



# *Universitetet i Bergen*

*Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier*

NOFI 350

Mastergradsoppgave i norrøn filologi

Vårsemesteret 2014

*Beztr allra ballriða*

*En studie i gudeskikkelsen Frøys plass i middelalderens litteratur*

Vegard F. Asbjørnsen

*Beztr allra ballriða:* hentet fra *Lokasenna* 37.

Benevnelsen er brukt for å beskrive Frøy som ridderlig skikkelse.

Denne mastergradsavhandlingen hadde på mange måter en trang fødsel. Fem års studier ved Universitetet i Bergen munner ut i en oppgave som lenge virket mer eller mindre abstrakt på meg; noe som var litt udefinerbart og uhåndterlig. Ved arbeidets start skulle et tema velges raskt, og med inspirasjon fra tidligere studenter i norrøn filologi falt valget på guden Frøy. Hvordan temaet skulle behandles og hvilken problemstilling det hele skulle koke ned til var stadig uklart, og det forble det til langt ut i arbeidsprosessen.

Oppgaven har på mange måter utformet seg selv imens jeg har arbeidet med den, og brikkene har en etter en falt på plass slik at det ferdige resultatet har blitt det dokumentet som nå foreligger.

Jeg vil benytte anledningen til å takke mine veiledere Eike Schnall og Odd Einar Haugen for gode og kritiske tilbakemeldinger på arbeidet jeg har gjort, og ikke minst for å ha vært tålmodige med meg i en prosess som ved flere anledninger har gått saktere enn det jeg opprinnelig hadde tenkt meg. Jeg vil også få takke for all hjelp med navigering gjennom ymse tekstutgaver som ellers hadde vært ukjent for meg. En stor takk går også til mine foreldre som både har støttet meg og hjulpet til med korrekturlesning og sammensnekring av den ferdige oppgaven. Jeg vil også takke medstudenter og andre som har vært der med støttende ord og kommentarer, både i perioder hvor arbeidet har gått glatt og i vanskeligere stunder. For gode innspill og hjelp vil jeg også takke Eldar som har vært behjelpelig med litteratur og tips, samt inspirasjon.

Til sist gir jeg en stor takk til Siri som har vært en uvurderlig støtte, spesielt i perioder hvor det har vært lange dager og mye arbeid, enten om det har vært med en klem eller med middag. Du har holdt ut med en overstresset masterstudent i flere måneder, og det er jeg veldig takknemlig for.

Bergen, våren 2014



# Innholdsfortegnelse

Innledning .....	1
1. FRØY: FRUKTBARHET, JORDBRUK, KONGEMAKT OG SVERDKAMP .....	3
2. FORSKNINGSHISTORIE .....	6
2.1. Den tidlige forskningen.....	6
2.2. Forskningen på Frøy i dag.....	8
3. TEORI OG METODE.....	9
3.1. Ny og gammel filologi.....	9
3.2. Metodiske tilnærminger til norrønt mytestoff .....	10
3.3. Hvordan denne oppgaven plasserer seg i tradisjonen .....	11
3.4. Øvrige bemerkninger til metode.....	13
4. KILDEMATERIALET .....	16
4.1. DE NORRØNE TEKSTKILDENE .....	18
4.1.1. Eddadiktene: Skírnismál og Lokasenna .....	18
4.1.1.1. Skírnismál.....	18
4.1.1.2. Lokasenna.....	23
4.1.2. Snorre Sturlasons Edda: Gylfaginning, Skáldskaparmál, Háttatal:.....	28
4.1.3. Snorre Sturlasons Heimskringla: Ynglinga saga.....	31
4.1.4. Hrafnkels saga Freysgoða.....	34
4.1.5. Vatnsdœla saga .....	36
4.1.6. Gísla saga Súrssonar .....	38
4.1.7. Víga-Glúms saga.....	39
4.1.8. Heiðreks saga.....	41
4.1.9. Flateyjarbók .....	43
4.1.10. Oversatte latinspråklige tekster .....	46
4.2. TEKSTKILDER FRA ANDRE OMRÅDER ENN DET NORRØNE .....	47
4.2.1. Adam av Bremen. Beretningen om Hamburg stift. ....	47
4.2.2. Saxo Grammaticus: <i>Gesta Danorum</i> .....	48
4.3. ANNET KILDEMATERIALE .....	50
4.3.1. Stedsnavnsmateriale.....	50
4.3.2. Arkeologisk materiale .....	54
4.3.3. Runematerialet .....	56
5. DISKUSJON. OPPVEIING AV PUBLISERT MATERIALE MOT KILDENE .....	59
5.1. Frøy: en skikkelse eller flere? .....	59

5.2.	Videre diskusjon. Påvirkning på samisk religion? .....	61
5.3.	Problemet med ambivalensen .....	65
5.4.	Politisk spill i middelalderen? .....	67
5.5.	Veraldar goð som forsvant?.....	67
5.6.	En tilgivende figur .....	70
5.7.	Det seksuelle tabu.....	72
5.8.	‘Beztr allra ballriða’ likevel?.....	76
6.	AVRUNDING. BEMERKNINGER OG KONKLUSJON.....	77
	LITTERATUR .....	79
	VEDLEGG .....	91

## Innledning

I overleverte tekstkilder fra middelalderen som omhandler den norrøne førkristne religiøse sfæren får vi presentert det som ved første øyekast ser ut til å ha vært et panteon<sup>1</sup> av guder og gudinner. Orden eller kosmos står alltid i opposisjon mot kaos. På kaossiden møter vi det ville og ukjente: jotner, kjemper, tusser, alver og troll. Kosmosmaktene, *æsir*, *ásynjar* og *vanir*, eller på moderne norsk æser, åsynjer og vaner er motvekten, slik at den kosmiske balansen opprettholdes. Ordensmaktene holder til i *Ásgarðr*, 'Åsgård', æsenes gård eller bolig. Denne mastergradsoppgaven skal ta for seg en gud som, dersom vi skal tro stedsnavnmaterialet, må ha vært en prominent skikkelse i religionsutøvelsen i førkristen tid i Norden. Ikke minst er det en gud som også, som vi skal se senere i oppgaven, danner en slags bro mellom dette kaoset og ordenen som står nevnt ovenfor. Gudenavnet Frøy (norr. *Freyr*) går igjen i stedsnavn over hele det skandinaviske området, men særlig i Norge og Sverige. Dette kan vitne om en vidstrakt kultpraksis i det nordskandinaviske området. Frøy er imidlertid nevnt relativt sjeldent i det norrøne kildematerialet sammenliknet med andre særlig prominente guder. Selv om opplysninger om ham kommer frem i flere av eddadiktene er det kun i to av dem, *Skírnismál* og *Lokasenna* at Frøy er en fremtredende skikkelse. Sammenliknet med Odin (norr. *Óðinn*), som ved jevne mellomrom opptrer i litteratur fra sen middelalder blir Frøy borte i de overleverte skriftlige kildene. Spesielt gjelder dette den litteraturen som er forfattet med bagrunn i mytestoff, for eksempel fornaldersagaene. Likevel velger Snorre Sturlason i sin *Ynglinga saga* å utpeke Yngve-Frøy som stamfar til den norske kongeætten. Et av hovedtemaene for denne masteroppgaven vil nettopp være denne ambivalensen og hvordan denne motstridenheten har blitt behandlet av forskere og artikkelforfattere. Det som også vil være helt avgjørende er å ta for seg Frøy, ikke kun som en forhenværende gud, men også som litterær figur. Hvordan blir Frøy egentlig

---

<sup>1</sup> Helhetlig samling av guder og gudinner, i samsvar med den mytologiske ordningen vi finner i for eksempel gresk og romersk religion

brukt i kildematerialet, altså tekstene vi har overlevert? Har forskningen fokusert på akkurat dette, altså Frøy som litterær figur på en tilfredsstillende måte?

Det siste momentet jeg skal ta for meg er overførbarhet. I hvilken grad kan vi si at Frøy er en overførbar skikkelse i litteraturen? Opptrer han som aktør eller som symbol?

Denne oppgaven er en mastergradsoppgave i norrøn filologi. Det er dermed tekstbehandling som står i fokus for arbeidet med oppgaven. Det har likevel vært helt nødvendig ut i fra temaets natur å arbeide noe tverrfaglig, og resultatet bærer preg av dette. Man kan vanskelig skrive en oppgave om elementer fra norrøn førkristen religion uten å også vinkle temaet i noen grad fra religionsvitenskapelig hold. Arkeologisk materiale må også tas i betraktning for at temaet skal bli belyst på en tilfredsstillende måte, spesielt med hensyn til hvordan forskningen har behandlet guddommen.



# 1. FRØY: FRUKTBARHET, JORDBRUK, KONGEMAKT OG SVERDKAMP

Frøy, Yngve-Frøy, Inge-Frøy eller Ingunar-Frøy beskrives hos Snorre som en av vanegudene, gudeætten som æsene kjempet mot i det som gjerne kan kalles den norrøne førkristne varianten av urkrigen. Gudeslekten kommer fra Vaneheim (norr. *Vanaheimr*), og etter denne krigen skal tre av vanegudene, Njord og hans to barn Frøy og Frøya, ha blitt utlevert til æsene som krigsbytte. Dette kan nærmest betraktes som en gisselsituasjon som til syvende og sist munnet ut i en fredelig ordning hvor fangene ble inkludert i gudedefamilien. Selv om vanegudene og æsene står i opposisjon i denne første krigen blir de tre gudene innlemmet i æsenes fellesskap og blir en fullverdig del av panteonet<sup>2</sup> som er bosatt i Åsgård.

Det kan se ut til at de tre vanegudene vi har kjennskap til har blitt betraktet som guder med sterk tilknytning til fruktbarhet. Dette ser vi hos guden Njord og hvordan han representerer havet og godt fiske og hos Frøya og hvordan hun opptrer som kjærlighetsgudinne, eller dersom vi skal betegne henne i et komparativt aspekt, en nordisk Venus. Dette siste kan vi eksemplifisere ved å henvise til en passasje fra *Þrymskviða* hvor Loke og de andre gudene nærmest forventer at Frøya skal gå med på et giftemål. Jotunkongen Trym foreslår at han skal få Frøya til kone i bytte mot hammeren Mjølne som er i hans varetekt.

Om Frøy fortelles det i klartekst hvordan han er gud for korn og jordbruk. Til ham skal det blotes for godt år og fred (*til árs ok friðar*). Hvilken sammenheng disse elementene har med hverandre og tilknytningen de har til natur, fangst og jordbruk vil bli nærmere diskutert i løpet av denne oppgaven. Har de ulike vanegudene hatt ulike

---

<sup>2</sup> Jeg opererer her med termen panteon, selv om dette er et eget tema for diskusjon. Det er ikke naturlig gitt at det faktisk eksisterte et panteon i samme forstand som det vi ser i middelhavslandene og herunder gresk-romersk førkristen religion. Dette vil jeg komme mer inn på nedenfor, spesielt i sammenheng med forskningshistorie, hvor komparative metoder innen religionshistorieforskningen i stor grad har gjort seg gjeldende. Stefan Brink (2007) har poengtert at basert på stedsnavnmaterialet ser det ut til å ha vært en regional variasjon i kultutøvelse til ulike guder og gudinner, og at den norrøne førkristne religionen ikke nødvendigvis var så homogen som den ofte fremstilles.

ansvarsområder? Hva kan vi si om Frøy i forhold til dette? Har han hatt en særstilling i forhold til de andre gudene i litteraturen?

Frøy ser ut til å ha hatt en sterk posisjon som guddom i det norrøne førkristne samfunnet. Dette viser seg ikke bare i steds materialet, men også hvordan han opptrer som stamfar til Ynglingeætten og hvordan han er senter for blot og kult i islendinge- og kongesagaene. Fruktbarhet har vært viktig i den norrøne delen av verden på samme måte som i resten av verden i førkristen tid og også senere etter kristningen, og materialet fra middelalderen kan gjenspeile dette. I hvilken grad skal jeg derimot diskutere nærmere i denne oppgaven.

Kildene vi har overlevert kan peke mot at Frøy har hatt ulike attributter, altså elementer som settes i direkte sammenheng med guden og dyrkelsen av ham. Husdyrene hest og gris står sentralt i kildene som henviser til Frøy og dyrkelsen av ham som gud. Hos Snorre får vi vite at Frøy får grisen Gyllenbust (*Gyllinbursti*) som også kalles Slidrugtanne (*Slidrugtanni*) av dvergene. Galtens bust lyser opp og trekker Frøys vogn når han skal ferdes rundt. Av dem får han også et skip, Skibladne (*Skiðblaðnir*), som på magisk vis kan brettes sammen og legges i lommen og som har medvind hver gang seilet heises. Hesten hans *Blóðughófi* er en av de beste hestene verden har sett. Frøy har tre tjenestefolk: Skirne, som er hovedperson i *Skírnismál*, Byggve og Bøyla. Videre ser det også ut til at sverdet har vært Frøys våpen. Som med våpen hos de andre gudene har Frøys sverd magiske egenskaper: Tors hammer Mjølne kommer alltid tilbake til ham hvis han kaster den, og kan gjøres så liten at han kan gå med den under klærne når han ikke bruker den. Odins spyd Gagne treffer alt det sikter på. På samme måte kjemper Frøys sverd mot fiender helt av seg selv. Våpenet hans er på lik linje med de andre magiske gjenstandene æsene er i besittelse av essensielle for at orden skal kunne holde kaos tilbake. I *Skírnismál* er det nettopp dette sverdet som blir bydd frem som bryllupsgave til den vakre jotunjenta Gerd.

Det ser ut til at Frøy har vært den mest prominente fruktbarhetsguddommen i det førkristne norrøne samfunnet. Dette gjøres tydelig ved at dyrene som oftest forbindes med ham er husdyr. Også Frøys tjenestemann Byggve (*Byggvir*) har et navn som kan

henspille på jordbruk, med tanke på at navnet er avledet av norrønt *bygg* hvis betydning ikke har endret seg særskilt siden middelalderen. Også Bøyla (*Beyla*) kan vise til en slik sammenheng, men det er kommentert på at navnet her er mer problematisk. Det har blitt foreslått at navnet skal leses som en avledning av *baula*, som skal bety ku eller raute, og at dette kan være med på å skape en sammenheng med kvegdrift (Polomé 1989, s. 124). Dette kan støttes av øvrige kilder som forteller om okser som offerdyr i kulten rundt Frøy. Mye kan tyde på at han i vikingtiden har tatt over helt for Njord, som av mange regnes som en eldre guddom. Etymologisk settes Njord ofte opp mot den mye eldre guddommen Nerthus, som av Tacitus blir beskrevet som en gudineskikkelse som trekkes rundt i en vogn. Vi skal se at dette ikke er ulikt det som blir skissert med nettopp Frøy og galten Gyllenbust. Vi skal komme tilbake til denne forestillingen ved flere anledninger i oppgaven.

Jeg omtaler hovedpersonen denne oppgaven dreier seg om som Frøy. Dette er i seg selv til dels problematisk. Norrønt *Freyr* betyr 'herre', og kan etymologisk føres tilbake til urnordisk *\*froujaR*. Ordet henger etymologisk sett sammen med det moderne norske ordet frue, selv om dette isolert sett er innlånt fra gammelhøgtysk *frouwa*. Det har blitt påpekt at dette gjerne ikke er gudens navn i det hele tatt. "Der Name is vermutlich eine tabuisierte Bezeichnung des Gottes, sein eigentlicher Name bleibt unbekannt" står det innledningsvis under oppslagsord *Freyr* i das Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (Meineke 1995, s. 587). Andre navn som opptrer i materialet og i denne oppgaven er eksempelvis Yngve (*norrønt Yngvi*), Yngvefrøy (*Yngvifreyr*) og Ingunar-Frøy, (*Ingunar-Freyr*). Frøy er imidlertid et innarbeidet navn på guddommen, og jeg velger derfor i all hovedsak å omtale ham med dette navnet videre i oppgaven.

## 2. FORSKNINGSHISTORIE

Frøy og de andre vanegudene har i forskningshistorisk perspektiv gjerne blitt omtalt som særgermanske eller særskandinaviske guddommer. Slike incestuøse gudfamilier, hvor normen er at bror og søster ekter hverandre er ikke vanlig i europeisk førkristen religion ellers, og blant æsene er dette heller ikke tillatt, ifølge kildene. I dette kapitlet skal jeg ta for meg fremstillingen av Frøy i et forskningshistorisk perspektiv. Jeg skal ta for meg leksikalske tekster og læreverk og sette disse opp mot hverandre. Videre diskusjon mot kildematerialet vil følge i et kapittel nedenfor. Jeg vil liste forskningen kategorisk. Først behandler jeg leksikalske artikler, og vil behandle materialet kronologisk. Deretter vil jeg ta for meg forskningspublikasjoner etter mønsteret jeg fulgte over, altså hvilke norrøne kilder som står i fokus. Jeg vil så langt det går forsøke å holde presentasjonen av materialet kronologisk.

### 2.1. Den tidlige forskningen

Allerede tidlig på 1900-tallet ble det publisert artikler med Frøy i fokus. Det fokuset som ble lagt her kan på mange måter sies å ha blitt toneangivende for hvordan guddommen har blitt behandlet i senere tid. I 1909 publiserte Magnus Olsen artikkelen "Fra gammelnorsk myte og kultus" (Olsen 1909) som på mange måter skapte grobunn for 1900-tallets forskning på norrøn myte. Artikkelen bygger på *Skírnismál* og opphavsmysten han mener diktet må bygge på. Olsen forklarer myten i diktet ved at Frøy representerer himmel-og solguden, hvis stråler (representert gjennom Skirne) strekker seg ut mot den frosne jorda (representert gjennom jotunkvinnen Gerd) (Olsen 1909). Artikkelen støtter seg til både det litterære stoffet, myteforskning og ikke minst språklige forklaringsmodeller. I tillegg ligger det en del folkloristikk innbakt, og Olsen sammenlikner myten med finske folkeviser. Artikkelen har vært viktig i forskningen på 1900-tallet, og mange har støttet seg til Olsens forklaringsmodell, eller deler av den (se f. eks. Turville-Petre 1964 s. 156, hvor det hevdes at Njords giftemål med Skade og Frøys giftemål med Gerd i essens er samme myte: Frukbarhetsguden som føres sammen med en vintergudinne).

I 1913 publiserte Helge Ossian Rosén artikkelen “Freykult og djurkult” (Rosén 1913), hvor Rosén ønsker å påvise en sammenheng mellom dyrkelse av Frøy og husdyrene hest, gris og kveg. Det som er verdt å merke seg med forskningen og publikasjonene fra tidlig 1900-tall er en påfallende ukritisk tilnærming til kildene og hvilke metoder som benyttes i tolkningen av opplysninger kildene gir. Et eksempel er parallellen Rosén trekker mellom kulthandlinger som omhandler Frøy og grisen *sonargølt* (som for øvrig blir behandlet nærmere i kapittel 4.1.8) og hvordan folk på tidlig 1900-tall stadig spiser gris ved juletider. Sammenhengen mellom religionsforskning, filologi og folkloristikk er med andre ord langt mer tilstedeværende i disse tidlige forskningsarbeidene enn det som er vanlig i dag. Tiltroen til kildeverdien i fornaldersagaene er også et moment som nå til dags vil regnes som foreldet. Men, vi kan likevel verdsette den optimisme kildene er behandlet med, og det ønsket som ligger bak, nemlig å forstå og forklare de skikker og praksiser som artikkelforfatternes egne forfedre skulle ha bedrevet.

I oversiktsverk er det en tendens til at alle de tre vanegudene presenteres i et eget kapittel, med underkapitler for Njord, Frøya og, vanligvis, til slutt Frøy. Det er tydelig at man har sett, og til dels fortsatt ser, vanegudene som en fruktbarhetsgruppe med nær tilknytning til hverandre, noe som jo er naturlig sett ut i fra kildeopplysningene. Det er likevel ikke til å stikke under en stol at det er Frøy som blir viet mest plass i de fleste oversiktsverk. Dette gjelder både *Nordisk Hedendom* (Ström 1961) og *Myth and Religion of the North* (Turville-Petre 1964), selv om sistnevnte verk i seg selv er bemerkelsesverdig grundig med tanke på kildeomfanget. Et av problemene med *Myth and Religion of the North* er likevel en rekke nærmest bastante påstander. På samme måte som at Folke Ström hevder at Volse skal være et navn på Frøy, hvilket jeg vil ta nærmere opp i underkapitlet om *Flateyjarbók*, slås det hos Turville-Petre fast at den langt tidligere guddommen Nerthus er en vanegud uten videre diskusjon. Riktig nok viser Turville-Petre til den etymologiske sammenhengen mellom Njord og Nerthus, men å klassifisere en langt eldre guddom som en van vil jeg likevel hevde er å strekke materialet langt. Det er på ingen måte gitt at Nerthus var en av vanene selv om arvtakerne etter guddommen ble betegnet som dette.

Også i *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn* (Steinsland 2005) behandles vanene under ett, men i dette verket har et eget fokus på Frøy i forhold til kultutøvelse og forbindelse til legitimering av herskermakt. Enkelte verk skiller seg dog ut, som *Fornskadnavisk religion* (Näsström 2002) som inneholder flere mer eller mindre utfyllende kapitler om Frøy alene.

## 2.2. Forskningen på Frøy i dag

Mye av den forskningen som i dag setter Frøy i fokus omhandler forholdet mellom religion og kongemakt. Her er større bidrag og verk som Gro Steinslands *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi* (Steinsland 1991) sentral. Olof Sundquist behandler også dette temaet i *Freyr's Offspring. Rulers and religion in ancient Svea society* (Sundquist 2002). Boken er et resultat av et tverrfaglig studium, og Sundquist behandler temaet både ved hjelp arkeologisk og filologisk materiale sammen med religionsvitenskapelige analyser. Andre artikler av nyere dato fokuserer ikke så mye på guddommen, men heller på verkene han opptrer i. *Skírnismál* er stadig et tema for debatt, spesielt med hensyn til datering av diktet og diktets innhold (diskutert i kapittel 4.1.1.1.). Også islendingesagaene hvor Frøy opptrer blir jevnlig behandlet, både av Sørensen (1992) og nylig av f. eks. van Wezel (2000 også 2006). I tillegg kan *I Odins tid* (Røthe 2010) med fordel nevnes her. Verket fokuserer ikke på Frøy alene, men gir en presentasjon av religiøse elementer i fornaldersagaene.

Det som likevel stadig er rådende fokus er på guddommen Frøy, hans funksjon i det førkristne samfunnet og forekomsten av mulig kult til og tilbedelse av guddommen. Fokuset på fruktbarhetskultus og kultus med henspill på legitimering av makt er stadig den vinkelen som går igjen, hvilket gjenspeiles både i tidsskrift og ikke minst i læreverk som benyttes i høyere utdanning.

### 3. TEORI OG METODE

#### 3.1. Ny og gammel filologi

Det er i dag vanlig å skille mellom to hovedgrener innen filologien, herunder det som i dagligtalen kalles gammel og ny filologi. Hovedtrekkene her kan beskrives som at den gamle eller tradisjonelle filologien søker etter en så gammel sannhet som mulig: man ser etter spor av det eldste i manuskripter. Man søker å finne frem til en tenkt og gjerne tapt original. Dette kunne gjøres ved å sette de overleverte håndskriftene inn i et stemma, for så å finne det håndskriftet som de andre overleverte tekstene kunne stamme fra; den såkalte *arketypen*. Et viktig moment for tradisjonell filologi er at jo eldre et håndskrift kunne dateres til å være, dess bedre og nærmere en original vil det være. Dette er metoder og ideer som går helt tilbake til renessansen og den tids tekstkritikere, og begrepet *arketyp* finner vi helt tilbake til 1400-tallet. Det må imidlertid presiseres at 'arketyp' og 'original' ikke er det samme, siden de to kan ligge forholdsvis langt fra hverandre (for en diskusjon, se f. eks. Driscoll 2010). Den nye filologien har som hovedkritikk av den tradisjonelle at yngre håndskrifter på denne måten blir utelatt og glemt, og at viktig informasjon om den norrøne tidsepoken blir oversett som en konsekvens av dette. Søken etter den tidligere nevnte arketypen er her mindre viktig. Fokuset ligger heller på å lese enhver tekst som det den er: et produkt av sin samtid. For en mer utfyllende utgreiing om ny og gammel filologi, se for eksempel Haugen (red.) (2013, s. 82-88).

Man kan vanskelig plassere arbeidet som ligger bak denne klart innen en av disse skolene. Likevel er det klart at en del av diskusjonen og ikke minst forfatteren av oppgaven nok vil hige etter å kaste lys over hvordan middelaldermennesket og ikke minst mennesker i førkristen norrøn tid tenkte rundt og forholdt seg til guddommen som oppgaven tar for seg. Som et ledd i diskusjonen vil en gjerne også foretrekke den informasjonen som kommer frem i eddadiktene fremfor for eksempel det som fremkommer i fortellingen om Ravnkjell Frøysgode. Denne er kun overlevert i sene

håndskrifter, hvorav kun ett kan være så gammelt som fra middelalderen<sup>3</sup>. Det kan argumenteres for at slike unge kilder ikke kan bidra i en diskusjon rundt en førkristen guddom, men *Hrafnkels saga* regnes for å være eldre enn håndskriftene tilsier. Det er heller ikke førkristen religiøs praksis som er temaet for denne oppgaven, men litterær bruk av eldre guder i middelaldermaterialet. Dermed blir denne oppgaven mer en diskusjon rundt det litterære produktet Frøy, altså et sammensatt bilde som kommer frem fra ulike kilder fra ulike perioder innen den norrøne tidsepoken.

### 3.2. Metodiske tilnærminger til norrønt mytestoff

Jens Peter Schjødt presenterte i 1988 en oversikt over ulike retninger innen forskning på den norrøne mytologien og myteverden. Han mener å kunne plassere forskningen fra 1900-tallet innen fire ulike skoler. Den 'historiske' skolen fokuserer på rekonstruksjon av førkristen tid og verdensanskuelse med basis i det overleverte skriftlige materialet. Den 'litterære/filologiske' skolen viser ifølge Schjødt interesse i middelalderens resepsjon av det førkristne materialet og hvordan dette ble behandlet og bearbeidet av middelalderens skrivere og forfattere. Ifølge Schjødt mener også denne gruppen at de, ved å forholde seg til materialet på denne måten kan se spor etter eldre myter og forestillinger. Den tredje gruppen Schjødt setter opp er den han kaller den 'struktur-komparativistiske skole'. Denne er hovedsakelig bestående av forskere hvis forskning har sitt utspring i Georges Dumézils vitenskapelige arbeid. Herunder har det blitt lagt stor vekt på hans trefunksjonssystem; at mytologien i indoeuropeisk religion er organisert i en treleddet struktur som gjenspeiler 1) herskerinstitusjonen, 2) krigerinstitusjonen og 3) produsentinstitusjonen (se Dumézil 1935 og også 1940, oversatt utgave 1988). I forhold til denne skal Odin og Ty fylle 1. funksjon, Tor fyller 2. funksjon, og Njord og Frøy fyller 3. funksjon, sett i et komparativt perspektiv (Schjødt 1988, s. 144). Den fjerde og siste grupperingen Schjødt viser til er den han kaller *andre 'strukturalistiske' skoler*. Herunder finner vi forskere som benytter seg av strukturalistisk analyse, men som f. eks. mener at nytteverdien av Dumézils trefunksjonssystem er begrenset ved bruk opp mot det norrøne materialet.

---

<sup>3</sup> Mer om dette i kapitlet hvor jeg presenterer kildene.



### 3.3. Hvordan denne oppgaven plasserer seg i tradisjonen

Denne mastergradsoppgaven vil hovedsakelig basere seg på gjenlesning av de kildene vi har overlevert om Frøy som jeg vil presentere i kapitlet nedenfor. Det er nettopp dette som er hovedmetodikken som blir brukt i oppgaven; teksten er det som står i fokus her.

For denne oppgaven vil det hovedsakelig være interessant med den informasjonen teksten kan bidra med fremfor dokumentet i seg selv. Innen kodikologien vil gjerne utformingen av selve dokumentet være det mest besnærende: Hvilket format et dokument er produsert i, hvilken innbinding som er benyttet, er sidene malt med farger, etc. For paleografen vil utformingen av selve skriften være det som vekker interessen: hvilket blekk som er benyttet, hvilken utforming bokstavene har, om tegnet for 'v' er insulært eller ikke, osv. Alle de individuelle temaene som er nevnt over er interessante for norrønfilologen som helhet. Jeg skal i denne oppgaven fokusere på teksten, og informasjonen som kan hentes ut av denne om karakteren Frøy som i opprinnelsen var en guddom og senere ble en litterær figur. Med tekst her mener jeg da hovedsakelig materialet som er bevart i håndskrift fra middelalderen, det seg være eddadikt, sagalitteratur og krønikeverk.

Herunder er det passende å gjøre noen bemerkninger om ulike utgaver av tekst. Menota (*Medieval Nordic Text Archive*) lister tre hovedtyper av utgaver som forholder seg til håndskriftmaterialet i ulik grad. Faksimiliær utgave ligger så tett opp til håndskriftet som mulig, vanligvis uten at abbreviaturer (forkortelser) er løst opp. Utgavene er med andre ord i essens lik avfotograferinger av håndskriftsblad, men "whithin the limitations of typed text" (Haugen 2010). Diplomatariske utgaver forholder seg også nærmt håndskriftet, men her vil forkortelser være løst opp, gjerne i kursiv, og stor kapitel vil gjerne være satt inn i egennavn og ved start av ny setning. Den siste og den vi oftest møter på i arbeidet med litteraturen er den normaliserte utgaven. Her er alle forkortelser er løst opp, ulike skrivemåter av samme ord vil være standardisert og elementer som vokalharmoni, som eksempelvis kan hjelpe til med å hjem- og- tidfeste et håndskrift, vil være byttet ut med standardiserte endingsvokaler.

Enkelte utgaver vil også være strengt knyttet opp mot ett enkelt håndskrift. Haugen (2013, s. 91) kaller disse utgavene *monotypiske*. Disse utgavene kan være gjengitt på alle de tre nivåene som er nevnt over, men utgavene vil i disse tilfellene inneholde alt av eventuelle feil i teksten, samt bortfall av tekst der håndskriftet eksempelvis er skadet. Resultatet blir oftest at teksten blir gjengitt i *best manuscript editions*, eller 'bestehåndskriftsutgaver', som baserer seg på det manuskriptet utgiveren har bedømt som best (Haugen(red.) 2013, s. 91).

En annen mulighet er å velge ut tekst fra ulike håndskrifter. Hovedvekten vil gjerne ligge på det beste tilgjengelige håndskriftet, men der hvor informasjon ikke foreligger, enten på grunn av skader eller at enkelte deler av teksten mangler på grunn av andre faktorer, vil dette fylles inn ved hjelp av andre håndskrifter. Eventuelt kan man velger ut de beste delene fra ulike manuskripter. Dette betegnes som *kritiske* tekstutgaver. I slike utgaver vil man velge ut tekst fra hele håndskriftsgrunnlaget, og utgiveren av teksten må vurdere hvilket tekstutvalg som skal benyttes (Haugen(red.) s. 91-92).

Jeg vil i denne avhandlingen benytte meg av materialet i utgitt og normalisert form, altså ikke diplomatriske utgaver eller faksimileutgaver. Nivået av normalisering vil variere i tråd med utgavene; tekstutdragene fra f.eks. *Flateyjarbók* vil, på grunn av utgivelsestidspunktet være annerledes enn de fra *Hrafnkels saga*. Sistnevnte saga er hentet fra serien *Islensk Fornrit*, som følger en normaliseringsform som er tilnærmet lik den som vanligvis forekommer i oppslagsverk som f. eks. *Norrøn ordbok* (5. utg.). Eddadiktene har en normaliseringsform som igjen varierer fra de to foregående eksemplene, hvor tegnet 'j' er skrevet 'i', og endingsvokalen som vanligvis noteres 'u' noteres 'o'.

Med tekst mener jeg også stedsnavn, siden disse kan være med på å fortelle noe om hvilken praksis som har vært gjeldende i hvilke områder, og da spesielt med tanke på mulige spor etter gudedyrkelse. Et viktig poeng her er at ikke all tekst som behandles nedenfor nødvendigvis har oppstått i det formatet vi nå har det overlevert i, altså som latinskrift på pergament eller papir. Hvordan det norrønspåklige tekstkorpuset, og da hovedsakelig de islandske sagaene og eddadiktene har oppstått, er en debatt som stadig

foregår og har foregått lenge. Tidligere var forskningsmiljøet klart delt i to leire, hvor en side holdt seg til friprosateoriene, som kort oppsummert går ut på at dikt og sagaer har blitt ferdig konstruert i en muntlig tradisjon og skrevet ned i middelalderen uten videre redaksjonelle endringer. I den andre enden av skalaen ligger teoriene som baserte seg på at den norrøne litteraturen var ren bokprosa, altså verk som ble komponert en gang i middelalderen. Begrepene ble først tatt i bruk av Andreas Heusler (1913) i *Anfänge der islandischen Saga*. I dag er gjengs oppfatning at både dikt og i noen tilfeller sagaer kan ha et utspring i førskriftlig tid, men at sammensetningen slik den er overlevert godt kan være konstruert i et skriftlig miljø i middelalderen. For en kort men grundig gjennomgang av friprosa og bokprosa, se f. eks. Mundal (1993, s. 52-53).

Avhandlingen vil også, som problemstillingen indikerer, hovedsakelig befatte seg med nettopp de skriftlige kildene og hvordan de har fungert i sin samtid. Dersom vi skal knytte den opp mot en av Schjødts 'skoler' er det gjerne den andre av de fire som er mest treffende. Det er nettopp fremstillingen av Frøy som er temaet; og ikke minst hvordan denne fremstillingen ble oppfattet av middelalderens skrivere og lesere. Komparativ metode vil også bli benyttet i noen grad for å belyse problemstillingen, men dette bruker jeg varsomt. Dersom man søker etter å trekke linjer mellom kulturer er det lett for at linjene blir for lange og begrunnelsene for svake.

#### 3.4. Øvrige bemerkninger til metode

Det arkeologiske materialet som omtales i denne oppgaven blir i noen grad bli behandlet på siden av det skriftlige. Det vil ikke bli lagt stor vekt på, men heller være med på å belyse og underbygge det som kommer frem i de skriftlige kildene. Det kan likevel diskuteres om ikke også dette er tekst i begrepets vide forstand. Også de gjenstandene som omtales nedenfor er på sin måte dokumenter som forteller oss noe om den tiden vi som norrønfilologer søker å nærme oss. Og som vi skal se, kan også disse gjøre enkelte deler av den skrevne teksten, den teksten som herunder står i hovedfokus, mer begripelig.

Videre vil oppgaven ta for seg ulike sider av forskningen som har blitt gjort om nettopp denne guden, for å belyse ulike tilnæringer til stoffet. Det vil være interessant å trekke frem hvor fokuset ligger i den ulike forskningslitteraturen. Samlet sett vil jeg ta utgangspunkt i disse to hovedmomentene, kildene og forskningen som har blitt gjort rundt disse, og forsøke å skape en diskusjon rundt de ulike temaene. Avhandlingen vil i all hovedsak basere seg på en diakron tilnærming til kildematerialet, og forbehold om kildenes nedtegningstidspunkt i forhold til hvilken tid de forteller om blir naturligvis tatt.

Kildegrunnlaget for denne oppgaven er valgt ut for å kunne belyse problemet allsidig. De kildene jeg i hovedsak benytter meg av er valgt ut etter to hovedkriterier. For det første skal de norrøne tekstkildene og de øvrige latinspråklige tekstene omtale Frøy, enten i et mytologisk perspektiv eller som del av kulthandlinger. For det andre skal tekstene ha blitt knyttet opp mot Frøy i forskningen. På grunnlag av disse kriteriene mener jeg at utvalget jeg har gjort kan underbygge de argumentene jeg fører i oppgaven.

Å arbeide med kilder som omtaler en religion som ikke lenger eksisterer, og som heller ikke har vært praktisert på godt og vel 900<sup>4</sup> år vil alltid by på problemer. Allerede før presentasjonen av de ulike kildene vil jeg påpeke samtlige er usikre kilder til førkristen religion. De gjenspeiler ikke nødvendigvis kultpraksis i førkristen tid. De gir heller ikke et sikkert bilde av hvordan Frøy eller andre guddommer ble fremstilt i vikingtid. Det de derimot kan gi er et bilde av oppfattelsen som sirkulerte i middelalderen, og det er naturlig å tenke at i alle fall spor av gammel tro kan ligge til grunn i de tilfellene hvor guden eller karakteren er nevnt. Dette er de kildene vi har å arbeide ut ifra, og med varsom bruk kan de hjelpe oss til å komme nærmere en forståelse av førkristen og ikke

---

<sup>4</sup> Dette tallet er i beste fall usikkert. Førkristen praksis og når den har opphørt varierer i hele det skandinaviske området, og rester av gårdskult kan ha overlevd helt til moderne tid, ved enkle handlinger som å sette ut grøt til nissen ved juletider. Tallet er kun satt med tanke på når vi regner de skandinaviske landene for kristnet, pluss et rimelig tidsrom hvor gamle ritualer fortsatt kan ha blitt praktisert om enn i skjul.

minst førskriftlig tid<sup>5</sup>. Enda viktigere for denne oppgaven er det at de kan gi oss et bilde på hvordan nettopp Frøy ble oppfattet i middelalderen.

---

<sup>5</sup> Med førskriftlig tid menes her tiden før latinskrift for alvor gjorde sitt inntog i nord. Runematerialet er naturligvis også skriftlige kilder som tas hensyn til nedenfor. For mer om litteracy i vikingtid og runacy, se eksempelvis Spurkland 2004 og 2006.

## 4. KILDEMATERIALET

Når man skal forsøke å i et helhetlig bilde av en tidligere guddommelig karakter må man stille spørsmål om hvilke kilder man skal feste lit til og ikke. Spesielt gjelder dette sene kilder som beretter om hendelser som skal ha foregått flere hundre år tidligere. Her må det kritiske blikket være spesielt skjerpet. Dette problemet støter vi også på i diskusjonen i de senere avsnittene, hvor enkelte av kildene jeg behandler er meget unge ut ifra et norrønfilologisk perspektiv. Jeg vil presisere at jeg ikke ser problemer med å bruke sene kilder i en avhandling av denne typen, så lenge kildene benyttes med varsomhet og med det kan oppfordre til både spekulasjon og nysgjerrighet. Arbeidet er gjort ut i fra en tanke om at man ikke skal stole blindt på kilder, men at man heller ikke skal forkaste dem uten at de har fått sin fortjente tid under lupen.

Jeg vil nedenfor presentere de overleverte kildene i bolker. Jeg vil først ta for meg det norrøne skriftlige materialet, altså i hovedsak eddadiktene som er overlevert, Snorre Sturlasons Edda, og de islandske sagaene som omtaler Frøy og dyrkelse av ham. Siden denne oppgaven i hovedsak er et studie i den litterære karakteren Frøy er det naturlig at hovedvekten av presentasjonen vektet på de to eddadiktene hvor Frøy er mest fremtredende og faktisk opptrer som aktør. Men, siden fokus på kultpraksis og dyrkelse av guden har vært fremtredende i forskningen de siste 100 årene, og herunder spesielt innenfor religionsvitenskapen, er det naturlig at resten av de tilgjengelige kildene også blir tatt i betraktning og presentert. Grunnen til at de kildene som ikke knyttes direkte til problemstillingen også er tatt med er for å belyse forskningstradisjonen i sin helhet. Det er igjen viktig å presisere at disse tekstene er nedtegnet på midten av 1200-tallet og senere, og at de er litterære produkter fra middelalderen. Diskusjonen om opphavet av innholdet i de ulike tekstene, og med det teoriene rundt friprosa og bokprosa vil bli foretatt nedenfor. Det vil være vanskelig å hevde at disse tekstene er sikre kilder til norrøn førkristen religionspraksis.

Videre vil jeg ta for meg skriftlige kilder fra andre områder enn det norrøne som omtaler Frøy. Også dette er nedtegnet av kristne mennesker og på et sent tidspunkt, men er betraktelig eldre enn de norrøne kildene. Selv om disse er farget av middelalderens kristne verdisyn og holdninger er det, etter mitt syn, liten tvil om at disse kildene innehar en viss religionshistorisk kildeverdi. Desto mer har de verdi for problemstillingen for denne avhandlingen, som nettopp går ut på å belyse middelaldermenneskets bruk og fremstilling av guden.

Jeg vil videre presentere stedsnavns materialet som omtaler Frøy her i Norden og da spesielt i Norge. Dette underkapitlet vil gi et bilde av omfanget av stedsnavn i Skandinavia og Norden som helhet og kan være med på å vise eventuelle regionale forskjeller i bruk av gudenavnet i stedsnavn. Hovedvekten av materialet som presenteres her vil likevel ligge på norske steds- og gårdsnavn.

Jeg vil avslutte med en presentasjon av det arkeologiske materialet og runematerialet. Det er interessant å merke seg at dette materialet i denne sammenhengen kan støtte antagelsen om at fagdisiplinene kan hjelpe hverandre å skape et bilde av fortiden som ellers hadde vært mer eller mindre uforståelig.

Informasjon som kommer frem i skaldediktningen gjennom heiter (*norr. heiti*, 'poetisk omskrivning') og kjenninger (*norr. kenning*) vil jeg ikke behandle i et eget underkapittel, med unntak av *Ynglingatal*. Jeg vil heller trekke strofer inn for å supplere og underbygge i de tilfeller det vil være naturlig.

Oversettelsene jeg benytter meg av i eddadiktene er i all hovedsak etter Ludvig Holm Olsens utgave (1985), og jeg vil supplere med egne kommentarer de stedene hvor dette er nødvendig. Dersom andre oversettelser er benyttet vil dette kommenteres. Øvrige oversettelser av prosa har jeg selv foretatt, med unntak av de skaldestrofene som er benyttet. Her vil oversetterens navn være kommentert.

Ved henvisninger til håndskrifter og dateringer av disse har jeg, dersom ingen andre kommentarer forekommer, støttet meg til registerbindet fra *Ordbog over det norrøne prosasprog* (1989).

## 4.1. DE NORRØNE TEKSTKILDENE

I det norrøne kildematerialet finner vi at Frøy er nevnt ved flere anledninger, men informasjonen vi kan lese er spredt og kan fremstå som lite sammenhengende. I det tekstmaterialet vi har overlevert er Frøy nevnt i følgende kilder:

### 4.1.1. Eddadiktene: *Skírnismál* og *Lokasenna*

Mye av plassen i dette kapitlet vil bli viet til disse to verkene. Grunnen til dette er diktenees særegenhet, og at mytene de forteller kan være riktig så gamle. Det er liten tvil om at diktene er preget av den tid de er nedtegnet, kanskje så sent som det 1200-tallet, men jeg vil hevde at det er grunn til å anta at materialet og mytestoffet diktene beskriver faktisk kan bringe oss nærmere den myteverden som mennesker i den førkristne perioden befattet seg med.

Selv om *Skírnismál* og *Lokasenna* er de diktene som blir viet egne underkapitler kommer det også informasjon om Frøy frem i andre eddastrofer, om enn kun i enkelte vers eller setninger. Disse vil også bli kommentert, men blir da trukket inn som supplerende informasjon der det er naturlig.

#### 4.1.1.1. *Skírnismál*

*Skírnismál* er et eddadikt som står i særstilling med tanke på fremstilling av de norrøne gudene, mye på grunn av diktets følsomme karakter og, som vi skal se, avslutning. Diktet er overlevert i to håndskrifter, Am 748 4to, datert til begynnelsen av 1400-tallet og GKS 2365 4to, bedre kjent som Codex Regius. Sistnevnte er datert til siste halvdel av 1200-tallet. I de tilfellene det er snakk om manuskriptene nedenfor vil jeg for enkelhets skyld betegne disse som henholdsvis **A** og **R**, i samsvar med gjengs mønster i forskningstradisjonen, eksemplifisert gjennom f. eks. *Kommentar zu den Liedern Edda 2* (von See et.al. 1997). Diktet er i **A** titulert *Skírnis mál* og inneholder de 27 første



strofene av diktet. Håndskriftet er ufullstendig og inneholder mange lakuner. R på sin side inneholder 42 strofer med innledningsprosa og prosa etter strofe 10 og 29. Her er diktet titulert *For Scirnis*. I utgaven som ligger til grunn her (Jón Helgason, 1965) er diktet titulert *För Skírnis*, men jeg velger likevel å betegne diktet som *Skírnismál* heretter siden dette er den etablerte benevnelsen på kvadet.

I diktets prosa fortelles det om Frøy, som sitter i Odins høysete Lidskjálv og ser utover alle heimer. I Jotunheimen ser han en møy som er så vakker at han ikke kan motstå henne. Prosaen forteller at Frøy får *hugsóttir miklar*, eller 'stor hjertesorg' av å se jenten, så vakker er hun. Frøy sender sin *skósveinn*, altså løpegutt, Skirne, av gårde for å fri til den vakre møyen. For å komme seg til Jotunheimen må Skirne ri på en hest som er beskrevet som en som *mik um myrkvan beri vísan vafloga*, eller 'som kan bære meg gjennom mørke og flakkende flammer' (strofe 8). Dette kan henspille på flere dyr fra korpuset. Enten kan det være snakk om Frøys egen hest, Blodighov som er nevnt over, eller så er det ment som hesten Rimfakse som ifølge *Vafþrúðnismál* 14 trekker solen over himmelen. Denne forklaringen er høyst aktuell dersom diktet faktisk skal tolkes ut i fra et utspring i myter hvor jord møter himmel. En tredje forklaring kan være at det er Odins hest Sleipne som er omtalt. En fjerde, om enn mindre sannsynlig tolkning kan være at det ikke er en hest i det hele tatt, men galten Gyllenbust, med sin lysende fremtoning som skal bære Skirne gjennom mørket til Jotunheimen. Ordet *mar* må i så fall leses som en poetisk omskrivning for ridedyr i sin helhet. Selve tematikken med å reise gjennom mørke og ild for å komme seg fra ett sted til et annet er imidlertid ikke ukjent i det norrøne korpuset. Det er flere eksempler på dette, og i kommentaren trekkes *Vølsunga saga*, med helten Sigurds ritt over ildringen frem, samt episoden fra *Gylfaginning* med Hermods ferd til Hel (von See et.al. 1997, s. 79). Motivet ser ut til å være ett av flere som indikerer en overgang fra den ene verden til den andre, i dette tilfellet fra Åsgård til Jotunheimen.

Med seg har Skirne ulike giftegaver, samtlige av disse prominente gjenstander som går igjen i den norrøne førkristne myteverden. Han har med seg elleve gullepler, som gjerne må tolkes som ungdomseplene Idun forsyner æsene med, og en ring som ifølge diktet var *brenndr með ungum Óðins sýni*, altså 'brent med Odins unge sønn' (*Skírnismál* 22).

Dette må være ringen Draupne, spesielt blir dette klart når diktet videre forteller at ringen drypper åtte jevnstore ringer hver niende natt. At Draupne ble brent sammen med Odins unge sønn vet vi også fra *Gylfaginning*, hvor det står forklart at Odin i Balders bålferd legger ringen på likbålet. Frøys eget sverd blir også tilbudt henne, men jotunmøyen Gerd takker pent nei til alle gavene. Det er ikke før hun blir truet med gand og seid at hun til slutt går med på å treffe sin frier i Barre lund.

Diktets verseform er *ljóðahátt*, med innslag av *galdralag* i delen hvor Skirne truer Gerd med grusomme handlinger. Litterært sett er dette meget effektivt, og diktet får sådan et meget trolsk preg i denne delen. I tillegg er diktet spekket med kraftfulle virkemidler, både grove trusler og, som vi skal se nedenfor, følelsesladde øyeblikk. Skirne truer Gerd med både voldtekt og fornedrende handlinger for at hun skal samtykke til frieriet, her gjengitt etter Jón Helgason (1965) slik de resterende eddastrofene også vil være, med oversettelse av Ludvig Holm-Olsen (1985):

Hrímgrimnir heitir þurs	Rimgrimne heter <i>han</i> <sup>6</sup>
er þik hafa skal	som skal ha deg nå
fyr nágrindr neðan;	nedenfor Någrinder;
þar þér vílmegir	på en trerot der
á viðar rótom	skal trellene hans
geita hland gefi;	gi deg geitepiss;
œðri drykkio	edlere drikk
fá þú aldregi,	skal du aldri få,
mær, at þínom munom,	møy, med <i>din</i> vilje
mær, at mínom munom!	møy, med <i>min</i> vilje.
<i>Skírnismál</i> , 35	

Tematikken i *Skírnismál* er nøye diskutert i forskningslitteratur, og ses på som en av de viktigste mytekildene vi har overlevert om Frøy. Diktet, eller i hvert fall fortellingen diktet inneholder, legger grunnlag for hele den genealogien som Snorre, som vi skal se nedenfor, bygger sin *Ynglinga saga* på. Dette hellige giftemålet, *hieros gamos*, mellom

<sup>6</sup> *Hrímgrimnir heitir þurs* oversettes direkte 'Rimgrimne heter en tuss/ et troll/ en jotun'.

Gerd og Frøy blir gjerne sett i sammenheng med fruktbarhetsmyter hvor Frøy blir sammenliknet med den himmelske solguden og Gerd skal representere den vinterkalde jorden. Skirne, eller *Skírnir*, som kan oversettes med noe slik som 'den skinnende' eller 'den rene' (av norr. *Skírr*, ren, ublandet, skyldfri, usmittet, skir, klar blank) kan sådan være et symbol for solstrålene som rekker seg ut for å sette i gang vårprosessen.

Steinsland har hevdet at diktet har mer med legitimering av kongemakt å gjøre, og at tilbudene Skirne gir Gerd må ses på som utveksling av kongelige symboler. Ringen, eplene og staven som Skirne til slutt truer med skal i så tilfelle leses som kongelige regalier (Steinsland 1991, s.146-148, 153-156 og 163-168).

Diktet blir ofte beskrevet som et litterært produkt som står i særstilling innen den norrøne litterære produksjonen. Det skiller seg ut med sine følelsesladde episoder, og ikke minst har slutten av diktet blitt nevnt i denne sammenheng. Etter at Skirne returnerer til sin herre og gir beskjed om når bryllupet skal stå svarer Frøy:

Lōng er nótt	Lang er en natt
langar ro tvær,	lange er to,
hvé um þreyiak þriár?	orker jeg tæres i tre?
Opt mér mánaðr	måneden kjentes
minni þótti	mindre ofte
en síá half hýnótt.	enn lengsels-natten nå.

*Skírnismál* 42

Denne strofen viser en helt annen form for følelse i forhold til det vi ellers kjenner fra eddadiktene og fra islandsk litteratur generelt, med unntak av riddersagaer som *Tristrams saga ok Isondar* og det vi finner i norsk litteratur fra høymiddelalderen fra eksempelvis *Strengleikar*.

Det er vanskelig å si noe sikkert om hvor gammelt diktet faktisk er. Det er ikke umulig at innholdet i diktet, altså selve myten, er langt eldre enn den formen vi har den overlevert i, slik det blir hevdet av Olsen (1909). Det samme blir diskutert hos Steinsland (1991). Daniel Sävborg argumenterer derimot i artikkelen *Love among gods and men*

(Sävborg 2006) at diktet må være et produkt av høymiddelalderen, og at diktet i det hele ikke kan regnes for å være en kilde til norrøn førkristen religion eller myte. Sävborg (2006) avviser ikke at motiver om lengsel og kjærlighet kan ha eksistert i vikingtid. “But *Skírnismál* as a whole”, skriver Sävborg, “has such an abundance of features of this kind and such a fullness in the description of them that the only real parallels after all are found in High Medieval courtly literature” (Sävborg 2006). I *Kommentar zu den Liedern die Edda* peker forfatterne på språklige trekk som også taler for en sen datering av diktet, og herunder ordformene *móðtregi*, *vafrlögi* og *endlangr*. Forfatterne av kommentaren viser videre til de balladiske trekkene ved diktet og hvordan de peker mot at diktet, i alle fall i overlevert form, må være et produkt av høymellomalderen. (von See et.al. 1997, s. 64)

Andre mener å kunne lese en rituell utspilling av diktet. Terry Gunnell (2006) hevder at det finnes indikasjoner på at flere eddadikt, og herunder *Skírnismál*, skal ha fungert nærmest som et skuespill som kan ha blitt fremført enten i kult eller som underholdning. Gunnell fokuserer her på bevegelse, og hvordan karakterene i diktet beveger seg fra ett navngitt sted til et annet. Under en tenkt fremføring ville man da ta utgangspunkt i hallen, før man beveget seg ut i villmarken (som symbol for ferden mot jotunheimen). Neste stopp skal i denne sammenheng være haugen, altså eksempelvis en gravrøys, hvor gjeteren som hilser Skirne idet han kommer ridende skal sitte og ta i mot ham. Deretter drar Skirne, eller skuespilleren som portretterer Skirne for å finne Gerd, som skal være omhyllet av en ildring, altså *vafrlögi* som vi hører om i diktet. I følge Gunnell skulle dette fungere som en markering av stedet der scenen hvor Skirne truer Gerd skulle finne sted. Ideene er på mange måter videreføringer av de som ble presentert i *The origins of drama in Scandinavia* (Gunnell 1995), som, til tross for blandede kommentarer høstet gode skussmål for å bringe et heller glemt felt tilbake inn i forskningen (se bl. a. anmeldelse av John McKinnel fra *Saga Book XXV*, 1998-2001, s. 318-322). Det som her kan poengteres er at sistnevnte teori og teoretiker har høstet en del kritikk, spesielt med tanke på folkloristiske tilnærminger som for mange forskere blir for vidstrakte.

#### 4.1.1.2. Lokasenna

*Lokasenna*, eller Loketretten forteller om en episode hvor æsene er samlet til drikkegilde hos jotunen Æge. Også *Lokasenna* er overlevert i håndskriftet **R**, og også i yngre papirhåndskrift. I innledningsprosaen blir vi fortalt at alle gudene, både æser og vaner er invitert. Loke slår i diktets innledende prosa i hjel en av Æges tjenestemenn, og blir jaget til skogs. Like etter kommer Loke tilbake for å hevne seg på resten av gjestene. Selve diktet er utformet som en *senna* eller trette, og fortellingen forløper ved at Loke beskylder hver og en av gudene for nid eller *argr* oppførsel, og hvorpå både æser og vaner svarer enten med samme mynt eller ved å ta hverandre i forsvar.

*Níð* er et vanskelig begrep rent definisjonsmessig. Preben Meulengracht Sørensen definerer kjernen i begrepet som “(...) beskyldninger af seksuelt innhold, og sådanne beskyldninger, sådan som de bruges som litterært motiv i den oldislandske litteratur(...)” (Sørensen 1980, s. 12). Sørensen forklarer riktig nok begrepet med utgangspunkt i sagalitteraturen, men begrepet kan uproblematisk overføres til eddadiktningen. Tematikken er den samme også her.

Også Frøy får gjennomgå i Lokes tirader, med beskyldninger om at han har gitt bort sverdet sitt og derfor ikke kan forsvare æsene når ragnarok kommer (*Lokasenna* 42). Situasjonen Loke her henviser til kan ikke være annet enn episoden vi får høre om i *Skírnismál*, da Frøy som nevnt over gir bort en mengde magiske og fantastiske gjenstander som bytte mot Gerds kjærlighet. En alternativ tolkning, som ikke utelukker den foregående, kan være at det er en beskyldning om manglende mannlighet generelt, både i den forstand at en krigers uten sverd er hjelpeløs, og at Frøy er umandig med tanke på sverdets overførte betydning; at sverdet i sin helhet skal være et symbol på hans manndom og potens. Strofen peker i alle tilfelle til at Frøy ikke er til hjelp i det siste store slaget, noe som resulterer i gudenes og verdens undergang. Sørensen (1988) påpeker at strofen med dette føyer seg inn sammen med en rekke andre i diktet, som strofe 28 som omtaler Balders død og strofe 38 hvor Ty blir kritisert for å ha mistet armen til Fenrisulven. Mot æsenes beskyttere blir niden altså et bilde på hvordan gudene

har latt seg selv bli svake mot kaosmaktene som til syvende sist vinner ved verdens undergang.

I dette diktet er det, for senere diskusjons skyld, mest hensiktsmessig å behandle informasjonen som kommer frem om alle de tre vanegudene. De blir alle tre anklaget av Loke, og det er enkelte elementer ved beskyldningene som går igjen. En av disse handler om vanenes tradisjon for incest. Angrepet på vanene begynner med hvordan Frøya går Frigg, Odins kone, i forsvar. Loke svarer henne, som han gjør alle de andre æsene, med at hun skal tie stille fordi *ása ok álfa er hér inni ero, hverr hefir þinn hór verit*, altså at alle æser og alver har drevet hor med henne (*Lokasenna* 30). Interessant nok nevner han ikke *vanir* i denne sammenhengen. Hvorfor vaner er utelatt fra diktet i sin helhet er for øvrig mystisk, men vi kan gjerne tenke oss at vanene i denne konteksten skal være innlemmet i æsenes flokk. I neste i neste angrep på Frøya beskylder Loke henne, som ifølge kildene er Frøys søster for å ha ligget med sin egen bror<sup>7</sup> (*Lokasenna* 32). I fortsettelsen av diktet prøver Njord å stoppe munnen på Loke. Som svar på forsøket får Njord beskjed om at han ble sendt som gissel til gudene og at jotunjenter skal ha brukt ham som *hlandtrog*, som i følge Norrøn Ordbok oversettes til 'bolle til urin', eller på godt norsk 'pissetrau'. Symbolikken med nid og urin går med andre ord igjen her på samme måte som i *Skírnismál* 35 hvor Gerd får beskjed om at hun ikke skal få annen drikke enn *geita hland*, altså 'geitepiss'. Dette leder vider til *Lokasennas* 35. strofe hvor vi støter vi på en benevnelse som fortjener særlig oppmerksomhet. Som svar på Lokes fornærmelse viser Njord til sin egen ære gjennom sin sønn:

Su eromk líkn,	For meg var det godt
er ek vark langt heðan	at jeg måtte dra
gísl um sendr at goðom,	langveis som gissel til guder:
þá ek móg gat,	jeg avlet en sønn
þann er mangi fiár,	som ingen hater,
ok þikkir sá ása iaðarr.	han er gudenes vern og verge.

*Lokasenna* 35

<sup>7</sup> Verset sier at Frøya *sítt(ik) at bræðr þínum* altså at hun har sittet hos sin bror. I henhold til Kommentar zu den Liedern Edda skal dette leses som en henspilling på det incestuøse forholdet vanegudene tradisjonelt sett skal ha hatt.

Begrepet *ása jaðarr* eller gudenes verge er interessant her. *Jaðarr* skal egentlig bety *äußerste Kante, Rand*, ‘ytterste kant, rand’ (von See et.al. 1997, s. 456) eller ifølge Norrøn Ordbok (Heggstad, Hødnebo, Simensen 2008) ‘jare, kant eller øverste gjærdeskie, overligger på gjerdestaur, verge eller høvding’. Eddakommentaren legger samme betydning i strofen som det Holm-Olsen gjør i sin oversetting, og oversetter *ása jaðarr* med *Schutz der Asen*, ‘æsenes beskytter’. I kommentaren pekes det også på at en liknende benevnelse dukker opp om en konge i *Merlínúspá* gjennom benevnelsen *hers iaðarr*, som til tysk oversettes *Beschützer des Heeres*, ‘beskytter av hærene’.

Å sammenlikne Frøy med en som er gudenes verge eller en som skal være gudenes ytterste (og her kanskje i meningen ytterste kant eller rand mot kaos) kant kan gjerne sette tankene mot Heimdall, som senere i diktet blir kritisert av Loke for at han alltid må stå utenfor Åsgård og holde vakt med ryggen til fellesskapet:

Þegi þú, Heimdallr,	Ti du nå Heimdall!
þér var í árdaga	I tiders opphav
it ljóta líf um lagit:	Fikk du så læk en lagnad:
aurgu baki	Med aur på ryggen
þú munt æ vera	skal du alltid stå
ok vaka vqrðr goða.	og være guders vaktmann.
<i>Lokasenna</i> 48	

*Aurgo baki* et moment som fortjener en kommentar her. Hvordan denne delen av strofen skal leses er omdiskutert. I Holm Olsens oversettelse (1985) er det forstått rett frem som *aurgo*, som kan oversettelse med ‘aurig’, altså med aur, grus eller skit på ryggen. Dette kan henspille på nid, at Heimdall skal ligge på rygg, som igjen kan henspille på å spille den kvinnelige part i et seksuelt forhold. Men, det kan også leses som *orgu*, som er avledet av adjektivet *argr*, altså umannslig på en annen måte. Kanskje nettopp det at Heimdall må stå vendt vekk fra gudene, altså vekk fra fellesskapet som en utstøtt er hvor nidet sitter i strofen. En annen forklaring kan være at Heimdall må stå med ryggen til alle andre og at han dermed også viser bakenden til dem, hvilket fører

tilbake til samme typen beskyldning som *aurgo* representerer: å spille den mottagende part i et homoseksuelt samleie.

Det interessante her er at å være gudenes 'ytterste kant' (*ása jaðarr*) både blir brukt i positiv og negativ forstand. Frøy som 'gudenes verge' blir brukt positivt, til tross for at den gudeskikkelsen som fremfor alle ser ut til å ha opptrådd som gudenes vaktmann, Heimdall, blir hånet for det samme. Det kan her tenkes at det ikke kun er selve måten Heimdall står på som er grunnlag for niden, men også det at han står utenfor Åsgård og dermed også er utenfor samfunnet, at han nærmest opptrer som utlæg og bortvist fra det gode selskap.

Nettopp det å stå utenfor det gode selskap er et gjennomgående tema i *Lokasenna*. Opptakten til strofe 42, med beskyldninger om Frøys umannslighet er Frøys inntrengen i en ordveksling mellom Loke og Ty. *Úlf sé ek liggia ároso fyrir, unz riúfaz regin*, som Holm-Olsen (1985) oversetter 'ulven ser jeg ligge ved elveosen helt til ragnarok'. Norrønt *úlfr* og *vargr* er symboler på alt det som har med det som står utenfor samfunnet å gjøre, herav ordspråk som *vargr í veum* og liknende. Frøys svar er med andre ord vel så giftig i karakter som Lokes egne ord. For en mer utfyllende diskusjon om bruken av ulvesymbolikk i sammenheng med nid, se eksempelvis artikkelen *The Níðingr and the wolf* (Torvaldsen 2011).

Den som her tar Frøy i forsvar er Ty:

Freyr er beztr	Frøy kan måle seg
allra ballriða	med de beste
ása gǫrðom í;	som går i æsers gard;
mey hann né grætir	møy krenker han ikke
né mannz kono,	eller manns hustru
ok leysir ór høptom hvern.	han setter hver fange fri.
<i>Lokasenna 37</i>	

Her vil jeg tillate meg å komme med en alternativ oversettelse som ligger nærmere ordlyden i diktet, om enn ikke like tro mot originaltekstens form.



‘Frøy er den beste av alle rytterne (ridderne?) i Åsgård: han krenker (eller kanskje skjender?) hverken møy eller noen manns kone og løser enhver fra lenker’.

I Holm-Olsens oversettelse over er ikke ordet *ballriða*, altså rytter nevnt. Jeg mener dette er en viktig faktor å ta med når temaet her er en spesifikk karakter. Når tekstgrunlaget vi har å jobbe med er lite kan informasjon som denne hjelpe oss å forstå det vi utforsker bedre. *Beztr allra ballriða* kan tolkes som den beste av ridderne i Åsgård, altså at han er en ridderlig skikkelse etter høymellomalderens standarder.

Her gir altså Ty uttrykk for at Frøy er bedre enn de andre gudene, og at han ikke går etter møyer eller andre menns koner. Han beskrives også som en som frir folk fra lenker. Hva dette skal bety er noe uklart, spesielt med tanke på at det ikke er overlevert noen konkret saga eller andre eddadikt som forteller om dette. I kommentaren bemerkes det at Odin i *Hávamál* 149 hevder at han kan magiske formularer som kan befri folk eller guder fra fangenskap, og at man finner liknende eksempler på slike formularer hos blant andre Beda (femte bok i *Historia Ecclesiastica*). Det påpekes samtidig at magi ikke er nevnt i strofen, og det foreslås derfor at siste fullinje skal leses i sammenheng med de to foregående kortlinjene hvor det påpekes at Frøy viser omsorg for de svake (von See et. al. 1997, s. 460)

Det er interessant å merke seg betegnelsen om at Frøy skal være den beste eller djerveste rytteren som er i Åsgård. Kanskje henspiller dette enkelt og greit på hans ridekunnskaper. Frøys hest heter som nevnt innledningsvis *Blóðughófi*, eller ‘den med de blodige hovene’, og hesten er som nevnt over det dyret som fremfor alle forbindes med Frøy. En annen mulighet er naturligvis at det er ridderlighet det her er snakk om. Det passer for øvrig godt sammen med de øvrige linjene i strofen, men kan da kanskje sees på som et moderne trekk ved diktet, trekk som kan assosieres med ridderlitteraturen som fikk en voldsom popularitet i Norge og på Island i løpet av høymiddelalderen.

Et annet moment ved *Lokasenna* er presentasjonen av Frøys medhjelpere. I diktets innledningsprosa fortelles det at *þíónostumenn Freys, Byggvir ok Beyla*, ‘Frøys tjenestemenn, Byggve og Bøyla’ var til stede. Byggve selv er for øvrig en av de som tar

Frøy til forsvar under Lokes tirade om hvordan han skal ha gitt bort sitt gode sverd til Gerd.

De to eddadiktene som nå er presentert er med på å danne bakteppe for de neste kildene, nemlig Snorre Sturlasons mytologiske verk, *Edda* og *Ynglinga saga* fra Heimskringla. I tillegg til skaldekvad var det disse tekstene, og noen av dem i samme form som vi har dem overlevert i, Snorre benyttet seg av da han forfattet sine sagaer og lærverk.

#### 4.1.2. Snorre Sturlasons Edda: Gylfaginning, Skáldskaparmál, Háttatal:

Det er Snorre Sturlasons store lærebok i skaldskap, med den norrøne førkristne religion som bakteppe for å forstå de ulike heitene og kjenningene som man måtte kunne benytte for å videreføre skaldediktningen. Snorres *Edda* er overlevert i en hel rekke håndskrifter, både fra middelaldren og tiden etter. Et av de mest definerende håndskriftene for å forstå Snorres *Edda* som det jeg presenterer den som, en lærebok i skaldskap, er overleveringen i *Codex Wormianus* eller 'Orms bok', AM 242 fol, datert ca. 1350. Her står Snorres *Edda* oppført sammen med bl. a. fire grammatiske avhandlinger. Det blir påpekt av bl. a. Haugen (2013, s. 87) at dette kan indikere at Snorres *Edda*, og med det skaldekunsten, ble betraktet som en del av middelalderens *trivia*, altså de tre første av syv frie kunster.

Det er naturligvis ikke gitt at Snorre faktisk er forfatter av det vi normalt omtaler som Snorres *Edda*. Påpekt av bl.a. Leslie (2012, s. 158), er det kun i to rubrikker i ett av de overleverte manuskriptene at Snorre er notert som forfatter av verket. Jeg vil likevel føye meg inn i tradisjonen og omtale Snorre som forfatter, etter det som er gjengs skrivemåte.

For å sitere *Gylfaginning* og *Skáldskaparmál* har jeg benyttet meg av Anthony Faulkes utgaver (1982 og 1998).

I *Gylfaginning*, eller 'Narringen av kong Gylve', får leseren servert en euhemeristisk fremstilling av den norrøne gudeverden med forklaring om at æsene er utvandret fra Troja og Asia, derav navnet æser. Odin, forkledd som de tre mystiske personene *Hár*,

*Jafnhár* og *Þridi*, Høy, Jevnhøy og Tredje, narrer en av de svenske kongene, Gylve, til å tro at han er innbudt til gjestebud. Han forteller kongen om æsene, hvordan de vandret ut fra Troja, og hvordan de etter sin død ble feilaktig tolket som guder av nordboerne. Gylve får også en utfyllende beskrivelse av alle de norrøne gudene, både æser og vaner. Om Frøy forteller Snorre (etter Faulkes, 1982):

Freyr er hinn ágætasti af Ásum. Hann ræðr fyrir regni ok skini sólar ok þar með ávexti jarðar, ok á hann er gott at heita til árs ok friðar. Hann ræðr ok fésælu manna.

Frøy er den gjeveste av æsene. Han råder for regn og solskinn og med det jordens vekster, og han er god å be til for godt år og fred. Han råder også for menns lykke med gods.

(*Gylfaginning*, 24, s. 24)

*Skáldskaparmál* gir en oppramsing av ulike heiter, altså poetiske omskrivninger til bruk i skaldediktingen. Her blir Frøy nevnt ved flere anledninger. Det blir fortalt hvordan skalder skal *kenna* Frøy, altså hvilke kjenninger som skal brukes om ham: *Hvernig skal kenna Frey? Svá at kalla hann son Njarðar, bróður Freyju ok enn Vana guð ok Vana nið ok Vanr ok árguð ok fégjafa* (*Skáldskaparmál* s. 18.). Frøy skal altså kalles Njords sønn, Frøyas bror, Vanegud, Vanenid, Van og årgud og Fegave. I *Skáldskaparmál* forteller Snorre også om attributtene som jeg nevnte i innledningen. Her fortelles det om galten Gyllenbust (*Gyllinbursti*) som også er kalt *Sliðrugtanni*, et navn som kan oversettes til 'den med de grusomme tennene'. Det fortelles om hvordan dvergene smidde grisen sammen med alle de andre gavene til æsene; den ble smidd i samme smie som hammeren Mjølne og ringen Draupne. Om Gyllenbust skriver Snorre, her gjengitt etter Faulkes (1998 s. 42):

En Frey gaf hann gøltinn ok sagði at hann mátti renna lopt ok loğ nótt ok dag meira en hverr hestr, ok aldri varð svá myrkt af nótt eða í myrkheimum at eigi væri ørit ljós þar er hann fór, svá lýsti af burstinni.

Og Frøy gav han galten og sa at han måtte løpe over luft og hav, natt og dag mer enn enhver hest og aldri var det så mørkt av natt eller i mørkeheimene at det ikke var noe lys hvor han for, for det lyste av busten hans.

*Skáldskaparmál* s. 42

I *Gylfaginning*, når det beskrives hvordan æsene ankommer Bladers bålferd, fortelles det også hvordan Frøy blir trukket i en kjerre eller vogn av galten (*Gylfaginning* 49). Denne opplysningen har for øvrig blitt mye vektlagt, spesielt med å knytte fruktbarhetsguden til *terra mater*- kult. Gudinnen Nerthus skal ifølge Tacitus ha sittet i en vogn trukket av kyr.

I samme avsnitt beskrives det også at de samme dvergene forærer Frøy skipet Skibladne, et magisk skip som på magisk vis kan brettes sammen og legges i lommen dersom det skulle være nødvendig. Her ser vi kanskje spor etter forestillinger om Frøy ikke kun som gud for fruktbarhet på landjorda, men også for fruktbarhet i havet og godt fiske.

Det er også andre heiter og kjenninger som kan være med på å danne et bilde av Frøy eller oppfattelsen av ham i middelalderen og før. Et eksempel er kjenningen *bjartr bani Belja* (*Völuspá* 53), Beles skinnende eller lysende bane. Frøy er ikke selv ved navn nevnt i volvens spådom, kun gjennom denne kjenningen. Denne kan settes opp mot kjenningen *Belja dölgr* fra *Skáldskaparmál* (s. 18 i Faulkes utgave). Rosén (1913) mente at sistnevnte kjenning skulle sees i sammenheng med kyr og at dermed Frøy skulle være 'nautenes fiende' med grunnlag i gjentatte okseoffer i sagaene. Det er ikke umulig at jotnen Beles navn har utsprig i norrønt *baula*, altså 'raute', men jeg vil likevel tro at kjenningen *Belja dölgr* skal henvise til kampen mellom Frøy og Bele og ikke at Frøy skulle være 'kyrnes fiende' slik Rosén hevder. Dette ville i så fall skape en motsetning til informasjonen om at Bøyla var Frøys medhjelper slik det står i øvrige kilder, jamfør at navnet etymologisk også kan knyttes sammen med moderne norsk 'raute'. I så fall må informasjonen leses som at Frøy både fikk hjelp av et symbol på krøtter samtidig som han skulle være nautenes fiende. At Frøy omtales som *bjartr* i den første av de to kjenningene kan kanskje være med på å underbygge tolkningen av ham som solguddom, slik som i tolkningen av *Skírnismál* ovenfor.

Lexicon poeticum (Jónsson, 1966, s.153) lister også *Freys leikr*, Frøys lek, som en kjenning for kamp. Med tanke på fruktbarheten Frøy ellers representerer kan en gjerne diskutere om dette heller skal forstås som elskov fremfor sverdkamp, eller kanskje det her er snakk om overført betydning. Når Loke i *Lokasenna* håner Frøy for å ha gitt bort det gode sverdet sitt kan det like godt være en anklagelse på umannslighet, med sverdet som fallossymbol.

#### 4.1.3. Snorre Sturlasons Heimskringla: Ynglinga saga

*Ynglinga saga* er den første fortellingen i den kronologisk ordnede sagasamlingen Heimskringla. Sagaen tar for seg den mytologiske bakgrunnen og den gudelige avstamningen til de norske kongeættene. Frøy opptrer her som stamfar til Ynglingeætten. Slik overskriften i dette avsnittet antyder, er det vanlig å tillegge Snorre forfattertittelen for alle delene av Heimskringla. Dette er imidlertid ikke sikkert. Lassen (2011, s. 240) påpeker at det er ulikheter mellom fremstillingen av gudene i Snorres *Edda* og den som blir presentert i *Ynglinga saga*, hvilket kan tyde på ulike forfattere av verkene. Likevel er det gjengs innen forskningen å omtale både *Ynglinga saga* og *Edda* som Snorres verker. Derfor velger jeg å omtale Snorre som forfatter av verkene i avhandlingen.

Heimskringla er overlevert i en rekke håndskrifter. Fra middelalderen finner vi den i håndskriftene AM 39 fol. datert ca. 1300, AM 45 fol. som betegnes *Codex Frisianus* og er datert ca. 1300-1350. Også AM 47 fol. er datert 1300-1325. Håndskriftet kalles *Eirspennill*. Andre håndskrift fra middelalderen er AM 325 VIII, IX og XI 4to fra 1300-1325. Også Holm perg 9 II fol. er dater 1300-1325, imens Holm perg 36 II 4to er datert 1300-1350. I tillegg finnes det ett fragment fra ca. 1258-1264, Lbs frg 82. Håndskriftet sitatene nedenfor baserer seg på er imidlertid ikke fra middelalderen. Finnur Jónssons utgave som jeg siterer baserer seg på håndskriftene AM 35, 36 og 63 4to fra ca. 1675-1700. Dette håndskriftet kalles også *Kringla*.

Ynglinga saga tar utgangspunkt i den samme euhemeristiske tilnærmingen til norrøn førkristen religion som Snorre også benytter seg av i sin Edda. Også i Heimskringla har

æsene vandret ut fra Asia, hvor den største borgen på den tiden var *Ásgarðr*, altså Ásgård. Her må det nevnes at nettopp denne betegnelsen, euhemerisme, i sammenheng med Snorres verker er omdiskutert. Selv om Snorre lar æsene vandre ut av Troja behandler han dem på mange måter som om de faktisk var guder, om enn fra en svunnen tid. Dette blir bl.a. diskutert av Beck (1994) og også (2013) hvor Beck ser en sammenheng mellom presentasjonen av mytologien i *Gylfaginning* og bibelske fremstillinger og at man i stedet for å tenke euhemerisme må se fortellingen i lys av å være en analogi. Snorre skulle i så måte ha forkart den norrøne mytiske fortiden ved å benytte seg av likheter mellom det norrøne førkristne materialet og bibelske forestillinger. Ideene har også blitt videreført av van Nahl (2013, s. 84-88), hvor det argumenteres for at forestillinger om euhemerisme i Snorres *Edda* og også i *Ynglinga saga* ikke stemmer, men at fortellingene må, som hos Beck, oppfattes som analogier.

Sagaen forteller om hvordan vanene Njord, Frøy og Frøya blir gitt til æsene i krigsutbytte etter den store krigen mellom æser og vaner. Den forteller også om hvordan Frøy tar over Njords høvdingdømme etter hans død. Frøy blir da kalt *dróttin yfir Svíum* altså konge over Sveene. Etter at Frøy dør blir han hauglagt i all hemmelighet i en haug som er utstyrt med både dør og glugger. I gluggene helte sveene gull, sølv og kobbermynter. Han blir heller ikke brent, slik det berettes at de andre æsene og vanene ble etter sin død. Så lenge sveene gjorde dette holdt godt år og fred seg. Sveene finner imidlertid til sist ut at Frøy er avgått med døden (gjengitt etter Finnur Jónsson 1839-1900, s. 24):

Þá er allir Svíar vissu, at Freyr var dauðr, en helzt ár ok friðr, þá trúðu þeir, at svá myndi vera, meðan Freyr væri á Svíþjóð, ok vildu eigi brenna hann, ok kǫlluðu hann veraldar-goð, blótuðu mest til árs ok friðar alla ævi síðan.

Da alle sveer visste at Frøy var død, og godt år og fred holdt seg, da trodde de at det ville være slik at så lenge Frøy var i Svitjod, og de ville ikke brenne ham, og kalte ham verdens gud og blotet mest til år og fred alltid siden.

*Ynglinga saga*, 13

Sveene kalte altså Frøy for *veraldar goð*, eller verdens gud. Dette er den eneste gangen noen av gudene fra den førkristne norrøne mytewerden blir kalt noe som likner på dette, og jeg vil gå nærmere inn på dette nedenfor i diskusjonsdelen.

Frøys død er her fortalt helt annerledes enn det vi møter i *Völuspá*, hvor Frøy dør i strid i kamp med jotnen Surt. Et moment verdt å merke seg er at begge dødsutfallene har rot i samme beretning, altså den vi får presentert i *Skírnismál*. I *Ynglinga saga* dør Frøy som stamfar for ynglingeætten som resultat av hans ekteskap med Gerd. I *Völuspá* er det bryllupet med Gerd som indirekte tar livet av ham siden han ikke lenger har det gode sverdet sitt: det ble som nevnt ovenfor gitt til henne, og med det, jotnene og kaosmaktene, i brudegave.

#### Þjóðolfr ór Hvíni: Ynglingatal

Dette er skaldekvadet som Snorre bygget sin *Ynglinga saga* på, og det antas å være skrevet av Tjodolf fra Kvine (*Þjóðolfr ór Hvíni*), antakelig en gang på 900- tallet. Det har også blitt hevdet at diktet kan være yngre, bl. a. av Claus Krag (1990). Krag påpeker for eksempel at læren om de fire elementer, som må være en påvirkning av kristen doktrine og gjort kjent gjennom munken Bedas bibelkommentarer, må ha ligget til grunn for to kjenninger i diktet. Disse er *sævar niðr* som skal oversettes 'slektning av havet' og bety 'ild', og *Fornjóts sonr* som kan løses opp til 'jordens sønn' og også skal ha betydningen 'ild'. Diktet kan ifølge Krag derfor ikke være eldre enn fra 1000- eller 1100- tallet. Olov Sundquist (2002) mener at disse argumentene ikke er overbevisende, og at kjenningene like godt kan være produkter av skaldens poetiske og kreative ambisjoner. "Ideas about the different elements" skriver Sundquist, "could have been native among pre-Christian people in Scandinavia as elsewhere" (Sundquist 2002, s. 44).

Diktet ramser opp sveakongene, og begynner med sagnkongen Fjolne (*Fjólnir*) som ifølge Snorre skal være sønn av Frøy og jotunkvinnen Gerd. Frøy selv er ikke med i diktet annet enn i betegnelsen *Yngva þjóðar*, eller Yngves ætt. Versemålet diktet er overlevert i er *kviðuhátttr*, som er en variant av *fornyrðislag*. Det er overlevert i tre versjoner, AM 35, 36 & 63 fol. som er Snorres *Ynglinga saga*, *Historia Norvegiæ* (tre manuskripter, GD 45/31/1 ved National Library i Edinburgh, samt Ynglinge genealogien

som er overlevert i B 17 ved Kungliga Biblioteket i Stockholm og A 8 ved Riksarkivet i Stockholm) og som en navneliste i *Islendingabók* overlevert i håndskriftene AM 113 b fol. og AM 113 a fol. At Diket begynner med Fjolne og ikke med Odin slik *Ynlinga saga* gjør har ledet til spekulasjoner om diktet slik det foreligger i dag mangler strofer i begynnelsen og at deler av kvadet med det er tapt (se f.eks. Krag 1991, s. 85-86 for en diskusjon).

#### 4.1.4. Hrafnkels saga Freysgoða

*Hrafnkels saga* er den første av fire islendingesagaer som skal presenteres. Disse fire, *Hrafnkels saga*, *Vatnsdæla saga*, *Gísla saga Súrssonar* og *Víga-Glums saga*, ble av Sørensen (1992) klassifisert som 'Frøys sagaer' på grunn av sagaenes befatning med kult til Frøy. Alle de fire sagaene inneholder mytiske og magiske motiver som knytter dem til gudedyrkelse og fruktbarhet.

*Hrafnkels saga* forteller om en landnåmnsmann, Ravnkjell, som vier hele sitt liv til dyrking av Frøy. Sagaen er bevart i syv håndskrift, hvorav kun ett, AM 162 I folio kan være så gammelt som fra middelalderen. Dette er kun ett enkelt pergamentblad som kan være så gammelt som fra 1400-tallet (se *Austfirðinga sögur*, s. LVI), men det har også blitt hevdet at dette kan være yngre, fra tidlig 1500tall<sup>8</sup>. Den fulle sagaen er kun bevart i papirhåndskrift fra 1600tallet. Håndskriftet kalt A, AM 156 fol er fullstendig, Håndskrift B, AM 496 4to er kun et utdrag. B1 (AM 158 fol) og B2 (AM 443 4to) har sprunget ut fra B. C, AM 551 4to er skadet, og C1, AM 451 4to er avskrift av C. Selv om overleveringene er yngre regner man med at sagaen er nedskrevet for første gang en gang i løpet av midten av det 13. århundre.

Sagaen utspiller seg i landnåmstiden, og forteller historien om Ravnkjell som kommer til Island under Harald Hårfagres regjeringsperiode. I sagaens begynnelse er ikke Ravnkjell mer enn «*fimmtan vetra gamall*», eller femten år gammel. I løpet av sagaens første kapitler utvikler han seg til å bli storbonde og blotshøvding og vier alt han eier til Frøy,

---

<sup>8</sup> I registeret til Ordbog over det norrøne prosasprog listes pergamentbladet å være fra circa 1500.



hvilket har gitt utspring til hans tilnavn. Magnus Olsen (1926 s. 253) hevdet at kultus rundt Frøy hørte kvinnene til. Videre hevdet han at Frøysgodene måtte ha en annen funksjon, som han omtaler som en 'ytre', i motsetning til en antatt 'indre' funksjon som kvinnelige kultledere må ha hatt.

En av Ravnkjells mest dyrebare eiendeler er hesten *Freyfaxi*, eller Frøyfakse, som han anser som så hellig at ingen får ri den. I det som kan anses å være sagaens første virkelige konflikt får vi høre om Einar, som tar seg arbeid hos Ravnkjell. I en episode hvor Einar skal ut for å passe dyrene til Ravnkjell får han denne beskjeden før han drar av gårde:

‘Þu skalt reka heim fimm tigu ásasauðar í seli ok viðá heim ǫllum sumarviði. Þetta skaltu vinna til tveggja missera vistar. En þó vil ek skilja á við þik einn hlut sem aðra smalamenn mína. Freyfaxi gengr í dalnum fram með liði sinu. Honum skaltu umsjá veita vetr ok sumar. En varnað býð ek þér á einum hlut: Ek vil, at þú komir eigi á bak honum, hversu mikil nauðsyn sem þer er á, því at ek hefi hér allmikit um mælt, at þeim manni skylda ek bana verða, sem honum riði.’

‘Du skal hente hjem femti søyer til seteren og hente hjem all sommerveden. Dette skal du arbeide med to halvår. Men likevel vil jeg si deg en ting som jeg også sier til de andre gjeterne mine. Frøyfakse går i dalene sammen med flokken sin. Han skal du passe på sommer og vinter. Og jeg advarer deg om en ting: jeg vil ikke at du skal sette deg på ryggen hans, uansett hvor nødvendig det er, fordi jeg har lovet høyt at jeg skal drepe de menn som rir ham.’

Hrafnkells saga III, utgave Jon Johanneson, (1950)

Videre poengterer Ravnkjell at Frøyfakse følges av 12 hopper som han kan ri dersom han skulle ha bruk for det. Einar lar være å by seg om advarslene, og han rir ikke bare Frøyfakse, han rir hesten attpåtil så hardt at når Hrafnkell oppdager hva som har skjedd er hesten i en tilstand som i sagaen beskrives som *mjök óþokkuligr*, altså i ‘meget dårlig

forfatning'. Ravnkjell glemmer ikke det han har lovet, og tar livet av Einar med et øksehugg.

Selv om Ravnkjell har gitt Einar klar beskjed om konsekvensene som vil inntreffe dersom han rir Frøyfakse blir drapet tatt opp på tinget. Ravnkjell blir lyst fredløs og gården og hovet hans blir brent ned. Frøyfakse driver de utfor en klippe, og vi blir fortalt at den klippen nå heter *Freyfaxahammarr*, altså Frøyfaksehammeren.

Dette er ett av de punktene som har vært med på å skape debatt rundt hesten som et av de dyrene som særlig forbindes med Frøy, og kan gjerne settes opp mot det vi fikk høre om i *Skírnismál* ovenfor. Her er det nettopp Frøy som gir Skirne en god hest som kan bære ham trygt inn i Jotunheimen. Kanskje kan *beztr allra ballriða fra Lokasenna* også være med på å fylle ut bildet her, spesielt om vi leser strofen ordrett: at Frøy skal ha vært den beste av alle rytterne i Åsgård.

*Hrafnkels saga* byr for øvrig ikke på den eneste beretningen om hellige hester. I *Vatnsdæla saga* kan vi lese om en mann, Fakse-Brand, hvis mest fremragende hest, på lik linje med Ravnkjells, bærer navnet *Freysfaxi*, Frøysfakse.

#### 4.1.5. Vatnsdæla saga

*Vatnsdæla saga* er, som *Hrafnkels saga* over, en av islendingesagaene vi har overlevert. Den er overlevert i fire håndskrifter, hvorav ett er fra middelalderen. AM 559 4to. Kalt **A** er fra ca. 1700, AM 445b 4to. er datert ca. 1390-1425. AM 138 fol. regnes som redaksjon **B** og er datert ca. 1640 og AM 396 fol. som kalles **C** dateres til 1675-1700.

I motsetning til *Hrafnkels saga* fremstår *Vatnsdæla saga* mer som en ren ættesaga fremfor en fortelling som dreier om en klar hovedperson. Sagaen er delt i fire deler, uten annen sammenheng enn at den følger samme slektslinje. Sagaen begynner i perioden rundt landnåmstiden og strekker seg helt opp til det 11. århundre. Det har blitt kommentert på at sagaen fremstår som noe løst komponert og mangler struktur av bl. a. Ólason (1993), og at de ulike delene av fortellingen ikke henger sammen på samme organiske måte som mange av de andre islendingesagaene. Sagaen virker episodisk, men

det blir påpekt av van Wezel (2006) at sagaforfatteren eller skriveren i det minste må ha betraktet episodene som en helhet. Van Wesel påpeker også at den episodiske inndelingen kan hjelpe på forståelsen av enkelte elementer ved sagaen, eksempelvis i sammenheng med Ingemud og Hrafnkels (fra *Hrafnkels saga*) landnám. Disse to episodene, som begge stammer fra sagaer hvor Frøy er med er i følge van Wezel i essens like ved at landnåmet i begge tilfeller resulterer i «childbirth and an increase of farm animals» (van Wezel 2006).

For denne oppgaven er enkelte deler av fortellingen spesielt interessante. Disse finner vi i den delen av sagaen som dreier seg om landnåmet, og mer spesifikt hvordan en av sagaens hovedpersoner, Ingemund, får råd av en samisk spåkone (*Finna ein fjølkunnig*) om hvor han skal slå seg ned når ha kommer til Island. Ingemund får denne beskjeden fra volven:

Þetta mun fram koma, sem ek segi, ok þat til marks, at hlutr er horfinn ór þússi þinum, sá er Haraldr konungr gaf þér í Hafrsfirði, ok er hann nú kominn i holt þat, er þú munt byggja, ok er á hlutnum markaðr Freyr at silfri; ok þá er þú reisir bæ þinn, mun saga minn sannask.

Dette vil skje, som jeg sier, og du skal ta det som et tegn, at en gjenstand er forsvunnet fra pungen din, som kong Harald gav deg i Hafrsfjord, og den er nå kommet til det holtet der du skal bygge, og gjenstanden er merket med Frøy i sølv; og når du reiser gården din, vil fortellingen min bli sann.

*Vatnsdæla saga, kap.10*

Ingemund skal altså bygge bu der som han finner igjen gaven han har fått av kong Harald, og gjenstanden skal være merket med Frøys merke. Hva dette merket skal være fortelles ikke, men det er i alle tilfelle snakk om en eller annen form for merke som skal være lett gjenkjennelig for Ingemund. Senere i sagaen, like etter at Ingemund har ankommet Island skjer nettopp det som har blitt spådd: idet han graver hull til høyetestolpene i huset (norrønt *ondvegissúlr*) finner han gjenstanden som volven har fortalt han skal finne (s. 42). Akkurat denne passasjen skal vi komme tilbake til i et av avsnittene under, hvor jeg tar for meg det arkeologiske materialet.

Det bemerkes i kommentaren til sagaen (s. 30) at Ingemund (norrønt *Ingimundr*) også kan kobles til Frøy (*Yngvi-Freyr*) basert på navnet hans, og at han dermed kan ha vært frøysdyrker.

Et annet moment ved sagaen som har ført til kobling med frøysdyrking og spor etter religiøs aktivitet er et avsnitt som forteller om ville svin som etter sigende skal ha trasket rundt i Vatnsdal. Det blir fortalt at et svin stikker av fra Ingemund og ikke finnes igjen før høsten etter. Da var grisen sammen med en flokk på hundre, ledet av en gammel diger galte som kalles Beigad (*Beigaðr*) (s. 43). Sammenhengen som her har blitt trukket er naturligvis galten Gyllenbust og ikke minst bemerkningene hos Snorre om hvordan svinet er Frøys dyr ved siden av hesten. Liknende sammenhenger har blitt trukket om materialet som ligger til grunn for neste avsnitt.

#### 4.1.6. Gísla saga Súrssonar

Sagaen er ovelevet i seks håndskrift, hvorav tre er fra middelalderen. Disse er AM 556 a 4to, datert ca. 1475-1500, AM 445 c I 4to, ca. 1390-1424 og AM 556 a 4to, ca.

Også i *Gísla saga Súrssonar* møter vi også på omtale om kult til Frøy. Den ene beretningen er om et høstblot holdt av en Torgrim nev (*Þorgrimr nef*<sup>9</sup>) til ære for Frøy. Den andre er hvordan haugen til Torgrim aldri fryser etter hans død:

Varð ok sá hlutr einn, er nýnæmum þótti gegna, at aldri festi snæ útan ok sunnan á haugi Þorgrims ok eigi fraus; ok gátu menn þess til, at hann myndi Frey svá ávarðr fyrir blótin, at hann eigi vilja, at frøri á milli þeira.

Det var også en ting som var merkelig, at snøen aldri festet seg uten på og sør for haugen til Torgrim, og den frøs ikke: og menn trodde det, at han (Torgrim) ble så satt pris på av Frøy for blotene, at han ikke ville at det skulle komme frost mellom dem.

*Gísla saga Súrssonar* kap. 18

---

<sup>9</sup> *Nef* kan bety nese, men også spissen på en ambolt. I sagaen fortelles det at Torgrim var *hagr á jarn*, altså flink med jern, og at han smir et godt spyd. Tilnavnet kan altså spille på dette.

Van Wezel (2006) setter denne beretningen sammen med en fra *Vatnsdœla saga*, hvor det beskrives at fjellene ved inngangen til Vatnsdal alltid er snøfrie og grønne og at dette symboliserer grønt og fruktbart landskap. Det er ikke utenkelig at dette er det samme litterære motivet. Det er heller ikke umulig at det kan ha eksistert en forestilling om at gode forbindelser med Frøy kunne lønne seg ved at frost og kulde holdt seg unna også etter blotsmennes død.

#### 4.1.7. Víga-Glúms saga

*Víga-Glúms saga* er i sin helhet bevart i manuskriptet kalt *Mǫðruvallabók* AM 132 fol. Fragmenter av fortellingen finnes også i manuskriptet *Vatnshyrna* AM 564a 4to. og i AM 445 4to. Det finnes også en rekke papirkopier av sagaen fra 16 og 1700-tallet, som i følge Turville-Petre skal være avskrifter med versjonen fra *Mǫðruvallabók* som forelegg (*Víga-Glúms saga* s. LI).

Sagaens oppbygning er som med mange andre islendingesagaer, vi følger hovedpersonen Glums forfedre, før sagaen dreier seg rundt hovedpersonen selv. Sagaen er i tillegg ispedd mytologisk stoff. I en drøm ser eksempelvis Glum en kjempekvinne, kanskje til og med en gyger, som han tolker til å være morfarens *hamingja*. Det som likevel er mest interessant i denne sammenhengen er det sagaen forteller om stormannen Torkjell, og hvordan han ofrer en okse til Frøy.

Ok áðr Þorkell fór á brótt frá Þverá, þá gekk han til hofs Freys ok leiddi þagat uxa gamlan ok mælti svá: 'Freyr,' sagði hann, 'er lengi hefir fulltrúi minn verit ok margar gjafar at mér þegit ok vel launat, nú gef ek þér uxa þenna til þess, at Glúmr fari eigi ónauðgari af Þverárlandi, en ek fer nú. Ok láttu sjá nokkurar jartegnir, hvártu þiggr eða eigi.' En uxanum brá svá við, at hann kvað við ok fell niðr dauðr; ok þótti [Þorkatli] vel hafa við látit ok var nú hughœgra, er honum þótti sem þegit mundi heitit.

Og før Torkjell dro fra Tverå, da gikk han til Frøys hov og leidde dit en gammel okse og talte så: 'Frøy,' sa han, 'som lenge har vært vennen min og har sendt meg mange gaver og lønnet meg vel, nå gir jeg deg denne oxen slik at Glum blir tvunget bort fra Tveråland slik jeg må dra nå. Og vis meg et tegn om du tar imot eller ikke.' Og oxen ble truffet slik, at den utstøtte en lyd og falt død ned; og da trodde Torkjell alt hadde gått vel, og han var nå lettere til sinns som han trodde at det (offeret) var vel mottatt.

*Víga-Glúms saga* kap. 9 (s. 17)

Videre i fortellingen fortsetter Glum sine bedrifter, og det er ikke før mot slutten av sagaen at hendelsene med Torkjell kommer opp igjen. I en drøm får Glum et syn:

En áðr Glúmr riði heiman, dreymdi hann, at margir menn væri komnir þar til Þverár at hitta Frey, ok þóttisk hann sjá mart manna á eyrunum við ána, en Freyr sat á stóli. Hann þóttisk spyrja, hverir þar var komnir. Þeir segja: 'Þetta eru frændr þínir framliðnir, ok biðjum vér nú Frey, at þú sér eigi á brott færðr af Þverálandi', ok tjóar ekki, ok svarar Freyr stutt ok reiðuliga ok minnisk nú uxagjöf Þorkels ens háva. Hann vaknaði, ok lézk Glúmr verr vera við Frey alla tíma síðan.

Og før Glum red hjem, drømte han, at mange menn var kommet der til Tverå for å finne Frøy, og det syntes ham at han så mange menn på øyene ved elven, og Frøy satt på en stol. Han syntes å spørre, hvem som dertil hadde kommet. De svarer: 'Dette er frendene dine som er avdøde, og vi ber deg nå, Frøy, at du ikke sender oss bort fra Tveråland, og (men) det nyttet ikke, og Frøy svarer kort og sint og husker nå på oksegaven fra Torkjell den høye. Han våknet, og det virket som om Glum hadde det verre med Frøy all tid siden.

*Víga-Glúms saga* kap. 26

Avsnittene her er, som i de fleste andre sagatekstene, fokusert på offer og kult. Men, de er også sjeldne eksempler på at Frøy interagerer med andre, selv om det kun er i Glums drømmer og personene han samtaler med er døde. Avsnittene viser også hvor viktig

blotet og offeret må ha blitt ansett. Selv om Glums frender ber om at Frøy skal glemme bortsendelsen eller forbannelsen, er det offeret som råder. Det kan virke som om Glum har forstått at han har tapt kampen og at han derfor kaster troen på Frøy til side. Slik faller han på sett og vis inn under samme kategori som Ravnkjell fra *Hrafnkels saga*, som også kaster bort sin hedenske tro etter at hovet hans er brent og Frøyfakse er tvunget utenfor klippen.

Rosén (1913) så en sammenheng mellom episoden fra *Víga Glúms saga* og en hendelse fra *Brankrossa þáttr* hvor et okseoffer, om enn i slaktet og tilberedt variant, ble satt frem for Frøy for å drive bort fiender.

#### 4.1.8. Heiðreks saga

*Heiðreks saga*, eller *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* dateres til 1200-tallet. Sagaen er en sammensetning av prosa og poesi, hvorav poesien sagaen bygger på regnes for å være noe av det eldste eddamaterialet som er bevart (Leslie, 2012 s. 304). Selv om selve prosaen i sagaen kan regnes for å være komponert eller i alle tilfelle sammensatt i høymiddelalderen er det ikke umulig å se for seg at informasjon som kommer frem i denne sagaen kan være riktig gammel. Sagaen er overlevert i tre forskjellige redaksjoner, kalt **H** etter *Hauksbók* (AM 544 4to, datert ca. 1302-1310), **R** etter *Codex Regius* AM 2845 4to. og **U**, som bærer håndskriftnummer UppsUB R 715 som er dater til om lag 1650-1700. I tillegg finnes det tre andre håndskrifter, AM 597b 4to. (1650-1700), AM 203 fol. (ca. 1600-1700) og AM 281 4to. (1675-1700).

Selv om Odin er den norrøne guden som oftest viser seg i fornaldersagaene hender det at de andre gudene også nevnes. I en av overleveringene av sagaen om kong Heidrek beskrives kongen selv som tilbeder av Frøy:

Heiðrek konungr blótaði Frey; þann gölt er mestan fékk, skyldi hann gefa Frey, kǫlluðu þeir hann svá helgan, at yfir hans burst skyldi sverja um ǫll stór mál, ok

skyldi þeim galti blóta at sonarblóti. Jóláaptan skyldi leiða sónargøltinn i höll fyrir konung; lögðu menn þá hendr yfir burst hans ok strengja heit(...).

Kong Heidrek blotet til Frøy; den galten som fikk mest skulle han gi til Frøy, (og) de kalte den så hellig, at over busten hans skulle de sverge om alle store saker, og de skulle ofre galten ved blotet. Julaften skulle galten føres inn i hallen foran kongen; da la mennene hendene over busten hans og gjorde store lovnader(...).

*Heiðreks saga*, kap. 10 (Utg. CC Hrafn)

Det er kun i Hrafn's publiserte utgave at Frøy er nevnt med navn og at begrepet *sónargølt* er benyttet om svinet, og informasjonen om hvem galten skal ha blitt ofret til kommer frem i manuskriptene kalt H (fra *Hauksbók*, AM 544 4to.) og U (R: 715 fra universitetsbiblioteket i Uppsala), hvorav sistnevnte er et dårlig skrevet og korrupt papirhåndskrift. I versjonen kalt R, bevart i Gl.kgl.sml. 2845 4to, står det derimot at *Heiðrek konungr lét ala gølt mikinn. Hann var svá sem øldungar þeir, er stærstir váru, ok svá fagr at hvert hár þótti ór gulli vera*; 'Kong Heidrek lot ale en stor galte. Han var så stor som de største oksene, og så fager at hvert hår syntes å være av gull' (*Hevarar saga ok Heiðreks* kap. 9, s. 36)<sup>10</sup>

Det som beskrives i det første eksempelet er en religiøs handling til ære for Frøy som kan settes i sammenheng med det vi lærer av Snorre. Galten som blir helliggjort i sagaen gir klare assosiasjoner til både galten Gyllenbust, og også Beigad fra *Vatnsdæla saga*, spesielt med tanke på at grisen i fokus er velfødd og stor; velfødde eller dyrebare svin er med andre ord et tilbakevendende tema som benyttes i litteraturen i forbindelse med Frøy. I det andre eksempelet blir dette desto mer tydelig, når det beskrives at galten hadde bust som 'syntes å være av gull'.

---

<sup>10</sup> For å vise til versjonen i R har jeg benyttet meg av utgaven til Turville-Petre, med forord av Christopher Tolkien (1956). Manuskriptnummer er også hentet herfra.



Frøy er nevnt også i 6. strofe av Húsdrápa, et skaldekvad komponert av Ulfr Uggason og sitert av Snorre i *Skáldskaparmál*, gjengitt med oversettelse av Thøger Larsen (1928):

Ríðr á þorg til þorgar	Paa Galten med Guldbørster
þoðfróðr sonar Óðins	red Guden Frey kampklog
Freyr ok folkum stýrir	at ordne Følget, hvor Odins
fyrstr enum golli byrsta.	unge Søn skulde brændes.

Kommentar zu den Liedern Edda setter denne strofen i sammenheng med Lokasennas 37. strofe som er nevnt ovenfor (von See, et.al. 1997, s. 459). Også her tydeliggjøres Frøys person med den gylne galten, på samme måte som i eksemplene over.

#### 4.1.9. Flateyjarbók

I *Flateyjarbók* eller Flatøyboken (GkS 1005fol.) datert til slutten av 1300-tallet, fortelles det om hvordan islendingen Gunnar Helming slår seg sammen med en gydje som har viet sitt virke til dyrking av Frøy. I tåtten, som vi finner som et innskudd i sagaen om Olav Trygvason blir vi presentert for et scenario som kan inneholde spor etter gammel kultpraksis. Vi får vite at Gunnar forsvinner til skogs, og at han ikke stopper før han ankommer Svitjod:

Þar (*i Svitjod*) uoru stor blot j þann tima ok hafde Freyr þar verit mest (blotadr) ok suo miogh (var) magnat likneski Freys at fiandinn talade vid menn ór skurgodinu ok Frey hafde uerit fæingin kona ung. Uar þat atrunadr landzmannna at Freyr uære lifande sem syndizt j sumu lagi ok ætludu at hann munde þurfa at æiga hiuskaparfar vid konu sina. Var þessi kona ok frid synum. Skyllde hon ok mest rada firir hofstadnum ok øllu þui er þar la til godahussins.

Der (i Svitjod) ble det holdt et stort blot på den tiden, og det hadde mest blitt blotet til Frøy, og så stor var kraften fra Frøys bilde at djevelen talte til menn gjennom trebildet av ham, og Frøy hadde fått seg en ung kone. Det var troen blant landsmennene at Frøy var levende slik det virket noen ganger, og mente at

han kunne avle barn med kona si. Kona var vakker å se til. Hun skulle råde mest for hovstedene og alle de som lå til gudehuset.

*Flateyjarbók I*, utg. Vigfusson og Unger (1860 s. 337)

Gunnar, tåttens helt, ender opp med å drive ut *fjándinn*, altså djevelen, knuse gudebildet og ikle seg statuens gevanter. Ifølge teksten trodde sveene da at guden reiste seg opp og vandret blant dem. Gunnar lever i en periode også med den unge hovgydjen, som til sist blir gravid. Det fortelles at sveene som dyrket Frøy trodde hun var velsignet med gudens eget barn. Det har blitt påpekt av blant andre Steinsland (2005, s. 153) at fortellingen kanskje ikke kan tolkes som annet enn en humoristisk historie om hedninger som ikke visste bedre, men at fortellingen kan inneholde spor av gammel kultpraxis. Her kommer vi tilbake til den nevnte fortellingen fra Tacitus' krønikeverk. Steinsland påpeker at vi kjenner til andre eksempler på gudebilder som trekkes i vogn fra Tacitus' krønikeverk, og herunder *terra mater*-kultus hvor gudinnen *Nerthus* har stått i sentrum.

Informasjonen som kommer frem kan også vise til det Snorre beskriver i *Gylfaginning*, om hvordan Frøy ankommer Balders bålferd i en vogn trukket av galten Gyllenbust. Dette har også blitt påpekt av andre, som Gunnell (1995 s. 55-57). Han ser også en sammenheng mellom det seksuelle samværet mellom Frøy og gydjen og myten fra *Skírnismál*, og da med tanke på *hieros gamos* og at handlingene i *Ógmundar þáttr* minner om det han kaller «mock-marriage traditions» (Gunnell 1995, s. 57). Gunnell ser også for seg at *Ógmundar þáttr* skal ha blitt spilt ut på denne måten, altså som et teaterstykke med stiliserte masker o.l. (s. 57), spesielt med tanke på kommentaren om at djevelen forlot trestokken og at Gunnar knuser gudebildet og kler seg ut som guden. I så tilfelle skal hovedpersonen i «stykket» ha ikledd seg tremaske og spilt rollen som Frøy. Gunnell trekker materialet svært langt i denne tolkningen, og selv om enkelte elementer i argumentasjonen er plausibel vil jeg heller støtte meg til fortellingen som en ren litterær kilde.

Det er interessant å merke seg at det ikke er Frøy selv som taler til sveene, men djevelen. Dette kan kanskje være et litterært virkemiddel fra kristne skrivere for å forbinde den

førkristne guddommen og dyrkingen av ham med djevelen. Kanskje er det også, slik Steinsland kommenterer, et enkelt virkemiddel for å vise hvor dumme sveene var. Det kan også være en måte å gjøre guddommen i fokus, Frøy, mer distansert. Det som er sikkert er at det ifølge sagaen ikke er Frøy som taler til sveene, og det er ikke Frøy som drives ut av gudebildet.

I Flatøyboken finner vi også *Vølsa þáttr* eller Volsetåtten. Denne vesle tåtten forteller ikke om Frøy selv, men ses gjerne i sammenheng med kult til alver, eller såkalt alveblot. Som tidligere vist er dette kult som forbindes med fruktbarhet og som i sin tur kan forbindes med Frøy. Det er ingen faste belegg på at det faktisk er Frøy som er sentrum for de religiøse handlingene som beskrives, men det faktum at det nettopp er en hestefallos som er i sentrum (hesten er som tidligere nevnt og vist gjennom sagaen om Ravnkjell det dyret som fremfor alle forbindes med Frøy) gjør det rimelig å trekke konklusjoner dithen. At tilbedelse av en fallos skal ses i sammenheng med fruktbarhet er i alle tilfelle rimelig. I sin bok *Nordisk Hedendom* hevder Folke Ström at Völse faktisk er et annet navn for Frøy: «Under namnet Völse hyllades han (Frøy) i urgammal norsk huskult som avlingens garant i sin mest primitiva gestalt: inkarnerad i den slaktade gårdshingstens fallos(...)» (Ström 1967, s.177). Hvilket belegg som faktisk finnes for dette er uklart. Steinsland og Vogt (1981) presenterer en annen tolkning av navnet, og at *Vølsi* er et navn som kan settes sammen med ordet *Vølva* og (riktig nok etter Hellquist 1881) *vølr* som betyr stav. De hevder at navnet har en sterk tilknytning til utøveren av kulten, nemlig husfruen, og at hun skal ha opptrådt som volve i kultutøvelsen. Tolkningen av at navnet *Vølsi* har en sammenheng med *vølr* støttes også av Heizmann (2006).

Fortellingen fremstår som en klart kristen moralfortelling. Med dette mener jeg at fortellingen har et klart budskap om hvordan den gamle troen drives ut av St. Olav. Tåtten viser med sin avsluttende episode, hvor St. Olav triver hestefallosen fra hendene til kultdeltakerne og gir den til hundene som stikker av med den, et tydelig stikk til hedensk praksis. Det er da meget interessant hvordan St. Olav ankommer gården hvor kulthandlingene foregår med ansiktet halvveis skjult og blir gjenkjent kun av den ene datteren på gården. Dette er motiver vi gjerne ser i fornaldersagaene, og da i forbindelse

med Odin. St. Olav kaller seg sågar Grim (*Grimr*) som er et av de mest brukte Odinsnavnene. Dette blir kommentert på av Steinsland og Vogt i samme artikkel som den overnevnte, men er noe mer bastant i sin tolkning: «Ifølge vår tolkning av Olavsskikkelsen er det Odin datteren gjenkjenner(...)» Jeg vil ikke gå så langt som å si meg enig i denne tolkningen. Det er derimot ingen tvil om at det samme motivet, den maskerte besøkende, er benyttet også her, på samme måte som den ville blitt brukt med Odin i for eksempel fornaldersagaene.

Et interessant moment ved *Vølsa þáttr* er en beskrivelse av hvordan hestefallosen Vølse er oppbevart og preservert. I tåtten får vi forklart at den ligger i en eske, svøpt i *lin ok laukr*, antakelig et linklede hvor hestepenisen ligger sammen med en form for løk. Dette motivet må være fra gammel tid: en av de tidligste runeinnskriftene vi har overlevert, en beinskrape funnet i en kvinnegrav på Fløksand, bærer innskriften *linalaukaR*, 'lin og løk'. Selv om Flatøyboken er et dokument nedskrevet i høymiddelalderen kan vi anta at ritualet som beskrives kan være langt eldre enn teksten som forteller om den.

Det har også blitt kommentert på at *Vølsa þáttr* ikke bare er et uttrykk for avstand til den gamle troen. Den viser også avstand til seksualitet eller i det minste seksualmoralen som kan ha vært gjeldende ikke bare blant hedninger, men også i lukkede samfunn på gårdene. Men også *Vølsa þáttr* ser ut til å ha hatt en humoristisk funksjon, og Thomas A. DuBois (2006) kommenterer på at tåtten «wryly inverts the quiet sanctity of the Christian vespers, with it's evening performance, litany of psalms, and culminating *Magnificat*».

#### 4.1.10. Oversatte latinspråklige tekster

Det finnes også eksempler på at de norrøne førkristne gudene blir nevnt i oversatt latinsk litteratur, her som oftest som erstatning for de romerske førkristne gudene. Anette Lassen omtaler dette i sin bok *Odin på kristent pergament* (Lassen 2011). Lassens fokus er her, som tittelen antyder, hvordan Odin fremstår og blir behandlet i middelalderens religiøse og verdslige litteratur. I de religiøse tekstene blir gjerne Odin og

de andre norrøne gudene nevnt i oppregninger av opprinnelig greske og romerske gudeskikkelser, da som oversettelser for disse. Frøy blir også nevnt i slike oppramsinger av guder og gudinner, men det ser ikke ut til at han blir satt direkte opp mot en spesiell gud fra det romerske eller greske panteonet. Unntaket her er *Vítuss saga*, overlevert i håndskriftet AM 180b fol. datert til om lag år 1500. *Vítuss saga* er den norrøne oversettelsen av *Passio sanctorum Viti*, hvor Frøy ser ut til å representere Apollon i en navneremse (Lassen 2011 s. 95n og s. 103-104). Det ser imidlertid ut til at det er Tor og Odin som oftest blir knyttet opp mot spesifikke greske og romerske guddommer.

## 4.2. TEKSTKILDER FRA ANDRE OMRÅDER ENN DET NORRØNE

Herunder vil jeg ta for meg latinspråklige tekster som ikke har et utspring i det tradisjonelt norrøne området. Nok en gang må det presiseres at grensene her er noe flytende, slik som den informasjonen som kommer frem i den religiøse litteraturen. Poenget med å ta dette med i dette kapitlet er at dette er rent oversatt litteratur som har blitt tilpasset middelalderens skandinavere.

### 4.2.1. Adam av Bremen. Beretningen om Hamburg stift.

Den tyske historikeren og krønikeskriveren Adam av Bremen forteller i sitt verk *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, eller 'Beretningen om Hamburg stift' om et ritual som fant sted i Sverige, nærmere bestemt i det gamle Uppsala. I fjerde bok, kapittel 26 fortelles det at det hovedsakelig er tre guder som står i sentrum: Tor, eller *Thor* som krønikeren kaller ham, beskrives som den mektigste siden han råder for himmel, lyn, torden og vær. Odin eller *Wodan* er den andre. Han beskrives som en krigsgud, noe som stemmer godt overens med det vi har overlevert fra andre kilder. Den

tredje og siste guden Adam forteller om er Frøy eller *Fricco*<sup>11</sup> som han selv kaller guden. Guden skal ifølge Adam være avbildet *cum ingenti priapo* eller med utpreget stor eller svær fallos. (...) *Fricco*, skriver Adam, *pacem voluptatemque largiens mortalibus*; han skjenker mennesker lyst, fred og glede. Dette siste viser igjen mantraet 'godt år og fred', *árs ok friðar* som går igjen bortimot hver gang offerhandlinger til Frøy nevnes i de norrøne tekstkildene.

Adam forteller videre at det hvert niende år holdes et blot med offerhandlinger i stor skala: hver dag i ni dager ofres det ett menneske sammen med åtte andre vesener av hankjønn slik at det til sammen ofres 72 levende vesener. Alle henges opp i et tre, noe som kan henspille på forestillingen om verdenstreet Yggdrasil (*Yggdrasill*, navnet er vanligvis tolket 'Odins hest') og Odins ofring av seg selv til seg selv, som beskrives i Hávamåls 138. strofe.

#### 4.2.2. Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*

Den danske krønikeskriveren Saxo Grammaticus skriver i sitt verk *Gesta Danorum* om de danske kongers bedrifter og opphav. På mange måter ser vi flere paralleller til Snorre hos Saxo - de var begge ute etter å beskrive deres kongers store dåder, og å fortelle om deres mytiske opphav for å legitimere deres makt. Saxo blir stående litt på siden av resten av de kildene som behandles i denne oppgaven. Hele hans krønike er nedtegnet på latin, med få innslag av gammeldansk, rent bortsett fra enkelte egennavn. Herunder finner vi nettopp hovedpersonen for denne oppgaven. Frøy er også nevnt hos Saxo selv om han på langt nær er like fremtredende som enkelte andre fornskandinaviske guddommer. På samme måte som hos Snorre fører Saxo de svenske kongene tilbake til guden, som Saxo interessant nok omtaler som Frø<sup>12</sup>:

At Sueonum fortissimi hi fuere: Ari, Haki, Kecklu-Karll, Croc Agrestis,  
Guthfast, Gummi e Gyslamarchia. Qui quidem Frø dei necessarii erant et

---

<sup>11</sup> Det bør nevnes at *Fricco* her etymologisk også kan settes sammen med gudinnen Frigg, som i følge Snorre og eddadiktene er Odins hustru og mor til guden Balder. Likevel passer det dårlig overens at en kvinnelig guddom skulle være portrettert med de attributtene Adam beskriver.

<sup>12</sup> Interessant nok fordi Saxo velger å omtale Frøy på hjemlig språk, og ikke i latinifisert variant slik Adam av Bremen gjør og Saxo selv gjennomfører med andre guder. Odin omtaler Saxo eksempelvis *Othinus*.

fidissimi numinum arbitri. Ingi quoque Oly, Alwer <et> Folki, patre Elrico nati, Ringonis militiam amplectuntur, uiri quidem manu prompti, consilio uegeti proximaque Ringonem familiaritate complexi. Iidem quoque ad Frø deum generis sui principium referebant.

De tapreste af svenskene var: Are, Hake, Kævle-Karl, Krok fra Aker, Gudfast, Gumme fra Gislemark. De var guden Frøs slægtninge og gudernes trofaste rådgivere. I Rings hær var også Inge og Ole, Alver og Folke, Elriks sønner, mænd der var raske på hånden og friske i ånden og nære venner af Ring, og også de regnede deres slægt tilbage til guden Frø.

*Gesta Danorum* bok 8, avsnitt 3,11 (s. 516, ovesettelse s. 517.)

Dette er imidlertid ikke det første møtet med Frøy hos Saxo. Allerede i første bok er han nevnt, og da i forbindelse med offerhandlinger for å blidgjøre gudene. Vi får høre om helten Hadding, som på grunn av et overilt drap kommer på kant med gudene. Hele flåten hans blir knust i en storm, og i det han skal søke ly etter skipbruddet faller huset han søker skydd i sammen i ruin. For å rette opp igjen sine udåder får vi fortalt at Hadding ofrer sorte okser til Frøy. Det fortelles også at han gjentok dette årlig og at han lot sine etterkommere imitere ham. I følge Saxo er det dette svenskene kaller 'Frøblot'<sup>13</sup>. Også i *Víga-Glúms saga* er det et okseoffer som bys frem for å blidgjøre Frøy, jamfør kapittel 4.1.7.

I tredje bok er også Frøy nevnt i sammenheng med offerhandlinger. Saxo skriver her at Frøy bor ikke langt fra Uppsala, og at han endret de gamle offerhandlinger til noe grusomt og forferdelig, ved å blant annet ofre mennesker (3. bok avsnitt 2,13, s. 198 og 199). Det er ikke utenkelig at sistnevnte beretning henspiller på Adam av Bremens beskrivelse av blotet i Uppsala, hvor det nettopp poengteres at menneskeofring står sentralt.

---

<sup>13</sup> *Frøblod Sueones uocant. Gesta Danorum* bok 1, kap. 8.12, s. 122.

Det som virkelig er interessant her er at Frøy, som Saxo i de overstående eksemplene har omtalt som en gud, nå blir portrettert som en høyst virkelig person som bedriver disse offerhandlingene for å blidgjøre gudene. Det kan være flere ulike grunner til denne motstridenheten. Enten kan Saxo etter den euhemeristiske forklaringsmodellen ha trukket konklusjonen at de gamle gudene egentlig var menn som ble oppfattet som guder av hedninger. En annen mulighet er at Saxo snakker om to forskjellige figurer med samme navn, altså at Frøy både var en gud og et virkelig menneske, om enn plassert i en mytisk fortid eller at han kun bruker navnet for å krydre historien med fornskandinaviske gudenavn. Det sistnevnte blir likevel ikke annet enn spekulasjoner.

På en måte skiller Saxo seg fra Snorre mer enn noen annen. Snorre setter i *Heimskringla* seg fore at han skal legitimere kongemakten i Norge (dette på tross av at han bruker mesteparten av *Ynglinga saga* på å legitimere kongemakten i Sverige, og ikke Norge, som kommentert av Else Mundal (2010, s. 234)). Saxo skriver på sin side for å gi Danmark, altså fedrelandet, en heroisk historie og forhistorie. Han omtaler også de hedenske gudene som guder og ikke som menn, bortsett fra i passasjen over hvor Frøy driver blot i Uppsala. Hos Snorre er gudene menn som blir omtalt som guder av de som overlever dem, jamfør *kølluðu hann veraldar goð*.

### 4.3. ANNET KILDEmateriale

Herunder vil jeg presentere de kildene som ikke er skriftlige *per se*. Første underkapittel om stedsnavn er naturligvis i gråsoneland hvilket jeg presiserer, og det samme gjelder i aller høyeste grad runematerialet som kommer helt til slutt. Jeg har likevel valgt å adskille runematerialet fra det latinskriftlige.

#### 4.3.1. Stedsnavns materialet

Det kan gjerne argumenteres for å plassere stedsnavns materialet i samme bolk som resten av det skriftlige materialet fra den norrøne perioden eller middelalderen generelt. Jeg har likevel valgt å gjøre dette nettopp fordi stedsnavnsforskning og navnegransking



generelt er et så stort og vidstrakt felt. Jeg vil også presisere at de stedsnavnene jeg presenterer og benytter meg av i all hovedsak vil være de som begynner med navneleddet Frøys-. Navneleddet Frøy- vil fra gammelt av hovedsakelig stamme fra norrønt *freyju*-, altså i moderne norsk Frøyas-, imens Frøys- vil stamme fra norrønt *freys*-. Under sistnevnte vil også navneleddet Fret- i noen grad også gjøre seg gjeldende.

I stedsnavnforskningen har det dannet seg to leirer når det kommer til det jeg velger å omtale som sakrale stedsnavn. På den ene siden finner vi de forskere som angriper gamle gårds og stedsnavn i den forstand at stedsnavn med navneledd som Tors-, Odins- Ner- og Frøys- nødvendigvis må stamme fra gamle gudenavn. En av hovedtalsmennene på dette området her i Norge og Norden var Magnus Olsen (1878-1963).

På den andre siden finner vi de som heller i motsatt retning, og som avviser disse teofore forklaringene.

Flere stedsnavn i Skandinavia kan knyttes direkte til navneleddet Frøys-. Eivind Vågslid (1975) lister i alt opp 28 eksempler på dette i Norge<sup>14</sup>, hvorav enkelte forekommer flere ganger. Eksempel på dette er Frøysland, som i litt ulike varianter forekommer flere steder i Norge: I Nordre Land, Søgne i Vest-Agder, Halse i Vest-Agder, Feda i Vest-Agder, Sogndal i Sogn og Fjordane og Førde i Sunnfjord (Vågslid 1975 s. 372-373). I Ryghs *Norske gaardnavne* er det listet 35 ulike, hvorav ett, Frøisetser, kan være problematisk ettersom første ledd av navnet kan stamme fra både norrønt *Freyr* og *Freyja*. I tillegg lister Rygh 11 forekomster med første navneledd *Fres*- og fire forekomster av første navneledd *Fret*-. I Sverige og er forekomsten noe høyere, imens tallene fra Danmark er langt lavere. Stefan Brink (2007) operer med det han kaller 22 sikre stedsnavn avledet av Frøy i Norge. 38 sikre navn i Sverige, men kun ett eneste i Danmark. Dette er Frøs Herred som i 1231, altså i middelalderen, omtales som Frøsheret (Brink 2007).

Dersom vi skal gå ut i fra disse tallene alene, og ser bort ifra tolkningen Vågslid gir av disse i boka kan dette være en indikasjon på at det har vært utøvet frøyskult i store deler

---

<sup>14</sup> Boka til Vågslid blir her kun brukt som et oppslagsverk for å gi et antall stedsnavn i Norge som kan føres tilbake til navn som kan ha sammenheng med Frøy. Teoriene som kommer frem om betydning av navneledd i boka blir behandlet nedenfor.

av Skandinavia, med en konsentrasjon i Norge og Sverige. Det som i alle tilfelle kan sies med sikkerhet er at navnet som stedsnavn i seg selv har vært populært.

I Norge er området rundt Fresvik i Sogn særlig interessant. Området har en stor konsentrasjon av førkristne religiøse stedsnavn, og Fresvik leder til Nærøyfjorden som leder videre mot Gudvangen. Det som her er spesielt spennende er hvordan de sakrale navnene her står i



Figur 1: kart over fresvik og området rundt. ([www.norgeskart.no](http://www.norgeskart.no))

sammenheng med hverandre ellers i det skriftlige materialet.

Navnet Nærøyfjorden henger etymologisk sammen med navnet Njord, som ifølge Snorre er Frøys far. At kult rundt førkristne guder har vært utøvd her er det vanskelig å la være å forestille seg. Dette er heller ikke det eneste eksempelet på at gudenavn i stedsnavns materialet opptrer samlet eller i par.

Her kommer vi igjen inn på et av de gjennomgående temaene i denne oppgaven, nemlig Frøy som hovedfruktbarhetsgud i vikingtid og arvtaker etter Njords- og enda tidligere Nerthuskult. Magnus Olsen påpeker at Njord, sammen med guddommen Ull (hvis navn er bevart i flere stedsnavn, som Ulland (norrønt *Ullarland*)), med tanke på hvor lite fremtredende guddommene er i den overleverte mytologien, må være fra tidlig vikingtid eller ikke yngre enn sen folkevandringstid. Et av argumentene hans her er den lave forekomsten av navneleddene i islandsk materiale, som er to tilfeller av stedsnavnet *Njarðvík* (Olsen 1978, s. 120). Videre argumenterer han for at de to overnevnte gudenavnene opptrer i stedsnavn på –land, som i eksempelet med Ulland over, men også stedsnavn som Nærland (*Njarðarland*). I navn på –seter (-setr) derimot, opptrer ikke disse gudenavnene i det norske stedsnavnskorpuset. Navneleddet Frøys- opptrer

derimot både, som vi har sett ovenfor, i stedsnavn med endelse –land, men også i gårds og stedsnavn med endelse –seter (s. 137). Vi kan med andre ord føye dette argumentet til en forestilling om en mulig videreføring og kontinuitet i fruktbarhetskultusen i førkristen tid, i alle fall i det norske området.

Det er her verdt å bemerke at ikke alle er enige i at stedsnavnene som nevnt over har noen rot i den religiøse sfæren. Vi kommer med det tilbake til Eivind Vågslid (1974, s. 360) som hevder at navneleddet Frø, og herunder hovedsakelig navn som ellers etymologisk har blitt lest som plasser viet til Frøya og noen ganger Frøy, skal leses som *fræ* og etymologisk føres tilbake til germansk \**fraiwa* som skal bety ‘fræ, grøda, avkjøme’. Navneleddet Frøys fører han tilbake til norrønt *frøyss*, som ”frys eller kann frjosa, frostnæm, kald” (Vågslid 1974, s. 360). Vågslid fører samtlige gårds- og stedsnavn tilbake til disse betydningene, altså grøde, avkom eller kaldt vær. Forklaringene her blir at de stedsnavnene som skal ha hatt noe med Frøy å gjøre kun skal ses i sammenheng med dyrking av jord eller frost, altså kalde temperaturer. “Gudenamnet *Frøy*,” skriver Vågslid, “finst ikki i eit einaste gamalt norsk stadnamn. Det same gjeld disnamnet *Frøyja*” (Vågslid 1974, s. 386). Det må også nevnes at Vågslid mottok massiv kritikk for sine teorier på feltet, og ikke minst for sine bastante påstander som den siste overnevnte. Det er likevel interessant at alle forklaringene Vågslid kommer med kan knyttes til Frøy: både grøde og frost, eller idet minste fravær av frost, er elementer som går igjen i materialet som omhandler guddommen han utelukker.

I Norge har denne debatten stilnet av de siste årene, og det blir ikke publisert mye nytt materiale om disse elementene.

Alle stedsnavnene som kan knyttes til Frøy og kult rundt ham hadde fortjent en nøye gjennomgang her, ikke minst gjelder det stedsnavnsparene hvor gudenavnene Frøy og/eller Frøya og Njord opptrer sammen. Dessverre er det ikke rom for dette i en oppgave som har som sitt fremste mål å behandle tekstlige kilder, men det er ingen tvil om at debatten rundt stedsnavn med sakral betydning med fordel kunne gjenopplives.

#### 4.3.2. Arkeologisk materiale

Det arkeologiske materialet som kan fortelle oss noe om Frøy eller praksis rundt dyrkingen av ham er lite. Hovedvekten av den arkeologiske diskusjonen rundt Frøy baserer seg på ett enkelt funn fra Rällinge i Sverige, en statue som viser en mannsperson med erigert penis. Denne har blitt satt i sammenheng med Adam av Bremens beskrivelser som er nevnt ovenfor. Det er likevel viktig å presisere at det er mulig at figuren ikke er ment for å være noe annet enn det den er: en mannsperson med erigert penis. En slik figu må ikke

nødvendigvis har noe med religiøs utøvelse å gjøre. Dette blir diskutert og poengtert av Neil Price (2006), og det blir her vektlagt at dersom

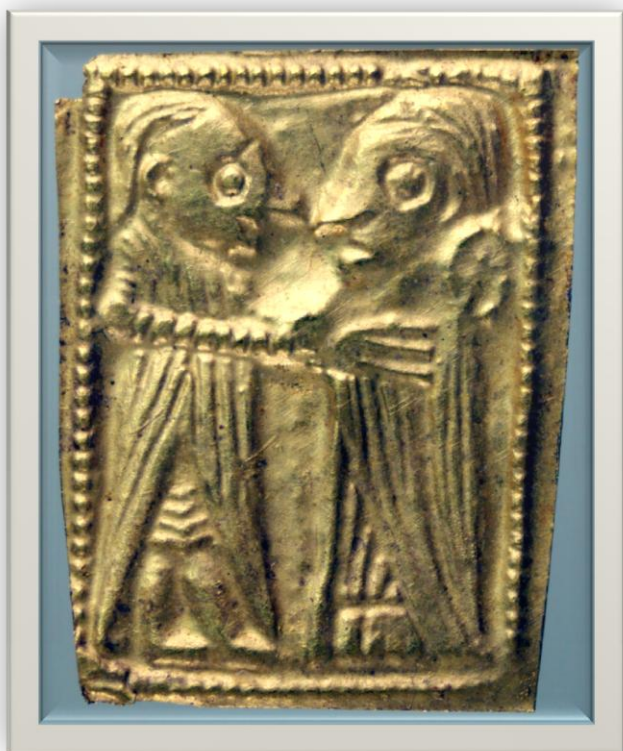
man skal tolke figuren som Frøy, ser man bort fra alle gudens andre attributter, som det sammenleggbare skipet hans, galten, og ikke minst sverdet. Videre nevner Price at dersom man kun skal legge den seksuelle attributt til grunn er det andre guddommer som også kan tas med i betraktning, eksempelvis Odin som uten tvil også er et seksuelt vesen. Det kan ifølge Price også være snakk om en hvilken som helst alv (*álf*), som *Völsa þáttr* viser at kan ha vært senter for kultutøvelse med seksuelle tilnærminger i fokus.

Det har også blitt funnet såkalte gullgubber, som er små bilder på gullfolie. Disse kan deles inn i fire forskjellige kategorier (etter Simek og Ratke 2006) som kan ha hatt ulike funksjoner. Det er funnet to typer gullgubber som viser enkeltpersoner, enten menn eller kvinner. Den tredje kategorien er de gullgubbene som gjerne kalles *skrømt*. Dette er også gullgubber som også viser kun en person, men her er ansiktstrekk visket bort og trekk som hender og føtter og øyne er overdrevent store. Den fjerde og siste kategorien er dobbelgubbene, som viser en manns- og kvinneperson i samme bilde. Dobbeltgubbene



Figur 2: Statuett fra Rällinge i Sverige, tolket som Frøy.

kan posere på ulike måter, eksempelvis slik illustrasjonen viser med at personene holder



Figur 3: Gullgubbe fra Klepp på Jæren.

hverandre i hendene. Disse har av enkelte forskere blitt satt i sammenheng med myten fra *Skírnismál* og offerhandlinger i sammenheng med hellige bryllup og fruktbarhet. Men, gullgubbene er heller ikke entydige. På samme måte som den vesle figuren fra Rålinge er det ikke gitt at disse kan settes direkte opp mot det mytologiske stoffet. I senere tid har det blitt hevdet at gullgubbene har blitt brukt i sammenheng med viktige juridiske transaksjoner, det være seg religiøse eller sekulære (Simek og Ratke, 2006).

Synspunktene har imidlertid blitt kritisert for mangel på belegg, samt at de skriftlige kildene som er benyttet for å forklare gullgubbene, herunder *Sachsenspiegel* fra Heidelbergmanuskriptet, er langt yngre enn gulgubbene selv (Back Danielsson 2007 s. 200).

Her må vi vende tilbake til beretningen fra *Vatnsdœla saga* om hvordan Ingemund får beskrevet hvor han skal bygge når han kommer til Island. Det er nettopp når Ingemund graver hull til høysetestolpene i huset at han finner igjen gaven fra Harald Hårfagre (se kap. 3.1.4. ovenfor). Under de arkeologiske utgravningene på Borg i Lofoten ble den største av gullgubbene funnet nettopp nede i et stolpehull<sup>15</sup>. Dette blir videre kommentert av Steinsland (1990), som også legger vekt på at et av funnene ikke bare lå i

<sup>15</sup> Informasjonen er hentet fra Lofotr Vikingmuseums nettsider, [www.lofotr.no](http://www.lofotr.no)

et stolpehull, men at det sågar lå under en stein plassert i hullet, hvilket gjør det rimelig å tolke at gullgubben må ha blitt plassert der med hensikt.

Et annet punkt som kan nevnes her er såkalte «hvite hellige steiner» som også har blitt satt i sammenheng med fruktbarhetskult. Disse hvite fallossteinene ble, først av Theodor Petersen (1906), satt i sammenheng med kult til guden Njord, som, som tidligere nevnt, regnes som den foretrukne fruktbarhetsguden før Frøy ble fremtredende i vikingtiden. Grunnen er funnstedene: steinene er oftest plassert langs kysten og i nærheten av steder hvor stedsnavnet kan knyttes til Njord. Petersen poengterte at steinene ikke var store nok til å være bautamonumenter og at de derfor måtte ha en sammenheng med fallossymbolikk og fruktbarhetskultus. Steinsland (1997 s. 119-120) peker på hvordan mange av steinene også er funnet i tilknytning til gravmonumenter, både inne i gravrøyser og på utsiden av dem, og da plassert like ved. Hun spekulerer i hvordan steinene kan vise til en førkristen idé om sammenheng mellom fruktbarhet og død. Dersom de hellige hvite steinene har blitt benyttet i kult til Njord kan vi spekulere i om dette også har blitt overført i dyrkingen av Frøy. Men, dette blir naturligvis spekulasjoner som vanskelig kan bevises eller hevdes håndfast.

#### 4.3.3. Runematerialet

Et søk i Samnordisk runtextdatabas med søkeord *Frey* gir få treff hvor navnet opptrer alene. Det samme gjelder frøysnavnet *Yngvi*, som ikke gir noen treff i databasen. Kun i ett tilfelle, innskriften U 851 kan man med godvilje tolke at navnet skal stå for seg selv. Men dette er en minneinnskrift, og ordet som har blitt normalisert til *Frey* er **fr̥y̥g**. Siste delen av innskriften er skadet, så dette kan være nok et eksempel på et vanlig egennavn. I en annen innskrift (Sö 208) er Frøy nevnt i et stedsnavn. Innskriften er også en minneinnskrift, som forteller at den avdøde bor i **fr̥ayslutum**, som normaliseres *Freyslundum*, altså Frøyslund. Derimot er det flere treff hvor risteren av runene har nevnt mennesker som har *Frey* som del av navnet sitt, eksempelvis *Freybjørn* eller

*Freysteinn*, og dette da hovedsakelig i minnesmerker over avdøde. Ifølge databasen forekommer navnet *Freysteinn* 29 ganger i 28 inskripsjoner, og *Freybjörn* 12 ganger i 12 inskripsjoner. Det samme gjelder sammensatte manns- og kvinnenavn hvor første delen av navnet er *Ingi*. Runen med navnet Ing, som kan ledes tilbake til det rekonstruerte *\*InguR* eller *\*IngwaR* har likevel blitt sett i sammenheng med Frøy, og da spesielt i sammenheng med fruktbarhetsmagi og ritualer<sup>16</sup>.

Her kan det også nevnes at Frøy betegnes som *Ingunar-Freyr* både i Lokasennas 43. strofe og for øvrig også i den større Olavsagaen. (Turville-Petre 1964, s. 170) Sammenhengen med runen Ing her er vanskelig å se forbi. Turville-Petre peker også på at danskekongen i eposet Beowulf kalles *Frea Ingwina*, og forklarer betegnelsen som «herren over Ings venner». Turville-Petre påpeker også at Tacitus beskriver Germania som å være bosatt av 'Ingveonske stammer' (Turville-Petre 1964, s. 191).

Av annet runemateriale som har blitt satt sammen med det stoffet som behandles i denne avhandlingen kan enkelte innskrifter nevnes. Magiske formler som opptrer kan sees i sammenheng med trusselmotivet fra *Skírnismál*, og ifølge Steinsland (1991, s. 107-108) kan minst en strofe fra Bryggen i Bergen<sup>17</sup>, strofe NB 257 M nærmest være en parafrase over strofe 36 fra *Skírnismál*. I denne strofen forbanner Skirne Gerd ved å pålegge henne *ergi, æði ok óþola*. I innskriften, som jeg gjengir etter Samnordisk Runtexdatabas i likhet med de foregående innskriftene, står det (...) **e=k sende=r : þer ek se a þe=r ylhia=r e=rhi o=k oþola**:(...) som normaliseres til *ek sendi þér, ek sé<sup>18</sup> á þér, ylgjar ergi ok úþola*. Dette kan oversettes med 'jeg sender deg, jeg ser på deg, ulveaktig argskap og utåle'. Runepinnen inneholder, i tillegg til formelen over, en formel for beskyttelse mot alver, troll og tusser. En samling latinske trolldomsord er også risset inn i pinnen. Clunies Ross (2005, s. 19) kommenterer på at stilen i innskriften likner de metriske formene vi møter på i eddadiktene, og spesielt det som er benyttet i *Hávamál* og *Skírnismál*.

<sup>16</sup> For mer om runer og magiske formler generelt, se f. eks. McKinnel og Simek med Düwel, 2004.

<sup>17</sup> Innskriften er publisert av Liestøl (1964, s. 41), og er transkribert noe annerledes her enn i Samnordisk Runtexdatabas.

<sup>18</sup> Ordet som i databasen normaliseres *sé* gjengir Liestøl som *síða*.

*Skírnismál* 36 betegner også *ergi*, *æði ok óþola* som *þrjá stafi*, 'tre staver'. Denne formelen finner vi også igjen i runeinnskriften DR 358, datert til perioden mellom 570 e.v.t. og 700. Innskriften forteller at [(h)AþuwolAfA] [sAte] [(s)tA(b)A] þr(i)a] [fff], som vi kan oversette til 'Hodulv satte tre staver'. Selv om det ikke står at det er 'erge øde og utåle' Hodulv har ristet kan innskriften vise at formelen med 'tre staver' eller tre runer har vært kjent både i middelalderen og i perioden før vikingtiden.



## 5. DISKUSJON. OPPVEIING AV PUBLISERT MATERIALE MOT KILDENE

I dette kapitlet vil jeg ta for meg den forskningen jeg har presentert ovenfor og måle den opp mot de kildene jeg har presentert. Jeg vil her foreta vurderinger av hvordan guden har blitt behandlet i forskning, og om dette bildet er nyansert nok. Hvordan fremstillingene er vektlagt og hvor fokuset ligger vil være hovedmomenter. Diskusjonen vil dreie seg rundt problemstillingene skissert i innledningen, altså hvilken rolle Frøy spiller i de ulike tekstkildene, og i hvilken grad fremstillingene gir rom for overførbarhet. Med overførbarhet mener jeg bruk i ulike sammenhenger. Fungerer Frøy som aktør i tekstkildene, eller som litterært symbol? Underordnet denne problemstillingen stiller jeg spørsmålet 'hvilket bilde av guddommen blir leseren presentert for, og har dette bildet noe å si for hovedproblemstillingen?'

### 5.1. Frøy: en skikkelse eller flere?

Som med mange av de andre norrøne gudene viser kildene at Frøy er en skikkelse med flere funksjoner. Mest prominent av disse er funksjonen som fruktbarhetsgud, men som stamfar for kongeslekten viser han også seg som en gud for kongemakt og gjerne makt generelt. At Frøy også har sverdet som attributt kan også peke på en funksjon som stridsgud. Kan dette fortelle noe om hvordan middelaldermennesket oppfattet guden? Det er påfallende at i de tilfellene hvor Frøy opptre som stamfar for kongerekken har han tilnavnet Yngve. Det er Yngve-Frøy som har gitt navn til Ynglingeætten. Her kan vi trekke en parallell til den tidligere omtalte tittelen *frea ingwina* fra det gammelengelske materialet. Dersom vi leser disse kildene på samme vis må også navnet i de norrøne kildene, *Yngvi-Freyr* leses som «Yngvenes herre» eller liknende, og at gudens virkelige navn også her er skjult. Men, at det norrøne navnet skal tolkes som 'herre over Yngvene' virker likevel urimelig, og det virker mer som om navnet, i hvert fall i middelalderen, har blitt oppfattet som et sammensatt egennavn.

Frøy har ikke nødvendigvis opprinnelig vært gudens egennavn. Det har blitt diskutert om Ing eller Yngve har vært Frøys opprinnelige navn. Slik det er nevnt over er det også hevdet at *Freyr* kun er en tittel eller et dekknavn. Turville-Petre (1964, s. 170) foreslår en sammenslåing av alle tilnavnene hvor han legger til Frode (*Fróði*), slik at navnet til syvende og sist blir *Yngvi-Freyr-inn-Fróði*. Men, Turville-Petre hevder at også *Yngvi* skulle være en tittel, som skulle bety 'Inveoneren' på samme måte som *Freyr* betyr herre.

Hvilket navn guden opprinnelig skal ha hatt forblir uvisst, men ut ifra materialet er det ikke en fremmed tanke at et av *Ing*-navnene, det seg være *Yngvi* eller *Ingi* kan være nærmere gudens opprinnelige navn. Det er uansett ingen tvil om at det er disse tilnavnene som opptrer oftest i middelaldertekstene. Ing er også navnet på runen for lyden 'ng', som har blitt sett i sammenheng med fruktbarhetsmagi (se f. eks. MacLeod og Mees 2006, s. 105).

Det vi derimot kan lese, både ut i fra kildematerialet og slik forskningen har vist gjennom en årrekke, er at Frøy blir stamfar til Ynglingeætten gjennom et hellig bryllup, et *hieros gamos*, med jotunkvinnen Gerd. Motivet er ikke ukjent i det norrøne materialet; det er nok av fortellinger om hvordan norske konger eller sagnhelter inngår giftemål med kvinner som kommer fra et område vi kan betegne som 'utenfor'. Både i fornaldersagaene og kongesagaene ser vi eksempler på dette, hovedsakelig gjennom at helten eller kongen enten gifter seg med eller avler barn med samiske kvinner. Dette blir et bilde, eller i det minste et litterært motiv som viser til en forening mellom orden og kaos. Else Mundal (1997) påpeker at en slik forestilling, at samer i norrøn tid skulle representere kaos, kan bero på en rekke faktorer. Kjønnssrollemønstrene kan ha blitt oppfattet som annerledes, eller seksualvanene kan ha avviket fra det som norrøne menn og kvinner var vant til og komfortable med. Men hovedgrunlaget for at sammenlikningen mellom Midgard-Utgard og norrøne mennesker og samer kan tas i bruk, hevder Mundal, er likevel de to folkenes geografiske plassering. Norrøne

mennesker var fast bosatt, i all hovedsak langs kysten, imens den samiske delen av befolkningen i stor grad levde i innlandet<sup>19</sup>

Hva så med Frøy som gud for sverdkamp eller strid? I *Lokasennas* 42. strofe er det nettopp sverdet som er kjernen for Lokes beskyldninger, og hvordan Frøy skal være ute av stand til å forsvare æsene mot Muspellsønnene som skal komme ridende ved ragnarok. Kjenningen *Freys leikr* er også listet som omskriving for kamp i *Lexicon Poeticum*. Men: sverdet og fruktbarheten må ikke nødvendigvis være adskilt. Et oppslag i ordbøkene vil gi to mulige direkte oversettelser av det norrøne ordet *sverð*. Den første og mest innlysende er naturligvis vårt moderne norske ord sverd (i *Norrøn ordbok* presisert som hovedsakelig et tveegget sådan). Den andre oversettelsen er noe så enkelt som «mannslem». Fellesnevneren her er naturligvis utforming og funksjonalitet: et langt objekt med penetrasjon som sin hovedfunksjon. Med andre ord kan denne attributten, sverdet, også leses i sammenheng med fallossymbol og fruktbarhet.

Kjenningen *Freys linna foldar* skal, i henhold til *Lexicon Poeticum*, også leses som gull, noe som peker mot rikdom og velstand. Dette vil jeg hevde er en ren overføring av fruktbarhetsaspektet.

## 5.2. Videre diskusjon. Påvirkning på samisk religion?

Materiale som omhandler samisk førkristen folketro er svært problematisk og vanskelig å behandle ut ifra en rekke grunner. Et av de viktigste punktene er at samiske samfunn før kristendommen var fullstendig skriftløse. Det var ikke før sent på 1600- og tidlig på 1700-tallet at noe ble notert ned om samisk førkristen religion, og selv informasjonen som kommer frem her er usikker<sup>20</sup>. Ikke minst er det da også problematisk å benytte dette materialet i arbeid med førkristen norrøn religion som i sin tur også er

---

<sup>19</sup> Her er det naturligvis unntak fra regelen. Mundal (1996) påpeker bl.a. betegnelser som *búfinnar eða fiskimenn* fra *Sneglu-Halla þáttr* som skal ha vært bosatt i kyststrøk og levd av fiske.

<sup>20</sup> Det kan naturligvis diskuteres om det finnes spor av samisk religion i norrøne kilder, men dette kan ikke fastslås med sikkerhet. Vi møter samer i eksempelvis *Gríms saga lóðínkinna*, men her er det rent litterære karakterer det er snakk om, som gjerne har mer til felles med kaosmaktene vi møter i mytologien enn med virkelige mennesker.

problematisk, siden dette materialet også er nedtegnet flere hundre år etter at religionspraksisen hadde vandret fra førkristen til kristen. Nøyaktig hvor påvirkningen kommer fra er også et element som ikke er entydig. Om påvirkningen er fra førkristen tid eller om den har kommet inn i den samiske kulturen etter at området ble kristnet er ikke naturlig gitt. Med disse forbeholdene i grunn vil jeg likevel foreta noen vurderinger og tanker rundt en mulig samhandling mellom norrøn og samisk religionspraksis som, som vi skal se, kanskje kan ha blitt utvekslet fra det norrøne til det samiske samfunn.

I kildene fra 16 og 1700-tallet blir vi presentert for en guddom som er navngitt som *Veralden olmai*, Verdens mann (også skrevet *Weralden olmay* og *Vaeralden ålmaj*, jmfør Kristiansen 2005, s. 12). I følge kildene er han gud for reindrift og godt år, og han har sitt hovedsete lengst opp på himmelen ved polarstjernen. Temaet er behandlet av Marja Liisa Kainänen og Ulf Drobin (2001) hvor kildene til informasjonen også er presentert. I artikkelen presenterer Drobin og Kainänen belegg fra fem ulike nedtegnelser som forteller om *Veralden olmai*. Dette er Nærøymanuskriftet, skrevet av presten Johan Randulf i 1723, en tekst av Henrik Forbus fra 1727, teksten *Afguderiets dempelse* av Jens Kildal forfattet etter 1730 (her er det betegnelsen *Marylmen Radien* som er nevnt, men dette skal tolkes som samme guddom), et verk av Olaus Graan fra 1672 hvor *Veralden olmai* beskrives som å være et gudebilde i tre, og til slutt en beretning av Carl Solander fra 1726 (Drobin og Kainänen 2001)<sup>21</sup>.

Et av momentene ved samisk versus norrøn kultur, det være seg den førkristne eller den kristne, er at det har vært en form for utveksling. Kommunikasjon har foregått, og de to kulturene har levd side om side. Flere av de samiske guddommene har klare paralleller til de norrøne. Tordenguden *Hovrengaellis*, også kalt *Dierpmis* eller *Bajánolmai* er på samiske rune bommer avbildet med det som tilsynelatende er et septer, attributt som er vanlig å finne over hele det indoeuropeiske området i forbindelse med guddommer for torden. Det er også naturlig å trekke paralleller til Tor hvis attributt over alle er hammeren Mjølne. Det som er spesielt med *Veralden olmai* er at første ledd av navnet må være innlånt fra germansk, jmfør moderne norsk verden, tysk *Welt* og ikke minst,

---

<sup>21</sup> Disse kildene, altå de ulike manuskriptene som omtaler den samiske religionen har ikke vært tilgjengelige for meg. Jeg benytter meg derfor av de sitatene Drobin og Kainänen fremlegger i artikkelen.

norrønt *veröld*.<sup>22</sup> Det er vanskelig å se for seg at fruktbarhetsguden Frøy, eller *Veraldar goð* og fruktbarhetsguden *Veralden olmai* ikke har noe som helst med hverandre å gjøre<sup>23</sup>. Om fruktbarhetsguddommen som presenteres i det samiske materialet er lånt direkte fra norrøn kultur *per se* er det vanskelig å si noe sikkert om. Fruktbarhetsguder med mer eller mindre like attributter og funksjoner finnes i de fleste eldre kulturer. At navnet er innlånt er derimot noe vi kan si med relativt stor sikkerhet.

I de berettelsene vi har overlevert om den samiske religionen har, som Drobin og Keinänen poengterer, *Veralden olmai* sitt sete ved polarstjernen. Det har dermed blitt tolket at guddommen har en sammenheng med den øverste stjernen, og videre også med en forestilling om verdenspillaren eller *axis mundi*. Slike forestillinger har antakelig også vært tilstedeværende i den norrøne førkristne religionen, da billedliggjort igjennom verdenstreet Yggdrasil. Informasjon om at fruktbarhetsguden Frøy skal ha hatt noen klar sammenheng med verdensaksen foreligger dog ikke. Det er Odin som i første rekke forbindes med Yggdrasil, og som har gitt navn til treet ved å ofre seg selv til seg selv hengende fra det. Det eneste momentet ved Frøy som med litt fantasi kan kobles sammen med dette er informasjonen som kommer frem i *Lokasenna* 35, hvor Frøy omtales som *ása jaðarr*. Dette er, som nevnt over, tolket til å bety æsers vern og verge. Men, som jeg kommenterer i kapittelet over, blir dette direkte oversatt 'æsers ytterste kant', noe som kan være ment for å spille på en slik sammenheng. Likevel er det viktig å poengtere at dette er et tynt grunnlag som ikke kan lede til mer enn spekulasjon. Dersom vi skal lese en slik tolkning i betegnelsen *ása jaðarr* må vi også regne med at formuleringen har et utspring i førkristen periode og at den har overlevd helt frem til nedtegnelsestidspunktet til tross for at ingen andre skriftlige kilder viser dithen.

Det har også blitt trukket henvisninger til at *Veralden olmai* kan ha hatt en sammenheng med guden Heimdall, og da i sammenheng med indikasjoner på at Heimdall også kan ha vært en himmelgud, på samme måte som den samiske guddommen (se bl.a. Steinsland

---

<sup>22</sup> Hos Kristiansen (2005, s. 14) hevdes det at også *Hovrengaellis* er et nordisk låneord som skal leses som 'Tor-Kallen', hvilket også påpekes av Drobin og Keinänen (2001). Det poengteres at 'h' i begynnelsen av navnet gjenspeiler norrønt 'þ', og at *Hovrengaellis* kun er en sørsamisk uttalemåte for 'Tor-Kall'.

<sup>23</sup> Her må det også nevnes at andre tolkninger har blitt foreslått. Steinsland (2005, s. 221) påpeker at også Heimdall har blitt tolket i sammenheng med verdensaksen og at paralleller til *Veralden olmai* har blitt trukket på grunnlag av dette.

2005, s. 221 og Thorvaldsen 2002). Steinsland peker også på at Heimdall, hvis navn er sammensatt av *heimr* og *dallr*, enkelte ganger nevnes som *Heimdal* i tekstene. Dette har i følge Steinsland blitt tolket til å bety 'verdenssøylen'. Jeg vil likevel hevde at bortfall av en konsonant i enkelte tekstkilder er et svakere argument for at navneløden skal tillegges en spesiell mening.

Vi kan også trekke frem at Frøys bolig, Alvheim, ifølge *Gylfaginning* eksisterer et sted på himmelen, der hvor lysalvene (norrønt *ljósálfar*) bor, i motsetning til mørkalvene som bor under jorden. Dette kan også være et pek mot Frøy som en himmelsk guddom, og som kan støtte opp mot teorien om forestillingen om Frøy som solgud. I følge Snorre er det også i Alvheim at Lidskjalf, Odins høysete befinner seg; det samme som Frøy setter seg i for å se ut over alle heimer i *Skírnismál*. Men, hos Snorre er det også i det himmelske Alvheim at salen Breidablikk ligger, som ifølge både Snorre og eddadiktene er Balders bolig. Kildene er med andre ord ikke helt og holdent entydige i dette.

Et annet problem som melder seg er naturligvis momentet som ble nevnt innledningsvis. På hvilket tidspunkt kan den språklige og eventuelle kulturelle utvekslingen ha skjedd? Det er på ingen måte gitt at det språklige innlånet har foregått i førkristen periode<sup>24</sup>. På samme måte er det heller ikke gitt at Frøy har blitt omtalt som *veraldar goð* før Snorre skrev sin *Ynglinga saga*. Det er selvsagt en mulighet for at det i førkristen tid var utenkelig å omtale Frøy som 'verdens gud'. Utvekslingen kan med andre ord være et resultat av at Snorres historieverker ble fortalt også i områder hvor samiske og norrøne mennesker hadde kontakt.

*Veralden olmai* skal i følge kildene også ha blitt omtalt med tilnavnet *Radien*. *Radien* er antakelig også et låneord fra germanske språk, og vi kjenner det igjen fra norrønt *ráða*, 'å råde'. Rett oversatt blir *Radien* eller *Radien olmai*, *Veralden radien* osv. henholdsvis 'råderen', 'den rådende mannen' og 'verdens råder'.

Det er også besnærende å legge merke til det faktum at en av de som nedskrev disse beretningene, Johan Randulf (1686- 1735), tok til seg mye av sine kunnskaper i de årene

---

<sup>24</sup> Førkristen periode menes her som før norrøne mennesker ble kristnet. Konverteringen av samene foregikk naturligvis på et langt senere tidspunkt enn det 11. århundre.

han var bosatt på Nærøy i Nord-Trøndelag. Navnet Nærøy kommer som vist over fra gudenavnet Njord, Frøys far og også fruktbarhetsguddom. At det nettopp var på Nærøy Randulf lærte om *Veralden olmai* kan naturligvis være en tilfeldighet. Det kan også være en indikasjon på at kulturell utveksling kan ha foregått i dette området over lengre tid. Det er også interessant at Olaus Graan forteller at *Veralden olmai* skal ha blitt tilbedt som trebilde. Dette kan naturligvis settes sammen med Adam av Bremens beretninger fra Uppsala som er diskutert over, men også med fortellingen fra *Qgmundar þáttr dytts* hvor Gunnar Helming knuser trebildet av Frøy.

Det er for øvrig påpekt av flere at kulturelle utvekslinger mellom norrøne og samiske mennesker må ha funnet sted og at de to folkegruppene må ha hatt kontakt. I sagaene finner vi spor etter dette i mer stiliserte former, eksempelvis i motivet med innkreving av finnskatt, som vi eksempelvis ser i *Egils saga* (Mundal 1996).

### 5.3. Problemet med ambivalensen

I dette avsnittet er det viktig å stille noen enkle spørsmål innledningsvis. Hvorfor er det slik at en gud, som tydelig har vært viktig og prominent i førkristen tid, i hvert fall i Norge og Sverige dersom vi skal følge stedsnavn og Island dersom vi skal legge vår lit til islendingesagaenes historiske kildeverdi, er beskrevet i så få skriftlige kilder fra middelalderen? En gud som etter all sannsynlighet har hatt en så stor popularitet at også omreisende jegerfolk har trykket ham til sine bryst, og sågar har latt ham være den guddommen som står i senter for verden? En gud som Adam av Bremen i sine krøniker har sidestilt med Tor og Odin som vi har så mange fortellinger overlevert om, og hvor sistnevnte også holdt seg levende i skriftlig tradisjon på Island helt opp på 1600tallet?

Det kan være mange grunner til dette. En av de mest nærliggende og plausible kan være at manuskripter kan være tapt, og med det edda- eller skaldekvad som kunne gitt oss mer informasjon. At eddadikt har gått tapt med tidens løp vet vi med relativt stor sikkerhet. Mot slutten av Jón Helgasons utgave av eddadiktene peker han på at Snorre i hans Edda siterer strofer som ser ut til å være bruddstykker av tapte dikt. (Jón Helgason 1965, s. 94) En annen teori kan være at dyrkelsen av Frøy har vært en så naturlig del av det

dagligdagse samfunnet og den muntlige kulturen at man ikke hadde behov for å bevare flere av kvadene på pergament etter at latinskriften gjorde sitt inntog sammen med kristendommen på midten av 1000-tallet. Det er også et velkjent faktum at de eddadiktene som er behandlet i denne oppgaven etter all sannsynlighet er festet i skrift på Island, selv om diktene naturlig nok har vært kjent i resten av det norrøne området. Kanskje var det få av landnåsmennene som brakte med seg nettopp denne guden til sine gårder? Var muligens Ravnkjell enestående med sine hellige hester og sitt vennskap til Frøy?

For å angripe det siste punktet først, så kan Ravnkjell vanskelig sies å være enestående på noen annen måte enn at han er den eneste kjente frøysguden som har fått en egen saga skrevet om seg. Flere personer i islandske genealogier er listet med tilnavnet *Freysgoði*, og ett eksempel finner vi i *Gísla saga Súrssonar* hvor det blant annet fortelles om en Torgrim Frøysgode. Flere eksempler finner vi i islandske genealogier, og vi kjenner også til kvinnelige kultutøvere som kan se ut til å ha hatt en funksjon i kult rundt fruktbarhet og også rundt Frøy. Frøysdyrkere og blotsmenn med Frøy som sin hovedguddom går igjen i hele sagamaterialet, selv om ikke alle er betegnet som *Freysgoði*. Tidligere i oppgaven har jeg vist til fortellingen om Gunnar Helming, og med forbehold om at denne fortellingen kanskje ikke inneholder noe som helst av historisk verdi vil jeg fremheve denne og ikke minst *Vølsa þátr*. I begge tilfellene blir vi presentert for førkristen religiøs utøvelse som på mange måter kan knyttes til Frøy. I *Ögmundar þátr dytts* blir det stavet ut i klartekst hvilken gud det er snakk om, selv om denne fremstillingen nok er overdrevet og kanskje til og med humoristisk ment, spesielt hvordan Gunnar klarer å lure hedningene til å tro at guden deres hadde blitt levende. Samtidig viser fortellingen gjerne en frykt for den hedenske gudedyrkelsen: det er tross alt djevelen selv som taler til hedningene gjennom gudebildet. I *Vølsa þátr* er det ikke sagt rett ut at kultusen som portretteres har noe som helst med Frøy eller noen av de andre vanegudene å gjøre. Men, kulthandlingene beskrives som et alveblot. Med tanke på hvor Frøys hjem sies å være, Alvheim, er det fristende å legge to og to sammen. Når midtpunktet for blotet i tillegg er en hestefallos som er svøpt i lin og løk, blir fristelsen desto større.



#### 5.4. Politisk spill i middelalderen?

Kanskje går det også an å se en politisk forklaring på fenomenet, altså hvordan Frøy så sjeldent opptrer som aktør i materialet. Kan vi ane en form for sensur eller knebling fra det geistlige apparatet? I håndskrifter som ellers befatter seg med førkristne gudeskikkelser, om enn i en litterær karakterskikkelse, ser vi en tendens til karikering. Den Odin vi møter i fornaldersagaene er en karikatur, en vridd og ond personlighet med moralske svakheter og som stort sett vil helten ille. Ser vi bort fra eddadiktene ser vi mye av det samme: portrettering av sveer som oppriktig tror at et gudebilde av tre kan gjøre et menneske gravid, og ikke minst Adams overdrevne beskrivelse av blodsutgytelsen som finner sted til blant andre Frøys ære. Selv et av våre mest siterte mytologiske verk, Snorres Edda er bygget opp rundt den samme tematikken: Kong Gylve blir *narret* til å tro på historiene han blir fortalt. Sveene i *Ynglinga saga* tror også at dersom de fortsetter å blote til sin døde konge Yngve-Frøy, vil godt år og fred holde seg. Kanskje karikaturene ikke var nok? Kanskje fortsatte populariteten til nettopp Frøy å holde seg oppe i kristningsperioden, og at dette kan være en medvirkende faktor til at vi i dag har så lite materiale overlevert om ham. Dette siste blir rent spekulativt, og det finnes på ingen måte håndfaste beviser på at dette er tilfelle.

#### 5.5. Veraldar goð som forsvant?

Frøy som *veralдар goð* eller verdens gud er, som nevnt ovenfor, kun beskrevet slik en eneste gang, og det er hos Snorre i hans *Ynglinga saga*. Dette er like påfallende som det er merkelig. Å tillegge en norrøn hedensk gudeskikkelse benevnelsen verdens gud på 1200-tallet virker pussig med tanke på Islands tidlige kristning. I henhold til kildene skal kristendommen ha blitt innført på alltinget allerede i år 1000. I midten av det 13. århundre skulle det altså være få spor igjen av gammel tro i praksis. Snorre legger vel å merke vekt på at grunnen er at de hedenske sveene så en sammenheng med godt år og fred, og dermed antok at Frøy måtte være en gud. Uansett må gudeskikkelsen ha hatt en viss posisjon for at tradisjonen Snorre hadde med seg i bagasjen, med både edda- og

skaldediktningen, skulle videreføres inn i det vi gjerne kan kalle en sagavirkelighet som islendingene skapte med sin særegne middelalderlitteratur.

Det er også påfallende at Frøy som guddom ikke er tilstedeværende i det publiserte skandinaviske runematerialet annet enn i de eksemplene jeg nevnte i kapittel 4.3.3. Andre guder som Tor er nevnt ved en rekke anledninger for eksempel som beskytter, og da gjerne uttrykt gjennom formler som **þur : uiki**, *Þórr vígi* (Vg 150) som oversettes 'må Tor våke over'.

Det er ikke ukjent at guddommer fra førkristen tid er nevnt i litteratur fra sen middelalder. I de islandske fornaldersagaene som jo tar for seg den tidsperioden som middelalderens islendinger kalte *forn öld*, altså den gamle eller den svunne tidsalder er det et tilbakevendende tema at skikkelser fra den mytiske fortid dukker opp. Det kan nevnes at begrepet og klassifiseringen fornaldersaga i sin helhet er problematisk med tanke på flytende overganger mellom sagasjangrene. For en diskusjon, se f.eks Quinn (red.)(2005).

En av de karakterene som oftest opptrer i disse sene tekstene er, som nevnt ovenfor, Odin. Han er som oftest portrettert som en mannsperson hvis ansikt er helt eller halvveis skjult av enten en hatt eller en hette. Han snakker ofte i gåter, og har en tendens til å lede sagahelten ut på ville veier. Som regel får ikke leseren vite hans virkelig navn, men han går gjerne under betegnelser som *Høtt* (*Hálfs saga ok Hálfsrekka*), eller som i *Hrolfs saga Kraka*, hvor han går under navnet *Hrani* eller Rane. Også i *Heiðreks saga* som jeg har diskutert ved flere anledninger møter vi på en Odinsskikkelse som bærer navnet *Gestumblindi* eller 'den blinde gjesten' som Wessén har tolket ham (Wessén 1924, s. 543)<sup>25</sup>. Tolkningen er plausibel, og kan være en illustrasjon på Odins offer av sitt eget øye for kunnskap, og ikke minst hvordan han i *Grímnismál* strofe 46 omtaler seg selv som *Helblindi*.

Slike eksempler finner vi ikke med Frøy. Den eneste fornaldersagaen hvor han opptrer er versjonen av *Heiðreks saga* som er nevnt i kildekapitlet. Dette er altså det eneste

---

<sup>25</sup> *Gestumblindi* er i følge *Heiðreks saga* Odinsdyrker i motsetning til kong Heidrek, men motivet er likt det vi finner i sagaer som omtaler Odin selv.

eksempelet på at Frøy er nevnt i norrøn litteratur som ikke er direkte mytologisk men som likevel befatter seg med den førkristne myteverdenen og som har sitt utspring i helteediktningen. Dette til tross for det som kan virke som en generell positiv holdning til guden, eller i alle fall karakteren, basert på det vi kan lese hos Snorre og i eddadiktningen. Selv hos Adam av Bremen legges det vekt på at man bloter til Frøy for godt år og fred, noe som også kan være med på å bøye holdningen mot ham til den positive enden av skalaen.

Dette kan være en del av problemets kjerne. Odin som karakter er ikke utelukkende forbundet med det som i en middelaldersk kristen kontekst kan regnes som godt. Også i eddadiktene fremstår Odin som en, i mangel på et godt norsk ord, *trickster*. Dette er en rolle som vanligvis tillegges Loke, noe episoden vi får presentert i *Lokasenna* vitner om. På samme måte som Loke lurer og lyver Odin. Han voldtar, stjeler og driver hor for å få det som han vil. Et treffende eksempel vil være episoden hvor Odin skaffer skaldemjøden fra Suttung. I myten reiser Odin til Jotunheimen, skaper seg om til en slange, ligger med Suttungs datter, stjeler mjøden ved å drikke den, skaper seg om til en ørn og flyr så mjøden tilbake til Åsgård hvor han kaster den opp igjen i et kar. Odin er i henhold til mytene guden for skaldekunst, og det er nettopp denne mjøden som skaldene skal smake dersom de vil bli riktig gode i yrket sitt. Mjøden er riktignok stjålet fra æsene i utgangspunktet, men tyveriet og fortellingen om hvordan den hentes tilbake kan leses som avgjørende faktorer for at den i det hele tatt får de magiske egenskapene den har. Hele hans hovedfunksjon som gud for ordkunst er altså basert på en fortelling som i grove trekk omhandler tyveri og bedrag. I *Hávamál* gir Odin uttrykk for noe som nærmest kan minne om anger på grunn av hans handlinger:

Gunnlōð mér um gaf  
gullnom stóli á  
drykk ins dýra miðar;  
ill iðgiöld  
lét ek hana eptir hafa  
síns ins heila hugar,  
síns ins svára sefa.

Gunnlod gav meg der  
på gullprydet stol  
en drikk av dyrebar mjød;  
ond gjengave  
var det jeg etterlot  
for den hele hugen hennes  
for det såre sinnet hennes.

### *Hávamál* 105

Fortellingen om hvordan Odin tok til seg runekunnskapen, som jo henger sammen med skaldekunsten, forteller han at han ofrer seg selv til seg selv. Odin forteller at hang i ni netter i treet, som må leses som intet annet enn verdenstree Yggdrasil, *gefinn Óðni, sjálf sjálfum mér* (*Hávamál* 138). Handlingen har av bl.a. Jens Peter Schjødt (2003) og senere Henning Kure (2006) blitt tolket som et initiasjonsritual hvor Odins hengning i verdenstree symboliserer den liminale fasen som springer ut i ny tilegnet kunnskap.

Dette kan leses som å gjøre det ultimate offer, altså seg selv. I så måte kan vi tenke oss en tankegang som ikke er ulik den vi ser fra bibelske tekster, med Jesu offer på korset. På mange måter ofret også Jesus seg selv til seg selv, i kontekst av treenigheten. Men Odins offer kan også leses som den ultimate egoistiske handling. Offeret i Yggdrasil er ikke et offer gjort for å gagne andre. Det er et offer for å tilegne seg selv ny kunnskap, og med det makt. Odin fremstilles med andre ord som enestående egoistisk. Det er påfallende at Frøy i store deler av materialet ikke er fremstilt på denne måten.

#### 5.6. En tilgivende figur

I eddadiktene, slik vi har sett i eksemplene jeg har lagt frem i kildekapitlet, ser vi en gjennomgående vektlegging av de sympatiske sidene ved karakteren Frøy. Det er naturligvis unntak fra regelen, som i *Lokasenna* med beskyldninger om manglende manndom med vekt på at Frøy ikke er i stand til å forsvare seg uten det gode sverdet sitt, og at han skal ha hatt et seksuelt forhold til sin søster. Forsvaret de andre æsene setter opp for ham er i alle tilfeller sterkt, og helhetsintrykket som leseren sitter igjen med er at Frøy er en av de som er best likt blant gudene som er tilstede. Det vektlegges at ingen hater ham, at han frir folk fra lenker og at han passer på og har omsorg for kvinner: altså stikk i strid med det bildet vi får tegnet av eksempelvis Odin.

Et annet viktig poeng er at det er gjennomgående at dersom Frøy faktisk opptrer i det norrøne materialet, så er det i form av å være en guddom som ikke selv er aktiv i

fortellingen. Det er kun i *Ynglinga saga*, Snorres *Edda* og eddadiktene at vi møter ham som en person som faktisk snakker, går, står og interagerer med andre. I *Ógmundar þáttr dytts ok Gunnars helmings* er Frøy et gudebilde som sveene tror er levende og virkelig. Frøy som som aktør er med andre ord ikke med i sagaen, og det blir presisert at det ikke er Frøy som taler til sveene gjennom gudebildet. Det er djevelen som kommuniserer med hedningene gjennom trefiguren, og det er djevelen Gunnar driver ut. Det må imidlertid taes med i betraktningen at dette kan være et litterært grep skriveren har tatt for å demonstere guden. I så tilfelle er dette et grep som kan likne det vi ser i fornaldersagaene og fremstillingen av Odin som kommer frem i disse.

Også i versjonen av *Heiðreks saga* som er nevnt over er Frøy betegnet som en gud. Han interagerer ikke med de andre karakterene i fortellingen, men er heller brukt som en illustrasjon på førkristen praksis. Fortellingen kan på den måten settes sammen med det vi får fortalt i de øvrige islendingesagaene jeg har behandlet - *Hrafnkels saga*, *Gísla saga* og *Vatnsdæla saga*.

Det er også viktig å poengtere at de kildene som viser til en negativ tilnærming, som for eksempel *Vǫlsa þáttr*, kan regnes som en negativ og nærmest skrekkaktig fremstilling av hedensk huskult. Den har blitt tolket som å være en fortelling som kan omhandle kult til Frøy, men det er ikke eksplisitt fortalt i tåtten at Frøy er guddommen som tilbes. Det er derimot forklart at det er et alveblot som pågår og at det er en hestefallos som er senter for kulten. At fallosen skal representere Frøy er en tolkning som går igjen i flere av kildene jeg har presentert over, ikke minst i kapitlet hvor jeg diskuterer figuren fra Rälinge (se kap. 4.3.2.). Det som er viktig å merke seg er at alle tolkninger av Frøy som fallisk guddom eller karakter i så måte beror på Adam av Bremens ene beretning. Dette er den eneste kilden som eksplisitt forteller at guden skal ha vært avbildet med fallos i det hele. Jeg vil på ingen måte hevde at tolkningen er urimelig, men det er likevel viktig å poengtere at det er moderne tolkninger det er snakk om. Det er også rimelig å hevde at andre beretninger, i alle tilfelle *Ógmundar þáttr dytts ok Gunnars helmings*, kan være med på å bygge opp under denne. Dersom sveene her faktisk skulle tro på at hovgydjen kunne bli gravid med gudens barn er det rimelig å trekke konklusjonen med at guden har

vært avbildet fallisk. Likevel kan det ikke poengteres nok at tolkningene i det store og hele baserer seg på en enkelt beretning.

I ett annet tilfelle i materialet denne avhandlingen befatter seg med fremstår Frøy i et negativt lys. I *Víga-Glúms saga* er det ikke en påpasselig og faderlig skikkelse som blir presentert, men en nidkjær gud som kun bryr seg om offer. Benådning er ikke en mulighet, og Glum har blitt *persona non grata* i gudens øyne. Også de andre momentene ved sagaen, som episoden hvor Glum huser besøkende i hovet dedikert til Frøy har innvirkning. Det er påfallende at Glum jevnt over i sagaen foretar seg handlinger som indikerer at han ikke bryr seg om guden, hvilket til syvende og sist straffer seg for ham.

Anette Lassen argumenterer i sin bok *Odin på kristent pergament* (Lassen 2011) for at Odin er en karakter som kunne “bøyes og formes i middelalderens litteratur” (Lassen 2011, s. 391). I dette legges det at Odin kunne tøyas av middelalderens skrivere slik at han passet inn i den konteksten han skulle brukes i. Olov Sundquist (2013) skriver i sin kritikk av boken at dersom Odin ble vridd og tilpasset av middelalderens skrivere ville figurer som Frøy og Tor også ha blitt behandlet på denne måten. Dersom karakterene slik de fremstår i middelalderlitteraturen skulle være et produkt uten rot i allerede eksisterende myter ville med andre ord de andre hedenske skikkelsene også ha blitt tilpasset litteraturen de opptrer i. Dette må jeg langt på vei si meg enig i. Slik jeg leser Odin er han allerede en sammensatt og fasettert skikkelse i de kildene som kan regnes som tidlige og i alle fall mytologiske, herunder eddadiktene i hovedsak. At han er bøyelig og tøyelig slik at han passer inn i flere ulike roller blir i så måte en forutsetning fremfor et resultat av skriverens eller skrivernes bearbeiding. Som et resultat blir da Odin den foretrukne guddom å benytte i fornaldersagaenes fantastiske univers. De andre gudene, på tross av sine variasjoner i funksjon og personlighet blir ikke varierte nok i det materialet som skrivere i middelalderen hadde å arbeide med.

## 5.7. Det seksuelle tabu

Som vist er det altså Odin som tar plass som djevelaktig figur i fornaldersagaene. Med dette er det da en intellektuell og lærd ‘djevel’ som luret og bedrar og styrer helten i sin

retning, det er på mange måter den samme guden som ifølge det mytologiske stoffet er gud for skalde- og runekunst. Dersom man ville benytte seg av elementer og figurer fra den førkristne gudesfæren og samtidig unngå en forherligelse av disse ville det gjerne være naturlig å fokusere mer på de aspektene som førte med seg strengere tabuer.

Dersom vi skal tolke Frøy fra Adam av Bremens ståsted, altså som en fallisk guddom, og da gjerne portrettert med erigert penis slik figuren fra Rålinge viser, vil det være naturlig å la tankene falle dit hen, at denne guden virkelig ville være den som middelalderens lærde kunne benytte seg av for å befeste den nye tro og forkaste den gamle. I en middelalderlig kristen kontekst ville det seksuelle tabu knyttet til en slik figur være påfallende. Slik er det likevel ikke. På mange måter ser det ut til at moralske problemer ved det seksuelle aspektet ved Frøy nærmest blir sett bort fra i beretningene som omhandler ham direkte.

At seksualitet og Frøy går hånd i hånd er ikke noe som er unntatt middelalderens skrivere. Tvert imot viser *Ǫgmundar þáttur dytts ok Gunnars helmings* at Frøy og seksualitet er nært tilknyttet hverandre. Når hovgydjen viser seg å være med barn oppfatter sveene dette som et godt tegn, og det blir feiret.

Den eneste kilden av de som er presentert i denne oppgaven som tar for seg seksualitet som tabu er *Volsa þáttur*. Når Volse kastes til hundene og de springer av sted med fallosen er det ikke bare den hedenske religionen som forsvinner ut av døren, det er også et seksuelt symbol som ikke harmonerte med den kristne morallæren. Men, som presisert over er det kun indisier som sier at *Volsa þáttur*, til tross for at tåtten har fått mye oppmerksomhet i denne oppgaven, har noe som helst med Frøy å gjøre. Det eneste vi vet med sikkerhet er at kilden i seg selv forteller at det er et alveblot på gården. Resten av konklusjonen er opp til oss å trekke. At Frøy ifølge *Vafþrúðnismál* skal bo i *Álfheimr*, altså Alvheim og at hesten skal ha vært Frøys dyr, som jo en rekke kilder indikerer, er fortsatt enkeltmomenter som forskningen har satt sammen for å skape et helhetlig bilde. Men, at fallosen i seg selv skal være et symbol på Frøy blir kun, nok en gang, basert på Adam av Bremens *cum ingenti priapo*.

Et av problemene vi da gjenstår med er dette: Det er kun i eddadiktene og i Snorres *Ynglinga saga*, samt hos Saxo at vi finner beretninger om Frøy som aktør, dersom vi ser bort fra *Víga-Glúms saga* hvor Frøy så vidt dukker opp i Glums drømmer og husker på det dårlige offeret som er gitt ham. Det resterende kildematerialet som er tillagt Frøy, herunder islendingesagaene og *Vølsa þáttr* samt *Ógmundar þáttr dytts*, dreier seg i stor grad om kult eller nærmere bestemt mulig kult rundt guden. Både Odin og Tor er representert i fornaldersagaene som aktører, som karakterer som har innvirkning på hendelsesforløpet. Det beste eksempelet herunder er *Vikars þáttr* fra *Gautreks saga* hvor Tor og Odin legger føringer for helten Starkads skjebene. Odin taler her i heltens favør, i motsetning til Tor som er fornærmet over hvordan Starkads mor valgte en jotun som far til sine barn i stedet for ham selv. Men, selv om Odin byr frem positive hendelser er dette heller ikke her uten en pris: til gjengjeld må Starkad ofre kong Vikar til Odin. Vikar prøver heller å lure Odin ved å lage til et narrespill hvor han gjenskaper strofen fra *Hávamál* og Odins ofring til seg selv; men i stedet for et spyd stikker han Vikar med en kvist, og som galge benytter han kalvetarmer og en myk grein. Likevel kan ikke den djevelske Odin narres, og i det Starkad ytrer ordene *nu gef ek þik Óðni*, 'nå gir jeg deg til Odin', blir kvisten til et spyd, tarmene til rep og greinen stiv. Odin får med andre ord sitt offer, eller man kan si han *tar* sitt offer.

Man kan på mange måter si at det har blitt dannet et bilde av Frøy som det vanskelig kan sies å være entydig belegg for basert på kildene alene. Jeg vil tørre å påstå at de eneste kildene som virkelig gir et bilde av karakteren Frøy er informasjonen som kommer direkte frem i eddastrofene som omtaler ham samt de mytologiske tekstene vi kan regne med at bygger på disse. Det vi da står igjen med er eddadiktene *Skírnismál* og *Lokasenna*, samt Snorres *Edda* og *Ynglinga saga*, og til dels også *Vafþrúðnismál* og *Völuspá*. Med litt godvilje kan vi også ta med *Víga-Glúms saga* i oppramsingen, og også Saxo med bemerkningene om hvordan Frøy skal ha pervertert blotstradisjonene i Uppsala. Resten av materialet som har blitt tilegnet Frøy, både *Hrafnkels saga*, *Ógmundar þáttr dytts*, *Vølsa þáttr*, *Gísla saga*, *Vatnsdæla saga* og ikke minst Adam av Bremens beretninger har vektlegging på kult eller kristen oppfattelse av hedensk kult og ikke på guden selv. Odin benyttes som en demonisk aktør, imens Frøy på mange måter blir værende slik han



opprinnelig var tiltenkt, altså en gud som også i sagalitteraturen opptrer som en guddommelig enhet som står over menneskeheten.

Frøy blir i så måte mer et symbol i islendingesagaene, kongesagaene og fornaldersagaene enn en faktisk aktør. Her må vi naturligvis se bort fra *Ynglinga saga* som blir stående litt på siden med tanke på sagaens rent mytiske karakter og innhold. Et symbol på en svunnen tid, et symbol på en svunnen religion. Odin blir representant for det demoniske, altså alt som er mystisk og vondt ved de gamle gudene og den gamle troen. Han er også aktøren, personifiseringen av de hedenske maktene med alt det vonde som følger med. Man kan gjerne si at Frøy i disse tekstene fremstår som et symbol på hedensk praksis i det hele; ved siden av Tor er det Frøy som i all hovedsak er midtpunkt for kulthandlinger i islendingesagaene.

*Skírnismál* er interessant i diskusjonen rundt seksuelle tabu, selv om det er litt på siden av selve grunndiskusjonen om Frøy som litterær karakter. Men, diktet er fullt av henspillinger på seksuelt tabu, ikke minst i diktets klimaks hvor Gerd blir truet av Skirne. Dersom vi skal, slik det ble hevdet av Olsen (1909), at Skirne “kun (er) en personifisering av én enkelt av gudens egenskaper”, er det med andre ord Frøy som selv fremsier galdrene og truslene som ikke er uten seksuell karakter. En av konsekvensene Gerd må ta dersom hun takker nei er som omtalt i kapittel 4.3.3 *ergi æði ok óþola*, altså ‘erge øde og utåle’ etter Holm-Olsens oversettelse (*Skírnismál* 36). *Ergi* er avleder av *argr* og *ragr*, to ord som går igjen ved flere anledninger i eddadiktene, blant annet i *Lokasenna* hvor Loke betegnes som *rög vættr* av Tor (strofene 57, 59, 61 og 63). *Ergi* skal oversettes ‘utuktig lyst’, og det er nettopp det Gerd skal lide dersom hun ikke går med på giftemålet. *Æði* oversettes ‘galskap’ og *óþola* utålelig. Setter vi alle ordene sammen kan vi tolke dette som ‘utålelig vanvittig utuktig lyst’ eller liknende.

Et annet poeng vi kan gjøre av *Skírnismál* og seksuelle tabu er den overordnede tematikken, altså kjærlighet. Hadde Frøy ikke blitt så hemningsløst forelsket hadde han heller ikke sendt av sted æsenes mest dyebare gjenstander. Da hadde verden heller ikke gått under slik volven spår det i *Völuspá*. Frøy hadde stadig hatt sverdet sitt, og hadde som konsekvens ikke falt for Surt under Ragnarok. Idun hadde tadig hatt sine

ungdomsepler, og æsene hadde stadig hatt sin rikdomsflom gjennom ringen Draupne. Kjærligheten i fortellingen leder til undergangen, som påpekt av Loke i *Lokasenna* 42. Samtidig er det allerede spådd i *Völuspá* at disse handlingene vil skje; så kanskje hadde det vært uungåelig uansett.

#### 5.8. 'Beztr allra ballriða' likevel?

Selv om Frøy i stor grad fremstilles positivt i middelaldermaterialet hvor han opptrer som aktør har vi sett eksempler som kan tale motsatt. Episoden fra *Víga Glúms saga* er et greit eksempel å bruke her, siden det er hovedpersonen Glum Frøys vrede går ut over. Jeg har gjennom diskusjonen støttet meg til forsvarstalene som fremkommer i *Lokasenna*, hvor Frøys positive sider fremkommer, og herunder *beztr allra ballriða* fra strofe 37, og ikke minst *ása jaðarr*, 'gudenes verge' fra strofe 35. I *Víga Glúms saga* er det hovedpersonen som blir drevet bort på grunn av offer. Dersom vi vinkler fortellingen fra bloternes side blir bildet imidlertid et annet. Det er ikke nødvendigvis bortdriving som er kjernepunktet for blotshandlingene, men beskyttelse. Det er Glum som er drapsmannen i sagaen, og det er motstanderne hans som trenger beskyttelse fra Frøy, hvilket han innvilger som følge av 'oksegaven'. Dette er også det Rosén (1913) poengterer med eksempelet fra *Brandkrossa þátrr* som er nevnt i kildekapitlet, at offeret er gjort for at bloternes fiender ikke skal kunne gjøre skade. Det er med andre ord beskyttelse, ikke ondsinnede handlinger som ligger til grunn, og Frøy oppfyller den funksjonen han også blir tillagt i eddadiktene: en gud for beskyttelse.

## 6. AVRUNDING. BEMERKNINGER OG KONKLUSJON.

I denne avhandlingen har jeg satt meg fore å gjøre et inngående studium av guddommen Frøy, med fokus på hvordan han har opptrådt i den norrøne litteraturen. Jeg gikk inn for å belyse problemstillingen på en allsidig måte, både ved hjelp av verktøy fra filologisk, religionsvitenskapelig, språkvitenskapelig og litteraturkritisk hold. Målet var å utforske og analysere hvordan Frøy fremstår i materialet fra middelalderen og hvordan han fremstår som litterær karakter, et moment som jeg føler har blitt noe oversett i forskningen. På et forskningsfelt som i stor grad har vært religionsviterenes domene med stort fokus på kultutøvelse og reelle spor etter dyrkning av en spesiell guddom har disse momentene havnet i skyggen.

Jeg har også belyst karakterens overførbarhet og hvordan materialet gjenspeiler dette, både i litteraturen og i mulig overførbarhet på kryss av kulturelle grenser i middelalderen, og i det spesielt i forhold til den samiske fruktbarhetsguddommen *Veralden olmai*. Her ser vi mange likheter, til tross for at det er vanskelig å si noe sikkert om hvordan og når den kulturelle utvekslingen har foregått. I forskningen som har spekulert på dette har i stor grad fokusert på likheter, spesielt i henhold til navnet som indikerer lån fra germanske språk, og herunder norrønt. Det jeg har drøftet utelukker ikke at en slik kulturell utveksling kan ha funnet sted. Den utelukker heller ikke at den kan ha foregått på et førkristent og ikke minst førskriftlig tidspunkt. Likevel kan vi ikke si dette sikkert, og vi må igjen være var for å overtolke materialet. Innlånet kan ha skjedd etter at Snorre skrev sin *Ynglinga saga*. Frøy kan med det ha gått fra å være fruktbarhetsgud i et skriftløst samfunn til å bli litterær figur i et skriftlig samfunn og tilbake til å være fruktbarhetsguddom i et skriftløst samfunn igjen. I så fall må vi regne med at fortellinger om Ynglingeætten har blitt fortalt på tvers av kulturene, og at Frøy har blitt omtalt som *veraldar goð*.

Det er interessant men ikke uventet at forskningen i stor grad gjenspeiler materialet. I de overleverte tekstene viser det seg en overvekt av fokus på kult til guden og lite som

forteller om guden som karakter. Men, det vi kan lese ut i fra tekstene, og herunder hovedsakelig de som springer direkte ut av mytologien er en karakter som i det store og hele portretteres i et positivt lys, i alle fall i de kildene hvor karakteren selv opptrer. Snorre betegner ham som *veraldar goð*, i eddadiktene får vi karakteristikk som *beztr allra ballriða* og *ása jaðarr*. Han er en følsom karakter, slik vi får presentert ham i *Skírnismál*, hvor han lengter etter sin utkårede, om enn dette er et resultat av høvisk påvirkning fra kontinentet. Han er, på tross av momenter som har kommet frem i diskusjonen i denne teksten, en karakter som på alle måter står for seksualitet og grøde, for fred og godt år: dette er beskrivelser som går igjen både i det mytologiske stoffet, men også i islendingesagaene. Tendensene i materialet viser til en karakter som har blitt oppfattet positivt; også i middelalderen etter kristningen.

Der hvor man finner tendenser vil man naturligvis også finne mottendenser, og skildringene Adam av Bremen og Saxo gjør blir i så måte motargumenter til det jeg beskriver her. Men, dette er også kontinental og latinspråklig litteratur som ikke nødvendigvis må samsvare med det bildet som presenteres i den hjemlige. De samme motargumentene ser vi i *Víga-Glúms saga* hvor guden portretteres som streng og offerlysten. Selv om overvekten av litteraturen som omtaler Frøy nettopp handler om offer og blot er bildet av guddommen et annet her.

Det Frøy som litterær karakter ser ut til å mangle, er overførbarhet. Bøyelige og tøyelige hedenske guder, og herunder hovedsakelig Odin, kunne benyttes som figur for det hedenske og sågar også det mystiske og ukjente også i nykomponert litteratur, og 'Odinssymbolikken' kunne brukes på mange måter: også i fortellinger som direkte omhandlet kristningstiden- og- kongene. Frøy er kun omtalt i annen litteratur enn den rent mytologiske i kraft av å være en guddom som tilbes av mennesker i fortellingen. Imens Odin aktivt går over til å bli en karakter forblir Frøy det han i opprinnelsen var: nemlig en guddom i sentrum av en blotskult og et bilde på hedensk religion i praksis.

# LITTERATUR

## Primærlitteratur:

Adam av Bremen: *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Utg. G. Waitz et. al.

Oversatt av Werner Trillmich. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
1973.

*Gautreks saga*: utg. Guðni Jónsson. Fra *Fornaldar sögur Norðurlanda*.

Íslendingasagnaútgáfan, Prentverk Odds Björnssonar H.F., 1959.

*Gísla saga Súrssonar*. Fra *Vestfirðinga sögur*, utg. Björn K. Þorolfsson og Guðni

Jónsson. Hið Íslenska Fornritafélag, Reykjavík 1943.

*Grímnismál*: Utg. Jón Helgason. Fra *Eddadigte II, Gudedigte. Nordisk filologi 7.bind.*

Dreyers Forlag, Oslo 1965.

*Hávamál*: Utg. Jón Helgason. Fra *Eddadigte I, Gudedigte. Nordisk filologi 4. bind.*

Dreyers forlag, København, 1962.

*Heiðreks saga*: Utg. C.C. Rafn. Kaupmannahöfn, 1829.

*Hervarar saga ok Heiðreks*: Utg. G. Turville-Petre, introduksjon av Christopher

Tolkien. Viking Society for Northern Research, University College London, 1956.

*Hrafnkels saga Freysgóða*: Fra *Austfirðinga sögur*, Utg. Jón Jóhannesson. Hið Íslenska

Fornritafélag, Reykjavík 1950.

*Lokasenna*: utg. Jón Helgason. Fra *nordisk filologi*, 7. bind. Dreyers forlag, Oslo, 1965.

Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*: Latinsk tekst ved Karsten Friis-Jensen, dansk oversættelse ved Peder Zeeberg. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag, København 2005.

Snorre Sturlason: *Edda*. Prolog og *Gylfaginning*. Utg. Anthony Faulkes. Clarendon Oxford Press, Oxford 1982.

Snorre Sturlason: *Edda. Skáldskaparmál*. Utg. Anthony Faulkes. Viking Society of Northern Research, University College London, London 1998.

Snorre Sturlason: *Heimskringla. Noregs konunga sögur*. Utg. Finnur Jónsson. S. L. Møllers Bogtrykkeri. København 1893-1900.

*Skírnismál*: Utg. Jón Helgason. Fra *Eddadigte II, Gudedigte. Nordisk filologi*, 7. bind. Dreyers forlag, Oslo 1965.

*Ögmundar þáttr dytts ok Gunnar helmings* fra *Flateyjarbók* (1. bind). Utg. Guðbrandr Vigfusson og C.R. Unger. P.T. Mallings Forlagsboghandel, Christiania 1860.

*Vafþrúðnismál*: Utg. Jón Helgason. Fra *Eddadigte II, Gudedigte. Nordisk filologi*, 7. bind. Dreyers forlag, Oslo 1965.

*Vatnsdæla saga*: Utg. Einar Ól. Sveinsson. Hið Íslenska Fornritafélag, Reykjavík 1939.

*Víga-Glúms saga*: Utg. Turville-Petre, G. (andre utgave) Oxford at the Clarendon Press, 1960.

*Völsa þáttr* fra *Flateyjarbók* (2.bind): Utg. Guðbrandr Vigfusson og C.R. Unger. P.T. Mallings Forlagsboghandel, Christiania 1862.

*Völuspá*: utg. Jón Helgason. Fra *Eddadigte I, Gudedigte. Nordisk filologi 4. bind.* Dreyers forlag, København 1962.

Sekundærliteratur:

Back Danielsson, Ing-Marie (2007): "Masking moments. The Transition of Bodies and Beings in Late Iron Age Scandinavia". *Doctoral dissertation.* Stockholm University, Stockholm.

Beck, Heinrich (2013): «Snorri Sturlusons Mythologie: Euhemerismus oder Analogie?» Fra *Snorri Sturluson- Historiker, Dichter, Politiker. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Band 85.* De Gruyter, Berlin/Boston.

Brink, Stefan (2007): "How Uniform Was the Old Norse Religion?" Fra *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross, Edited by Judy Quinn, Kate Heslop and Tarrin Wills,* s.105-136. Brepols Publishers, Turnhout.

Clunies Ross, Margaret (2005): *A History of Old Norse Poetry and Poetics.* D.S. Brewer, Cambridge.

Driscoll, M.J. (2010): "The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New"

Fra *Creating the Medieval Saga: Versions, variability and editorial interpretations of Old Norse saga literature*, edited by Judy Quinn and Emily Lethbridge, s. 87-104. University Press of Southern Denmark, Copenhagen.

Drobin U., Keinänen, M. L. (2001): *Frey, Veralden olmai och Sampo*. Fra Festschrift für Anders Hultgård. De Gruyter, New York

DuBois, Thomas A. (2006): "Rituals, witnesses, and sagas". Fra *Old Norse religion in long-term perspectives*, s. 74-79. Nordic Academic Press, Lund.

Dumézil, Georges (1988): *Mitra-Varuna. an essay on two Indo-European representations of sovereignty* / Georges Dumézil, translated by Derek Coltman. Zone Books, New York.

----- (1935): "Flamen-Brahman". Fra *Annals du Musée Guimet*. Paul Geuthner, Paris.

Finnur Jónsson utg. (1931): *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog oprindeligt forfattet av Sveinbjörn Egilsson*. 2. utg. Lyng og Søn, København.

Gunnell, Terry (2006): "'Til holts ek gekk...'" The performance demands of *Skírnismál*, *Fáfnismál* and *Sigrdrífumál* in liminal time and space". Fra *Old Norse Religion in long-term perspectives*, s. 238-253. Nordic Academic Press, Lund

----- (1995): *The Origins of Drama in Scandinavia*. D.S. Brewer, Cambridge.



Haugen, Odd Einar (red.) (2013): *Handbok i norrøn filologi. 2. utgave*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen.

Haugen, Odd Einar (2010): "Stitching the Text Together: Documentary and Eclectic Editions in Old Norse Philology". Fra *Creating the Medieval Saga. Edited by Judy Quinn and Emily Lethbridge*, s. 39-66. University Press of Southern Denmark, København.

Heizmann, Wilhelm (2006): "Völsi". Artikkel fra *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* bind 32, s. 348-532. De Gruyter, Berlin, New York.

Heusler, Andreas (1913): *Die Anfänge der isländischen Saga*. Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1913. Reimer, Berlin.

Holm-Olsen, Ludvig (1985): *Edda-dikt*. J.W. Cappelens Forlag A.S., Oslo

Krag, Claus (1991): *Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder*. Studia Humaniora, Oslo.

Kristiansen, Roald (2005): *Samisk religion og læstadianisme*. Fagbokforlaget, Bergen.

Kure, Henning (2006): "Hanging in the world tree. Man and cosmos in Old Norse mythic poetry". Fra *Old Norse religion in long-term perspectives*, s. 68-71. Nordic Academic Press, Lund.

Lassen, Anette (2011): *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*. Museum Tusulanums Forlag, København

- Leslie, Helen F. (2012): *The Prose Contexts of Eddic Poetry, Primarily in the Fornaldarsögur*. Dissertation for the degree of philosophiae doctor (PHD) at the University of Bergen, Bergen.
- MacLeod, Mindy, Mees, Bernard (2006): *Runic Amulets and Magic Objects*. Boydell Press, Woodbridge.
- Mckinnel, John (1998-2001): "The Origins of Drama in Scandinavia by Terry Gunnell". *Saga Book vol. XXV*, s. 318-322. Viking Society of Northern Research, University College London.
- McKinnel, John, Simek Rudolf, Düwel, Klaus (2004): *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook*. Fassbaender, Wien.
- Mundal, Else (2010): "Kva funksjon har forteljninga om den mytiske fortida hjå Saxo og Snorre?" Fra *Saxo og Snorre, redigert av Jon Gunnar Jørgensen, Karsten Friis-Jensen og Else Mundal*, s. 231-240. Museum Tusulanums Forlag, København.
- (1997): Kong Harald Hårfagre og samejenta Snøfrid. Fra *Fjöld veit hon fræda. Utvalde arbeid av Else Mundal. Redigert av Odd Einar Haugen, Bernt Øyvind Thorvaldsen og Jonas Wellendorf (2012)*, s. 271-285. Novus Forlag, Oslo.
- (1996): "The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources". Fra *Fjöld veit hon fræda. Utvalde arbeid av Else Mundal. Redigert av Odd Einar Haugen, Bernt Øyvind Thorvaldsen og Jonas Wellendorf (2012)*, s. 233-255. Novus Forlag, Oslo.

- (1993): "Bookprose/Freeprose theory". Fra *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano and Kirsten Wolf. Garland Publishing, Inc. New York.
- Olsen, Magnus (1926): *Ættegård og helligdom*. 2. Utgave (1978). Universitetsforlaget, Bergen.
- (1909): "Fra gammelnorsk myte og kultus". Fra *Maal og minne*, s. 17-36. Utgit av Bymaals-laget ved Magnus Olsen. Oslo.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre*. Utgitt av Den Arnamagneanske kommission. København, 1989.
- Petersen, Theodor (1906): "Nogle bemærkninger om de saakaldte 'Hellige hvide stene'". *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter no. 8*. Trondhjem.
- Polomé, Edgar C. (1995): "Freyr". Artikkel fra *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 9. bind. De Gruyter, Berlin, New York.
- (1985): "Essays on Germanic Religion". *Journal of Indo-European Studies. Monograph Number Six*, Washington.
- Price, Neil (2006): "What's in a name? An archaeological identity crisis for the Norse gods (and some of their friends)". Fra *Old Norse religion in long-term perspectives*, s. 179-184. Nordic Academic Press, Lund.

- Quinn, Judy(red.) (2005): "Interrogating Genre in the Fornaldarsögur. Round Table Discussion. Diskusjon fra *Fornaldersagaerne: Myter og virkelighed*. Konferanse, 25-28 aug. 2005, Scheffergården. Aberdeen.
- Ratke, S., Simek, R. (2006): "Guldgubber. Relics of Pre-Christian law rituals?" Fra *Old Norse religion in long term perspectives*, s. 259-264. Nordic Academic Press, Lund.
- Rosén, Helge Ossian (1913): "Freykult og djurkult". *Journal of Swedish Antiquarian Research*, Stockholm.
- Rygh, Oluf (1897- 1924): *Norske Gaardnavne*. Hentet fra dokumentasjonsprosjektet ved UiO, dokpro.uio.no.
- Røthe, Gunnhild (2010): *I Odins tid. Norrøn religion i fornaldersagaene*. Saga Book, Hafrsfjord.
- Schjødt, Jens Peter (2003): "Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden". Århus universitet, Århus.
- (1988): "Forskningsoversigt: Hovedtendenser i den nyere forskning inden nordisk mytologi". *Danske Studier 83*, København.
- Spurkland, Terje (2004): "Litteracy and 'runacy' in Medieval Scandinavia". *Scandinavia and Europe, Adams & Holman (ed.)*.
- (2006): "Literacy and Viking Age runes". *Transformasjoner I vikingtid og norrøn middelalder. Redigert av Gro Steinsland*, s. 27-61. Unipub forlag / Oslo

Academic Press og Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier,  
Middelalderstudier. UiO, Oslo.

Steinsland, Gro (2005): *Norrøn religion. Myter, riter og samfunn*. Pax forlag, Oslo.

----- (1997): *Eros og død i norrøne myter*. Universitetsforlaget A/S, Oslo.

----- (1991): *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*. Solum Forlag, Larvik.

----- (1990): "De nordiske gullblekk med parmotiv og norrøn fyrsteideologi. Et  
tolkningsforslag". *Collegium Medievale* 3, 1990.

Steinsland, G., Vogt K. (1981): "Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn. En  
religionshistorisk analyse av *Volsapátr* i *Flateyjarbók*". *Arkiv för nordisk filologi*  
96.

Ström, Folke (1967): *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. 2. utg.  
Universitetsforlaget, Oslo.

Sundquist, Olof (2000): *Freyr's Offspring. Religion and Rulers in ancient Svea society*.  
Acta Universitatis Uppsaliensis, Uppsala.

----- (2012): "Anette Lassen: Odin på kristent pergament. Kritikk". Fra *Scripta*  
*Islandica* 63

Sørensen, Preben Meulengracht (1992): Freyr in den Isländingersagas. Fra *Germanische*  
*Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Reallexicon der Germanischen*  
*Altertumskunde*, red. Heinrich Beck et.al. 5. årgang, s. 720-735. de Greuter,  
Berlin/New York.

- (1988): “Lokis senna in Ægir’s hall”. Fra *Idée, Gestalt, Geschichte. Festschrift für Klaus von See, Gerd Wolfgang Weber, red.*, s. 239-259. Odense.
- Sørensen, Preben Meulengracht (1980): *Norrønt nid. Fortællingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense universitetsforlag, Odense.
- Sävborg, Daniel (2006): “Love among gods and men. *Skírnismál* and its tradition”. Fra *Old Norse religion in long term perspectives*, s. 336-340 Nordic Academic Press, Lund.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind (2011): “The *Níðingr* and the Wolf”. *Viking and medieval Scandinavia 7*, s. 171-196.
- (2002): *Mogr átta mǫðra ok einnar. Mytane om Heimdallr i lys av førestellingar om slektskap*. Hovedfagsavhandling, Nordisk institutt UiB, Bergen.
- Turville-Petre, E.O.G. (1964): *Myth and Religion of the North*. Weidenfeld and Nicolson, London.
- van Nahl, Jan Alexander (2013): *Snorri Sturlusons Mythologie und die mittelalterliche Theologie*. De Gruyter, Berlin/Boston.
- van Wezel, Lars (2006): “Mythology as a mnemonic and literary device in *Vatnsdœla saga*. Fra *Old Norse religion in long-term perspectives*, s. 289-292. Nordic Academic Press, Lund.

van Wezel, Lars (2000): "Mythic elements in *Hrafnkels saga Freysgoða*: Prolongued Echoes and Mythical Overlays". Foredrag fra *International Saga Conference 11*, Sydney.

von See, Klaus, La Farge, Beatrice, Picard, Eve, Priebe, Iljona og Schulz, Katja (1997): *Kommentar zu den Liedern der Edda 2*. Univesitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

Vågslid, Eivind (1974): *Stadnamntydingar II*. Brøggers Boktrykkeri A.S., Oslo.

Wessén, Elias (1924): "Gestumblinde". Fra *Festskrift tillägnade H. Pipping på hans sextioårsdag den 5. november 1924*, s. 537-547. Helsingfors.

Kart, illustrasjoner og runeinnskifter:

Kart er hentet fra [www.norgeskart.no](http://www.norgeskart.no)

Figur 2, Figur fra Rålinge er hentet fra:

<http://www.denstoredanske.dk/@api/deki/files/78963/=frej.jpg?size=webview>

Figur 3, Gullgubbe fra Klepp på Jæren er hentet fra:

Haugen, Odd Einar (red.) (2013):. *Handbok i Norrøn Filologi, andre utgåve*. Fagbokforlaget, Bergen.

Runeinnskifter er hentet og sitert fra Samnordisk Rntextdatabas,

<http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>





## VEDLEGG

Runeinnskrifter sitert fra Samnordisk Rubtextdatabas  
<http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>:<sup>26</sup>

U 851

**uani\* auk\* sirip\* ... ..a\* yftR\* ernfriþi\* auk\* fryg...**

*Vani(?) ok Sígriðr ... [þenn]a eptir Ernfríði ok Frey...*

Vane og Sigrid... denne etter Ernfrid og Frøy...

Sö 208

**: kuþlauk \* auk \* : hielmlaug : þaR : ---(u) \* raistu : ... ..ern : auk : at : þorstain ::  
boanta: koþan : buki : i frayslutum : arfi : fu(l)... .. sum iR : sustersun inibrataR :**

*Guðlaug ok Hjalmlaug þær ... reistu ... [b]jörn ok at Þorstein, bónda góðan, bjó í  
Freyslundum, arfi Full[uga], ... sem er systursonr Ennibrattar.*

Gudlaug og Hjalmlaug de... reiste... bjørn og til Torstein, den gode bonden, bodde i  
Frøyslunder, arving til Fullug,... som er søstersønn til Ennibratt.

Vg 150

**\*þurui : risþi : stin : iftir : ukmut : buta : sin : miuk : kuþan : þikn \* þur : uiki \***

*Þyrvi reisti stein eptir Ogmund, bónda sinn, mjök góðan þegn, Þórr vígi.*

Tyrve reiste stein etter Ogmund, mannen sin, en veldig god kar. Må tor våke over.

---

<sup>26</sup> Samnordisk Runtexdatabas markerer u- omlytt a med 'ö' i normalisert tekst. Her har jeg valgt å notere denne ordlyden med 'ø'.

N B 257 M

A: rist e=k bot:runa=r : rist e=k biabh:runa=r : eæin:fa=l uip̃ : a=luom : tuiua=lt uip̃  
: t=rolom : þreua=lt : uip̃ : þ(u)–

B: uip̃ e=nne : skøþo skah : ua=lkyrriu : sua:at : eæi mehi : þo:at æ uili : læuis : kona:  
liui : þinu g–

C: e=k sende=r : þer : ek se a þe=r : ylhia=r : e=rhi o=k opola : a þer=r : rini : upole  
: a=uk : i (a)luns : mop̃ : sittu : ald=ri : sop þu : ald=r(i)-

D: a=nt : mer : sem : sialpre : þer : beirist : rubus : rabus : ep̃ : arantabus : laus : abus :  
rosa : ga=ua–

*Ríst ek bótrunar, ríst ek bjargrúnar, einfalt við álfum, tvífalt við trollum, þrífalt við þurs[um], við inni skoðu skag(?) valkyrju svát ei megi, þótt æ vili, lævis kona, lífi þínu g[randa],... ek sendi þér, ek sé á þér, ylgjar ergi ok úþola. Á þér hríni úþoli ok ioluns (?) móð. Sittu aldri, sof þú aldri... ant mér sem sjalfri þér. Beirist(?) rubus rabus et arantabus laus abus rosa gaua...*

Jeg rister botruner, jeg rister bergingsruner, en gang mot alver, to ganger mot troll, tre ganger mot tusser, mot 'skag' (?) valkyrjen slik at hun aldri, selv om hun ville, onde kvinne, (skade) livet ditt,... jeg sender deg, jeg ser på deg, ulveaktig argskap og utåle. Må utålelig skrik og joluns (?)... ta deg. Du skal aldri sitte, du skal aldri sove... elsk meg som deg selv. (latinske magiske formler)

Abstract in English:

This master's thesis aims to be a close study of the Old Norse deity Freyr, and how this particular character appears in the Old Norse source material. The thesis itself is a result of cross disciplinary work, where the main focus lies within the field of Old Norse Philology. In my thesis I give comprehensive presentation of the Old Norse material mentioning Freyr. I also give a presentation of other types of sources, such as continental literature, place-names, latin texts, archaeological material and, runic inscriptions that are relevant to give a full picture of Freyr.

The main purpose of this dissertation is to investigate how the character Freyr can be understood through the Old Norse material. It is not an investigation of the pre-Christian god as such, but how the character appears and what picture is painted to the reader of the texts. The focus in published research has been mainly around cult and offerings given to this specific deity, and little on how the god himself appears as a literary character. My thesis also addresses the problem of how Freyr, who, according to the number of place names in Scandinavia, must have been highly popular in pre-Christian times. However, in oppose to for instance Oðinn, who on numerous occasions appear as an acting character in, mainly, the Fornaldarsögur, the character Freyr seems to fade out from the Old Norse material.

The dissertation addresses the focus of research that has been done on this specific Old Norse mythological character. I think I find reasons to argue that the standard image of Freyr, as a god mainly of power and fertility and portrayed with an erect penis lacks certain important aspects, as I will try to show throughout my thesis.

Vegard F. Asbjørnsen

Sammendrag:

Denne mastergradsoppgaven er en nærstudie i den norrøne guddommen Frøy og hvordan han blir fremstilt i mellomaldermaterialet. Avhandlingen er et resultat av et kryssdisiplinært arbeid hvor hovedvekten har bygget på den norrøne filologien. I oppgaven gir jeg en grundig gjennomgang av det norrøne skriftmaterialet som omhandler Frøy eller dyrkelse av guddommen. Jeg gir også en presentasjon av andre kilder som kontinental litteratur, stednavn, latinske tekster og arkeologisk materiale. Runeinnskrifter er også tatt med i betraktningen for å danne et helhetlig bilde av både Frøy og forskningen gjort i forbindelse med ham.

Hovedmålet med oppgaven er å undersøke hvordan den guddommen Frøy kan forstås gjennom det norrøne skriftmaterialet. Med dette mener jeg ikke guden *per se*, men den litterære karakteren og hvordan denne fremstår for leseren. Fokuset i forskningen, og herunder især i religionsvitenskapen, har ligget på kult til guden og ikke på hvordan karakteren fremstår. Oppgaven tar også opp problemet om hvordan Frøy, som etter stedsnavns materialet å dømme må ha vært meget populær i førkristen tid, forsvinner ut av middelalderlitteraturen i motsetning til f.eks. Odin. Sistnevnte er en karakter som opptrer som aktør i sagaene ved flere anledninger, spesielt i fornaldersagaene. Frøy derimot, gjør ikke det.

Avhandlingen tar for seg publisert materiale som omhandler denne spesifikke guddommen, og hvor fokuset har ligget i forskningen. Jeg tror jeg kan vise til at gjengs oppfatning av Frøy, som en mektig fruktbarhetsgud med erigert penis, mangler enkelte verdifulle aspekter.

Vegard F. Asbjørnsen