fra alle de andre. Det er det lengste og består av i alt 15 linjer. Den har det faste innledningsformularet, og fortsetter som de andre med to linjer med råd (a b). Men i tillegg til den avsluttende linje c kommer det åtte halvlinjer på rad, med et råd i hver – deretter kommer c-linjen og avslutter strofen.

³⁶ Nøyaktig hvor grensen går mellom de ulike delene er omdiskutert.

³⁷ Navnet ”Loddfavnesmål” er en nyere betegnelse, og finnes ikke i Codex Regius.

³⁸ Ved sitat fra den eldre Edda er det, dersom ikke annet er oppgitt, Ludvig Holm-Olsens oversettelse fra 1975. Den norrøne teksten er hentet fra Guðni Jónsson (1954).

³⁹ *Ljóðahátt* er et versemål som består av to halvstrofer på tre linjer. De to første linjene har felles bokstavrim og to trykksterke stavinger hver. Den tredje linjen har to eller tre trykksterke stavinger og eget bokstavrim.

Strofe 137 omhandler sykdom, leve- og legeråd. Ingjald Reichborn-Kjennerud har i artiklene ”Lægerådene i den eldre Edda” (1923) og ”Eddatidens medisin” (1924) argumentert for at legerådene som gis i den eldre Edda, og spesielt i Loddfavnesmål, har dype røtter i den klassiske oldtidsmedisinen, og at man også kan se spor etter disse helt opp til folkemedisinen i det tjuende århundre. Jeg har i denne diskusjonen ikke tatt med verselinje 11 og 12.

Reichborn-Kjennerud tolker også disse linjene til å ha med sykdom og helbredelse å gjøre, men jeg vurderer hans argumenter som for usikre til å ta dem med her.

Reichborn-Kjennerud mener at linje 5, 6, 7 og 15 hører tematisk og strukturelt sammen:

5	”Når du drikker øl,	” <i>hvars þú öl drekkir,</i>
6	så søk jordas kraft,	<i>kjós þér jarðar megin,</i>
7	for jorda tar imot ølet,”	<i>því at jörð tekr við öldri”</i>
[...]		[...]
15	”fast jord mot flytende.”	” <i>fold skal við flóði taka.</i> ”

De omhandler øl, og jord, som skal hjelpe på problemer med giftig ugress i kornet som ble brukt til ølbryggingen (*lolium temulentum*). Han viser til tidligere norrøn praksis med å signe ølet, og mener at når det i Loddfavnesmål anbefales å benytte jord som motgift finnes det paralleller i den klassiske medisinen med blant annet hellig jord fra Lemnos i Egeerhavet, senere kjent som *terra sigillata*. Dette ble etter hvert stor handel, og Reichborn-Kjennerud mener at ”alt taler for at jord som medikament for ølsyke i Hávamálstrofen er påvirket av oldtidsmedisinenens *terra sigillata* mot giftige drikker.” (1923:10) Men han viser også til gamle germanske forestillinger om jordens kraft og fruktbarhet, som kommer til syne for eksempel i skikken med å legge barnet på jorden for at det skal bli sterkt (jamfør for eksempel betegnelsen *jordmor*, tysk *Erdmutter*). En tolkning jeg mener også kan være sannsynlig er at vi her har med drikkeoffer å gjøre: man ofrer litt av ølet til jorda og maktene, for å sikre fortsatt medgang og fruktbarhet. Dette er noe man finner paralleller til i mange kulturer.

8	”bruk eld mot sotter”	” <i>en eldr við sóttum</i> ”
---	-----------------------	-------------------------------

I linje åtte, som med de følgende halvstrofene, er det lite informasjon som gis – det er en sykdomsbetegnelse og middelet mot det. Som vi også skal se i de følgende halvstrofene er det

meget vanskelig å tolke dette, og ofte kan middelet assosieres med både rent medisinsk sykdomsbekjempelse, men også med magisk-religiøse handlinger og forestillinger knyttet til sykdom og helse. Ilden kan tyde på renselse i religiøs forstand. I Eyrbyggja saga⁴⁰ blir sengeklærne til Torgunna brent etter at hun ble syk og døde. Dette har vært vanlig praksis helt opp til 1900-tallet for å hindre videre smitte av sykdommer, og det kan også ha vært noe av tanken i Eyrbyggja saga. Men her knyttes det også til forestillinger av en magisk-religiøs karakter: konen Turid trosser Torgunnas påbud om å brenne sengeklærne etter at hun døde. Etter hvert blir gården plaget med gjengangeri, sykdom og dødsfall, og ikke før sengeklærne blir brent og gjengangerne stevnet for dørrett av presten og gudens sønn blir de kvitt problemene. Reichborn-Kjennerud mener det er ”utvilsomt ildens makt over sykdomsdemonene som ligger til grunn for dette lægeråd” (1924:106). Men han mener samtidig at det ikke kan utelukkes at det norrøne samfunnet hadde kjennskap til den klassiske oldtidsmedisinen, og at de også benyttet ild og glødende jern som behandling for ytre sår og skader og indre sykdommer. Holm-Olsen følger Reichborn-Kjenneruds tolkning i sin oversettelse av diktet: ”Den kunne brukes på mange måter mot sykdom, særlig ble glødende jern brukt, for eksempel på urene sår, til åpning av byller osv”. (1975:316) Dette har man eksempler på i for eksempel i Det andre Gudrunkvadet strofe 39⁴¹

(9) ”eik mot blodsott”

”eik við abbindi”

Abbindi har blitt tolket som *afbendi* av Fritzner i *Ordbog over det gamle norske sprog* (1867), og blir oversatt av ham med *stoltvang* (*tenesmus*⁴²). Holm-Olsen (1975) oversetter det som *blodsott*. La Farge og Tucker (1992) nevner både *tenesmus* og *forstoppelse*.

Eik har lenge blitt brukt som legemiddel. Både barken og nøttene har blitt brukt som adstringens⁴³ og som blodstillende middel, og man kjenner til denne bruken både fra antikken

⁴⁰ Skrevet ned på 1200-tallet med handling fra sent 800-tallet til tidlig på 1000-tallet. (Pálsson og Edwards 1973:11).

⁴¹ ”Drømmer om jern
varsler eld i vente,
og kvinneharme
håp som sviker;
blir du skadet,
brenner jeg såret,
heler og lindrer –
men hatefull.”

(Holm-Olsen 1975).

⁴² Smertefull avførings- og urintrang.

⁴³ Legemidler som fremkaller en overfladisk skrumpning på slimhinner.

og nordisk middelalder. Holm-Olsen spesifiserer også at han mener det er snakk om eikebark og –nøtter i denne linjen (1975:316). Som vist over har det vært vanskelig å oversette *abbindi*, da dette ordet kun er bevart i denne strofen. Flere har satt inn en sykdomsbetegnelse for dette ordet, men Reichborn-Kjennerud mener det ikke er snakk om en sykdom i seg selv, men det mest fremtredende symptomet ved dysenteri (blodsott), og støtter derfor Fredrik Grøns (1908:112) oversettelse med stoltvang (*tenesmus*). Det synes uansett klart at det er snakk om en type sykdom som gir visse symptomer, og med tanke på eikas lange historie som legemiddel ved magesykdommer er dette en rimelig tolkning. Det er altså her snakk om en verselinje med ganske profant innhold. Denne verselinjen er kanskje den som er tydeligst i sitt innhold og betydning, og jeg anser Reichborn-Kjenneruds tolkning som sannsynlig.

(10) ”aks mot trolldom”

”*ax við fjölkynngi*”

Fjölkynngi står oversatt som trolldom i *Norrøn ordbok* (Heggstad et al. 1990). Ordet i seg selv er ikke negativt ladet, og kanskje burde et verdinøytralt begrep brukes i stedet for trolldom, som har negative assosiasjoner (se for eksempel Alsmark 2006). Men i verselinje 10 er det tydelig at det er snakk om krefter i negativ forstand – det er ”påtrølla sjukdom” (Heggstad et al. 1990). Kornet og akset er ellers nært knyttet til fruktbarhet, og årets og i symbolsk forstand livets syklus. Kornet var livsviktig for folk i det norrøne samfunnet, og ble brukt både til mat og til ølbrygging. Rusdrikken har stått veldig sterkt i norrøn tid, og var omgitt av mange regler og skikker som også kunne følge livets syklus, som for eksempel barnsøl (herav moderne norsk ”barsel”) ved fødsel, festerøl ved forlovelse og bryllup, og gravøl ved død og begravelse. I Sigerdrivamål gir valkyrien Sigerdriva Sigurd øl med mange magiske ingredienser, og hun lærer ham også ølruner som skal hjelpe mot svik og forgiftning av drikker. Ølruner kan kanskje spores tilbake til et riktallig runeinnskrifter fra folkevandringstiden, hvor ordet ”alu” dukker opp, ofte på braketeater. Kornet som symbol på fruktbarhet gjør det naturlig å tenke på det som et legeråd mot fruktbarhetsproblemer, men vi har ikke andre kilder som kan bekrefte dette. Holm-Olsen følger Reichborn-Kjenneruds tolkning, og viser til skikken med å henge ut kornband i julen, og mener dette kan opprinnelig ha vært ment som beskyttelse av huset mot ”trollskap” (1975:316).

(13) ”meitemark mot bit”

”*beiti við bitsóttum*”

Gjessing (1899) oversetter linje 13 som ”græsgang mod gnagsott”. Forklaring på denne oversettelsen finner vi i Fritznors *Ordbok over det gamle norske språk* (1867) på ordet *beiti*: ”naar Kveget kommer paa Græs bliver det fri for saadan Syg-dom, som er en Følge deraf, at det er besat med Utøj, Lus?” *Bitsóttum* er i *Norrøn ordbok* (Heggstad et al. 1990) ført opp som ”bitande sjukdom”, og Holm-Olsen (1975) tolker dette til svull, verkefing, og bygger også her på Reichborn-Kjennerud (1923), som avviser Fritznors tolkning og mener det ikke dreier seg om dyr, men om mennesker. Han tolker linjen til ”Beitemark mot bitsott”, og trekker linjer til beitemarken (meitemakken) som et særs viktig legemiddel i senere folketro. Bitsott mener han er ”skader som menes voldt av bitende smådyr” (1923:112), som han igjen setter i sammenheng med andre mytologiske vesener som dverger og tusser som han finner mange eksempler på i senere folketro. Dette passer med Gylvagingning, hvor vi kan lese om dvergenes opprinnelse, som hadde tatt til å leve i den døde Ymes kjøtt, og som på det stadiet var makker. Hvorvidt dette har vært en fremtredende og levende forestilling i det førkristne samfunnet er vanskelig å si.

(14) ”mot mein runer”

”en við bölvu rúnar”

Dette mener Elizabeth Jackson (1994-97) fungerer som en overgang til det hun oppfatter som neste del i ”the extended Loddfáfnismál”, nemlig Runatal. Her forteller Odin om runenes opprinnelse, og om hvordan han ofret seg selv til seg selv for å få denne kunnskapen. Runene har dermed guddommelig opphav, og i denne verselinjen er det jo også Odin som gir råd til Loddfavne. *Bölvu-* (eller *bölvu-*) er et ledd som betyr ulykke, forbannelse. Det er her snakk om farlige, skadende handlinger, og mot dette kan runer hjelpe. Forestillingen om spesielle runer som hadde stor makt finner vi flere steder i litteraturen, for eksempel i Sigerdrivamål, som vi skal se nærmere på under. Her snakkes det blant annet om runer som skal forhindre forgiftning, og runer som skal hindre krenkede menn fra å ta hevn. Runer kunne benyttes til å skrive magiske formularer, men de kunne også være magiske i seg selv. Loddfavnesmål gir for lite informasjon til at vi kan si noe om dette. Generelt fremstår det av den norrøne litteraturen at runer ble sett på som et av de sterkeste magiske midlene man hadde. Runer kunne både påføre og helbrede sykdom, noe vi ser for eksempel i Egils saga hvor en ung kvinne blir syk av kjærlighetsruner som er skåret feil av en uvitende mann. Egil skraper de skadende runene av i ilden og rister nye, og da blir den unge kvinnen frisk. Som med de andre legerådene i Loddfavnesmål er det for lite informasjon til at vi kan si noe om hvordan

legemiddelet ble brukt. Selve runene kan være en del av et større ritual, og det er mange aspekter ved runeristingen som kunne variere. Som nevnt over kan de brukes til å skrive et magisk formular, men de kan også være magiske i seg selv. De kan bli ristet på ulike måter, for eksempel kan de ha blitt farget med blod og de kan ha blitt skåret med forskjellige redskaper. Dette siste synes å være et viktig aspekt ved Eggjasteinen, hvor flere tolkninger går ut på at runene ikke har blitt skåret med jern, og ikke har fått sol på seg. Runene kan også skrapes av og bli brent, slik som i Egils saga, og de kan bli skrapet ned i drikke for deretter å inntas, slik Sigerdrivamål strofe 18 antyder.

Det er tilsynelatende ganske enkle og til dels profane råd som gis mot sykdom i denne strofen. Holm-Olsen betegner mange av rådene i Loddfavnesmål som ”temmelig trivielle både i form og innhold.” (1975:315) Det er også knappe råd som gis – hvert råd er på bare en halvlinje, og kan derfor følgelig ikke dekke stort mer enn selve navnet på sykdommen eller plagen, og middelet mot det. Det er derfor vanskelig å avgjøre hvordan vi skal se på disse rådene og om de kan knyttes til religiøse eller magiske handlinger. Akset og runene kan ved sin ordlyd (”ved trolldom”) og betydning (runer kan bety blant annet trolldomstegn) knyttes til magi, men ild, eik, aks og meitemakk har ikke like klare magisk-religiøse assosiasjoner. Ved en del av dem er det også som vi har sett vanskelig å tolke sykdomsbetegnelse, og det er mange spørsmål om *når* og *hvordan* midlene skulle brukes. Skal middelet brukes *før* sykdommen inntreffer, som en beskyttelse? Skal det i så tilfelle bæres på kroppen som en amulett, inntas som styrkende, forebyggende middel, eller plasseres i huset for å beskytte hjemmets beboere? Eller brukes midlene etter man har blitt syk, som medisin? Er det en del av et større ritual, for eksempel som en rituell drikke? Eller som en del av en helbredelsesteknikk der flere profane og magiske elementer inngår? Dette kan vi si lite om i dette tilfellet. Men senere i Håvamål blir også galdring⁴⁴ fremstilt som et sterkt middel mot sykdom: I Ljodatal, den siste delen av Håvamål, regner Odin opp atten galdre han kan. Blant disse er det også en helbredelsesgalder (strofe 147):

”Den annen kan jeg,
en som alle trenger,
som vil være leger i livet.”

”Þat kann ek annat,
er þurfu ýta synir,
þeir er vilja lækna lifa.”

⁴⁴ Galder er en magisk teknikk. Det heter å gale galdre, noe som indikerer at den er blitt sunget i falsett. Mens runer kan brukes som en skriftlig magisk teknikk, er galderen muntlig.

Dessverre er dette verset ufullstendig så vi har ikke utfyllende opplysninger om nøyaktig hva denne galderen kunne gjøre. Muligens kan runene i strofe 11 av Sigerdrivamål, som diskuteres nedenfor, belyse dette nærmere. Vi vet heller ikke hvordan denne galderen lød, for som Odin selv sier i nest siste strofe av Ljodatal: alt er godt om bare én kan den.

3.2 Sigerdrivamål

Sigerdrivamål er et heltedikt i den eldre Edda. De fleste av heltediktene bygger på fellesgermansk sagnstoff, og diktingen om helten Sigurd Fåvnesbane har tilknytting til annen germansk dikting, for eksempel Niebelungenlied. Sigerdrivamål forteller om møtet mellom Sigurd Fåvnesbane og valkyrien Sigerdriva. Hun har blitt nedsenket i en søvn av Odin, som straff for å ha sendt en høvding til Hel, som han hadde lovet seier i kamp. Sigurd vekker henne, og hun lærer ham runer.

Jeg har valgt ut strofe 9 og 11 for en nærmere analyse⁴⁵. Alle runene Sigerdriva lærer Sigurd er nyttige, og ingen av dem ser ut til å ha vært av det skadende slaget (muligens med unntak av seiersrunene i strofe 6). Men de to jeg har valgt ut er, etter min mening, de som tydeligst kan knyttes til helbredelse og beskyttelse mot sykdom og skade.

Strofe 9

”Bergeruner skal du kunne om du berge vil foster fra fødende kvinne; rist dem i handflaten, grip om handleddet, be så disene duge.”	” <i>Bjargrúnar skaltu kunna, ef þú bjarga vilt ok leysa kind frá konum; á lófum þær skal rísta ok of liðu spenna ok biðja þá dísir duga.</i> ”
--	---

I eldre tider var fødsel noe av det farligste en kvinne måtte gjennom. Opp gjennom middelalderen finner vi mange eksempler på såkalte kloke koner; kvinner som ved hjelp av kunnskap og rituelle midler forsøkte å lette fødselen og sikre at mor og barn overlevde. I et karrig samfunn som det norrøne var det viktig å sikre seg at mor og barn kom seg velberget gjennom fødselen.

Bergerunene Sigerdriva lærer Sigurd gjør dette. Det interessante er at i dette diktet er tilknytningen til kvinner ikke like sterk som man gjerne finner senere i historien. I

⁴⁵ Ved sitat fra teksten er det, dersom ikke annet er oppgitt, Ludvig Holm-Olsens oversettelse fra 1975. Den norrøne teksten er fra Jónsson 1954.

middelalderen var det kvinner som tok seg av fødsler, det var kvinnens sfære. Det sies ingenting om dette i Sigerdrivamål. Riktignok er det en kvinne som lærer dem fra seg, men det er ikke noe i diktet som signaliserer at dette er kunnskap forbeholdt kvinner. Faktisk peker von See et al. (2006:563) på at man finner eksempler på menn som fødselshjelpere i Olav den helliges saga og sagaen om Gange-Rolv. Derimot sies det at man skal be disene om hjelp. Diser er en betegnelse brukt om en gruppe kvinnelige ånde- eller gudevesener. Disse kvinnelige maktene ble ofte knyttet til fruktbarhet og fødsel, og kunne også omfatte andre kvinnelige makter som norner og valkyrier. I Fåvnesmål strofe 12 nevnes nornene spesielt som fødselshjelpere: ”Hvem er de norner, som i nøden gir hjelp, og frir moren fra fosteret?”

I Oddrungråten, et annet dikt fra den eldre Edda, finner vi en parallell til disse bergerunene. Her galdrer Oddrun for Borgny slik at fødselen skal komme i gang og gå bra (Hun har også løsnat salen på hesten med det samme hun kom frem. Å løsne opp knuter for å hjelpe på fødselens forløp er noe vi finner mye av i senere folketro). Borgny ytrer da ønske om at ”Frigg og Frøya, og flere guder” skal hjelpe Oddrun, som takk for hjelpen. Frøya er også kalt Vanadis, den fremste disen. I strofe 9 ser vi at rituelle handlinger, det å riste bergeruner, glir over i det mytologiske og religiøse med en bønn om hjelp fra guddommelige vesener. Som Ström sier i *Nordisk hedendom* er det i praksis ofte vanskelig å se en klar grense mellom det han kaller magi, og religion (Ström 1961:221).

Vi ser også at det i denne strofen er hendene som er i fokus: man skal riste runer i håndflaten, og man skal gripe om håndleddet. Dette kan peke tilbake på strofe 4:

”Jeg hilser æser!	” <i>Heilir æsir!</i>
hilser åsynjer!	<i>Heilar ásynjur!</i>
hilser den allgode jord!	<i>Heil sjá in fjölnýta fold!</i>
Unn oss visdom	<i>Mál ok mannvit</i>
og evne til tale	<i>gefið okkr mærum tveim</i>
og legehender i livet!”	<i>ok læknishendr, meðan lifum!”</i>

Legehender, *læknishendr*, er en forestilling man kjenner godt fra både oldtiden og middelalderens kristendom. Flere helgener, blant annet Olav den Hellige, sies å ha hatt denne evnen, som er mer en helbredende kraft fra den legendes hender enn praktisk legekyndighet. I denne strofen er det gudene Sigerdriva vender seg til for å få dette. Strofe 3 og 4 har trekk som peker tilbake til norrøn tid, med sin hilsen til guder og jorden selv. Ludvig Holm-Olsen peker på at strofe 3 og 4 er av en annen art enn de andre, og mener de kan være de eneste

bevarte restene av norrøn hedensk hymnediktning (1975:336). Legehender, helbredelse ved håndspålegging, ser ut til å ha vært en levende forestilling i det norrøne samfunnet.

Strofe 11

”Greinruner skal du lære	” <i>Limrúnar skaltu kunna,</i>
om du vil lege bli	<i>af þú vilt lækni vera,</i>
og skjønne deg på sår;	<i>ok kunna sár at sjá;</i>
rist dem på barken,	<i>á berki skal þær rísta</i>
og rist dem på kvister	<i>ok á baðmi viðar,</i>
der greinene går mot aust.”	<i>þeim er lúta austr limar.”</i>

I strofe 11 møter vi tittelen ”lækni” – lege. Vi har ikke noe nøyaktig beskrivelse av hvilke kunnskaper og egenskaper en lege måtte ha i det norrøne samfunnet. Men som vi ser mener Sigerdriva at man må kunne greinruner om man vil kunne behandle sår skikkelig. Dette er nok runer mer for skader enn for sykdommer.

Greinruner er oversatt fra *limrúnar*, og *limr* står oppført slik i *Norrøn ordbok* (Heggstad et al. 1990): 1. grein, kvist. 2. lem (på kroppen). Ordet greinruner får dermed dobbel betydning. Grein kan enkelt og greit bety kvist, del av tre – men det kan også bety de ulike delene, lemmene på kroppen. Åke Ohlmarks (1954:238) tolket disse runene som at man enten overfører det syke til barken eller grenen på treet, eller at man legger barken på det syke stedet og sender det syke til kvister vendt mot øst. Også Gering-Sijmons (1927-31), referert i von See et al. 2006, mener at formålet med å riste i trær kan være å overføre sykdommen til treet. Med Ohlmarks og Gering-Sijmons tolkning er det fristende å dra linjer til blant annet svensk folketro, hvor vi har fenomenet smyging – trær med store hull i som man mente hadde helbredende kraft. Syke mennesker ble dratt gjennom hullet i treet, og man mente sykdommen ville da bli sittende igjen i treet (se f.eks. Tillhagen 1977).

Denne formen for magi faller inn under kategorien kontagiøs magi. At grenene skal vende mot øst kan tyde på en symbolsk helbredelse – i øst er soloppgangen, en ny dag, en ny begynnelse. Det er mange som har påpekt likheter mellom seid og eurasiatisk sjamanisme (se for eksempel Grambo 1991:133). Von See et al. viser til en beskrivelse av samer fra det 17. århundre, hvor det sies at runebommen blir laget fra et tre som bøyer seg mot øst (2006:569). I øst bor jotnene, vi hører i flere fortellinger og dikt om de norrøne gudene at Tor er ”i øst” for

å drepe jotner.⁴⁶ En annen tolkning kan derfor være at øst symboliserer de negative, sykdomsfremkallende maktene, slik jotner og tusser fremstilles i flere runeformularer (se Kapittel 3).

3.3 Fjolsvinnsmål

Den tredje og siste teksten jeg skal ta med fra den eldre Edda, er fra et dikt hvor det som angår sykdom er særegent, og som det ikke finnes noen direkte paralleller til andre steder i den norrøne litteraturen. I Fjolsvinnsmål oppsøker skikkelsen Svipdag Menglød, men før han slipper inn til henne må han ha en dialog med Fjolsvinn, som tar form av en spørrelek om det de ser rundt seg på stedet.

I strofe 21 og 22 får vi høre om Mima-treet:⁴⁷

”Sei meg det, Fjolsvinn,

Som eg fretter deg om,

Og vita det vil eg:

Kva gang er i fræ

Av fræge treet

Som korkje eld eller jarn flekkjer?”

”*Segðu mér þat, Fjölsviðr,*

er ek þik fregna mun

ok ek vilja vita:

Hvat af móði verðr

þess ins mæra viðar,

er hann flær-at eld né járn”?

”Av alda eit grann

På eld du hive,

Det batar barnsjuke kvende;

Fram i dagen då kjem

Det som dult var,

Slik makt og mynje hev treet.”

”*Út af hans aldni*

skal á eld bera

fyr kelisjúkar konur;

útar hverfa

þats þær innar skyli,

sá er hann með mönnum mjötuðr”.

Treet blir kalt Mimatreet, og er av flere tolket som verdenstree (se for eksempel Holtmark 1972:586). Treet skal ha flere egenskaper – verken ild eller jern kan gjøre skade på det, men mest interessant for denne oppgaven er linje tre i strofe 22: *fyr kelisjúkar konur*. Tolkningene varierer her på hva *kelisjúkar konur* betyr: om det er snakk om hjelp for å lette fødsler, få ut etterbyrden, eller livmorens leieforandringer som årsak til sykdommer. Reichborn-Kjennerud (1923) står for sistnevnte tolkning, og henviser til oldtidens og den senere folkemedisins tradisjon for å se på livmoren som utløsende sykdomsårsak, og han mener også at fødselshjelp

⁴⁶ Se for eksempel *Hárbarðsljóð* strofe 23: ”Jeg var austpå og banket jotner”

⁴⁷ Nynorsk oversettelse ved Mortensson-Egnund 1928, norrøn tekst fra Guðni Jónsson, 1954.

er usannsynlig blant annet fordi ”eddasangene til dette bruk har en rekke andre særpregede midler som til dels er bevart til vår tid.” (1923:51) Trolig mener han Oddrungråten og Sigerdrivamål, som er diskutert over. Hjalmar Falk (1894 - referert i Reichborn-Kjennerud 1924) mener man skal lese *kelisjukar* til å være *kvelli-* eller *kvillusjukar*,⁴⁸ altså en generell lidelse heller enn en spesifikk kvinne- eller svangerskapslidelse. Med tanke på linje fire og fem er det etter min mening mer sannsynlig med svangerskapsrelaterte problemer, men Reichborn-Kjennerud har også gode argumenter for sin tolkning. At derimot det faktum at det finnes andre midler og fremgangsmåter attestert i eddalitteraturen skal utelukke andre, mener jeg er lite overbevisende. Den norrøne førkristne religionen strekker seg over lang tid og over et stort område, og det er logisk at midlene og teknikkene kan variere. At man også kan ha hatt flere fremgangsmåter for samme lidelse er ikke utenkelig – som nevnt i diskusjonen rundt Loddfavnesmål vet vi jo heller ikke om de enkelte midlene vi får et glimt av er en del av et større ritual eller forestillingsverden.

I strofe 35 og 36 omtales fjellet Lyvjaberg:

35

”Sei meg det, Fjolsvinn,
Som eg fretter deg om,
Og vita det vil eg:
Kva det berget heiter
Der bruri eg ser,
Den drustelege, drøyme.”

*”Segðu mér þat, Fjölsviðr,
er ek þik fregna mun
ok ek vilja vita:
Hvat þat bjarg heitir,
er ek sé brúði á
þjóðmæra þruma?”*

36

”Lyvjaberg det heiter,
Lenge det var
Sjuka og sære til trøyst;
Kvert eit kvende
Som kliv det berget,
Lækjast for livslang sott.”

*”Lyfjaberg þat heitir,
en þat hefir lengi verit
sjúkum ok sárum gaman;
heil verðr hver,
þótt hafí árs sótt,
ef þat klífr, kona.”*

Lyfja betyr rett og slett å lege, helbrede. Det er altså snakk om et berg eller fjell, som kvinner kan få helbredelse for *árs sótt*, i Mortensson-Egnunds oversettelse ”livslang sott”. Det er, også

⁴⁸ ”Sjukleg, skranten” (Heggstad et al. 1990).

omkring denne sykdomsbetegnelsen, ulike lesninger og tolkninger. I kildene finnes også varianten *arsótt*, og for eksempel Hjalmar Falk (1894 - referert i Reichborn-Kjennerud 1924:134) har til dette foreslått [hel]jarsótt eller helsótt. Reichborn-Kjennerud tolker det i likhet med oversettelsen ”årelang sykdom, kronisk lidelse” (1924:134). ”The words *árs sótt* have been found difficult to interpret, however, the main message is clear: climbing the mountain of Menglóð is a secure healing practice for anyone, ill or wounded, but especially for women.” (Bjarnadóttir og Kremer 1998/99:26) Fjell og berg som helbredelsessted og -middel er ikke en forestilling vi møter direkte andre steder. Men i både Gripes spådom og Sigerdrivamål møter vi kvinnen som sover på et fjell og som lærer bort legekunst. Fjell og berg hadde mange forestillinger knyttet til seg ellers. Gro Steinsland (2005) skriver om forestillingen om et ”slektens dødefjell”, Helgafell, hvor folk kom når de døde, og hvor det er hyggelig samvær og mat og drikke mellom slektens avdøde. Disse fjellene lå i nærheten av gårdene, og Steinsland påpeker at slike fjell kun finnes i islandske kilder, for eksempel Eyrbyggja saga. Ellers kan vi i de gamle norske lovene finne forbud mot bloting til vetter i blant annet hauger. Dette var det særlig kvinner som drev med, da dette falt inn under privat kult, og var svært vanskelig for kirken å bli kvitt. Nøyaktig hva som skulle gi helbredelse i Fjolsvinnsmål er noe uklart. Teksten sier at kvinnene skal *klífr* på dette fjellet - altså klyve, klatre, som også Bjarnadóttir og Kremer sier i sitatet over. Reichborn-Kjennerud mener det er urter på Lyfjaberg som skal brukes til helbredelsen, og setter *lyfja* i forbindelse med blant annet angelsaksisk *lybb*, ”gift”, og viser videre til nyislandsk *lyfjabuð*, ”apotek”. Det er etter min mening en snever tolkning som er mindre sannsynlig enn den generelle betydningen ”helbredelse”. Senere i diktet, strofe 40 blir det nevnt bloting:

”Berging dei gjev
når bloting dei fær
på heilagt horg;
så hard ei trengsle
høver kje nokon,
uten at ho letnar og linnest.”

”Bjarga svinnar,
hvar er menn blóta þær
á stallhelgum stað;
eigi svá hátt forað
kemr at hölða sonum,
hvern þær ór nauðum nema.”

Kanskje er det bloting til de kvinnelige skikkelsene som skal gjøres på fjellet for å få helbredelse? Det ville vært i overensstemmelse med kultpraksisen til kvinner som kristenrettene henviser til, selv om ikke helbredelse er nevnt som mål for praksisen der. Gro Steinsland skriver om individuelle alveblot, som utføres ”for å gjenvinne helsen ved sykdom

eller ulykke” (2005:345). Alvene var kollektive maktvesener, som ofte ble knyttet sammen med forfedrekult, og som derved knyttes til døden, men også fruktbarhet. Det var primært kvinner som utførte alveblotet.

Det er spesielt at det er snakk om kvinner som skal få helbredelse ved dette stedet. Mimatreet og Lyfjaberg gir helbredelse til *konur*, kvinner. Det er vanskelig å si om dette har vært kun forbeholdt kvinner, eller om det var spesielt for kvinner. Reichborn-Kjennerud (1924) mener *konur* er brukt for alliterasjonens skyld, og at det egentlig menes både kvinner og menn. Men det er i hele diktet en klar kvinnedominans - Det er den kvinnelige skikkelsen Menglød som hersker på stedet. Menglød kjenner vi ikke fra andre kilder. Navnet betyr ”den som er glad i smykker”. Menglød har blitt tolket av Näsström (1998) som Frøya. Det er visse fellestrekk mellom dem. Selve navnet Mengløds betydning kan samsvare med Frøyas kjente smykke Brisngamen. Frøya er gift med Od, som også har blitt tolket som Odin.⁴⁹ Od er ofte ute på lange reiser, og Frøya sørger mye over dette. Dette kan samsvare med Menglød som venter på sin Svipdag. Diktet kan ses på som et *hieros gamos*, og Britt-Mari Näsström er en av dem som har argumentert for dette, og sier om strofe 48-50 at ”Her inviterer gudinnen selv sin elskede til å forenes med henne i et hellig bryllup, noe som i sin dypeste symbolske betydning er en manifestasjon av skapelsesakten og den kosmiske ordenen – noe som mytene bærer vitnesbyrd om og som i ritene vanligvis blir utført i symbolske former” (1998:88). Om Menglød er et navn på Frøya har vi ikke klare bevis på, men en del av de tingene som forbindes med Frøya ser ut til å være forbundet med Menglød også. Frøya knyttes til blant annet fruktbarhet, kjærlighet, graviditet, fødsel og også krig og død. Fruktbarhet, graviditet og fødsel sammenfaller med Mengløds rolle som helbreder for kvinne- og svangerskapsrelaterte lidelser ved hjelp av Mimatreet i strofe 22. I Oddrungråten nevnt over blir også Frøya av Borgny i takknemlighet overfor Oddrun påkalt etter den vanskelige fødselen. Som nevnt blir også Frøya kalt Vanadis, og kan dermed muligens også knyttes til fødselsrunene i strofe 9 i Sigerdrivamål. Et annet moment er at Frøya har vært en svært viktig og populær gudinne, og kan ha hatt flere navn – selve navnet Frøya er opprinnelig et tilnavn som betyr ”herskerinnen” eller ”fruen”.

Med Menglød på berget sitter åtte andre kvinnelige skikkelser, nevnt i strofe 38:

⁴⁹ Svipdag er også et navn brukt om Odin, og flere har tolket Fjolsvinnsål til å omhandle Frøya og Odin. Det er flere ting som knytter dem sammen: Frøya var den som lærte Odin å seide, og Snorre opplyser at hun og Odin får halvparten hver av de som dør i kamp.

”Liv heiter ei,	<i>”Hlíf heitir,</i>
Livtrasa den andre	<i>önnur Hlífþrasa,</i>
Tjodvarta den tredje	<i>þriðja Þjóðvarta,</i>
Bjart og Blid,	<i>Björt ok Blíð,</i>
Blid og Frid,	<i>Blíðr, Fríð,</i>
Eir og Aurboda”	<i>Eir ok Aurboða.”</i>

En av disse, Eir, kjenner vi fra Snorres Gylvaginning, der hun blir regnet opp som en av åsynjene, og blir kalt *læknir beztr* ”den beste legen”. Navnet betyr ”nåde, hjelp”. I Fjollsvinnsmål opptrer hun som Mengløds hjelper, og kalles ”møy”, det virker ikke som om hun her oppfattes som en gudinne. Nässtrom mener at hun bare er et aspekt av Frøya, og ”representerer en egenskap hos den store gudinnen som den som hjelper mot sykdommer og elendighet. Det er derfor sannsynlig at Eir ikke er noe annet enn en fremtredende egenskap hos henne, og at hun i mytologien kom til å bli oppfattet som en selvstendig gudinne” (1998: 119). Dersom man tar opplysningen fra Snorre på alvor, ville det være naturlig å tenke seg Eir i en større rolle i mytologien og det kultiske livet enn det vi har beviser på. Som den beste legen ville det være naturlig å finne flere henvisninger til henne i kildene, men det gjør det ikke. I runeinnskriftene er det, som vi har sett, Odin og spesielt Tor som regjerer. Også i Håvamål og til dels Sigerdrivamål er det Odin som trer frem som den store legen og helbrederen, både ved hjelp av magisk og verdslig kunnskap. I skaldediktningen brukes hun som en kenning for kvinne, slik har også runeinnskriften fra Bryggen i Bergen med hennes navn på blitt tolket. Derfor er Näsströms tolkning ikke usannsynlig, men det er vanskelig å si noe sikkert om hvem Eir egentlig var og hvor stor rolle hun har hatt i mytologien og i folks dagligliv. Det sparsomme kildematerialet gir ikke nødvendigvis et sannferdig bilde. Jon Steffensson har diskutert dette i artikkelen ”Lækningagyðjan Eir” i *Menning og meinsemdir*. Han mener det er sannsynlig at Snorre har kilder som for eksempel runeinnskrifter eller magiske formler, men at disse ikke har overlevd århundrene med kristendommens forandringer (1975:171).

Det vi kan si er at det i dette diktet finnes rester av eller en forestilling om en kult der kvinnene dominerer. Det er et flertall av kvinnelige mytiske skikkelser på stedet, de er ikke svake eller passive – Menglød fremstilles som en fremstående skikkelse som regjerer på stedet og som har makt og midler til å hjelpe. Det er kvinner som skal få hjelp for sine kvinnelige lidelser, og bloting blir senere nevnt som et middel for å oppnå dette. I forbindelse med blotingen kommer det ikke tydelig frem om det her også kun er snakk om kvinner –

diktet bruker bare ”dem”. Likevel er det naturlig å anta det fremdeles er snakk om kvinner, både på grunn av at det er de som er nevnt tidligere, og på grunn av hele diktets kvinnedominans. Jeg har over trukket frem at diktet kan tolkes mot alveblot. På grunn av de kvinnelige skikkelsene som er tilknyttet Menglød er det fristende også å trekke linjer til et kollektiv av kvinnelige makter, slik som disene eller nornene, som også ble knyttet til svangerskap og fødsel.

3.4 Datering

Håvamål er nedtegnet i Codex Regius. Man daterer håndskriftet til ca 1275 (se f.eks Mundal 2004:221), og sannsynligvis er dette avskrift av eldre nedtegnelser, eller avskrift av avskrifter, som har blitt skrevet ned på begynnelsen av 1200-tallet. Det man kan si med sikkerhet er dermed at diktene som finnes i Codex Regius må være eldre enn håndskriftet selv, altså fra før 1275. Dersom Codex Regius er en nøyaktig avskrift av tidligere håndskrifter kan vi si med stor sannsynlighet at diktene slik de er nedskrevet er fra begynnelsen av 1200-tallet, men innholdet antas å være langt eldre. Snorre siterte første vers av Håvamål i sin Gylvaginng – diktet (eller deler av det) har altså vært kjent da han på begynnelsen av 1200-tallet skrev sin Edda. Eivind skaldespiller har i diktet Håkonarmål, som har blitt datert til ca 960, sitert fra slutten av første del av Håvamål (strofe 76-77). I tillegg har man i utgravningene på Bryggen funnet runeinnskrifter med strofer i eddaform, datert til 1200- og 1300-tallet, som viser at denne form for diktning har vært viden kjent og har lange tradisjoner i det skandinaviske området. Det at strofe 137 skiller seg så mye fra de andre strofene med sin oppramsing, har blitt tolket som interpolasjon av mange. Anne Holtmark skriver at ”denne del anses for å være en etterligning av [strofene] 1-80, et selvstendig dikt som samleren av H. har tatt med, det blir talt om som innskudd.” (1961:258). Grønvik tolker det derimot som ”et bevisst stilistisk virkemiddel fra dikterens side” (1999: 43). Grønvik mener det egentlig bare er strofe 111-164 som er ment som og kan kalles Håvamål. Anne Holtmark kaller Håvamål en diktsamling heller enn ett dikt, mens Elisabeth Jackson (1994-97) mener Håvamåldiktene er innbyrdes avhengige, og er ment å leses sammen som en enhet, og at de også alle er adressert til Loddfavne. Det eneste vi kan si sikkert er at den som skrev ned diktet i Codex Regius har ment å sette strofene som en helhet – og han har satt overskriften ”Håvamål” på disse strofene. Spørsmålet om Håvamål er et dikt eller en diktsamling, og om strofe 137 er et innskudd, eller en opprinnelig, integrert del av diktet, gjør det selvsagt enda vanskeligere å datere innholdet.

Som det er med Håvamål er det også vanskelig å skulle si noe sikkert om datering av Sigerdrivamål. Diktet har lakuner, og består av tre helt ulike partier, hvorav ”runedelen” er en av dem. Som nevnt finnes Sigerdrivamål i dag bare i Codex Regius. Men historien finnes i andre former, som kan hjelpe til med å datere diktet. Den mest kjente er fra Volsungesagaen, der Sigerdriva blir kalt Brynhild, og der historien blir fortalt i prosa.

Fjolsvinnsmål er et dikt som ofte blir tatt med i utgaver av den eldre Edda, men som ikke finnes i Codex Regius eller andre håndskrifter fra middelalderen. Det finnes i flere avskrifter av Codex Regius fra 1600-tallet og fremover, og har blitt datert til ca 1250. Det er dermed blitt til lenge etter kristendommen ble innført. Men som nevnt før kan innholdet eller deler av det være langt eldre enn formen på diktet eller selve diktet. Her er det forskjellige meninger. Anne Holtmark anser diktet for å være ”sprunget ut av den eventyrdiktning som var i skuddet i Eur. på 1200- og 1300-tallet,” og kaller det en mytisk pastisj, med lite av norrøne myter og forestillinger i seg (1972:586). John McKinnel (2005) mener derimot at diktets personnavn indikerer at der er til en viss grad en avledning fra mytologisk tradisjon, og viser blant annet til Saxo. Näsström skriver ingenting om datering, men slår fast at ”Hun [Frøya] skjuler seg også bak navnet Menglad” (1998:88), og betviler dermed ikke diktets plass i den norrøne mytologien og tradisjonen.

Når man diskuterer dateringsspørsmål er det underforstått den bevarede formen på diktene man diskuterer. Eddadiktene er del av en muntlig tradisjon som har lange røtter tilbake, og form, språk og innhold forandres etter hvert som tiden går og diktet gjenfortelles til og av ulike personer. Men man forutsetter at diktet har i tiden for nedskrivelse hatt den samme muntlige form som det skrevne. Tidligere ble også eddadiktene i de islandske håndskriftene betraktet som et særiskandinavisk fenomen, men funnet av runeinnskrifter på Bryggen i Bergen etter brannen i 1955 viser at eddadiktningen på 1100- og 1200-tallet var en levende tradisjon, og vi må åpne opp for at en større del av det vestnordiske området har tatt del i denne diktningen. Preben Meulengracht Sørensen (1991:219) skriver at en innskrift fra Bryggen viser også at selv i et bymiljø i Bergen på 1200-tallet var førkristne guder en del av folks bevissthet, ”i det mindste i poetiske sammenhænge”:

”Ver du vel faren
og venleg til sinns.

*”Hei(l) sér þú
ok í hugum góðum.*

Måtte Tor ta i mot deg.

Þórr þik þiggi.

Måtte Odin eige deg. ”

Oðinn þik eigi. ”⁵⁰

Sørensen siterer Aslak Liestøls (1964) oppfatning om at dette sannsynligvis ikke må oppfattes som et uttrykk for en aktiv hedenskap, men heller et tilfeldig sitat fra et eddadikt brukt i en passende situasjon. Sørensen poengterer at dette er en viktig konsekvens av funnet fra Bryggen – diktene ser ut til å ha vært en del av en levende tradisjon, ”hvor vers og vel også hele digte kunne citeres, forandres og improviseres.” (1991:220) Myter og deler av myter og forestillinger kan holdes lenge i folks bevissthet ved en slik bruk av eddadiktene. Dateringen på de bevarte diktene sier ikke nødvendigvis noe om hvor gammelt innholdet er.

Fjolsvinnsmål og hovedhistorien - gjensynet mellom de to elskende - blir tolket som en etterligning av romantiske ridderballader, og blir blant annet derfor vurdert som et ungt dikt, men jeg mener at en del av innholdet kan speile forestillinger og praksis som er eldre.

Helbredelselementene i diktet har ikke noe å si for hovedfortellingen, og kanskje nettopp derfor kan vi anta at det er mindre påvirket stoff? ”Det er tilstrækkelig at tage stilling til, om det i henseende til de dele, der benyttes, bygger på en troværdig tradition.” (1991:218) At diktene er en del av en aktiv og formende muntlig tradering kan selvsagt også bety at de delene av forestillingsverdenen man studerer er nye og har kommet til senere. Det er det som gjør det utfordrende å sette en datering på diktene – de kan være sammensatt av nye og gamle elementer, og gamle forestillinger kan ha blitt omformulert og diktet på nytt.

Når det gjelder heltediktene henspeler hendelser og personer i noen av diktene på historiske hendelser og personer i Europa under folkevandringstiden., slik som huneren Attila (Atle) og goterkongen Ermanarik (Jormunrek). Når det gjelder Sigurd Fåvnesbane selv kjenner vi ikke til at han skal ha noe historisk forbilde. Fjolsvinnsmål er problematisk, men jeg synes det er et viktig dikt å ta med – både på grunn av beskrivelsen av Mimatrete og Lyfjaberg og deres egenskaper, men også på grunn av at Eir nevnes, som vi ellers bare får noen opplysninger om i Snorres Edda.

⁵⁰ Aslak Liestøl 1964.

Kapittel 4. Sagaer og lovtekster

I dette kapittelet skal jeg ta for meg to typer kilder: det er islendingesagaer og lovtekster. Det er nokså ulike kilder, og det er heller ikke store mengder informasjon en kan få ut av hvert enkelt materiale. Det er snakk om få, men svært interessante henvisninger. I noen tilfeller vil noen av disse kildene reflektere og utfylle tolkninger av andre kilder i Kapittel 2 og 3, og gir dermed en pekepinn på hvor reell og utbredt slike forestillinger har vært. I andre tilfeller, slik som for eksempel i lovtekstene, finnes det tekster som forteller om forestillinger som det ikke finnes andre kilder for, og som det da blir vanskelig å si noe sikkert om. De to kildene omtalt i dette kapittelet forteller også mye om kjønnsperspektivet innenfor legegjerningen i det førkristne samfunnet, og særlig i forbindelse med helbredelse med magiske aspekter.

4.1 De islandske sagaene

De islandske sagaene forteller om ulike ætter og enkeltpersoner på Island og i Norge, og fortellingene spenner hovedsaklig fra det tiende århundre til 1200- og 1300-tallet, da de fleste ble skrevet ned. I likhet med eddadiktene er det stor sannsynlighet for at sagaene har vært en del av en rik muntlig tradisjon, og i de fleste tilfellene kjenner vi ikke til hvem som har skrevet eller forfattet dem.

Sagaenes stil er knapp og uten mange beskrivende detaljer. Den veksler mellom scenisk og refererende stil, og gir ikke mye rom for detaljer som ikke er viktige for hovedhandlingen. Gro Steinsland skriver om islendingesagaene at tendensen i forskningen går mot å betrakte sagaene som ”kunstnerisk høyverdige, litterære produkter fra høymiddelalderen, som bygger på tradisjoner som kan være av høy alder”, og at ”Sagaene er interessante som mentalitetshistorie og har dermed interesse for religionshistorien” (Steinsland 2005:61, med referanser til Mundal 1977 og Ross 1998). Andre sagaer, som for eksempel fornaldersagaene, har mange fantastiske elementer. I disse historiene forekommer det flere eksempler på medisinsk magi, men siden fornaldersagaene handler om mytiske helter i fortiden, før landnåmet av Island, er de vanskelige å bruke som kilder. De har ikke rot i virkeligheten, de er ment som underholdning, og kan ses på som ”lyge-sagaer” (Steinsland 2005:60). Selv om disse sagaene har oppdiktete personer og hendelser kan også disse reflektere samtidens eller tidligere tiders ideer og tanker om religiøse forhold. I dette kapittelet skal jeg likevel begrense meg til å gi noen eksempler fra islendingesagaene som forteller oss om leging og personer som har virket som leger. Dette er ikke en fullstendig gjennomgang av det materialet som finnes i sagaene, til det er det for stort og lite hensiktsmessig. Informasjonen som gis om

problemstillingen er knapp og ofte ganske lik i de forskjellige sagaene. Utvalget jeg har gjort vil derfor brukes til å illustrere hva slags informasjon vi kan hente fra islendingesagaene om temaet, og jeg vil dessuten benytte muligheten til å se nærmere på kjønnsperspektivet når det gjelder stell av syke og skadede.

Feiden og konflikten er det sentrale og viktigste temaet i islendingesagaene. På grunn av dette er leging og helbredelse også noe som jevnlig blir nevnt. Det er hovedsakelig *sårstell*, og ikke *sykdommer* som står i fokus, selv om vi selvsagt må regne med at man også hadde kunnskap og tradisjoner for dette. Sagaenes karakterer er i kamp, blir såret, og får stell av sårene sine. Men den knappe stilen gjør at det ikke er mange detaljer vi får vite om legingen. I mange tilfeller, som for eksempel i Landnámabok,⁵¹ nevnes det bare kort: Turid den spake helbredet to av slektningene til sin mann etter en holmgang, og hun ”leget og forlikte dem” (Helgadóttir 1985:19). Disse få linjene gir oss ikke mye kunnskap om hvordan legingen foregikk. Hvorvidt det var rent medisinsk behandling, eller om det også ble brukt magiske elementer som ritualer eller formularer vet vi derfor lite om. Av og til brukes *læknir*, lege(kone), som en tittel eller tilnavn, slik som i Njáls saga.⁵² Der blir sønnene til Starkad og Hallbera ramset opp, og så sies det: ”Hildegunn lækjar var syster deira.” (Liestøl og Hagland 1996:93) senere står det at hun ”grødde sårene” til Starkad og Torgeir. *Græða* betyr ”Få til å gro, la vekse”, eller ”grøde, lækje [helbrede]” (Heggstad et al. 1990). I Sagaen om Droplaugarsønnene⁵³ møter vi på *læknir* to steder. Den første gangen brukes det om Alvgjerd, som leger hovedpersonen Grim: ”Men då dei andre hadde somna, for Groa over vatnet til Ekkjufell; der budde Alvgjerd lækjekone”, ”Alvgjerd batt sára hans og tok han med seg.” (Hovstad 1931:31) Senere er det en annen kvinne som bruker denne benevnelsen om seg selv. Grim har et stort sår i foten etter et sverdthugg. En kvinne kommer til ham om kvelden og sier hun er ”lækjekone”, og ber om å få ”binde på såret til Grim”. Hun får det, og forsvinner senere. Men hun er i virkeligheten frillen til Gaus som Grim hadde drept, og het ”Gjevjon den trollkunnige”. Det satte seg vondt i såret til Grim, og han døde (1931:41). Tittelen *læknir* møter vi også som vi har sett i Sigerdrivamål strofe 11, *ef þú vilt læknir vera*. I Olav den helliges saga møter vi også på en kvinne som kalles *læknir*, hun nevnes ellers ikke ved navn. I slaget på Stiklestad stelte hun sårene til de sårede.

⁵¹ Landnámabok beskriver hvordan Island ble bosatt fra ca 870 og framover. Den eldste nedtegnelsen stammer fra 1200-tallet, og er skrevet av Sturla Tordarsson. (Hagland og Stylegar 2002:7).

⁵² Skrevet ned ca 1280, handling fra ca 300 år tidligere (Liestøl og Hagland 1996:6-8).

⁵³ Anses å ha blitt skrevet ned på begynnelsen eller midten av 1200-tallet, med handling fra omkring 990 – 1006 (Magerøy 1958:332).

Else Mundal diskuterer kjønnsrollemønstrene og -endringene som skjedde i forbindelse med kristningen, og tar opp kvinners rolle innenfor legekunsten i artikkelen ”Korleis påverka kristninga og kyrkja kjønnsrollemønstra?”. Hun skriver ”korleis fordelinga av lækjarrolla var mellom kvinner og menn i heiden tid, er vanskeleg å seie, men sidan det låg til kvinnerolla å pleie sjuke, er det rimeleg at kvinnene også stod relativt sterkt i rolla som lækjar” (2000:46). I eksemplene fra sagaene ovenfor er det kvinner som står for legingen. Imidlertid kunne også menn utføre dette, og vi hører i flere sagaer om menn som binder sår. I Sagaen om fosterbrødrene⁵⁴ sies det: ”Berse bandt nu om Tormods sår, for han var en god læge” (Holtmark 1927:35). Noen situasjoner, slik som for eksempel slag på sjøen, er utenfor kvinnenens domene, og her er det da følgelig menn som tar seg av leging og sårstell. Dette ser vi for eksempel i Færøyingenenes saga⁵⁵, hvor det har vært et slag til havs på flere skip: ”De fortøjer skibene, forbinder deres sår, og hviler sig der nogle netter.” (Jacobsen, Havsteen-Mikkelsen og Haugan 1981:43). Men det er en overvekt av kvinner vi hører om i sagaene som knyttes til legekunsten, og det er naturlig å tenke seg at de har hatt en fremtredende rolle.

I Sagaen om fosterbrødrene får vi høre om den gamle kona Grima på Grønland. ”Hun var svært egenrådlig, skjønte sig på mangt, god lægekone og kjente litt til gammel visdom” (Holtmark 1927:79) Heller ikke her blir det gitt mange detaljer fra selve legingen. Det står i sagaen at hun ”gjorde rent såret hans og bandt om det; han hadde det da snart noget bedre” (1927:79). Men såret ble ikke fullt helbredet med en gang, og han lå et helt år med såret. I sagaens presentasjon av Grima sies det at i tillegg til at hun var legekone, at hun kjente til ”gammel visdom”, *nøkkut fornfród*. *Fornfród* betyr ”kunnig [kyndig] i gammalt, trollkunnig” (Heggstad et al. 1990). Senere i fortellingen får vi vite mer om disse kunnskapene. Hun drømmer en natt om at Tormods fiender kommer for å drepe ham. Da setter hun Tormod på en stol med et Torsbilde på. Stuen blir røyklagt, og det blir sagt i sagaen at hun deretter sitter på dørterskelen og spinner garn og sier noe som de andre ikke kunne forstå. Det må her være snakk om en muntlig form for magi, kanskje en galder, selv om det ikke fremgår av teksten at hun fremsier dette i falsett, som ofte kjennetegner galdrer. Tormods fiender kommer frem til gården, og går inn for å lete, men ser ham ikke. De må gå med uforrettet sak. Gudrún Helgadóttir sier i artikkelen ”Kvinner og legekunst i den norrøne litteraturen” at ”Fortellingen om Grima viser sammenheng mellom trollkyndighet og legekunst” (1985:20), og viser til presentasjonen med at hun både var en god lege og ”nøkkut fornfród”. Etter min mening er

⁵⁴ Det eldste overleverte håndskriftet ble antageligvis skrevet på begynnelsen av 1300-tallet, sannsynligvis mellom 1306 og 1308, ifølge Jónas Kristjánsson 1972:293f, referert i Hagland 1978.

⁵⁵ Skrevet ned ca 1220, handling fra noen årtier før og etter 1000 (Halldórsson1960:77).

det ikke nødvendigvis en sammenheng her. Det er ingenting i beskrivelsen av selve helbredelsen som hentyder til magi, det kommer først i en senere og annen situasjon. Gudrún Helgadóttir sier ”Legeevnen er her som ofte ellers i den norrøne litteraturen knyttet til trolldom og galder.” (1985:20). Galderen i denne fortellingen er ikke en helbredelsesgalder, men en galder for å skjule en person. Det er likevel ikke tvil om at helbredelse kan ha hatt magiske elementer eller at medisinsk magi kan ha vært fremtredende i det norrøne samfunnet. ”Den medisinske tradisjonen frå heiden tid var truleg i høg grad blanda med medisinsk magi og praktisert av kvinner” (Mundal 1985:46). Runeinnskriftene i Kapittel 2 og eddadiktene diskutert i Kapittel 3 viser også tydelig bruk av medisinsk magi, men i de islandske ættesagaene er det lite som fortelles om dette. Et unntak er Egils saga.⁵⁶ I denne sagaen kommer Egil på besøk til en bonde. Datteren hans Helga har vært syk i lengre tid – ”Ho fekk ikkje svevn ei einaste natt, og var som ho var i frå seg” (Heggstad og Heggstad 1978: 169). Det viser seg at en bondesønn som var forelsket i henne, ville riste elskhugruner, men han kunne det ikke - ved en feil ristet han runer som forvoldte sykdom i stedet. Egil skraper runene av i ilden, og brenner også hvalbeinet det var ristet på, og rister nye runer for Helga. Hun blir da frisk igjen, ”ho tykte det var som ho vakna or ein svevn, og sa at ho var frisk, men likevel var ho veik enno.” (1978:170) Her har ilden en rensende kraft, en forestilling jeg har diskutert i forbindelse med Loddfavnesmål i Kapittel 3. Runene i Egils saga har stor kraft, så stor at de kan både forvolde sykdom og helbrede.

Lyfstein blir nevnt flere steder i sagaene. I Soga om laksdølane⁵⁷ ber Torkjell om å få låne sverdet Skovnung av Eid, for å drepe Grim. Eid lar ham få låne sverdet: ”Men sverdet har den natur at ikkje skal sol skine på hjaltet, og ikkje skal ein dra det medan kvinner er til stades. Dersom ein mann får sår av sverdet, kan det ikkje gro utan at nokon gnir det med den lækjesteinen som følgjer med.” (Fidjestøl 1968:150) Denne sagaen forteller om en forestilling om steinene i forbindelse med våpen og krig, og knytter dem slik til en mannsdominert sfære i det førkristne samfunnet. Det ser vi også i Kormaks saga,⁵⁸ hvor det fortelles: ”Berse aatte eit sverd som hét Kviting og som var sers beitt og som det fylgde ein lývstein med, og som han hadde bore i mange mannrøyne.” (Lehmann 1984:55) Vi ser at også i denne sagaen settes steinen i sammenheng med et sverd. I begge sagaene har sverdene navn, og utpeker seg også

⁵⁶ Skrevet ned mellom 1150-1240, handling fra 800- og 900-tallet. (Heggstad og Heggstad 1978:6).

⁵⁷ ”Skrevet ned omkring 1245, med handling fra slutten av 800-tallet og 150 år frem.” (Magnusson og Pálsson 1975:9).

⁵⁸ Handling fra 900-tallet. ”Nedskrivningi hev vore gjord i siste helvti av 1200-talet paa Island.” (Lehmann 1984:6).

slik som spesielle. I Soga om laksdølane fortelles det mer om hvordan livssteinen blir brukt. Torkjell tapte kampen mot Grim, men Grim lot ham leve. ”Torkjell såg at Grim møddest av blodtapet, tok då Skovnungsteinen og gneid handa til Grim, og batt steinen ved handa, og straks gjekk all svie og trote ut av såret.” (Fidjestøl 1968:151) Også i Kormaks saga får vi flere opplysninger om bruken av slike steiner. Steinar utfordrer Berse til kappsvømming: ”Berse fer tungt og legg hardt aat; han hadde ein lývstein um halsen. Steinar legg innpaa honom og slit av honom steinen med pungen som han var i og kastar paa sundet og kvad:

”Lenge og livde

Lét lagnad raada

Hadde meg aldri

Hósa moraud

Batt meg aldri

Belg på halsen

-full i urter-

Og liver endaa.”

(Lehmann 1984:77)

Vi ser her at Berse forsøker å bruke steinen som en slags amulett og beskyttelse i kappsvømmingen. Det er ikke en fredelig tevling – Steinar har tidligere budt ham til holmgang, og er fiendtlig innstilt. Når Steinar kommer seg bort til Berse er det interessant at det er livsteinen han går løs på og kvitter seg med. Dette er et råd han har fått av Tord, som kjenner Berse godt, men som nå har en konflikt med ham. Hensikten med dette var at holmgangen da skulle gå dårligere for Berse – det har vært en reell tro på livsteinens kraft enten til å beskytte eller lege, eller begge deler. Livsteinen ble her oppbevart i en pung full av urter, som her sannsynligvis er legende urter. I sagaen går Tord senere ned til fjorden og finner igjen og gjemmer livsteinen. Uten livsteinen har Berse en vanskelig kamp mot Steinar – sverdet Kviting setter seg fast i skjoldet til Steinar, og Steinar hogger til og treffer Berse. Berse blir hardt såret, og det sies i sagaen at sårene hans grodde seint. Etter hvert kommer Tord til Berse og gir ham livsteinen tilbake, og ”sidan grødde Tord Berse” (Lehmann 1984: 83). Berse blir altså liggende såret inntil Tord kommer tilbake til ham med livsteinen og stiller sårene hans – først da blir han leget.

Livstein blir også nevnt flere ganger i Gange-Rolfs saga, men denne sagaen tilhører fornaldersagaene, og er ment som ren underholdning, og er derfor vanskelig å bruke som kilde.

Som vist over kan sagaene i liten grad fortelle oss om eventuelle magiske elementer i helbredelsen og legegjerningen. Dette kan skyldes flere forhold: den knappe stilen som kjennetegner sagaene, og det faktum at ættesagaenes sentrale tema er feiden. Dermed er det mennene som står i sentrum, og legegjerningen det blir fortalt om er gjerne sårstell etter kamp. Det vi får vite om sårstell er at de grødde, rensset, bandt om og stelte sårene. Sykdom nevnes sjelden, og kanskje kan man tenke seg at magi var et tydeligere element i helbredelsen av sykdom enn helbredelse av skader? Runeinnskriftene i Kapittel 2 er alle blitt tolket til å være formularer og amuletter mot sykdom, og også i eksemplene jeg har trukket fram fra eddadiktningen er det sykdommen som er i fokus. I enkelte andre typer sagaer, som fornaldersagaene, kan vi finne elementer av og forestillinger om magi i omtalen av helbredelse etter skader. Et eksempel på dette finner vi i Sagaen om Egil den enhendte, hvor den avkuttede hånden til Egil blir festet på armen igjen av en "trollkvinne". Men slike sagaer er som nevnt vanskelig å bruke, og ligger utenfor mitt kildeutvalg. Det store unntaket når det gjelder magiske elementer i legegjerningen i sagaene er livsteinene, som ser ut til å ha vært knyttet til både helse, helbredelse og kamp. Livsteinene blir nærmere omtalt i forbindelse med lovtekstene i 4.2.

Det sagaene kan fortelle en del om er kjønnsperspektivet. Vi har sett at begge kjønn kunne drive med sårstell og leging, men det ser ut til at kvinnene er de som oftest gjør det når de er til stede. Å stelle syke og skadde har vært en del av kvinneverken, og det ser ut til at dette ga status – kvinnene blir kalt lege eller får ordet "lege" som tilnavn eller tittel, og flere av dem betegnes som svært kunnskapsrike eller i andre positive ordelag. I likhet med mange andre roller var dette en kvinneverke som i stor grad forsvant etter hvert som kristendommen fikk ordentlig fotfeste. At det var en viktig rolle, og at den ofte har vært knyttet opp mot førkristne magisk-religiøse forestillinger og handlinger, kan man se i den neste type kilder jeg skal ta for meg, lovtekstene. Dette er en type kilder som gir et meget interessant bilde av overgangstiden mellom førkristen og kristen tro.

4.2 Lovtekster

De lovtekstene jeg har tatt med i dette kapittelet er de fire norske lagtingslovene: Borgartingsloven, Eidsivatingsloven, Frostatingsloven og Gulatingsloven. I tillegg kommer den islandske lovteksten Grågås.⁵⁹ Det er i disse lovene man finner særlige omtaler av handlinger knyttet til helse, sykdom og helbredelse av en magisk-religiøs, førkristen karakter. De svenske og danske lovene inneholder ikke tilsvarende forbud. Å datere lovtekstene er, som med de fleste andre kilder, ingen enkel oppgave. Alle lovene har både yngre trekk, og trekk som kan føres lengre tilbake, også til førkristen tid. Lovene har vært en del av den muntlige tradisjonen før de ble skrevet ned, og ble fremsagt på tinget. I denne oppgaven er det først og fremst kristenrettene som er interessante. Det er her vi finner henvisninger til og forbud mot såkalt hedendom og overtro. Det eneste unntaket jeg har her, er fra Frostatingslovens omtale av løk- og kvanngårder, som stammer fra andre landsleigebolk og tjuvebolk. Kristenrettene er lettere å datere enn en del av de andre bolkene i lagtingslovene, de må naturligvis ha kommet til etter kristendommens inntog i Norge. Kristningen begynte allerede på 900-tallet, men ble ikke fullført før utpå 1000-tallet. Ifølge Gunhild Kværness (1996) kom kristendommen først til Vika og til Vestlandet, og at en derfor regner med at kristenrettene i disse lovene er de eldste. Rindal (i Halvorsen og Rindal 2008) mener de første lovene kan ha blitt skrevet ned allerede i første halvdel av 1000-tallet, og at disse har inneholdt en kristenrett. Han argumenterer for at mange forskere blander sammen alderen på rettsreglene og alderen på den første nedskrivningen. Det eldste lovfragmentet vi har i Norge, AM 315 fol, kan sannsynligvis dateres tidligst til ca 1200, og fungerer dermed som en *terminus ante quem* på den aktuelle nedskriften eller avskriften. Grågås og Gulatingsloven er bevarte i håndskrifter som dateres til 1200-tallet, mens Borgartingsloven, Eidsivatingsloven og Frostatingsloven er bevarte i håndskrifter fra begynnelsen av 1300-tallet. Innholdet, eller deler av det, kan dateres til tidligere. Rindal hevder at det som er overlevert til i dag, er et resultat av diverse lovendringer som har foregått i mer enn 150 år fra kristenretten ble fastsatt. ”Det kan difor vere vanskeleg å seie avgjort kva delar av den overleverte kristenretten som tilhøyrrer 1000-talet” (2008: xxiii). I en og samme lov finner vi derfor både yngre og eldre deler. I Eidsivatingsloven slik den er i manuskriptet AM 68 4° og NB 317 4° omtales for eksempel tiende og *reiða*, to helt ulike avgiftssystemer, et eldre og et yngre. Når det gjelder forbudene mot trolldom og avgudsdyrking i Eidsivatings og Borgartings eldre kristenretter skriver Rindal at det nok var

⁵⁹ Må ikke forveksles med Frostatingslovens forgjenger Grågås. Selve navnet Grågås spiller i begge tilfellene sannsynligvis på den skrevne bokas utseende, altså gammel og grå.

”en nødvendig del av kristenretten både på 1200- og 1000-tallet” (2008: xi). Men han peker også på at mange detaljer i lovene peker på eldre forhold, som passer bedre på et nykristnet samfunn enn på 1200-tallet. Noen av lovene setter også straffer på lovbruddene, straffer som på det tidspunktet loven ble skrevet ned var blitt forbudt. Et eksempel er jernbyrd, som paven gikk imot i 1216, og som kirken selv gikk bort fra i Norge i 1247. Jeg mener det er stor sannsynlighet for at de lovene jeg her har omtalt, strekker seg nokså langt tilbake, og peker på forhold i det norske samfunnet som har røtter i det førkristne samfunnet. I lovene blir disse aktivitetene betegnet som *hedenske*,⁶⁰ og blir omtalt sammen med andre lover mot blant annet bloting, som helt klart peker tilbake på førkristen praksis. Selv om manuskriptene dateres til 1200- og 1300-tallet, og selv om innholdet, lovene selv, dateres til enda tidligere - kanskje så tidlig som første halvdel av 1000-tallet - peker noen av forbudene mot skikker og forestillinger med røtter enda lenger tilbake i tid, tilbake til det førkristne samfunnet.

Lovtekstene her omtalt gjelder for forskjellige områder, og selv om de har mange likheter er det ikke nødvendigvis slik at de bygger på hverandre eller er varianter av den samme loven. Dette har ikke minst Gunhild Kværness vist i sin sammenligning av Gulatingslovens og Grågåas’ kristenrett, hvor hun konkluderer med at Grågåas ikke har hatt Gulatingslovens kristenrett som forbilde da den ble utformet. Hun mener Grågåas har flere unge trekk, og plasserer den etter det hun kaller de tre eldste kristenrettene i Norge, Borgartingsloven, Eidsivatingen og Gulatingsloven, ”... i ei relativ kronologisk rangering” (1996:156).

Ved å se på straffenivået for trolldomssaker i de ulike lovene kan en også få en pekepinn på lovteksternes alder. Kværness viser til at straffene for å drive med trolldom var strengere på Island enn i Norge. Det er også interessant at de ulike lovbruddene når det gjaldt trolldom gir ulike straffer. Det ble vurdert som verre med det vi kan kalle ”negativ magi”, som å påføre sykdom, enn det vi kan kalle ”positiv magi”, som å drive med leging og helbredelse. Straffen i Grågåas for å påføre mennesker og dyr sykdom var meget streng. Det ble straffet med skoggang,⁶¹ en straff som ikke ofte blir foreskrevet i Grågåas. Kværness skriver at en fra dette må gå ut i fra at brudd på enkelte av trolldomsforbudene ble sett på som svært alvorlige. Ser vi derimot i Borgartingsloven, som anses som eldre enn Grågåas, finner vi i noen av

⁶⁰ *Hedensk* og *hedendom* er begreper som ble tatt i bruk under religionsskiftet i det norrøne samfunnet, og ble brukt til å betegne den gamle troen i motsetning til den nye – kristendommen. Tidligere hadde begrepene *for* *siðr* og *nýr siðr*, gammel og ny sed, blitt brukt.

⁶¹ Utleg, fredløs. Skoggang var en strengere form for fredløshet enn fjörbaugsgarðr. I motsetning til skoggang var fjörbaugsgarðr fredløshet bare utenfor et bestemt, avgrenset område, og dette var den vanlige formen for fredløshet (se Kværnes 1996: 67, 89).

paragrafene en større forståelse for hedenske skikker, og dette kan peke tilbake på en mildere overgangsperiode mellom den førkristne og kristne troen i det norrøne samfunnet:

Hvis en kvinne blir beskyldt for å være trollkyndig (*trylza*) i bygda, da skal hun få seks kvinners vitnemål om at hun ikke er trollkyndig. Får hun det, er hun frikjent. Men hvis hun ikke får det, skal hun fare bort fra bygda med alt hun eier; ikke er hun selv skyld i at hun er troll. (Halvorsen og Rindal 2008, Borgartingsloven paragraf 16.8)

I de ulike lovtekstene finner vi flere forbud mot handlinger forbundet med det lovtekstene kaller *hedensk*, eller *overtro* – det har vært viktig å markere avstand til det som hørte til førkristen tro. Det er forbudt å huse en hedensk mann, uten at han neste dag går til kirken for å la seg kristne,⁶² det er forbudt å oppfostre hedenske barn,⁶³ å sitte ute for å vekke opp troll for å fremme hedendommen,⁶⁴ og det er også forbudt å dra til finnene for å la seg spå.⁶⁵ Sykdom og helse er temaer som også ble inkludert i lovene. Som nevnt over er det i Grågås forbudt å *påføre* folk og fe sott eller bane ved hjelp av ord eller trolldom.⁶⁶ Men det er også forbud mot å bruke hedenske midler og skikker i sykdomsbekjempelse, som vi skal se nærmere på her.

I Eidsivatings eldre kristenrett er det i kapittel 45 listet opp forbudte forhold når det gjelder trolldom. Loven konstaterer blant annet at det er forbudt å drive med og påstå at man kan helbrede: ”Hver kvinne som driver med tryllemidler, og sier hun kan helbrede mennesker, hvis hun blir funnet skyldig i det, da skal hun bøte 3 merker, hvis hun eier gods nok til det.” (Halvorsen og Rindal 2008, paragraf 45.4) Dette har nok ikke inkludert vanlig stell av sårede og syke mennesker, slikt arbeid har nok stadig blitt utført som en vanlig del av det daglige arbeidet. Dette må inkludere noe mer, og av en annen karakter. Ordet som er brukt og som er oversatt med ”tryllemidler”, er *lif*: ”Kona huær er fær mæð lif. oc læz kunna bøta mannun.”⁶⁷ *Lif* (*lyf*) er i *Norrøn ordbok* (Heggstad et al. 1990) oversatt som ”lækjeråd, legemiddel; tryllemiddel”. Som vi ser av oversettelsen har grensene som i dag settes mellom rent medisinsk behandling og magiske midler har vært flytende, eller kanskje til og med ikke-eksisterende i det førkristne samfunnet. I denne lovteksten er det snakk om medisinsk magi, paragrafen står sammen med andre lover mot hedenske aktiviteter. I ordvalget *lif* ligger det også en vurdering av alvorlighetsgraden på lovbruddet. At en kvinne for med *lif* var ikke så

⁶² Frostatings kristenrett 4.

⁶³ Gulatings kristenrett 21.

⁶⁴ Gulatings kristenrett 32.

⁶⁵ Eidsivatings eldre kristenrett 45.2.

⁶⁶ Grågås kristenrett 7.

⁶⁷ Sitat hentet fra Halvorsen og Rindal 2008:48. De oppgir at de har oppløst alle forkortningene i håndskriftene og trykket dem i kursiv.

ille som at hun var *fordæðor*, ”trollkvinne”, som vi møter på i paragraf 45.1: ”Ingen skal tro på finner, eller trollkvinner, eller på vitt eller blot eller rot, eller det som har med hedensk sed å gjøre, eller søke hjelp i slikt.”⁶⁸ (Halvorsen og Rindal 2008, Eidsivatingen)

Det er vanskelig for oss i dag å vite nøyaktig hva som lå i de ulike uttrykkene for magi. Men det synes klart at et uttrykk som *fordæðuskapr* var mye mer alvorlig enn *lif*, noe vi også kan se i paragraf 16.6 i Borgartings kristenrett: ”Det er den verste trollkvinne (*fordæðo*) som forgjør ku eller kalv, kvinne eller barn” (Halvorsen og Rindal 2008). Alvorlighetsgraden gjenspeiles også i straffen – i paragraf 45.1 er straffen å bli utleg og ubotemann, det vil si fredløs for en forbrytelse som ikke kan sones med bøter. Å fare med *lif* kan derimot straffes med bøter - straffen i Eidsivatingen er tre merker.⁶⁹ Det er en forholdsvis streng bot. Andre lovbrudd som å ikke betale tiende i tolv måneder og prester som ikke kommer for å møte biskopen ble også satt til tre merker. For å fare med *lif* er det også satt opp alternativ straff dersom hun ikke har penger eller verdier nok til å betale for seg: ”Men hvis det ikke er nok gods, da skal hver den som vil ta det som er og bruke det. Men hvis ingen vil bruke det, så skal hun fare utleg.” (Halvorsen og Rindal 2008, paragraf 45.5)

Den anklagede har i tillegg mulighet til å hevde sin uskyld: ”Hvis hun nekter (at hun driver med slikt), da skal det sverges tremanssed, men hvis den mislykkes for henne, da skal hun bøte tre seksalenøyres merker.”⁷⁰ (Halvorsen og Rindal 2008, paragraf 45.6)

En tremanssed er en nektelsesed som den anklagede gjør sammen med to andre som går god for vedkommende. Det er den vanligste eden. Interessant er det at det i paragraf 45.4 er brukt ordet *kona* – kvinne, og i 45.5 og 45.6 *hon* og *henne*. I andre paragrafer i kapittel 45 som omhandler aktiviteter knyttet til hedendom, som 45.1 og 45.2 er det brukt *maðr*. *Maðr* kunne bety ”mann”, men det kunne også bety ”person”, og kan oversettes til ”folk” eller ”man” på moderne norsk. Den naturlige slutningen er da at siden pronomenene *kona*, *hon* og *henne* benyttes i den paragrafen som omhandler *lyf* spesielt, må *lyf*, helbredelse ofte knyttet til medisinsk magi, ses på som i det store og hele assosiert med kvinner. Ifølge Elsa Mundal (2000:46) vitner disse lovene om nok en viktig kvinneverole som forsvant med overgangen til kristendommen. Det ser ut til å ha fulgt mye respekt og status med kunnskapene enkelte kvinner hadde om leging og medisinsk magi. Rollen som forvalter av medisinsk kunnskap ble

⁶⁸ Vitt: ”trollskap, trolldomsmiddel”, rôt: ”rot (f.); også om ei rot brukt til trolldom” (Heggstad et al. 1990).

⁶⁹ Myntenhet og vektenhet for skålvekt. 1 mark (ca 214 g) tilsvarer 8 øyrer, eller 24 ertoger, eller 240 penninger.

⁷⁰ I ”seksalenøyre” står alen for lengdemål på vadmel. Dette lengdemålet ble brukt fordi alle kunne veve vadmel og kjente til verdien på det. En seksalenøyre tilsvarte en øyre som inneholdt halvparten av det sølvet en ”brent” øyre hadde, altså en øyre av rent sølv.

overtatt av kirken og klostervesenet, i all hovedsak menn. Mundal hevder at denne kriminaliseringen av gamle kvinneroller trolig er en av faktorene som etter hvert førte til et negativt syn på kvinner i middelalderen, og hun mener det er sannsynlig at et slikt forbud bidro til å mistenkeliggjøre kvinner som drev med medisinsk behandling uansett om de benyttet seg av magi eller ikke. Det negative synet på de kvinnene som drev med slik behandling kan vi kanskje se rester av også i det faktum at loven anser det som sannsynlig at noen av dem som blir anklaget etter paragraf 45.4 ikke har råd til å betale boten – det er derfor satt opp alternative straffer i 45.5 og 45.6. Dette må ha vært kvinner som var fattige og fra ”de lavere sosiale lag” (Mundal 1989:107). I tillegg er det interessant hvordan man tolker formuleringen i 45.4, spesielt ordet *læz*. Det kan bety rett frem ”sier”, uten noen andre betydninger. Det kan også ligge en slags forutinntatt vurdering fra de som har skrevet og vedtatt loven inn i formuleringen ”[...] og *sier* hun kan helbrede mennesker” i 45.4 (min kursivering). En slik tolkning vil da være at dette er noe kvinnen hevder, men som ikke er sant – altså at hun i tillegg til å benytte seg av ”tryllemidler”, også farer med løgn.

I Gulatingsloven kapittel 28 finner vi et generelt forbud mot galdresang og trolldom:

”Det er no dinæst at me skal ikkje retta oss etter spådom eller galdresong eller trolldom. [...] Den som fer med galdresong og trolldom og vert sannskyldig i det, skal fara ut or landegni åt kongen vår.” (Robberstad 1952: 42)

Det er vanskelig å si hva slags galdresang og trolldom det her er snakk om. Som nevnt i Kapittel 3 nevnes det i Håvamål blant annet en helbredelsesgalder, men den er bare en av mange galdrer. Det er ikke usannsynlig at de som lagde dette forbudet har hatt medisinsk magi i tankene i tillegg til andre hedenske aktiviteter – medisinsk behandling etter førkristen praksis slik vi har sett det i andre kilder vil falle innunder denne kategorien. Det finnes dessuten ikke noe eget lovforbud mot medisinsk magi, og vi må anta at slike handlinger ble vurdert til å falle inn under forbudet her omtalt. Seinere i teksten blir galdresangen og trolldommen knyttet til kvinner gjennom pronomenbruken, slik det også ble gjort i Eidsivatingsloven og Borgartingsloven:

”Um kvinnor vert skulda for at dei fer med galdresong og trolldom, då skal det nemnast 6 kvinnor, tri på kvar side av henne, husfruer som folk veit er gode; dei skal bera vitne um at ho ikkje kann galdrar eller trolldom.” (Robberstad 1952:43)

Interessant er det at det i samme kapittel i Gulatingsloven er forbud mot spåing – her er lovbruddet gjennom pronomenbruken ikke knyttet til et spesielt kjønn, her er *maðr* og *hann* brukt, sannsynligvis som generelle pronomen. Det er dermed ikke slik at enhver aktivitet av førkristen karakter nødvendigvis knyttes til kvinner. Med tanke på kvinnenens rolle innen medisinsk behandling slik det er kommet frem i kildene diskutert før, finner jeg det sannsynlig at medisinsk magi er et viktig aspekt for dette forbudet i Gulatingsloven, sammen med annen type magi - sannsynligvis også av den skadende sorten. Folk som lyder slike galdresanger har forbrutt hver penning av godset sitt. Men de får muligheten til å gå til skrifte og gjøre kirkebot, og får slik en mildere straff enn utøverne.

Også Grågås nevner galdrer og trolldom:

Dersom en Mand farer med Galder eller Tryllekonster eller Trolldom – da farer han med Trolldom, dersom han synger den, eller lærer nogen den, eller lader den synge, for sig eller for sit Gods, - da gjælder det ham Fjörbaugsgarðr, og skal man indstevne ham hjemmefra og sagsøge ham med Tylfterkvid (den af Goden dannede tolv Mænds Kvid). (Finsen 1852:21)

Grågås spesifiserer her i tillegg hva det innebærer å ”fare med” galdresang og trolldom” – både det å synge, lære bort eller la noen synge galdresang for seg eller for eiendelene sine”. Som vi ser er det også her det generelle pronomenet *maðr* som blir brukt her, i tillegg til *hann*. Det er altså ikke ett kjønn som blir trukket frem i denne paragrafen. Straffen er ”Fjörbaugsgarðr”, den vanlige formen for fredløshet.

I Frostatingslovens andre landsleigebolc og tjuvebolc finnes en interessant paragraf, som jeg til tross for at den ikke kan knyttes direkte til medisinsk behandling, velger å ta med med tanke på plantenes lange tradisjon som blant annet medisinerplanter: ”Om ein mann gjeng i annan manns laukgard eller kvanngard, då er han rettslaus,⁷¹ jamvel om menn slår og dengjer han og tek frå han alt han har.” (Hagland og Sandnes 1994, paragraf 14)

Tyveri i såkalte løk- og kvanngårder ble altså straffet ganske hardt, å være rettsløs innebar alvorlige følger. Det at tyveri av disse plantene overhode blir nevnt spesielt, forteller noe om hvor viktig disse plantene var. Dette må ha sammenheng med disse plantenes status og tradisjon som mat, medisinsk og kanskje også som magisk plante. Hagland og Sandnes omtaler innholdet i denne bolken av Frostatingsloven som ”viseleg svært gamle”

⁷¹ ”Ein som ikkje hadde fulle personlege rettar og ikkje høve til å krevja oppreisningsbot, ein som var rettslaus, kunne m.a. ikkje vera vitne, ikkje gjera eid og hadde heller ikkje full arverett.” (Hagland og Sandnes 1994: 238)

(1994:xxxii). I Olav den helliges saga⁷² brukes løken som et diagnostiseringsmiddel. Her fortelles det at ved slaget på Stiklestad i 1030 ble de sårede sendt til en lege- og magikyndig kvinne. Hun varmet vann i en kjele for å vaske sår, og hun hadde kokt løk og annet gress. De som hadde sår og skader i mageregionen fikk løk å spise. Dersom det etter en tid luktet løk av sårene deres, betydde det at tarmene var perforerte, og de kunne ikke reddes. Hun lot dem da få dø i fred. Fortellingen gir et sjeldent glimt av hvordan legegjerningen ved store slag kan ha artet seg. Nyere forskning tyder også på at løkplanter faktisk kan ha en betennelsesdempende virkning. Løk har i tillegg vært knyttet til rituelle handlinger. I Vølsetåten fortelles det om Olav den Hellige og to av hans menn som kommer til en avsidesliggende gård. På gården blir de vitne til en privat fruktbarhetskult, hvor et hestelem preparert med lin, løk og andre urter sendes rundt for å bli kvedet over, antagelig for å fremme fruktbarhet. I Fløksand ble det funnet en kvinnegrav som er tidfestet til rundt 300 e.Kr. I graven ble det funnet en kjøttkniv av bein med innskriften ”lina laukaR f”.⁷³ Ibn Fadlan forteller også i sin gjengivelse av en høvdingebegravelse ved Volga på begynnelsen av 900-tallet at de la øl, frukt og velluktende planter ved siden av ham. Deretter kom de med brød, kjøtt og løk og kastet det foran ham (Fadlan og Simonsen 2004). I Sigerdrivamål lærer valkyrien Sigerdriva Sigurd mektige runer, og i strofe 8 blir løk nevnt:

Strofe 8⁷⁴

”Sign ditt beger	”Full skal signa
mot svik og list	ok við fári sjá
og legg så lauk i drikken;	ok verpa lauki í lög;
da vet jeg det	þá ek þat veit,
at du drikker aldri	at þér verðr aldri
meinblandet mjød”	meinblandinn mjöðr.”

Ved å blant annet legge løk i drikken, er han beskyttet mot å drikke meinblandet (blandet med gift, forgjort) mjød. Nøyaktig hva denne løken gjør vites ikke. I *Altnordische Heilkunde* (1908:132) tolker Fredrik Grøn løken som en *motgift* mot forgiftede drikker.

⁷² Olav den Helliges saga er en av sagaene i Snorre Sturlasons kongesagaer. Det eldste kjente håndskriftet som har inneholdt Snorre Sturlasons kongesagaer er Kringla, skrevet ca. 1260. Olav den Hellige levde fra 995 til 1030.

⁷³ Den siste runen, f, er blitt tolket som Fé-rune, og står da for rikdom (se McKinnel, Simek, Düwel 2004).

⁷⁴ Norrøn tekst er G. Jónsson 1954, moderne norsk ved Holm-Olsen 1975.

Det er dermed mye som tyder på at løk har hatt flere og viktige funksjoner i det førkristne germanske samfunnet. Den er blitt brukt som matplante, som konserveringsmiddel, som diagnostiseringsmiddel og medisin, og også som ingrediens i rituelle formularer og handlinger. Vi vet ikke nøyaktig hva slags løk eller hvilke deler av planten man benyttet seg av. Åke Ohlmarks hevder løken i Sigerdrivamål er hvitløk, men begrunner ikke hvorfor han mener dette (1954:238).

Også kvann har en lang tradisjon i Skandinavia. I Sagaen om fosterbrødrene fortelles det om Torgeir og Tormod som går opp i fjellet for å samle kvann. I Olav Tryggvasons saga⁷⁵ gir Kong Olav en stor kvann som gave til dronning Thyre. I denne fortellingen fungerer kvannen som et fruktbarhetssymbol. I Gulatings landleigebolk står det at en leiglending kan ta med seg kvann når han drar fra gården: ”Um ein mann lagar seg kvanngard, kann han føra han burt fyre fardagane, um han vil.” (Robberstad 1952:105) I den islandske lovteksten Grågås er det straffbart å samle kvann på en annens eiendom. Også de mange stedsnavnene som begynner på Kvann- i Skandinavia peker på plantens betydning i samfunnet. Kvann har, i likhet med løken, fungert som mat og medisinplante, i tillegg kan vi se at den enkelte steder har fått en videre symbolsk betydning, som for eksempel fruktbarhetssymbol (se ellers Ove Fosså: *Angelica: From Norwegian mountains to English trifle*, 2004).

I Borgartings eldre kristenrett kapittel 16 finner vi en svært spesiell lovtekst: ”Hvis en kvinne biter finger eller tå av barnet sitt for at det skal få et langt liv, skal hun bøte 3 merker.” (Halvorsen og Rindal 2008, paragraf 16.4)

Dette forbudet finner vi ikke spor av i de andre lovtekstene. Med tanke på at Borgartingsloven regnes som en av de eldste lovene i Norge kan dette tyde på at dette er en svært gammel skikk man ville til livs, og som har forsvunnet ganske raskt og derfor ikke finnes i de andre lovtekstene. Men det kan også hende at dette har vært en lokal skikk. Også i denne paragrafen er det er kvinner, *kona*, som er den mistenkte i forbrytelsen. Å bite finger eller tå av barnet tyder på et offer, og Mundal og Steinsland (1989) mener dette må ha skjedd rett etter fødselen, og kaller det en offerpraksis. Den norrøne teksten er dessverre uklar på hvem som skal få langt liv av denne handlingen: ”Ef kona bitr fingr *eða* to af barnu sinu till langlívís. bøte *morkum*.iij.” (Halvorsen og Rindal 2008:154) I oversettelsen til Halvorsen og Rindal er det altså tolket som at det er barnet som skal få langt liv. Mundal og Steinsland tolker

⁷⁵ Olav Tryggvasons saga tilhører også Snorre Sturlasons kongesagaer (se fotnote 71). Olav Tryggvason levde på slutten av 900-tallet.

lovteksten til å bety at det er kvinnene, og ikke barnet, som skal sikres langt liv, og setter dette i sammenheng med at fødselen var en kritisk fase for kvinnen. De viser også til den neste lovteksten, som forbyr å føde opp et hedensk barn: ”Hvis en kvinne eller mann før opp et hedensk (dvs. udøpt) barn for at det skal få langt liv, da skal det bøtes 3 merker for det.” (Halvorsen og Rindal 2008, paragraf 16.5)

I denne paragrafen har man samme problem med å oversette den norrøne teksten – det kommer ikke tydelig frem hvorvidt det er barnet eller mannen og kona som skal få et langt liv av denne handlingen. Som vi ser har Halvorsen og Rindal også her tolket det til at det er barnet som skal få fortjeneste av handlingen. Mundal og Steinsland mener denne loven kan peke tilbake på et litterært motiv som finnes få steder,⁷⁶ nemlig det å love bort et ufødt barn til en hedensk gud mot å få hjelp fra guden som motytelse. I dette motivet er det foreldrene som får fortjeneste av handlingen, og Mundal og Steinsland tolker dermed også 16.5 slik. I og med at ordlyden i paragraf 16.4 og 16.5 er såpass lik, mener de derfor at det er kvinnene som her skal sikre seg lengre liv. Jeg mener det er en interessant tanke, men det finnes altfor få kilder å støtte seg på til å kunne gi noen sikker tolkning. At det må dreie seg om et offer av et slag synes jeg virker rimelig. Det å ofre en finger har forekommet i flere kulturer, for eksempel hos cheyennene, hvor det ytterste leddet av lillefingeren kunne ofres for å hjelpe et sykt barn. Også hos dakotastammer kunne en finger amputeres som offer til en guddom, for eksempel for å roe ned en ånd. Man kan også se på omskjæringen i jødedommen og det å klippe av den første hårlokken av barn i islamsk religion som et slags offer knyttet til barn. Jeg vil også gjerne peke på noen forhold ved utførelsen av handlingen: i alle manuskriptene Halvorsen og Rindal presenterer av Borgartingsloven står at det er forbudt å *bite* av finger eller tå. Kanskje ligger det noe viktig i selve handlingen, det å *bite*. Men hva dette skulle være, er usikkert.

Den siste lovteksten jeg skal omtale her er fra Grågås: ”Mænd skulle ikke omgaaes med Stene, eller indgyde dem Tryllekraft, for at binde dem som Amuletter paa mænd eller deres Fæ. Dersom Mænd troe paa Stene til sin, eller sit Fæs Helbredelse, da gjælder det Fjörbaugsgaard.” (Finsen 1852:22).

Denne paragrafen er ganske tydelig i sitt innhold. Den viser til troen på *lyfsteinar*, livssteiner - en tro på at enkelte steiner har hatt en egen iboende kraft, som kan lege sykdom både hos dyr og mennesker. Disse steinene har man bundet på kroppen, og straffen for denne praksisen er

⁷⁶ De viser her til Otto Höflers tolkning av Rök-innskriften og hans teorier om innvielse av en høvdingesønn til guddommen: *Germanische Sakralkönigtum I, Der Runenstein von Rök und die Germanische Individualweihe*, 1952.

satt til vanlig fredløshet. Forbudet mot å tro på slike steiner finner vi ikke i noen av de andre lovtekstene. Derimot hører vi som nevnt i 4.1 om livssteinene i sagaene. Beskrivelsen i sagaene gir inntrykk av en forestilling om svært mektige steiner, noe også lovteksten vitner om. Som vi skal se nærmere på i neste kapittel, finnes det gravfunn som kan fortelle mer om livsteinene.

I lovtekstene jeg har sitert i dette kapittelet finner vi noen forbud mot handlinger og forestillinger som vi i stor grad finner igjen i andre kilder, og som derfor kan vurderes som nokså sikre vitnesbyrd om mer eller mindre utbredte førkristne forestillinger og skikker. Galdresangene hører vi også om i eddadiktningen og sagaer, livsteiner er omtalt i sagaene, og som vi skal se er det også en del gravfunn som er blitt tolket som livsteiner. Det generelle forbudet mot å tro på kvinner som sier de kan helbrede andre forteller oss ganske mye om både tradisjonelle kjønnsroller og kirkens maktkamp på visse områder i samfunnet. Ord som ikke nødvendigvis er kjønns spesifikke brukes ofte om såkalte hedenske handlinger, som for eksempel å blote eller drive med ”trolldom” eller ”spåing”. Men i enkelte handlinger ser det ut som om det var kvinner som var den mistenkte – da brukes ordet *kona*, som i Eidsivatingen paragraf 45.4 og Borgartingsloven paragraf 16.4. Dette tyder på at helbredelse og leging, kanskje særlig det som har et magisk-religiøst aspekt, har blitt nært forbundet med kvinnerollen i det førkristne samfunnet og også i overgangstiden til kristendom. Forbudet mot å stjele i andres løk- og kvanngårder forteller om plantenes status i samfunnet både som mat- og medisinerplanter, og kanskje også som en rituell ingrediens, som man finner igjen i både sagaer, eddadiktningen og runeinnskrifter. Forbudet mot å bite finger eller tå av barnet sitt fra Borgartingsloven skiller seg ut både i innhold og ved at det ikke finnes andre kilder å støtte seg på i tolkningen og diskusjonen omkring den, hverken fra andre lovtekster eller andre typer kilder som sagaer m.m. Det gjør det vanskelig å gi noe sikkert om denne handlingen, både når det gjelder selve innholdet i praksisen og hva det betyr, og om dette har vært en utbredt skikk i det norrøne samfunnet i Skandinavia eller ikke. Jeg har forsøkt å skissere opp noen tolkninger og kommet med mine egne synspunkter, men i dette tilfellet må man konstatere at kildegrunnet er for magert til at man kan si noe sikkert, som ofte er tilfellet med den norrøne perioden.

Kapittel 5. Gravfunn

I dette kapitlet kommer jeg til å ta med noen gravfunn som kan fortelle mer om visse aspekter ved den førkristne troen som blir omtalt i kildene i kapittel 4: livsteinene. Det er et kort kapittel – det er ikke mange funn som kan fortelle om praksisen med livsteiner. En av grunnene, som jeg kommer nærmere inn på under, kan være at slike steiner kan ha blitt oversett i tidligere utgravninger. Dermed kan dette være en type funn som er underrepresentert. Det er likevel vanskelig å trekke noen konklusjoner her med det begrensede kildematerialet det tross alt er, men som supplement til de andre kildene diskutert i de foregående kapitlene er det verdifullt.

5.1 Steiner

På Island har man funnet og undersøkt graver hvor man har funnet steiner som har blitt tolket som slike livsteiner. Dermed har man et aspekt i den medisinske magien som er belagt i tre ulike typer kilder, noe som sannsynliggjør en utbredt forestilling og omfattende bruk. Hvordan så disse steinene ut? Kan gravfunnene fortelle mer om hvordan de ble brukt? Jón Steffensens artikkel ”Aspects of life in Iceland in the heathen period” (1966-69) kan kaste lys over disse spørsmålene. Han omtaler ni graver, tre mannsgraver og seks kvinnegraver, alle fra førkristen periode på Island. Jeg vil her presentere og gå gjennom dem på grunnlag av det Steffensen skriver i artikkelen.⁷⁷

I en mannsgrav ved Karlsnes ble det funnet en liten, gjennomsiktig, kvadratisk stein, tilsynelatende har den ligget i en pung i en mannsgrav. I en annen mannsgrav, ved Austarihöll ble det funnet en rundet zeolitt med hull og skraper. Den er 2.1 cm på det bredeste, og ble funnet i fotenden av graven sammen med seks steiner for å lage ild med. Den siste mannsgraven Steffensen beskriver er en grav fra Sílastað, grav nr 4. Graven inneholdt en halvtransparent stein, og i likhet med Karlsnesgraven har den tilsynelatende blitt oppbevart i en pung, sammen med andre små ting. Av kvinnegravene er det flere som skiller seg ut. To graver har steiner med spesielle former: en kvinnegrav ved Ketilsstaðir, og en ved Hafurbjarnarstaðir, grav nr 1. I graven ved Ketilsstaðir var det en lys blå og halvt gjennomsiktig stalaktitt, som lignet en menneskehånd av form. Den var plassert på høyde med kvinnens bekken. I graven ved Hafurbjarnarstaðir var det to uvanlige steiner: En eggformet,

⁷⁷ Steffensen viser til Kristján Eldjárn *Kuml og haugfé* (1956) og *Árbok hins íslenska fornleifafélags* (1965) i sin beskrivelse av gravene og innholdet.

mørk grå på farge, den andre hvit med mørke flekker, formet som en tresko. Steinene ble funnet sammen med en kam, også i denne graven på høyde med bekkenet.

I Ytra-Garðshorn, grav nr 3, var en rund, liten stein plassert i fotenden av graven sammen med andre objekter. En annen grav fra Ytra-Garðshorn, nr 9, inneholdt 58 kvartsstykker. De fleste bitene var små, men det var også noen større. Det som gjør dette funnet virkelig interessant, er at det også ble, blant andre ting i graven, funnet en pinsett og fragment av bivoks. Bivoks har lenge vært en viktig og vanlig ingrediens i salver av ulike slag, herunder også medisinske salver. I de islandske sagaene omtales krukker med salver, brukt til helbredelse og leging. I *Islendinga saga* fortelles det om Kristrun farkone, som trygler angriperne i huset hennes om å ikke ta fra henne gullhuset (der ringene til kvinnene lå), og fikk gehør for det ved å si at de såredes bør var tung nok å bære selv om hun klarte å binde om og smøre sårene. Hun lot som om det var en salvekrukke hun hadde i hendene. Steffensen viser også til at slik bruk blant annet omtales i en islandsk legebok som bygger på Harpestræng⁷⁸ (1966-69:194). Bivoks var en stund så verdifullt at det kunne i middelalderen brukes som betalingsmiddel i seg selv. Når det gjelder pinsetten mener Steffensen at det må dreie seg om et medisinsk instrument, for å holde sårkanter og plukke beinfragmenter og fremmedlegemer fra sår. En pinsett av bronse er også funnet i en annen kvinnegrav på Island, fra Kornsá i Vatnsdalur. Ifølge Jan Petersen (1951:502-503) er det funnet flere pinsetter i Norge, fra både bronsealder og eldre og yngre jernalder. Flere av dem har en ring om armene som kan skyves opp og ned, og de fleste pinsettene stammer fra kvinnegraver. Kvinnegraven fra Kornsá i Vatnsdalur har hatt innbrudd ganske tidlig, og når den ble undersøkt var det ikke spesialister som utførte arbeidet. Dette gjør at vi aldri vil få vite om det også i denne graven var spesielle steiner, skriver Steffensen. Det er enda en grav fra Ytra-Garðshorn, nr 10, som sannsynligvis også er en kvinnegrav. I denne er det funnet et enkelt stykke kvarts av den typen som ble funnet i grav nr ni fra samme sted.

Grav nr 1 fra Selfoss viste seg også å være et svært interessant funn. Her ble det funnet en liten haug av blåaktig leirelignende masse, som inneholdt noen små mørke steiner. Med disse, eller på toppen av dette, fantes det noen små, rustne jernfragmenter, som var umulig å tolke til noe gjenkjennelig. Dette ble funnet mellom det høyre hoftebeinet og den laveste delen av ryggstøyle til en kvinne. Høyere oppe, omtrent midt på ryggen, fantes det en annen haug som også inneholdt jernfragmenter, en liten semitransparent stein med hull i, og et lite sneglehus. I

⁷⁸ Dansk lege og forfatter, som var lege hos kong Erik (antagelig Erik Plogpenning), og skrev flere legebøker. Han levde på 1200-tallet.

tillegg var det to underlige steiner der – en grå og ovalformet med hull i, en ”infilling” formet som en sylinder eller ring. Kristján Eldjárn karakteriserte dette funnet slik: ”All these items seem to be valueless trumpery, collected together for the sake of whimsy, superstition or curiosity” (Eldjárn 1965:10, referert i Steffensen 1966-69: 193).

Hvis vi sammenligner funnene ser vi at det er funnet steiner i graver for begge kjønn, men det er et flertall i kvinnegraver. I fire av gravene ble det funnet steiner som var gjennomsiktige eller delvis gjennomsiktige. I to av gravene hadde steinene spesielle former, og i to andre graver var det hull i steinene. Dette tyder på at de kan ha blitt båret som amuletter. To av kvinnegravene skiller seg også ut ved å inneholde mange objekter. Kvinnen fra Ytra-Garðshorn, grav nr 9, hadde 58 stykker av kvarts, ”as if it was a pagan drugstore” (1966-69:194). Steffenson mener det er vanskelig å la være å tenke at kvinnen gravlagt her har vært en lege, noe også bivoksen og pinsetten kan tyde på.

5.2 Representativitet

Steffenson mener det ikke er tilfeldig at det bare er i disse ni gravene man har funnet slike steiner og gjenstander. Han peker på at ingen av de gravene som er omtalt over ble undersøkt før etter 1932, og han mener det er sannsynlig at slike steiner har blitt oversett og ikke blitt rapportert tidligere. Han mener derfor at de er langt mer vanlige i graver enn det disse og tidligere funn antyder. Hans teori støttes langt på vei av ganske nye funn fra Norge. Det har i flere graver fra yngre jernalder blitt funnet gjenstander som er langt eldre. I en nyere analyse av 10 graver fra Rogaland kommer det frem at den tidens antikviteter, gjenstander som våpen, redskaper og amuletter fra steinalderen, har blitt lagt ned i graver fra vikingtiden, altså yngre jernalder. I et intervju med Aftenposten datert 01.02.11 forteller arkeolog Olle Hemdorff ved Arkeologisk museum i Stavanger om dette funnet: ”Inn i gravene la de steinøkser og amuletter i form av kvartstykker, flint eller små runde steiner for at disse skulle beskytte og bringe lykke for den avdøde i dødsriket”. Han hevder også at man knyttet disse gjenstandene til forfedrene, og at for eksempel forhistoriske amulettsteiner ble tatt med til Island av vikinger.⁷⁹ Deretter ble de lagt i gravene når vedkommende døde. ”Dessverre har småsteinene sjelden eller aldri blitt tillagt betydning under tidligere utgravninger, og derfor i liten grad blitt rapportert som del av de arkeologiske funn.” Han mener videre at funn fra grundige undersøkelser de siste årene gir en større forståelse for disse gjenstandenes betydning, og

⁷⁹ Hemdorff viser til Eldjárns *Kuml og haugfe* (1956) i en e-post som kilde for denne uttalelsen.

viser en større sammenheng mellom gravfunn i flere deler av landet enn man hittil har vært klar over.

Steffensen (1966-69) sier ikke noe om de steinene som er funnet i de islandske gravene omtalt ovenfor er tolket til å være betydelig eldre enn gravene. Det vil i de fleste tilfeller være vanskelig å si noe eksakt om dette med mindre det er snakk om våpen eller redskaper som er bearbeidet. Steiner som er ubearbeidet eller delvis bearbeidet og brukt som amuletter vil være vanskeligere å datere. Uansett er Hemdorffs teori om at steiner har blitt tatt med fra Skandinavia for deretter å bli brukt i graver interessant.

Gjennom kildene her omtalt får vi noen bilder av hvordan bruken av disse livsteinene har vært. Som vi ser av sagaene nevnt kan de ha vært festet på sverd, men også båret i en pung rundt halsen. Når det gjelder som middel i selve behandlingen ser vi at det i Grågå's lovforbud heter at de knyttes på dyr og mennesker. Reichborn-Kjennerud mener at livsteinene enten ble hengt på såret, gnidd mot det, eller at noe ble skrapet av steinen for å brukes som sårpulver (1927: 176). Om vi ser bruken av steiner i en større rituell sammenheng, er det lite vi vet. Har steinene vært en del av et større helbredelsesrituale? Har det blitt lest formularer over dem? Informasjon om dette kommer ikke frem av kildene. Når de brukes som gravgaver har de uansett vært en del av et grav- og nedleggingsrituale. I bruk ellers mener Steffenson det er sannsynlig at de "acquired their healing powers through some sort of heathen ceremony" (1966-69:194). Han foreslår at det kan ha blitt lest formularer over dem, eller at de kan ha fått "magic potency" gjennom å ha blitt farget av blod fra offerdyr. Dette mener jeg ikke er usannsynlig, men det er like fullt vanskelig å hevde det på bakgrunn av det kildematerialet som eksisterer i dag.

Forestillingen om legende og beskyttende steiner er ikke unik for det norrøne førkristne samfunnet. Slike forestillinger finner vi gjennom hele Europa i tidligere tider. Audrey Meaney (1981) diskuterer mange slike steinfunn i Storbritannia. Også senere i middelalderen var troen på steiners helbredende kraft levende. Steffensen viser til senere islandske kilder⁸⁰ som omtaler steiner for å lette fødsler, for å stille blod, helbredelsessteiner, steiner som gir usynlighet, m.m. Det finnes til og med i inventarslisten til katedralkirken på Hólar i 1525 og 1550 en stein for å lette fødsler – her har kirken overtatt en utbredt folkelig forestilling og gjort den kristen. Meaney sier denne steinen på Hólar er en "convincing parallel" til såkalte Molucca beans fra skotske øyer og St Alban katedralens kamé. Disse steinene, skriver hun, er

⁸⁰ Jónasson 1934: 410-11.

uten tvil helliggjort til kristent bruk, fordi det hadde vist seg umulig å utrydde den opprinnelige hedenske skikken helt (1981:102). Det ser dermed ut til at forestillinger om steiner knyttet til helse og helbredelse ikke har vært uvanlig verken i det norrøne samfunnet eller i Europa ellers. Spesielt Island peker seg ut med gravfunn, omtale i sagaer og forbud i lovtekster. Men som gjennomgangen av utgravninger i Norge nevnt ovenfor viser, er slike steiner sannsynligvis blitt oversett i tidligere utgravninger i Skandinavia – det er derfor rimelig å tro at de er langt vanligere enn det man har antatt hittil. Dersom man legger hele kildematerialet på disse steinene til grunn er det tydelig at steiner og amuletter har vært en viktig del av helbredelses- og beskyttelsesforestillinger i det norrøne samfunnet - forestillinger og praksiser som var vanskelige å få slutt på.

Kapittel 6. Oppsummering og avsluttende diskusjon

Problemstillingen i denne oppgaven er helse, sykdom og helbredelse i det norrøne førkristne samfunn i et religionsvitenskapelig perspektiv. Jeg ville se på hvordan man oppfattet helse og sykdom, og hvilke metoder og teknikker man benyttet for å beskytte mot og helbrede sykdom. Jeg vil også se om man kunne se dette i sammenheng med generelle religiøse oppfatninger i samfunnet.

Jeg har tatt opp og diskutert en del utfordringer som finnes ved den norrøne periodens kildemateriale. Både avstand i tid, geografisk spredning og det faktum at den norrøne førkristne religionen ikke var noen universalreligion gjør at det er vanskelig å kunne si noe sikkert overhodet. Det vil jeg heller ikke gjøre i denne oppgaven. Det man kan gjøre, er å forsøke å se etter tendenser, og sannsynliggjøre forestillinger og praksiser. Jeg har derfor gått gjennom et utvalg av kilder som jeg mener er relevante og reelle kilder for min problemstilling, og med det forsøkt å svare på spørsmålene:

Hva finnes det i det norrøne kildematerialet som kan fortelle om problemstillingen?

Finnes det tendenser og fellestrekk i dette kildematerialet?

Hva kan i så fall dette fortelle oss om religiøse forestillinger og praksiser i det norrøne førkristne samfunnet?

Det første spørsmålet har jeg svart på i de tidligere kapitlene med diskusjon om utvalg av kilder og gjennomgang av det kildematerialet jeg valgte å benytte meg av. De to andre spørsmålene vil jeg prøve å diskutere og besvare her ved hjelp av fem kategorier:

Formularer og helbredelsesruner

Sykdomsvesener og årsaker til sykdom

Offer og bloting

Amuletter og gjenstander

Guder og helbredelse.

6.1 Formularer og helbredelsesruner

I Kapittel 2 tok jeg for meg runeinnskrifter. Disse var alle funnet i Skandinavia, bortsett fra Canterburybesvergelsen, som ble funnet i et anglo-saksisk manuskript, men som er tolket som av skandinavisk opprinnelse. Innskriftene jeg har tatt med bærer alle preg av formularer – kanskje med unntak av Hemdruppinnen og Ribe kraniefragment, som det er svært utfordrende å tolke. Det tydeligste formularpreget kommer frem i Canterburybesvergelsen og de to innskriftene fra Sigtuna. Disse har så mange fellestrekk at de må stamme fra et felles nordisk eller skandinavisk sykdomsbekjempelsesformular. Samtidig virker det klart at disse faste formularene var noe en kunne forandre på, tilpasse og sette sammen med andre elementer som en mente passet best - Sigtuna I består av ganske tydelig forskjellige deler, som man også kan finne igjen andre steder. Högsteininnskriften har også et sterkt formularpreg, med sin oppramsing og allitterasjon. Jeg mener det er sannsynlig at det har eksistert faste formularer til bruk ved for eksempel sykdom i det norrøne førkristne samfunnet, i større grad enn det som er bevart i kildene i dag.

Innen runeforskningen har det vært diskutert hvorvidt man skal forstå runene som magiske tegn med kraft i seg selv, eller som vanlige skriftegn man kan bruke til å skrive det meste med – inkludert magiske formularer. I de seks runeinnskriftene jeg har diskutert i Kapittel 2 er det lite som peker på at runene har vært ansett som noe særlig mer enn skriftegn. Selve formularene og innholdet mener jeg har magiske aspekter, men jeg finner ikke noe som entydig peker på at selve tegnene skal ha hatt magiske forestillinger knyttet til seg. Et usikkerhetsmoment er Sigtuna I og Hemdruppinnen, som begge inneholder en runesekvens som ikke gir umiddelbar mening og som det har vært problemer med å tolke. Runesekvensen i Sigtuna I har blitt tolket som en gåte av Magnus Olsen (1940), mens innskriften på Hemdruppinnen enda ikke er tolket på en overbevisende måte. Med tanke på Canterburybesvergelsen, Sigtuna I og II og Högstenaamulettens alder finner jeg det sannsynlig at runene på dette tidspunktet har vært hovedsakelig brukt som rent skriftspråk, og ikke som magiske tegn i seg selv.

Ser man derimot i eddadiktningen finner vi et annet syn på runene. I Sigerdrivamål ramser Sigerdriva opp en rekke runer, som skal hjelpe helten Sigurd på hans ferd. Omtalen peker på en forestilling om en egen kraft i disse runene. Det blir ikke nevnt noen faste formularer her, bare et slags runenavn eller en betegnelse på hva runene gjør: ølruner, gamanruner, greinruner osv. I tillegg blir disse runene knyttet til handlinger i Sigerdrivamål – det fremstilles som

viktig at runene blir risset på de riktige stedene eller på de riktige gjenstandene, og at man skal si eller gjøre de riktige tingene. Runene er dermed en del av et større ritual.

Å bruke runer i forbindelse med helbredelse finner vi også omtalt i sagaene. Det kanskje mest kjente eksempelet fra sagaene er fra Egils saga, hvor Egil hjelper en ung, syk jente. Her er det runer som i utgangspunktet har gjort henne syk, en forestilling som vi finner flere andre steder, for eksempel meinrunene i Sigerdrivamål. Egil skraper av runene i ilden, og brenner også beinet de var ristet på. Han rister så nye runer, som helbreder jenta. Dette kan også peke på en forestilling om at tegnene hadde en kraft som gikk utover innholdet i formularet – kraften har vært så sterk at ilden må rense den bort. Kildematerialet viser altså at det i diktningen, spesielt i eddadiktningen, er et annet syn på runene enn det som kommer til syne i de faktiske runeinnskriftene jeg har tatt for meg i denne oppgaven. Innskriftene viser ikke tydelige tegn på at runene i seg selv har blitt ansett som noen annet enn skriftegn, mens diktningen i større grad setter runene i en mytologisk sammenheng.

6.2 Sykdomsvesener og årsaker til sykdom

Alle runeinnskriftene kan tolkes til å være formularer mot sykdomsvesener. Som jeg skrev i Kapittel 1 mener Mundal og Steinsland at man i det norrøne førkristne samfunnet regnet med at sykdom kunne ”påføres mennesket utenfra fra fiendtlige mennesker eller overnaturlige makter” (1985:98). Runeinnskriftene jeg har tatt for meg i denne oppgaven bekrefter dette synet. Det er ikke spor av synd eller Guds straff som årsak til sykdommen eller plagen. Tvert i mot blir de satt i en førkristen religiøs kontekst ved at det i tre av dem er førkristne guder som blir bedt om hjelp til å angripe og/eller bli kvitt plagen. De sykdomsvesenene vi støter på i runeinnskriftene fremstår som farlige og sterke vesener – angrepet i Sigtuna I blir beskrevet i sterke ordelag med tre tråer og ni nøder. Forestillingen om at sykdom kunne bli oppfattet som resultatet av et angrep fra et ondsinnet vesen gir også forklaringen på hvorfor det er Tor som benyttes som sykdomsbekjemper i noen av disse tekstene. Dersom sykdom ble sett på som forårsaket av onde vesener, enten ånder sendt ut med gand eller selvstendige vesener med egne navn, vil disse bli inkludert i gruppen av Tors fiender. Tors rolle som bekjemper av jotner og onde vesener gjør Tor til en naturlig makt å henvende seg til, selv om han tradisjonelt ikke er forbundet med helbredelse i de bevarte kildene. Det er da heller ikke snakk om en sykdomshelbredelse med fokus på den legende funksjonen hos en guddom – fokuset ligger på angrep og skade mot det invaderende vesenet.

Noen av sykdomsvesenene skiller seg ut ved å bli tiltalt med egennavn, slik som *Gyri* og *Ioril* i Canterburybesvergelsen og Sigtuna II. Å navngi det vesenet som har forårsaket sykdommen ser ut til å ha vært viktig og er et fellestrekk ved innskriftene – enten ved å si egnavnet slik som *Gyri* i Canterburyinnskriften, eller ved å si tittelen eller et slags kallenavn, som i ”demonenes herre” i Sigtuna I og ”den fykende” i Hemdruppen. Dette understreker forestillingen om egne og kanskje også individuelle vesener som forårsaket sykdom. I Sigtuna II nevnes *siða* som har blitt tolket som ”the sorcerer”. Troen på at noen kunne kontrollere og benytte seg av krefter og ånder til å sette sykdom på folk har vært levende, en forestilling blant annet knyttet til ganding. I lovtekstene kan vi også finne spor av dette som vi har sett i paragraf 16.6 i Borgartings kristenrett: ”Det er den verste trollkvinne (*fordæðo*) som forgjør ku eller kalv, kvinne eller barn” (Halvorsen og Rindal 2008).

6.3 Offer og bloting

I Borgartingsloven finner vi et lovforbud mot det som må ha vært et offer: å bite finger eller tå av barnet sitt for å få langt liv, enten en nå tolker det til å være gagnende for mødrene eller barna. Å ofre en del av kroppen for å sikre seg god helse, langt liv eller andre store ting er ikke uvanlig i andre religioner, slik jeg har nevnt i 4.2. Dette er imidlertid noe en ikke finner konkrete eksempler på i andre kilder i den perioden i det førkristne samfunnet jeg tar for meg. Det er derfor sannsynlig at dette har på den tiden loven ble skrevet vært en praksis på vei ut, eller det har også vært en lokal skikk. Ofring ellers finner man gode belegg for i det norrøne førkristne samfunnet i blotet. Blotet har vært et viktig aspekt ved den kollektive kulten, og fantes for eksempel som store blot til fastsatte tider - høstblot, midtvintersblot og vårblot. I den private, daglige kulten kan man også finne spor av offer og blot, og her blir kvinnene beskrevet som sentrale utøvere i kildene, noe en kan se i lovene og i for eksempel en preken fra Hauksbok fra tidlig på 1300-tallet:

Nokre kvinner er så vetlause og blinde når det gjeld sin tarv at dei tek maten sin og fører ut på røysar eller under hellerar og signar han til landvetta og et han deretter for at landvetta skal vere venlegsinna mot dei og for at dei skal ha meir lukke med buskapen enn tidlegare (Mundal 2000:44)

Mundal hevder at kvinner har vært sentrale utøvere når det er snakk om bloting til kollektive makter, og Steinsland nevner diser, alver og forfedre som eksempler på dette. Det er også et kollektiv av makter som omtales i Fjolsvinnsmaal, som er diskutert i Kapittel 4, selv om det her er én fremtredende skikkelse, Menglød. I Fjolsvinnsmaal sies det i strofe 40 at disse maktene vil gi berging når de får bloting på hellig horg, og Steinsland nevner også

individuelle alveblot ”for å gjenvinne helsen ved sykdom eller ulykke” (2005:345). Vi vet ikke alderen på barna som omtales i Borgartingsloven 16.4. Dersom det er snakk om et offer fra et noe eldre barn kan det være rimelig å tenke at det kan dreie seg om et offer i forbindelse med sykdom – at offeret skal sikre bedring og helbredelse fra sykdommen. Det er fristende å sette offerpraksisen omtalt i Borgartingsloven i sammenheng med blotingen i Fjolsvinnsmaal eller alveblot, men noen klare forbindelser finnes ikke. Dersom Mundal og Steinsland har rett i at offeret har skjedd rett etter en fødsel, og hvis vi tenker oss at det skal sikre det nyfødte barnet et langt liv, kan det ses på som en livsrite, et rituale på terskelen til livet i denne verdenen. Et offer som nyfødt indikerer en forestilling om et livslangt forhold til og samspill med andre makter enn de verdslige. Dersom det ikke er snakk om et barn som skal få langt liv, men en mor, er det også naturlig å sette praksisen i forbindelse med en fødsel, som jo er en kritisk fase for kvinnen. Det vil dermed også her være en rite som knyttes til et spesielt stadium i et menneskes liv, en slags overgangsrite som knyttes til fruktbarhet og til videre liv. Offer og blot er et veldokumentert aspekt ved den norrøne førkristne troen, men i mitt kildemateriale er kildene for usikre og få til å si noe om tendenser eller fellestrekk. Med utgangspunkt i de kildene jeg har benyttet meg av kan jeg ikke si at offer og bloting i forbindelse med helse og sykdom har vært en utbredt praksis.

6.4 Amuletter

I sagaene finner vi flere eksempler på at livsteinene blir omtalt nærmest som amuletter.⁸¹ I sagaene brukes livsteinene til å feste på sverd og den bæres i en pung rundt halsen i tillegg til at den brukes til å helbrede. I gravfunnene omtalt i Kapittel 4 er det flere steiner som har blitt tolket som slike livsteiner. Flere av disse steinene er det hull i, og man kan tenke seg at dette har vært for å lettere bære dem og knytte dem på seg. Dette støttes av formuleringen i den islandske lovteksten Grågås, hvor det heter at steinene bindes på folk og fe for helbredelse. Det at disse livsteinene har blitt med i graven er et interessant aspekt. Det kan fortelle om at disse har blitt ansett som svært verdifulle – verdifulle nok til at de ble brukt som gravgaver, eller kanskje kan de ha vært knyttet til den personen som eide den på en særlig måte. Også Högstenaamulletten ble funnet i en grav, men her er det vanskelig å si om den har vært en gravgave eller om den har blitt stukket ned i jorden på et senere tidspunkt, da den ble funnet da man gravde en ny grav på Högstena kirkegård. Sigtuna I har også sannsynligvis vært en

⁸¹ MacLeod og Mees diskuterer og sammenligner begreper som ”amulett”, ”talisman” og ”charms” i *Runic amulets and magic objects*, og på bakgrunn av denne diskusjonen vil jeg følge det synet at amuletter er objekter med eller uten innskrifter som man bærer eller har på kroppen av magiske grunner (2006:2).

amulett. Den har avskårne hjørner i den ene enden, hvor det også er et hull slik at den kan bæres i en snor eller lignende. Ribe kraniefragment kan man også se på som en amulett, siden den også har hull i seg, men denne har ikke blitt brukt som sådan – hullet i kraniefragmentet viser ingen tegn på slitasje rundt kantene, og har dermed ikke blitt båret i en rem. Dermed har jeg i mitt kildemateriale ikke mange entydige bevis på en utstrakt amulettbruk bortsett fra livsteinene. Livsteinene peker seg ut ved å bli omtalt i både sagaer og lovtekster, i tillegg til faktiske funn, som det med all sannsynlighet har vært flere av i graver, men som har blitt oversett.

6.5 Guder og helbredelse

Som vi har sett blir norrøne førkristne guder og mytologiske skikkelser nevnt i flere av runeinnskriftene. Ribe kraniefragment nevner Odin, som i den norrøne litteraturen er den som har størst kunnskaper innenfor flere felt – han er den som i Runatal i Håvamål ofrer seg selv for å få runekunnskapen. I Håvamål ramser han også opp atten galdre han kan, blant dem en helbredelsesgalder. I litteraturen fremstår Odin som en mester i flere skjulte kunnskaper, også seid. Odin blir dermed en ikke unaturlig skikkelse å henvende seg til i et forsøk på å bli kvitt en sykdom eller plage, kanskje spesielt gjennom rituelle teknikker. Likevel er ikke Odin ofte nevnt i forbindelse med helbredelse. Guden Tor er oftere nevnt, som både Sigtuna I og Canterburybesvergelsen er eksempler på. I litteraturen fremstilles ikke Tor som noen helbreder. Tvert i mot forbindes han med krig og vold, alltid i konflikt med jotner og vesener som truer harmonien i hans egen verden. Dermed er han ikke en skikkelse som en umiddelbart assosierer med sykdomsbekjempelse, men innskriftene jeg har tatt med viser et annet bilde. De samsvarer med bildet man hadde av sykdom på denne tiden, nemlig at sykdom skyldtes sykdomsvesener og utenforstående krefter som angrep mennesker. Tor som tradisjonell bekjemper av onde makter i førkristen tid får dermed en utvidet funksjon i denne perioden, som bekjemper av sykdomsvesener. Disse innskriftene dateres til 1100-tallet, og er fra en overgangsperiode. Kristendommen er i stor grad innført som offisiell religion av statsmakter, men et fullstendig trosskifte i alle aspekter av samfunnet tar tid. Derfor kan disse innskriftene kanskje fortelle oss noe om førkristne forestillinger og i hvert fall om overgangstidens forestillinger. Runeinnskriftenes henvendelser til Odin og Tor viser et annet bilde av det en kanskje kan få inntrykk av ved å lese Snorres Edda. Her blir åsynjen Eir nevnt, som ”den beste legen”. Eir er ikke nevnt i noen bevarte runeinnskrifter tolket til å handle om sykdom og helbredelse. Når Snorre hevder hun var den beste legen kunne man vente å finne spor av henne i andre kilder, men det gjør man i liten grad. Et unntak er Fjolsvinnsmaal, som

diskutert i Kapittel 4. Her er hun riktignok ikke en åsynje, men en av skikkelsen Mengløds møyer. Eirs sjeldne tilstedeværelse i kildene har alt blitt diskutert i Kapittel 3, og med Fjolsvinnsmåls usikre status som kilde kan man ikke annet enn slå fast at Eir ikke fremstår like fremtredende som en kunne forvente av en legegudinne i de bevarte kildene.

Et aspekt ved eddadiktningen som er interessant er at helbredelseskunsten og kunnskapen i stor grad legges til den mytologiske verdenen. I Loddfavnesmål gis rådene i ”den Høyes hall”, ”ute ved Urds kjelde” (strofe 111). Handlingen foregår altså i gudeverdenen. Vi vet ikke hvem Loddfavne er. Er han menneske eller gud? Som menneske fungerer han som en formidler av gudenes viten om sykdom og helbredelse. Dersom han er en mytologisk skikkelse selv, gir dette et helt annet bilde. Hvorfor trenger gudene selv råd og kunnskap om helbredelse? Er det bare for å videreformidle kunnskapen til menneskene, eller kan dette indikere at forestillingene om og behovet for helbredelse ikke begrenset seg til menneskenes verden, men at det også eksisterte i gudeverdenen? Vi vet at gudene kunne bli gamle. Det ser vi i historien fortalt i Gylvaginning der Idunns epler blir stjålet, slik at de ikke lenger kan holde gudene unge. Gudene kunne bli skadet – guden Tys offer av armen sin og Odins ofrede øye viser at skader forekom, om enn frivillig i disse tilfellene. Vi vet også at gudene kunne dø, det kan vi se for eksempel i Gylvaginning der Balder blir drept. I tillegg er det klart fra blant annet Voluspå at de fleste gudene vil dø i Ragnarok. Og her er kanskje et viktig poeng – de forskjellige heimene, forestillingen om livet som ventet de førkristne etter døden er ikke en evigvarende idyll, det ligner ikke på den kristne tros Paradis. Det gjelder jo særlig Helheim, hvor de som døde på sotteseng kom, selv om flere hevder Helheim nok er påvirket av kristendommens forestilling om helvete. Det er først *etter* ragnarok at en grønn, uskyldig og fredfull tilværelse vil komme. Kanskje regnet menneskene i det norrøne samfunnet med at det fantes sykdom også i livet etter døden? Det er funnet graver fra den norrøne perioden hvor den døde har fått med seg utstyr som små pinsetter, som har blitt tolket som medisinsk utstyr. I de islandske gravene er det funnet steiner som er tolket som livsteiner, steiner brukt til helbredelse og som amuletter. Disse gravfunnene kan bli tolket som statussymboler, et tegn på hvem den døde var i dette livet. Men kan utstyret ha hatt en annen funksjon også? Kan det ha vært gaver som vedkommende kunne få bruk for i det neste livet? Også i Norge er det funnet slike steiner i graver. Arkeolog Olle Hemdorff sier, som nevnt i Kapittel 5, i et intervju i Aftenposten datert 01.02.11 at ”Inn i gravene la de steinøkser og amuletter i form av kvartstykker, flint eller små runde steiner for at disse skulle *beskytte og bringe lykke for den avdøde i dødsriket*” (min kursivering). Dersom Hemdorffs uttalelse er riktig, forteller dette

om et behov for beskyttelse og dermed kanskje også helbredelse i forestillingen om livet etter døden. Det vil i så tilfelle gi en større forståelse for helbredelsen og sykdom- og skadebekjempelsens status og viktighet i det norrøne førkristne samfunnet. Helse er da ikke noe som begrenses til livet her og nå, men noe som følger en etter døden også. Jeg skrev i innledningskapittelet at forestillinger omkring helse, sykdom og helbredelse er livsviktige og eksistensielle i en kultur. Dersom tanken om at behovet for helbredelse er til stede også etter døden innebærer det at forestillinger omkring helse, sykdom og helbredelse som livsviktige og eksistensielle må ses på i et større perspektiv – ikke bare i det jordiske livet, men kanskje også i en tilværelse etter døden.

Litteratur:

- Alsmark, U. 2006. "Magikyndige kvinder i islændingesagaerne – terminologi, værdiladning og kausalitet." I *Arkiv för nordisk filologi*, 121: 113-120.
- Andersen, H. 1971. "Den brændte stok." I *Skalk* 1971:5. Forhistorisk museum Højbjerg.
- Bang, A. 1902. *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*. Kristiania: Jacob Dybwad
- Bencard, M., L. Jørgensen. 1990. "Excavation and stratigraphy." I *Ribe excavations 1970-76. 4, 15-168*. Esbjerg: Sydjysk universitetsforlag.
- Bjarnadóttir, V. H., og J. W. Kremer. 1998-99. "Prolegomena to a cosmology of healing in Vanir Norse mythology." I *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy*. 125-174. Mainz: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Bugge, A. 1901. *Færeyinga saga*. Kristiania: Aschehoug.
- Bugge, S. 1899. "En olddansk runeoptegnelse i England." I *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og historie*. København: Selskapet.
- Bæksted, A. 1952. *Målruner og trolldruner: runemagiske studier*. København: Gyldendal.
- Clover, C. J. 1986. "The long prose form." I *Arkiv för nordisk filologi* 101:10-39.
- Danielsson, I. 2001. "Hemdrup-staven – ett nytt tolkningsförslag." *Fornvännen* 96: 73-77.
- Eldjárn, K. 1956. *Kuml og haugfé: ur heidnum sid á Íslandi*. Reykjavik: Nordri.
- Eldjárn, K. 1965-67. *Árbok hins Íslenska fornleifafelags*. Reykjavik: Ísafoldarprentsmiðja.
- Fadlan, I. A., og J. Simonsen. 2004. *Vikingerne ved Volga: Ibn Fadlans rejsebeskrivelse*. Højbjerg: Wormianum.
- Falk, H. 1894. Om Svipdagsmál. *Arkiv för nordisk filologi*, tionde bandet: 26-81.
- Fidjestøl, B. 1968. *Soga om Laksdølane*. Oslo: Samlaget.
- Finsen, V. 1852. *Grágás. Islændernes lovbog i fristatens tid*. København: Det nordiske Literatur-Samfund.
- Finsen, V. 1974. *Grágás*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Fritzner, J. 1867. *Ordbog over det gamle norske sprog*. Kristiania: Feilberg og Landmark.
- Fosså, O. 2004. "Angelica: From Norwegian mountains to English trifle." I *Wild Food – Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*, red. R. Hosking, 131-142. Totnes: Prospect books.
- Gering, H. og B. Sijmons. 1927-31. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. 1.-2. Hälfte. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.
- Gjessing, G. A. 1899. *Eldre Edda*. Kristiania: Aschehoug.

- Grambo, R. 1991. "Problemer knyttet til studiet av seid. En programerklæring." I *Nordisk hedendom. Et symposium*, red G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. M. Sørensen. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Grimm, J. og Meyer, E. H. 1875-78. *Deutsche Mythologie*. Berlin.
- Grøn, F. 1908. *Altnordische Heilkunde*. Harlem: De Erven F. Bohn.
- Grønvik, O. 1987. *Fra Ågedal til Setre: sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre*. Oslo: universitetsforlaget.
- Grønvik, O. 1999. "Håvamål: studier over verkets formelle oppbygning og dets religiøse innhold." Vol. 21, *Skrifter, 2, Historisk-filosofisk klasse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gustavsson, H. 1998. "Verksamheten vid Runverket, Stockholm." *Nytt om runer: Meldingsblad for runeforskning* 13 (19-28).
- Hagland, J. R. 1978. *Soga om fosterbrørne og Tormodståtten*. Oslo: Samlaget.
- Hagland J. R., og J. Sandnes. 1994. *Frostatingsloven*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Hagland, J. R. og F.A. Stylegar. 2002. *Landnåmabok*. Stavanger: Erling Skjalgssonselskapet.
- Halldórsson, Ó. 1960. "Færeyinga saga". I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind v, 77-78, red. F. Hødnebo. Oslo: Gyldendal.
- Halvorsen, E. Fjeld, og M. Rindal. 2008. *De Eldste østlandske kristenrettene*. Oslo: Instituttet.
- Haugen, O. E. 1993. *Grunnbok i norrønt språk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Heggstad, L. og M. Heggstad. 1978. *Egilssoga*. Oslo: Samlaget.
- Heggstad, L., F. Hødnebo, E. Simensen, M. Hægstad og A. Torp. 1990. *Norrøn ordbok*. Oslo: Samlaget.
- Heggstad, L. og M. Heggstad. 1994. *Egilssoga*. Oslo: Samlaget.
- Heide, E. 2006. "Gand, seid og åndevind." Akademisk avhandling, Universitetet i Bergen.
- Helgadóttir, G. 1985. "Kvinner og legekunst i den norrøne litteraturen." I *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen*, 17-29. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Hemdorff, O. 2011. "Gravde ned dolker." Intervju med Hemdorff i Aftenposten 01.02.2011. <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article4014056.ece>
- Heusler, A. 1913. *Die Anfänge der isländischen Saga*. Abhandl. der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Cl., 1913: 9. Berlin (1914).
- Holm-Olsen, L. 1975. *Eldre Edda*. Oslo: Cappelen.
- Holtmark, A. 1927. *Fóstbræða saga*. Oslo: Aschehoug.
- Holtmark, A. 1961. "Håvamål." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind VI, 256-259, red. F. Hødnebo. Oslo: Gyldendal.

- Holtmark, A. 1972. "Svipdagsmál." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind XVII, 585-587, red. F. Hødnebo. Oslo: Gyldendal.
- Hovstad, J. 1931. *Droplaugarsona saga*. Oslo: Samlaget.
- Höfler, O. 1952. "Der Runenstein von Rök und die Germanische Individualweihe." I *Germanische Sakralkönigtum I*. Tybingen: Max Niemeyer.
- Jackson, E. 1994-97. "A new perspective on the relationship between the final three sections of Hávamál and on the role of Loddfáfnir." I Vol XXIV, *Saga-book of the Viking Society*, 33-58. London: the Society.
- Jacobsen, O., S. Havsteen-Mikkelsen, J. Haugan. 1981. *Færinge saga*. København: Forum.
- Johnsen, I. 1990. *Norges innskrifter med de yngre runer*. Sjette bind, annet hefte. Redigert av J. Knirk. Oslo: Kjeldeskriftfondet.
- Jonasson, J. 1934. *Islenzkir þjóðhættir*. Reykjavík.
- Jónsson, F. 1913-16. *Lexicon poeticum*. Forfattet av Sveinbjörn Egilsson. Forøget og på ny udgivet for Det kongelige Nordiske Oldskriftselskab ved Finnur Jónsson. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri
- Jónsson, G. 1954. *Eldre Edda*. Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Jungner, H. 1936. "Högstena-galdern. En västgötsk runbesvärjelse mot gengångare." *Fornvännen* 31, 278-304.
- Kaspersen, S., S. Kværndrup, L. Lönnroth, og T. Olsen. 1984. *Fra runer til ridderdigtning o. 800 – 1450*. Copenhagen: Gyldendal.
- Kværness, G. 1996. *Blote kan ein gjere om det berre skjer i løynd: kristenrettane i Gulatingslova og Grágás og forholdet mellom dei*. Oslo: Noregs forskningsråd.
- La Farge, B., J. Tucker, og H. Kuhn. 1992. *Glossary to the poetic Edda: based on Hans Kuhns Kurzer Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.
- Lehmann, E. 1984. *Kormaks saga*. Bergen: Norsk bokreidingslag.
- Liestøl, A. 1964. *Runer frå Bryggen*. Bergen: Det midlertidige Bryggemuseum.
- Liestøl, A., og J. R. Hagland. 1996. *Njálssoga*. Oslo: Samlaget.
- Looijenga, T. 2003. *Text and context of the oldest runic inscriptions*. Leiden: Brill.
- MacLeod, M., og B. Mees. 2006. *Runic amulets and magic objects*. Woodbridge: Boydell.
- Magerøy, H. 1958. "Droplaugarsona saga." I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind III, 332, red. F. Hødnebo. Oslo: Gyldendal.
- Magnusson, M., og H. Pálsson. 1975. *Laxdæla saga*. London: Folio society.
- McKinnell, J., R. Simek, og K. Düwel. 2004. *Runes, magic and religion: A sourcebook*. Wien: Fassbaender.

- McKinnell, J. 2005. *Meeting the other in Norse myth and legend*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Meaney, A. 1981. *Anglo-Saxon amulets and curing stones*. Oxford: B. A. R.
- Moltke, E. 1973. *Et makabert rune­brev*. I *Sønderjysk Månedsskrift* 49, 377-389. Åbenrå: Historisk Samfund for Sønderjylland.
- Moltke, E. 1976. *Runerne i Danmark og deres oprindelse*. København: Forum.
- Mortensson-Egnund, I. 1928. *Edda-kvæde: norrøne fornsongar*. Oslo: Samlaget.
- Mundal, E. 1977. *Sagadebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mundal, E. 2000. "Korleis påverka kristninga og kyrkja kjønnsrollemønstra?" I *Viking og hvidekrist*, red. N. Lund, 41-58. Danmark: C. A. Reitzels forlag.
- Mundal, E. 2004. "Edda- og skaldedikting." I *Handbok i norrøn filologi*, red. O. E. Haugen, 215-266. Bergen: Fagbokforlaget.
- Mundal, E. 2004. "Sagalitteraturen." I *Handbok i norrøn filologi*, red. O. E. Haugen, 267-302. Bergen: Fagbokforlaget.
- Mundal, E., og G. Steinsland. 1989. Kvinner og medisinsk magi. I *Kvinnors rosengård*, red. H. Gunneng, 97-121. Stockholm: Stockholm Universitet.
- Nielsen, Å. 1983. *Danske runeindskrifter*. København: Hernovs forlag.
- Näsström, B-M., og J. Haavardsholm. 1998. *Frøya: den store gudinnen i Norden*. Oslo: Pax.
- Ohlmarks, Å. 1954. *Eldre Edda*. Stockholm: Gebers.
- Olsen, M. 1940. *Sigtuna-amuletten: Nogen tolkningsbidrag*. Oslo: Jacob Dybwad.
- Olsen, O. 1912. *Norske folkeeventyr og sagn: Samlet i Nordland*. Kristiania: Cappelen.
- Pálsson, H. og P. Edwards, 1973. *Eyrbyggja saga*. Edinburgh: Southside.
- Petersen, J. 1951. *Vikingetidens redskaper*. Vol. 1951:4, *Skrifter, 2, Historisk-filosofisk klasse*. Oslo: Jacob Dybwad.
- Reichborn-Kjennerud, I. 1923. "Lægerådene i den eldre Edda." I *Maal og Minne*, 1-57.
- Reichborn-Kjennerud, I. 1924. "Eddatidens medisin." I *Arkiv för nordisk filologi* 40: 105-148.
- Reichborn-Kjennerud, I. 1927. *Vår gamle trolldomsmedisin*. I *Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. klasse 1927 no 6*. Oslo: Jacob Dybwad.
- Robberstad, K. 1952. *Gulatingssloven*. Oslo: Samlaget.
- Ross, M. Clunies: 1998. *Hedniska ekon: myt och samhälle i fornnordisk litteratur*. Gråbo: Anthropos.
- von See, K., et al. 2006. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Heldenliedern: frá dauða Sinfiotla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigdrífumál*. Heidelberg: Winter.
- Skautrup, P. 1951. "Hemdrup runestav." *KUML* 1951, Jysk arkæologisk selskab: København.

- Spurkland, T. 2001. *I begynnelsen var fupark: Norske runer og runeinnskrifter*. Oslo: Landslaget for norskundervisning Cappelen akademiske forlag.
- Steffensen, J. 1966-69. "Aspects of life in Iceland in the heathen period." I *Saga-book of the Viking Society*, 177-205. London: the Society.
- Steffensen, J. 1975. "Lækningagyðjan Eir." I *Menning og meinsemdir*. Reykjavik: Isafoldarprentsmidja.
- Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion: myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Stoklund, M. 1996. "The Ribe cranium inscription and Scandinavian the transition to the younger reduced futhark." I *Frisian runes and neighbouring traditions*, red. T. Looijenga og A. Quak, 199-209. Amsterdam: Rodopi.
- Stoklund, M. 2000. "Runer og skriftkyndighed." I *Viking og Hvidekrist*, red. N. lund, 79-92. København: C. A. Reitzel.
- Ström, F. 1961. *Nordisk hedendom: tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget.
- Sturluson, S. 2008. *Edda*. Oversatt av I. Mortensson-Egnund, E. Eggen. Oslo: Samlaget.
- Sørensen, J. P. 2006. *Religionshistoriens kilder. En lille metodelære*. København.
- Sørensen, P. M. 1991. "Om eddadigternes alder." I *Nordisk Hedendom: et symposium*, red. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen og P.M. Sørensen, 217-228. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Thomassen, E. 1999. "Is magic a subclass of ritual?" I *The world of ancient magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, red D. R. Jordan, H. Montgomery og E. Thomassen, 55-66. Bergen: Paul Åströms förlag.
- Tillhagen, C-H. 1977. *Folklig läkekonst*. Stockholm: LT.